

AWRĀQ

Estudios
sobre el
mundo árabe e islámico
contemporáneo



Publicado por el
INSTITUTO DE COOPERACIÓN CON EL MUNDO ÁRABE

Vol. XIII (1992)

SUMARIO

ESTUDIOS

Chaib (Yassine), <i>Le Lieu d'enterrement comme repère migratoire</i>	11
Charón (Euridice), <i>El asentamiento de emigrantes árabes en Monte (La Habana, Cuba), 1890-1930</i>	35
Gómez García (Luz), <i>La prensa de partidos: termómetro del devenir democrático egipcio</i>	69
Veglison (Josefina), <i>El tercer hábito creador (al rūh al-ibda'ī al-tālit): tendencia de los poetas tunecinos independientes</i>	109

LENGUAS EN CONTACTO

Abu Haidar (Farida), <i>Arabic terms in contemporary French: the Algerian contribution</i>	141
Hart (David), <i>Arabic and Berber names on the tribal map of Northwest Africa: a statistical evaluation</i>	157
Kharman (Kinda), <i>La lengua de intercomunicación entre criadas y amas de casa en Jordania: ¿un pidgin emergente?</i>	205

NOTAS Y DOCUMENTOS

Fernández (Paz), <i>Centros de Documentación sobre Mundo Árabe e Islam</i>	235
<i>Acuerdo de Cooperación entre el Estado con la Comisión Islámica de España</i>	247
Pastor Garrigues (Francisco), <i>II Jornadas de Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones: africanos en España</i>	263

RESEÑAS

<i>Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-cristiana en Francia</i> (Mikel de Epalza)	271
<i>Noticia de Libros</i> (Víctor Morales Lezcano)	287
Benaboud (M'hammad), <i>Maktab al-Maghrib al-'Arabī fī-l-Qāhira</i> (Toumader Khatib)	295
López García (Bernabé), Martín Muñoz (Gema), Larramendi (Miguel H. de), <i>Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África</i> (José U. Martínez Carreras)	303
Martínez Milán (Jesús M.), <i>Las pesquerías canario-africanas (1800-1914)</i> (José I. Algeró Cuervo)	307
Miller (Susan Gilson), <i>Disorienting encounters. Travels of a Moroccan scholar in France in 1845-1846. The voyage of Muhammad as-Saffar</i> (Maribel Fierro).....	311
Poston (Larry), <i>Islamic Da wah in the West. Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam</i> (Maribel Fierro)	315
Vilar (Juan Bta.), <i>Mapas, planos y fortificaciones hispánicas en Marruecos (s. XVI-XX)/Cartes, plans et fortifications hispaniques de Maroc (XVI-XXème siècles)</i> (David M. Hart)	319

A W R Ā Q

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

Volumen XIII

1992

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

DIRECTOR

Miguel Ángel Moratinos Cuyaubé

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Corral

Universidad Politécnica de Madrid

Mikel de Epalza

Universidad de Alicante

María Isabel Fierro

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Teresa Garulo

Universidad Complutense de Madrid

Bernabé López García

Universidad Autónoma de Madrid

Víctor Morales Lezcano

Universidad Nacional de Educación a Distancia

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 XIII

1992

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

ISSN: 0214-834X

Depósito Legal: M-40073-1978

NIPO: 028-93-010-X

Imprime: DIN IMPRESORES

Marqués de San Gregorio, 5 - 28026 Madrid

AWRĀQ

Estudios sobre el Mundo Árabe e Islámico Contemporáneo

AWRĀQ es una revista de investigación científica que publica el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe y que se ocupa de temas culturales relacionados con la civilización árabe e islámica, con especial atención a la Edad Contemporánea y a las relaciones de esa civilización con España y la cultura hispánica.

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

Chaib (Yassine), <i>Le Lieu d'enterrement comme repère migratoire</i>	11
Charón (Euridice), <i>El asentamiento de emigrantes árabes en Monte (La Habana, Cuba), 1890-1930</i>	35
Gómez García (Luz), <i>La prensa de partidos: termómetro del devenir democrático egipcio</i>	69
Veglison (Josefina), <i>El tercer hálito creador (al rūḥ al-ibda'ī al-tālit): tendencia de los poetas tunecinos independientes</i>	109

LENGUAS EN CONTACTO

Abu Haidar (Farida), <i>Arabic terms in contemporary French: the Algerian contribution</i>	141
Hart (David), <i>Arabic and Berber names on the tribal map of Northwest Africa: a statistical evaluation</i>	157
Kharman (Kinda), <i>La lengua de intercomunicación entre criadas y amas de casa en Jordania: ¿un pidgin emergente?</i>	205

NOTAS Y DOCUMENTOS

Fernández (Paz), <i>Centros de Documentación sobre Mundo Árabe e Islam</i>	235
<i>Acuerdo de Cooperación entre el Estado con la Comisión Islámica de España</i>	247
Pastor Garrigues (Francisco), <i>II Jornadas de Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones: africanos en España</i>	263

RESEÑAS

<i>Actualidad de Turmeda en la polémica islamo-cristiana en Francia</i> (Míkel de Epalza)	271
<i>Noticia de Libros</i> (Víctor Morales Lezcano)	287
Benaboud (M'hammad), <i>Maktab al-Maghrib al-'Arabī fī-l-Qāhira</i> (Toumader Khatib)	295
López García (Bernabé), Martín Muñoz (Gema), Larramendi (Miguel H. de), <i>Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África</i> (José U. Martínez Carreras)	303
Martínez Milán (Jesús M.), <i>Las pesquerías canario-africanas (1800-1914)</i> (José I. Alguero Cuervo)	307
Miller (Susan Gilson), <i>Disorienting encounters. Travels of a Moroccan scholar in France in 1845-1846. The voyage of Muhammad as-Saffar</i> (Maribel Fierro)	311

Poston (Larry), <i>Islamic Da wah in the West. Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam</i> (Maribel Fierro)	315
Vilar (Juan Bta.), <i>Mapas, planos y fortificaciones hispánicas en Marruecos (s. XVI-XX)/Cartes, plans et fortifications hispaniques de Maroc (XVI-XXème siècles)</i> (David M. Hart)	319

ESTUDIOS

LE LIEU D'ENTERREMENT COMME REPÈRE MIGRATOIRE

YASSINE CHAIB

Lieu et immigration: le rapatriement de la dépouille mortelle

Depuis les années 70, la mobilité des populations s'est encore accrue. Aux changements affectant l'organisation socio-spatiale a correspondu la complexification remarquable et convergente des systèmes migratoires.

L'étude des populations implique de plus en plus la prise en compte des changements de lieux. Dans ces conditions, l'analyse migratoire se réduirait aisément à la ventilation des individus selon leur lieu de naissance et leur lieu d'enterrement.

Dans un travail de thèse, j'ai étudié la mort en situation d'immigration/d'expatriation, en prenant le lieu de sépulture comme repère migratoire et comme indicateur d'intégration à la société d'accueil. Un dépouillement d'archives consulaires et une implication en tant que chercheur-croque-mort dans une société de pompes funèbres à Tunis ont facilité cette étude.

En effet, le rapatriement de la dépouille mortelle vers le pays d'origine est en quelque sorte un accomplissement en dernière instance du projet de migration. Pour la famille d'origine, c'est la faillite de l'économie domestique: réclamation des effets personnels et évaluation sociale de l'importance d'un immigré pour une famille élargie.

C'est peut-être à l'occasion de la mort de l'immigré que l'on saisit sa vraie place par rapport à l'espace migratoire qu'il a investi, il y a plus d'une génération. Debout sur ses jambes ou allongé dans un cercueil,

il retournera vers le lieu d'origine d'où quelque chose de plus fort que lui l'a arraché un jour.

La mort de l'immigré s'accommode parfaitement à deux devises, une devise pour le pays d'origine et une autre pour le pays d'accueil. En effet, en procédant au rapatriement de la dépouille mortelle vers le pays d'origine selon la devise "L'immigré est mort! Vive l'immigration"; l'entourage immédiat de l'immigré réaffirme le credo du projet de migration. La collecte pour subvenir aux frais du transfert est *un triomphe de la mort*. La mobilisation de la communauté est de l'ordre de l'éthique: le respect des morts. Pour eux, la peur de la mort en situation d'immigration est un présage de malheur à écarter.

Pour la famille d'origine, la devise est au contraire "L'immigré ne meurt jamais". La continuité économique des restes mortels est la "parure du mort" (effets personnels). C'est un combat juridique pour recouvrer les droits de l'immigré décédé. Les indemnités et les réparations proviennent d'*un triomphe sur la mort*: la liquidation de sa succession. La mobilisation de la famille via la procuration aux services du consulat est juridique: le respect des droits de l'immigré. Pour eux, l'immigration ne peut créer que des droits.

En effet, les transferts de revenus et de biens, économiques et culturels auxquels procèdent les immigrés avec leurs pays d'origine constituent un relais économique non négligeable. La connaissance de ces flux financiers officiels et souterrains constitue une économie des migrations internationales et non la valeur intrinsèque d'un immigré pour sa famille d'origine.

Le transfert "en nature" de la dépouille mortelle de l'immigré en personne est une anticipation sur l'héritage. La famille d'origine, après l'incompréhension et le deuil, presse les autorités consulaires pour l'accélération de la réparation du dommage causé. Pour certaines, c'est une question de vie ou de mort. Les mandats périodiques du défunt étaient salutaires chaque fin de mois.

L'hypothèse de la mort en situation d'immigration est un premier cadre macrogéographique à "rebours" des flux migratoires à partir de statistiques consulaires et une caractérisation démo-économique de

ces populations. Peut-être de manière un peu préoccupante, le postulat de la mort en situation d'immigration pose la question de toutes les incidences que peut engendrer le fait migratoire dans ses diverses formes.

En effet, le prolongement du séjour des immigrés en France s'accompagne d'un vieillissement des populations. Le caractère de réversibilité des flux migratoires dans la perspective du retour dans le pays d'origine fait place à une réversibilité migratoire de retour postmortem. Les rapatriements de corps vont aller croissant au fur et à mesure que l'effet du "provisoire qui dure" ne sera pas inversé par une sédentarisation définitive avec une résidence unique d'habitation et de sépulture dans le pays d'accueil.

La mort, intégration de la communauté immigré d'origine maghrébine en France par la désintégration des corps, constitue un paramètre radicale d'appréciation des attitudes d'insertion consommée à la société française par la constitution d'une mémoire collective ou bien la prédominance d'un sentiment géographique, allégeance plurielle à la terre des Ancêtres, à la terre natale et à la terre sacrée de l'Islam.

Dernier prisme de la saga maghrébine en France, la mort de l'immigré s'avère insaisissable, imprenable. Cette peur de la mort est de l'ordre de la superstition. Ce dénouement ne concerne pas le projet de migration, il est une autre vie; ce qui adviendra du corps n'est qu'une préoccupation dont on ne peut se charger qu'avec une claire vision des forces de rapatriement: quand la force communautaire pour l'expulser et la force du pays d'origine pour l'attirer sont encore indemmes.

Chez l'immigré, le projet de migration n'envisage pas la mort, seule comme divine malchance. Le calendrier de sa migration s'est prolongé dans "le mythe du retour". *Le lieu de sepulture est comme le miroir de la personne: chaque lieu a pour chaque homme une signification symbolique; une mythologie des lieux mortuaires conditionne les relations entre hommes: "Le sens symbolique des lieux ne doit pas nous faire oublier qu'ils sont avant tout des lieux, c'est-à-dire une réalité matérielle où s'insère la vie humaine"*¹.

¹ Tournier, Paul, *L'homme et son lieu*, Paris, Edition Delachaux et Niestlé, 1966, p. 19.

En effet, l'identité, le groupe d'appartenance des individus est primordial dans ce phénomène de mobilité où la signification du lieu de sépulture est nécessaire à la connaissance du mobile socio-culturel du rapatriement. La logique identitaire dégagée par le rapatriement de la dépouille mortelle est le fait de forces d'attraction et de forces d'expulsion communautaire. La famille installée dans le pays d'origine réclame la dépouille par l'intermédiaire de la représentation diplomatique, tandis que l'entourage du pays d'accueil par solidarité ou lien de parenté fait le nécessaire pour évacuer la sépulture vers sa dernière demeure.

La règle dans la gestion de la mort immigré est un ordre communautaire qui rétablit le marquage territorial par un rapatriement du corps vers le pays d'origine. Cette expulsion du corps immigré est en quelque sorte une réactivation du sentiment des racines et une protection contre cette mauvaise mort, la mort dans l'exil.

La mort en situation d'immigration permet une approche de l'intégration des immigrés centrée sur le concept de lieu en tant que noyau de la structuration des relations sociales entre la famille d'origine et ses ressortissants installés en Europe. *Ce concept de lieu en tant que contexte des échanges entre immigration et émigration a été particulièrement desservi par son assimilation dans le discours sociologique au concept de communauté.*

Le fait de rapatrier systématiquement tous les tunisiens décédés à l'étranger (malgré la croissance des décès, 363 en France en 1984 et 450 en 1991) n'est pas une preuve "d'une voie" communautaire tunisienne mieux organisée mais une force d'attraction/réclamation de part et d'autre de la Méditerranée.

Le lieu dans le cas d'un décès immigré est ainsi plus qu'une pratique. Il a un sens qui renforce de l'intérieur la définition socio-spatiale du lieu. *L'identification au lieu qui peut s'en suivre est accentuée dans la situation migratoire par un supplément d'idéalisme à la signification du terme lieu.*

Cette valorisation du lieu peut devenir un objet d'identité pour un sujet qui considère que seul le lieu de sépulture réconcilie lieu et com-

munauté. Le rapatriement est un luxe qu'offre une communauté morcelée de part et d'autre de la Méditerranée par rapport au sentiment d'échec, de faute, de honte que les circonstances de décès révèlent. Ce retour forcé fait peur: "Ce qui m'ennuierait le plus, ce serait un jour, étant vieux, de me dire: Bon, je retourne en Algérie, je veux mourir là-bas. Ce serait un retour, donc une forme d'échec", avoue le cinéaste Mehdi Charef ².

Le lieu d'enterrement comme repère migratoire

Au lieu de partir à la recherche, soit d'une identité historique générale, soit d'une identité philosophique globale, "introuvable et évidente", Pierre Nora et une équipe d'historien ont focalisé une enquête sur les lieux de mémoire, les lieux, au sens très matériel et très précis du terme, comme les monuments, les musées, les manuels, ou au sens métaphorique: les devises, les emblèmes, les fêtes, mais aussi telle région, tel homme-mémoire, telle institution-mémoire où se condense et se cristallise, par l'histoire et dans la mémoire, une parcelle devenue symbolique de notre identité collective ³.

La terre des Ancêtres est un pouvoir des lieux, une attraction de quelques tombes ou un caveau familial: "Mon espace familial, dont je suis séparé, je n'arrive à le concevoir, l'évoquer, le sentir, l'aimer, etc. que par le truchement, l'intercession de ces tombes. Comme si, privé d'espace, mes deux tombes demeuraient mon seul ancrage possible et réel. Comme si aussi le poids de mes morts était le moyen de fixer (...) un espace qui ne cesse de m'échapper" ⁴.

En tout état de cause, la notion des racines, sous-jacente aux "lieux

² Charef, Mehdi, "L'idée de retour me fait peur", in *Cinamaction*, n.° 56, juillet 1990, p. 169.

³ Voir s. la dir. Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, T.1 La République, T.2 La Nation, Paris, Editions Gallimard, 1987.

⁴ Alloula, Malek, «Espace familial et exil», in *Espaces maghrebins: pratiques et enjeux*, Colloque de Taghit, 23-26 novembre 1987, pp. 165-166.

de mémoire”, aux valeurs fondatrices ou d’attachement à un territoire est présente dans les problèmes d’enracinement et de déracinement contemporains de certaines communautés en situation d’immigration ou de diaspora: “Nous autres sans patrie”, selon l’expression de Nietzsche. Il ne manque pas, aujourd’hui, d’Européens qui puissent se dire des sans-patries, au sens flatteur avec quelque raison de le faire; c’est à eux que je recommande ma secrète sagesse, mon ‘gai savoir’”⁵.

*Notre “gai savoir” fut une étude et un repèrage de la désignation du lieu de sépulture. C’est autour de ce topos, lieu où on est enterré que se fonde, se perpétue une mémoire familiale, communautaire: “Pour jouer sur les mots, on peut dire que le lieu devient lien. Cela nous rappelle que nous sommes peut être en présence d’une structure anthropologique qui fait que l’agrégation autour d’un space est une donnée de base de toute forme de socialité. Espace et socialité”*⁶.

Cette “religion du sol” pourrait être des plus pertinentes pour approcher la problématique de l’intégration des immigrés à une société d’accueil. En effet, “vivre et mourir au pays”, selon le mot d’ordre de l’époque post soixante-huitard (paysans du Larzac), est un objet local, qu’on pourrait apprécier par “l’espace du dedans”, la tombe: “Avec le temps, les rapports de subsistance qui lient primitivement l’homme à la terre se sont spiritualisés et sémantisés en des relations existentielles. Ainsi l’enracinement traditionnel des sociétés rurales était basé sur l’ancestralité, la succession des générations sur la terre natale, qui était aussi le plus souvent —c’était le signe du paisible bonheur que procurerait l’immuabilité des choses— *le lieu d’enterrement*”⁷.

Le rapatriement de la dépouille mortelle d’un immigré d’origine maghrébine vers la terre natale ou celle des Ancêtres est le retour aux racines, une idéalisation d’une toponymie qui existe dans le bassin

⁵ Nietzsche, F., *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950, p. 352.

⁶ Maffesoli, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l’individualisme dans les sociétés de masse*, Méeridiens Klincksieck, 1988, p. 161.

⁷ Genestier, Philippe, “Sous les pavés, les racines?”, in *Spaces temps*, n.° 42, 1989, p. 50.

méditerranéen: “On choisit l’emplacement de sa tombe comme sa maison, ou son lit, pour des raisons de commodité; l’ancrage charnel dans le choix d’une sépulture est devenu primordial et remplace une intégration symbolique qui ne se fait plus; plus que la mort, c’est le mort, le destin de son corps et le culte de son souvenir qui devient le souci de vivants”⁸.

La thème de l’intégration des immigrés du point de vue de la mort ne peut être interprété de manière univoque, dans la mesure où le rapatriement post mortem fait partie d’un repli d’une identité spatiale commune pour les riverains de la Méditerranée: “Il existe pour chaque homme des lieux prédestinés au bonheur, des paysages où il peut s’épanouir et connaître, au-delà du simple plaisir de vivre, une joie qui ressemble à un ravissement (...) La Méditerranée peut inspirer un tel état d’âme”, écrit Jean Grenier dans son périple des nécropoles de la mer “intérieure”⁹.

En effet, le retour post-mortem n’est pas spécifique aux populations maghrébines, au contraire, il serait le fond commun d’un “éternel retour à l’origine”: “Selon quelle loi une personne peut-elle choisir le lieu de sa sépulture? (...) La matière est au carrefour de la vie privée et des libertés publiques, du droit privé et du droit public; elle est également hétérogène et l’on n’est pas certain qu’il soit possible de dégager une règle commune à toutes les hypothèses”¹⁰.

La règle commune pour les populations du pourtour méditerranéen est un culte de la terre: Les Grecs dans l’Antiquité utilisaient l’idole comme signe de mort lointaine, tandis que les Morisques pendant l’Inquisition juxtaposaient leurs propres rites par la profondeur de la fosse afin d’éviter le “campo santo”.

⁸ Majastre, Jean Olivier, “L’espace des morts et le monde des vivants”, in *Le monde alpin et rhodanien*, 1977, p. 254.

⁹ Grenier, Jean, *Inspirations méditerranéennes*, Paris, Gallimard, 1961.

¹⁰ Holleaux, Dominique y Foyer, Jacques, G. de Geoffroy de la Pradelle, *Droit international privé*, Paris, Masson, 1987, p. 505.

En effet, “les Grecs anciens ancrèrent au sol des cippes pour chaque guerrier mort en terre étrangère. On les momma : éidola, idoles, simulacres, fantômes. On manque des mots pour penser l’absence, la mort, l’autre que je suis pour moi, vieillissant, et l’altérité de tout autre. Le mot ‘absence’ et le mot ‘mort’ sont des vains noms dans le vocabulaire. Alors, on dresse des signes, on érige des pierres. Et le signe de la plus impensable est le double, l’idole de la mort”.¹¹

D’après Louis Cardaillac, l’opposition des Morisques aux Chrétiens se traduira souvent par un refus des pratiques religieuses qu’on leur impose. Cela se manifestera de divers façons, le plus souvent sous forme de stratagèmes qui viseront à annuler ces cérémonies. En effet, pendant l’Inquisition espagnole, les Morisques, au moment d’enterrer l’un des leurs, juxtaposent leurs propres rites à la cérémonie chrétienne. Avant d’appeler le prêtre, ils auront suivi leurs propres traditions. Ils ont d’abord fait la toilette funèbre avec des eaux de senteur.

Sans exception, ils devaient aussi recevoir une sépulture ecclésiastique, en particulier, ils devraient être enterrés dans les mêmes cimetières que les Chrétiens. Ainsi, même “post-mortem”, les deux communautés devaient cohabiter : “Depuis longtemps en Castille, on enterrait les Morisques ‘en campo santo’, alors qu’ils préférèrent, il est vrai, ‘la tierra virgen’. Aussi demandent-ils au fossoyeur, surtout s’il est Morisque, de creuser très profondément pour que le cadavre soit recouvert aussi de terre non bénite”¹².

Les rites funéraires sont en général un mode de résistance populaire à une assimilation ou une intégration pure et simple à une société d’accueil. Beaucoup de communautés en situation d’immigration ont un comportement funéraire soit de rapatriement de la dépouille ou bien une inhumation sur place avec une farouche sauvegarde des traditions à l’exemple de la diaspora juive.

¹¹ Le Bot, Marc, “L’enfance”, in *Corps écrit*, n.° 32, p. 22.

¹² Cardaillac, Louis, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polemique (1492-1640)*, Librairie Klincksieck, 1980, p. 30.

Que font les communautés immigrées de leur mort, le fantôme du cannibalisme chinois, de la grand-mère portugaise enroulée dans un tapis sur la galerie de la voiture traversant la frontière, le voyage par la route Berlin-Istamboul d'un cercueil turc ou bien les mort-nés maghrébins systématiquement rapatriés sont des exemples de l'importance de la terre natale.

La rumeur du cannibalisme des chinois: les mystères de Paris

Selon Jean-Noël Kapferer, la rumeur de la mort, l'absence de dépouille, la disparition d'une personne sans trace d'un cadavre sont des situations fantasmagoriques. Une émission récente sur les rumeurs a repris la question du devenir des morts dans les quartiers chinois de Paris? En effet, le XII^{ème} arrondissement est appelé Hong-Kong-sur-Seine: la communauté asiatique s'est concentrée dans quelques gratte-ciels. Aussi a-t-on vu naître les rumeurs à partir d'un fait ambigu et important: deux ou trois déclarations de décès seulement étaient enregistrés par an sur 20.000 habitants, alors que le taux "normal" serait d'une centaine. Où passent donc les morts "Manquants"?

D'après la rumeur, ceux-ci sont emportés en Belgique, ou en Hollande, afin d'y être ensevelis. Leurs papiers d'identités seraient récupérés et revendus ou réutilisés par d'autres immigrés clandestins. Il s'agirait d'une façon de faire entrer de nouveaux immigrés en France. En réalité, la communauté asiatique arrivée récemment comporte un nombre considérable d'enfants en bas âge: son taux de mortalité ne saurait être comparé au taux moyen de la population vieillissante de France. Il n'y aurait donc de cadavres manquants¹³.

Quel est la mémoire des morts en vigueur dans "la petite Asie" de France. Il faut distinguer les populations vietnamiennes et chinoises qui n'ont pas les mêmes rites dans le culte des ancêtres. Les Vietnamiens pri-

¹³ Kapferer, Jean-Noël. *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*, Paris, Seuil, 1987, p. 178.

vilégie l'inhumation à la crémation du fait d'une influence taoïste: "La pratique bouddhique de la crémation n'a jamais connu une très grande vogue, à cause de l'atteinte à l'intégrité de la personne. Le taoïsme, non pas doctrinaire, mais populaire, enrichira les croyances vietnamiennes relatives au devenir de 'l'âme' après la mort. (...) l'inhumation permettant la décomposition lente des parties charnelles et le passage du corps à la terre nourricière, la crémation bouleverse cette représentation et ce cycle"¹⁴.

Néanmoins, par contrainte économique (une crémation revient moins cher qu'une inhumation), et devant l'exiguïté des terres consacrées à l'agriculture, bien des Vietnamiens ont dû se résoudre à faire incinérer le corps de leurs proches.

En situation d'immigration, l'incinération prend le pas sur l'inhumation du fait d'un rapatriement et d'un travail de deuil difficile en terre d'exil: "Mourir en terre d'exil reste peu souhaitable, être enterré en terre d'exil l'est encore moins. Un cimetière est un endroit triste, il est deux fois encore triste pour un enterrement d'exilé, et trois plus triste si c'est un cimetière collectif: là, sont réunis tous ceux qu'un exil de fait a empêché de se retrouver en terre natale. C'est comme si l'on n'avait pas pu échapper à un destin de malheur, même dans l'Au-delà, alors que le projet de vie était certainement différent. D'aucuns font donc incinérer leurs proches, pour conserver leurs cendres à domicile, pour les confier à une pagode, ou encore pour les envoyer au pays"¹⁵.

Les aspects de pathologie du deuil en situation d'exil ont été observés par le psychiatre Thanh Hue et il propose une fonction pacifiante et limitante du symbolique face à la difficulté à supporter le réel: "Mr. X et sa femme se sont progressivement retrouvés seuls et isolés dans un pays dont ils attendaient beaucoup, mais dans lequel ils se retrouvaient comme 'déphasés'"¹⁶.

¹⁴ Trong Hieu, Dinh, "Rythmes des vivants, mémoire des morts. Espace, temps, rituels du culte des ancêtres", in *Hommes et migrations*, n.° 1.134, juillet 1990, p. 19-26.

¹⁵ Trong Hieu, Dinh, *Op cit.*, p. 26.

¹⁶ Thanh Hue, Ly, "Mythe, vie et mort", in *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*. Tome II, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1985, p. 363.

Le courant migratoire post mortem portugais

Sur 765.000 Portugais, près de la moitié sont dans la région parisienne. L'implantation des familles a été particulièrement importante dans l'Île-de-France, le Loiret, Le Nord, le Haut-Rhin, la Côte-d'Or, l'Isère, le Rhône, le Puy-de-Dôme, la Gironde. Les "actifs" portugais sont 400.000 dont 150.000 femmes. Les travailleurs portugais sont à 50% dans le bâtiment et les travaux publics, puis dans l'industrie. Les femmes sont surtout dans les Services.

D'après Branquinho Pequeno, l'émigration portugaise en France est une émigration qui vieillit. Rappelons que le gros de cette émigration tant légale que clandestine prend son essor dès le début des années soixante. Beaucoup d'immigrés portugais abordent aujourd'hui l'âge de la retraite et l'éventualité de la mort: "Des tentatives peu orthodoxes, rocambolesques, pour réduire les frais de transport de la dépouille mortelle sont révélatrices du désir mythique et de la nécessité du retour du mort. Mr X, dit-on, a transporté son beau-père décédé sur la galerie de sa voiture jusqu'au village natal, après avoir proprement et solidement attaché"¹⁷.

D'après Maurice Catani, l'association des "Portugais du Loiret" présente une requête inhabituelle au Président de la République portugais, lors de son voyage en France: "L'État aurait dû prendre à sa charge la totalité des dépenses encourues par les familles émigrés qui décident de rapatrier le cadavre d'un des leurs"¹⁸.

Cette conception des rapports entre les associations des citoyens émigrés et l'État d'origine est bien différente de la conception religieuse des communautés d'origine maghrébine. L'exigence des "Portugais

¹⁷ Pequeno, A., Branquinho. "Les morts voyagent aussi. Le 'dernier retour' de l'immigré portugais", in *Esprit*, n.° 11, 1983, p. 154.

¹⁸ Catani, Maurice. "Je suis émigré, où doit-il être inhumé mon corps? Des individus qui entendent fonder une transcendance", in *Le lien social*, Actes du colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française (29 août au 2 septembre 1988), Université de Genève, 1989, pp. 718-734.

du Loiret” est de reconnaître un nouveau statut: “Ils demandent que le traitement social de leurs cadavres soit directement assumé par l’État. Finalement, en vertu du principe de ‘l’intérêt commun’, on peut entendre cette demande comme l’exigence que l’État fasse pour ceux qui sont morts pendant ce qui est désormais considéré comme un véritable service civil, indispensable à la nation (...)”¹⁹.

Si actuellement le nombre des inhumations au Portugal est important, grâce notamment à l’existence de sociétés de pompes funèbres spécialisées, le phénomène de rapatriement pourrait s’arrêter à la première génération du fait d’une socialisation de la seconde génération en France et puis la “catharsis posthume” n’a plus la même portée pour des enfants nées en France par rapport au village natale des parents. *Le travail de deuil pourrait se faire sans le corps.*

Depuis 1986, la Mutuelle du Portugal propose trois contrats de frais d’obsèques, de rapatriement: dans les trois cas, la formule mutualiste distinguent des cotisations annuelles avant l’âge de 60 ans échelonnées de 18 francs à 188 francs et des cotisations annuelles plus chères pour les adhérents plus de 60 ans comprise entre 462 francs et 6.474 francs pour un adhérent plus de 95 ans.

Les deux régimes mutualistes en cas de décès proposent une cotisation annuelle assurant une allocation couvrant les frais d’inhumation de 10.000 francs en cas de décès en France et de 15.000 francs hors de France. Un troisième régime complémentaire aux deux précédents permet d’assister aux obsèques des ascendants ou descendants et conjoint résident à l’étranger pour une cotisation annuelle inférieure à 330 francs (au prorata de l’âge).

La diaspora juive en Tunisie: entre holocauste funéraire et lieu élu

L’espace joue un rôle privilégié dans l’Histoire juive. Ou plus

¹⁹ Catani, Maurice, *Op cit.*, p. 720.

exactement, c'est l'ensemble de l'expérience juive qui semble s'articuler autour de concepts spatiaux: Exil, Dispersion, Concentration, Errance, Immigration, etc; sont autant d'évocations du destin du peuple juif depuis sa naissance, c'est-à-dire depuis la fin des Hébreux.: "Ma venue en Israël m'a aidé à me décroiser, à me déconfessionnaliser. Je n'avais pas besoin de m'affirmer en face du monde entier comme juif, je le suis étant un habitant de la Judée. Comme tel j'ai une terre sous mes pieds. J'étais pour une fois majoritaire, comme pour une fois les musulmans et les chrétiens minoritaires. C'est cela la grande révolution qui permet cette allégresse que vous sentez en moi", confie André Chouraqui ²⁰.

L'utopie sioniste consiste essentiellement en une démarche spatiale: la concentration géographique du peuple juif sur un territoire unique, en une entité plus ou moins autonome: "Bien sûr, le refus de l'Uganda confirme, si besoin était, la spécificité de la Terre d'Israël dans l'univers culturel juif; mais c'est la réflexion qui précéda ce refus qui indique le sens profond du sionisme et la position purement différentielle de l'espace rêvé dans le discours sioniste" ²¹.

Pendant la diaspora, les lieux ou les espaces privilégiés par les communautés juives en exil sont la synagogue et le cimetière. L'exemple des Juifs en Tunisie est intéressant de ce point de vue. Une société pieuse d'enterrement est même créée, refusant ainsi les enterrements civils en vogue au XIX^{ème} siècle: "Suprême manifestation de l'anticléricalisme, l'enterrement civil est pour l'opinion publique un acte aussi symbolique qu'éloquant" à cette époque ²².

En effet, dans les cimetières confessionnels israélites, rarissime sont les pierres tombales rédigées dans une autre langue, majoritaires

²⁰ Chouraqui, André, *Retour aux racines*, Entretiens avec Jacques Deschanel, Paris, Le Centurion, 1981, p. 61.

²¹ Eisenzweig, Uri, *Territoires occupés de l'imaginaire juif*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, 1980, p. 27.

²² Soumille, Pierre, *Européens de Tunisie et questions religieuses (1892-1901)*, Étude d'une opinion publique, Paris, Editions CNRS, 1975, p. 236.

sont celles qui le sont en judéo-espagnol. La langue hébraïque vit dans les cimetières israélites en Tunisie: “Cinq noms brillent comme une constellation au début du XVII^{ème} siècle dans le ciel de la littérature rabbinique de Tunis. Ils appartiennent à des rabbins d’origine et de culture locales, sous l’impulsion desquels Tunis acquit bientôt la réputation de ‘grande ville de savants et écrivains’. Enfants de la même génération, ayant puisé leur enseignement à la même source, subissant leur influence réciproque, ils ont créé à Tunis le premier foyer d’activité intellectuelle talmudique”²³.

Le rituel mortuaire chez les Juifs de Tunisie diffère peu de celui des autres communautés juives en exil. Notons toutefois avec Raoul Darmon, un détail très important qui a valu une manifestation des juifs en 1887, “qu’en ce qui concerne l’administration des cimetières, le terrain appartient à la communauté; il en résulte que tout Juif décédé en Tunisie bénéficie gratuitement d’une concession perpétuelle et d’une tombe entièrement maçonnée, creusée à une profondeur et à une distance uniformes”²⁴.

En effet, la Municipalité de Tunis, en application de la loi des inhumations au cimetière (1887) (exigence d’un permis d’inhumation et publicisation du cimetière), exige de la communauté de se conformer à la loi, en remettant les clefs du cimetière à un gardien relevant de la Municipalité et à reverser le prix des funérailles à la Municipalité: “Les décrets relatifs aux inhumations devaient recevoir leur exécution à partir du 20. La veille, notification avait été faite au Caïd des Juifs et à la communauté israélite européenne que, dorénavant, les clefs du cimetière devaient être confiées à un gardien relevant de la Municipalité. Ce sont ces divers dispositions qui ont fourni prétexte à la manifestation” (...) ²⁵. Jusqu’à nos jours, le cimetière juif de Tunis est complètement entretenu et géré par le consistoire.

²³ Arditti, R., “Les épitaphes rabbiniques de l’ancien cimetière Israélite de Tunis”, in *Revue tunisienne*, 1931, p. 105.

²⁴ Voir Darmon, Raoul, *La situation des cultes en Tunisie*, Tunis, 1930.

²⁵ “La manifestation des Juifs”, in *Supplément au Tunis journal* du 23 mars 1887.

La romancière Myriam Harry décrit un enterrement juif à Tunis à la même époque. L'inhumation se fait selon la fortune de la famille du défunt et gratuit pour les indigentes et les enfants. Il y a plusieurs classes d'enterrement. Ce n'est pas une des particularités les moins remarquables que de constater que le prix des funérailles est taxé chez les Juifs tunisiens selon la fortuna de chacun: "et mentalement chacun fait, sans doute, le calcul de ce qu'a pu rapporter cet enterrement. *Car mon ami m'explique que cette cérémonie s'intitule holocauste funéraire, et qu'elle est destinée à payer le rabbin et les frais du convoi (...).* Et quoi de plus naturel au fond? Nous envoyons bien des fleurs et des couronnes, souvenirs périssables et dispendieux. Alors, ne vaut-il pas mieux apporter son offrande en espèces sonnantes, en espèces qui trébuchent et qui dansent par-dessus les tombes?"²⁶.

Bien que native de Jérusalem et fille du fameux converti Moshé Chapiro, Myriam Harry a oublié de préciser que la présence de pièces et de paillettes d'or au cimetière a une fonction rituel d'apaisement des mauvais esprits: "Un homme de la confrérie funèbre lance de petites parcelles d'or afin d'apaiser les mauvais esprits qui auraient pu naître des relations conjugales du défunt pendant sa vie et de leur donner une part de l'héritage car, d'après la légende, chaque personne rejette sa semence, même sans avoir eu un rapport sexual. De cette semence naissent des diables et l'or lancé constitue une part de la succession de leur père le défunt"²⁷.

Après la seconde guerre mondiale, le Gouvernorat du Protectorat étudie la question de la désaffectation du cimetière israélite du centre ville, où on n'enterre plus depuis des années. Il avait offert de faire recueillir la poussière de ces Juifs pour les transférer en Palestine, "où la terre du Mont des Oliviers, la recueillerait"²⁸.

²⁶ Cité par Attal, Robert et Sitbon, Claude, *Regards sur les juifs de Tunisie*, Paris, Albin Michel, 1979, pp. 99-100.

²⁷ Malka, Elie, *Essai d'ethnographie traditionnelle des mellahs ou croyances, rites de passage et vieilles pratiques des israélites marocains*, Rabat, 1946, p. 135.

²⁸ Darmon, Raoul, *La déformation des cultes en Tunisie*, Paris, Editions Sapi, 1945, p. 224.

Ce retour aux racines “un lien providentiel à une terre” devient effective en 1948 à l’édification de l’État d’Israël. L’entrée des Juifs dans la vie nationale des États-nations a amenés les juifs de la diaspora à se donner rendez-vous sur la terre promise pour le “Dernier devoir”: “l’an prochain à Jérusalem”. Beaucoup de sociétés de pompes funèbres installées dans la région parisienne proposent un service de rapatriement en Israël pour les juifs les plus orthodoxes.

En effet, certains s’y refusent comme le père d’Albert Bensoussan, juif d’Algérie, qui, dans un récit “*Le dernier devoir*”, raconte la “cacotphanasie” de son père désignant “par opposition à l’euthanasie, la mort dans la douleur et l’angoisse”: “Malgré toutes tes prières et toute la piété, en dépit du vœu pieux que tu prononçais au soir de la pâque et que nous répétions comme une comptine de joie —l’an prochain à Jérusalem—, jamais tes pas ne t’ont porté en terre d’Israël. Et que la honte dont nous affublèrent les sionistes à l’effondrement de l’Algérie française en nous voyant nous envoler vers Paris alors que les ailes de leurs ailes nous invitaient au grand retour à Sion, que cette honte-là les recouvre de pourpre et les tourmente de flammes, eux qui osèrent juger et trancher”²⁹.

Un aspect méconnu du rapatriement maghrébin: les morts-nés

Lors d’une mission auprès du Ministère marocain des Affaires Etrangères et de la Mutuelle Maroc Assitance, nous avons obtenu les statistiques des marocains décédés à l’étranger: la croissance par an est de l’ordre de 10%. Entre 1987 et 1991, le différentiel brut des décès est de près de 615 décès supplémentaires (1.337 en 1987 et 1.952 en 1991). Pour les autres années, la moyenne est de l’ordre 1.550: 1.453 en 1988, 1.553 en 1989, 1.968 en 1990. Au mois de mai 1992, il y a déjà 665 rapatriements de dépouilles marocaines de l’étranger.

La mort de jeunes marocains en Belgique ressemble à la tragédie des jeunes tunisiens en Italie. De plus en plus, le lien drogue-délinquance

²⁹ Bensoussan, Albert, *Le dernier devoir*, Paris, L’Harmattan, 1988, p. 19.

chez les jeunes immigrés est de l'ordre du stéréotype. La migration est devenu la stratégie alternative d'une jeunesse maghrébine, peut-être "victime du syndrome de la personnalité délinquante": "Au Maroc, le discours officiel, sans occulter totalement la délinquance et la criminalité, s'efforce de les imputer à des causes 'exogènes', l'Occident, et parfois même aux émigrés de retour dans leur pays d'origine"³⁰.

Une étude de la population pénale marocaine comportant d'anciens migrants en 1979 montre que les statistiques criminologiques n'apportent pas des précisions sur la criminalité des anciens migrants (majorité de célibataires âgés entre 20 et 34 ans pour les hommes et entre 15 et 34 ans pour les femmes). La prédominance des infractions violentes ou astucieuses contre les biens viennent en tête avec un pourcentage de 41,84%: "Les habitudes acquises par le migrant en contact avec une société de consommation sont d'autant plus de sources de criminalité que cet individu replonge à son arrivée dans un milieu relativement peu ouvert à la civilisation occidentale (...)"³¹.

Un fait-divers illustre la situation des jeunes marocains à l'étranger, notamment en Belgique. Un cadavre d'un jeune marocain est découvert sur le trottoir d'un café. La police laisse échapper le présumé coupable, le propriétaire du café en Italie; il s'ensuit une "légitime indignation" des jeunes marocains, la police procède, alors, à leur arrestation et présentation devant le juge: Ainsi plusieurs prévenus diront-ils à l'audience, tout en plaçant coupable, qu'au moins 'maintenant on parle de ce meurtre et des circonstances qui l'ont suivi"³².

A tel point que la mutuelle Marco Assistance va étendre le contrat assistance sanitaire de rapatriement dans les cas de décès d'accident de circulation et de mort violente.

³⁰ Rouadjia, Ahmed, "Délinquance et criminalité, un sujet encore tabou", in *L'État du Maghreb*, Sous la direction de Camille et Yves Lacoste, Paris, Editions La découverte, 1991, p. 195.

³¹ Abdellah, Boudahrain, "Étude de la population pénale marocaine comportant d'anciens migrants", in *Revue juridique et politique, de l'indépendance et de coopération*, Tome 33, n.° 2, 1979, p. 125.

³² In *Le matin du Sahara* du 13 mai 1992, p. 12.

Rencontre avec le responsable de Marco Assistance

Pour les marocains, la Banque Chaabi, installée en France depuis 1971, et disposant d'un réseau de douze agences sur l'ensemble du territoire, assure la prise en charge du rapatriement et le doublement du solde du compte en cas de décès du titulaire.

Depuis 1988, le contrat des 700.000 affiliés de la banque a été récupéré par Maroc Assistance. Les chiffres de rapatriement sont de 1.139 en 1990 et 1.178 en 1991. Les prestations garanties au Maroc et à l'étranger concerne aussi bien les Marocains à l'étranger que les touristes marocains. C'est une mutuelle d'assurance dont la cotisation annuelle est de 80 francs pour le chef de famille et 65 francs pour un enfant.

Les rapatriements de dépouille mortelle sont une des activités de Maroc Assistance. Comme le fait remarquer son directeur, ce serait donner une mauvaise image de marque d'insister sur le rapatriement post mortem (50 à 75% des rapatriement à l'étranger sont couverts par la mutuelle, soit, 1.139 sur 1.668 en 1990; 1.178 sur 1.952 en 1991).

Parmi les énigmes des statistiques de la mutuelle, nous avons le chiffre du rapatriement des mort-nés soit 200 à 300 d'après les responsables. Un père de famille a même accompagné le cercueil de son fils mort-né et aussitôt repris un avion; déposant la sépulture "enterré" à l'aéroport pendant une semaine, sans laisser d'adresse. Les agents de Marco Assistance ont dû contacter la famille pour une autorisation de faire sortir le cercueil du fret de l'aéroport.

Toutes les religions ont été confrontées à ce problème sous la forme du devenir de l'âme des enfants morts avant le baptême et les solutions à trouver pour éviter leur errements sans fin: "Ils existaient des 'sanctuaires à répit' où les parents emmenaient leur enfant mort. Ce dernier semblait un instant revenir à la vie, permettant ainsi le baptême, puis se rendormait dans la paix"³³.

³³ Bizot, A., David, D., Millot, C-L. y Robert, A.M., "Diagnostic prénatal et deuil", in *Revue de médecine psychosomatique*, n.° 17-18, 1989, pp. 163-164.

Pour la population maghrébine en France, l'enterrement rituel du placenta ou des mort-né est un moment fort de la séparation avec l'enfant, c'est le marquage de l'inscription territoriale du bébé. Françoise Mozzo-Counil a recueilli, à propos du placenta, des témoignages de femmes maghrébines, installées en France, très suggestifs sur l'attachement à la terre-mère: "Pour Aïcha, le placenta de ses quatre premier enfants a été enterré au pays des racines, pour les sept suivants, il s'est perdu en France... Les quatre aînés se sont mariés au Maroc, avec une fille originaire de la même ville, Oujda; pour eux, toutes les attaches se trouvent de l'autre côte de la Méditerranée. (...) Pour Alina, le placenta de ses enfants nés en France s'est perdu à la maternité de l'hôpital de la Croix-Rousse; penser qu'il a pu servir pour des crèmes de revitalisation du derme, anti-rides ne lui fait pas particulièrement plaisir"³⁴.

Voyage au pays de Kemal: la route des morts

En 1990, les Turcs en France sont entre 150.000 et 200.000, répartis à 90% en Alsace, en Lorraine, en Franche-Comte, en Île-de-France et en Rhône-Alpes. Selon un document de l'Office pour les Migrations Internationales (OMI), près de 72.000 personnes, venus entre 1975 et 1985, se sont surtout dirigées vers l'Alsace, la Lorraine, le Doubs, le Jura, la Saône-et-Loire, le Puy-de-Dôme, le Nord et Rhône-Alpes³⁵.

A titre de comparaison, la communauté turque représente 35% des 4,5 millions d'étrangers vivant en Allemagne. A propos du "turkish way of live and death", on discute aujourd'hui de la teneur des relations entre les Turcs extérieurs et la Turquie. L'hypothèse d'un attachement post mortem à la terre natale s'est vérifié à la suite d'une centralisation des opérations de rapatriements de dépouilles par une organisation funéraire turque installée dans le pays qui s'occupe de ce problème.

³⁴ Mozzo-Counil, Françoise, *Femmes maghrebines en France*, Lyon, Chronique Sociale, 1987, p. 98.

³⁵ Lanier, Pierre, *Les nouveaux visages de l'immigration*, Lyon, Chronique Sociale, 1991, p. 64.

Des sociétés turques de pompes funèbres au nombre de 15 (dont la santé financière permet des encarts publicitaires dans des organes de presse au tirage millionnaire) proposent un service funéraire de rapatriement très peu coûteux par rapport à une inhumation en Allemagne, comme le rapporte un enquête du journal *Die Zeit*: “Die üb erführung in die Turkei ist immer noch billiger als eine Bestattung in Deutschland-selbst wenn, wie üblich , Familienmitglieder mitfliegen”³⁶.

En effet, le prix d'un rapatriement d'une dépouille mortelle de Berlin à Ankara est de 1.331, 44 DM, avec bien sûr un tarif affaire. Les compagnies aériennes appliquent un tarif double pour le rapatriement des morts, environ dix marks le kilo. Dans chaque vol, il y a régulièrement un cercueil dans la soude à bagage à destination de la Turquie. D'après un chef d'entreprise de pompes funèbres, trois milles musulmans toutes nationalités confondues (Turquie, Iran,...) meurent chaque année dans la région du Rhin-Rhur³⁷.

Voici dans le Tableau 1 les statistiques des décès turques sur une période de sept années, fournies par chaque administration (Statistische Amt) des différents landers. La majorité des décès turques en Allemagne sont rapatriés et environ 20% sont inhumés sur place pour des raisons matériels (indigents, sans ressources) ou bien choix personnels. A noter, une forte présence de femmes dans les décès turcs du fait de fréquents regroupements familiaux pour des séjours de soins dans les établissements hospitaliers allemands.

Pour l'instant, il n'y a pas de cimetière musulman à part entière en Allemagne. Seul, le cimetière concédé par l'empereur Frédéric-Guillaume III en 1798 à l'occasion de la mort de son hôte turc Ali Aziz Effendi. Depuis 1983, ce cimetière situé à Berlin appartient à l'état turc et est considéré par certains comme le “symbole de l'amitié germanoturque”³⁸.

³⁶ Rainer, Finne, “Wohin mit Toten Gastarbeitern”, in *Die Zeit*, n.° 10, 5 mars 1993, p. 44.

³⁷ Rainer, Finne, *Op cit.*, p. 44.

³⁸ Voir un livre paru à Istamboul sur le cimetière turque de Berlin: “Berlin-Türk Schidligi” de Hamit Iskende, 1989, p. 368.

Les associations islamiques ont réussi à obtenir progressivement l'inhumation sans cercueil selon le rite musulman. En Allemagne, l'expression visible de la stabilisation des Turcs réside dans les cimetières nouvellement concédés à Hambourg, Münster et à Aix-La-Chapelle, dans cette dernière, les interlocuteurs musulmans ont obtenu la possibilité d'inhumer sans le cercueil, à même le sous-sol.

En effet, après que les autorités de Hambourg ont tolérées l'inhumation à cercueil "ouvert", c'est-à-dire sans couvercle, Aix-en-Chapelle est la première ville allemande à permettre les enterrements sans cercueil sous la pression d'organisations islamiques. Il semblerait que l'époque où les défunts étaient expédiés au pays pour y être enterrés touche progressivement à sa terme. Une baisse régulière et peut-être conjoncturelle des rapatriements des dépouilles turques (1.235 en 1980 et seulement 927 en 1985) fait place à des inhumations sur place et à une revendication de cimetières musulmans³⁹.

TABLEAU I
DÉCÉS TURQUES EN ALLEMAGNE

Année	1980	1981	1982	1983	1984	1985	1986
Bade-Wurtemberg	364	357	335	312	259	215	226
Bayern	296	279	289	208	215	173	219
Berlin O		158	136	130	130	111	
Bremen	30	40	29	36	31	30	22
Hambourg	65	86	66	66	56	63	46
Hessen	181	181	169	180	142	140	137
Niedersachsen	165	155	146	125	120	106	84
Rhin	81	73	75	58	71	53	59
Sarre	7	10	11	4	3	7	15
Schleswig-Holstein	46	48	63	36	46	29	26
Sous-Total Femmes	322	410	365	314	279	240	204
Sous-Total Hommes	695	746	745	621	685	510	456
Total	1.235	1.387	1.319	947	933	927	834

³⁹ Voir H-K Boehlke, "Zur Errichtung Islamischer Friedhöfe in der Bundesrepublik Deutschland Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft Friedhöfe und Denkmal", in *Das Gartenamt*, 31, 1982, pp. 612-613. Cité par Klaus Kreiser, "L'Islam en Allemagne et les musulmans allemands", in *L'Islam en Europe à l'époque moderne. Actes du colloque du Collège de France (sept-oct 1983)*, Paris, 1985, p. 334.

En effet, la mort d'un turc n'échappe pas au sentiment d'une identité communautaire spontanée du rapatriement. A tel point que le secrétaire général de la CGT, Henri Krasucki, avait prononcé une oraison funèbre à la mémoire des deux maçons turcs assassinés dans le Centre de la France en 1984: "Nous, en Kemal, nous saluons avec peine tout à la fois le jeune homme abattu dans la fleur d l'âge, le travailleur, le militant de la CGT plein de promesses, si jeune, le démocrate turc et kurde. Pour que sa mort n'ait pas été vaine, nous renforcerons l'unité des travailleurs français et immigrés, la fermeté dans la défense des intérêts des droits des travailleurs" (...) ⁴⁰.

Une délégation avait pris le même vol que la dépouille mortelle de Kemal pour un accompagnement jusqu'au village natal, en Anatolie orientale, en pays kurde, non sans difficulté: "Outre grief qui lui était fait d'avoir quitté sa patrie sans autorisation —il avait demandé en France le statut de réfugié— Kemal Ozgul réunissait tous ces handicaps: syndicaliste, communiste... et kurde. (...) Curieusement, les autorités turques ont tout d'abord retenu la dépouille de Kemal durante vingt-quatre heures, pour une contreautopsie" (...) ⁴¹.

L'évidence du retour à la terre natale peut emprunter un épisode cocasse et romanesque. Récemment, un roman intitulé "Europastrasse 5" de Guney Dal raconte comment Salim rapatrié par la route son père, venu se faire soigner en Allemagne: "Quand le père est mort, Salim demande una semaine de vacances pour le rapatrier. Il est obligé de mentir pour avoir ce congé. Il raconte qu'il a reçu des nouvelles de son père, qu'il est mourante, cachant, bien sûr, le fait que son père était resté illégalement en Allemagne" ⁴².

Il décide de procéder au rapatriement par la route, soit 2.000 kilomètres: "En route, enfin, sur la voie du destin des Turcs, il rencontre

⁴⁰ "Allocution d'Henri Krasucki aux obsèques du camarade Kemal Ozgul", in *Hommes et migrations*, n.° 1.077, 1985, p. 29.

⁴¹ "Voyage au pays de Kemal Ozul" par Jean Benoit, in *Le Monde* du 2-3/12/1984.

⁴² Dal, Guney. *Europastrasse 5*, Serie Piper, Munchen/Zurich, 1990, p. 42-43.

un bon nombre de personnages représentant les différents caractères et attitudes des Turcs: des trafiquants de drogues, des travailleurs, des intellectuels, des jeunes parlant plus la langue allemande que langue maternelle (...).

Dans le coffre de la voiture, l'odeur émanant du processus de décomposition du corps commençait à se répandre. Salim et sa compagne ne s'en rendent pas compte toute de suite. Les gens qui observèrent cette odeur pensèrent qu'ils ont dû emporter un comestible périssable, un genre de salami. Malgré la pestilence du cadavre, le couple traverse toutes les frontières sans être contrôlés. A moment donné, Salim ressent l'odeur: "Si mon père adoré aurait su que son corps allait puer autant, il ne serait pas mort!"⁴³.

En effet, Salim avait improvisé un cercueil imparable et imperceptible. Il avait mis son père dans une boîte de carton d'une télévision: "Alors vous avez mis votre père (...) dans une boîte TV sans la moindre valeur qui, en plus, a été fabriquée par des étrangers non croyants? (...) Salim s'en défend: "Ces téléviseurs sont bien fabriquées par nos propres compatriotes" (...)⁴⁴.

RESUMEN

La muerte en situación de inmigración/expatriación y el lugar de sepultura pueden convertirse en punto de referencia para el análisis de los movimientos migratorios, resultando a su vez un indicador del grado de integración que ofrece la sociedad de acogida. El estudio de Yassine Chaïb, a partir de un análisis de archivos consulares y de una sociedad de pompas fúnebres de Túnez, contempla el repatriamiento de los restos mortales de inmigrantes magrebíes en Europa como el cierre final de un ciclo migratorio que siempre aspira al retorno. El estudio se completa con referencias a otros contextos religiosos y nacio-

⁴³ Dal, Guney, *Op. cit.*, p. 247.

⁴⁴ Dal, Guney, *Op. cit.*, p. 255.

nales fuera del propiamente magrebí, tales como el chino, portugués o turco.

ABSTRACT

The death of immigrants or expatriates and the burial place may become a reference point for analysing migratory movements and may be in turn an indicator of the extents to which immigrants are integrated in the society in which they live. The paper of Yassine Chaïb, based on consular archives and funeral company's records in Tunis, studies the repatriation of corpses of Magrebi immigrants in Europe as the end of a migratory cycle in which immigrants always long the return to their country of origin. The study is rounded off with references to other religious and national contexts such as the Chinese, Portuguese or Turkish.

EL ASENTAMIENTO DE EMIGRANTES ÁRABES EN MONTE (LA HABANA, CUBA), 1890-1930

EURÍDICE CHARÓN

Casa de los Árabes. La Habana

Introducción

La inmigración árabe en Cuba comenzó a fines del siglo XIX, aumentando paulatinamente en las tres primeras décadas de nuestro siglo. Aunque Cuba era sólo un punto intermedio en el objetivo final de inmigración de los árabes, EE.UU., muchos se quedaban y se asentaban en diferentes zonas urbanas. En La Habana, los árabes residieron en la Calzada del Monte, Reparto Juanelo, Santa Amalia, Marianao, etc. Al hablar del asentamiento árabe no debemos imaginarnos el tradicional asentamiento chino, compacto y cerrado; el árabe fue un asentamiento de convivencia mixta, lo que hace muy difícil su identificación. Seleccionamos el de Monte para el siguiente análisis porque se formó en las primeras décadas del siglo XX; allí ocurrió una asimilación etno-religiosa en la parroquia local y fue la primera zona en La Habana donde se establecieron varios comercios árabes en conjunto.

En la realización de este trabajo utilizamos los libros de casamientos y bautizos de la parroquia de San Nicolás de Bari (1889-1959), la *Guía Comercial Bailly Bailliere* (1907-1924) y la prensa de la época, en especial el semanario árabe *Al Faihaa*, editado en La Habana en 1931. En la elaboración de la metodología de trabajo nos basamos en el artículo de Kayal Philip “Religion and assimilation of catholic syrians in America” y la ponencia de Jesús Guanche y otros autores “Los libros bautismales de *blancos o españoles* del archivo parroquial del Santo Cristo del Buen Viaje (1702-1898)”; ambas investigaciones sirven como guías en el análisis de la integración del inmigrante en la

sociedad receptora. También entrevistamos a inmigrantes descendientes de árabes y cubanos vecinos de la zona.

Este pequeño estudio es sólo un intento de rescatar parte de la historia olvidada de la comunidad árabe habanera, la cual, al igual que otras minorías nacionales, es un tema poco investigado por los historiadores del patio.

Deseamos agradecer a los preladados y personal de la oficina de la parroquia de San Nicolás de Bari la ayuda brindada en la realización del trabajo.

Inmigración árabe en Cuba

El núcleo fundamental de inmigrantes árabes en Cuba procedía de tres países del Medio Oriente: Líbano, Siria y Palestina. La tensa situación política que sufrían estos países desde finales del siglo XIX hasta entrado el XX, primero bajo el dominio despótico del Imperio Otomano y luego con el régimen de Mandatos impuesto por Inglaterra y Francia, acarreó dificultades políticas, económicas y sociales que impulsaron el éxodo hacia el continente americano de miles de árabes en busca de sustento y libertad de culto religioso.

Aunque en 1879 el libanés Antonio Farah abrió las puertas a la inmigración árabe en Cuba, el verdadero alud migratorio árabe comenzaría después de la Primera Guerra Mundial, finalizando en la década de los treinta ¹.

La inestabilidad política afrontada por Cuba desde 1868 con el inicio de la lucha contra el colonialismo español convirtió a lo otrora tierra de promisión en un país de éxodo. Unida a ello la centenaria xenofobia antiárabe española, éstas serían las razones de la entrada tardía y reducida de inmigrantes del Medio Oriente en Cuba en el siglo XIX.

El número de árabes residentes en Cuba en el año 1899 —año en

¹ Haded, Teófilo, *Cuba y Líbano*, p. 86.

que se realizó el primer censo de la posguerra— debió de ser muy inferior a mil personas, quedando por dicho motivo entre las enigmáticas y no citadas nacionalidades extranjeras que no estaban representadas ni en un porcentaje apreciable, las cuales iban a la zaga en una lista de 129.240 españoles, 14.863 chinos, 12.953 africanos y 6.444 norteamericanos que conformaban el 94,6 por 100 de la población foránea residente en Cuba ².

La guerra independentista, la emigración, la mortalidad infantil y por último el plan de reconcentración de Weyler redujeron la población cubana a 1.572.297 personas. Al proclamarse la república en 1902, el nuevo gobierno heredó un país despoblado. A partir de ese momento se emitieron varios decretos para favorecer la inmigración con el objetivo de repoblar el país y tener mano de obra para las labores agrícolas. Ésta es la idea primaria de la ley de inmigración promulgada en 1906. En ella se dispone dedicar anualmente un millón de pesos del Tesoro al fomento de la inmigración y colonización, del cual se destinaría el 80 por 100 a la introducción de familias de Europa e Islas Canarias, y el 20 por 100 restante se dedicaría a la inmigración de braceros.

Sin embargo, el tiempo demostró lo contrario de lo aprobado en esta ley; la inmigración de familias españolas, canarias y norteamericanas para crear las colonias agrícolas no dio resultado y la inmigración estacional destinada a la zafra azucarera se compuso mayormente de braceros haitianos y no de europeos. Mientras tanto, creció considerablemente una inmigración no programada de franceses, italianos, rusos, sirios, libaneses y palestinos que se denominó “espontánea”.

La entrada de sirios, libaneses y palestinos nunca contó con apoyo oficial por no asemejarse el árabe al tipo de inmigrante ideal, que debía ser europeo de brazos fuertes para las labores agrícolas, y fueron continuas las protestas de la embajada estadounidense, que veía en los árabes futuros inmigrantes ilegales en su país.

² *Informe sobre el Censo de la República de Cuba, 1899*, p. 104.

Lo primero lo ilustra claramente este editorial publicado en 1914 por la *Gaceta Económica*, rotativo que estuvo muy inmerso en los debates periodísticos relacionados con el emigrante ideal que debía recibir Cuba; en él se dice:

“En la actualidad continúa entrando en la isla, poco a poco, el turco, o árabe, o palestino, o maronita o como quieran llamarle. Este elemento no conviene de ninguna manera al país y nuestro gobierno debe tomar medidas para impedirle la entrada: no se fusiona con ninguna otra de las razas que habitan en la república, exporta del país cuanto gana, no adquiere arraigo, no se dedica a ningún oficio ni empresa, vaga de un punto a otro vendiendo baratijas. ¿Qué beneficio puede reportar esta gente?”³

Después de la Primera Guerra Mundial aumentó la inmigración de rusos, polacos y árabes, que venían a Cuba para pasar a los EE.UU., siendo esto manzana de discordia permanente entre las autoridades consulares estadounidenses y el gobierno cubano. Sirva de ejemplo un expediente conservado en el Archivo Nacional de Cuba, que reúne varias notas y cartas relacionadas con un intento de entrada en los EE.UU. de cuatro sirios y un turco en el año 1923, casi en vísperas de la restricción inmigratoria americana del 1924:

Los sirios Kadi Aly, Alen Aly, Adres Kokos, Carmen Musa y el turco Naji Abimerhi huyeron en una lancha de gasolina a los EE.UU.; al tratar de entrar fueron sorprendidos por los guardacostas y enviados para Cuba. Aquí las autoridades los detuvieron en el Campamento de Inmigración “Tricornia” y decidieron devolverlos a sus puertos de origen. Este suceso alcanzó cierta publicidad, y los cónsules de España, Portugal, Italia y Francia condenaron la medida tomada y pidieron la libertad de los inmigrantes. En cambio, la representación consular estadounidense abogó por su extradición para que sirviera de lección a los futuros inmigrantes ilegales; además “... llamó la atención —cita textual del documento— acerca de estos hechos por confidencias que tenía e interesaba el Departamento de Inmigración que rechazará al

³ *Gaceta Económica*, 15 de septiembre de 1904, p. 5.

llegar a Cuba a todos aquellos judíos, polacos, rusos, italianos, turcos, armenios y súbditos o ciudadanos de Hungría, Croacia, Checoslovaquia, puesto que tenía la convicción de que su objeto era penetrar fraudulentamente en los EE.UU.”⁴.

Desgraciadamente, el expediente no nos informa del final del suceso. Pero al parecer, la extradición de inmigrantes árabes se realizó en Cuba, no por su posterior inmigración ilegal en los EE. UU., sino por las pésimas condiciones de salud que traían algunos; padecían de tracoma. Ésta fue otra de las causas del recelo de las autoridades cubanas hacia la inmigración árabe de principios del XX.

Después de aprobada la ley inmigratoria, se dictó una disposición en el 1910 donde se prohíbe la entrada al país de inmigrantes tracomatosos. Respecto a los inmigrantes árabes existe una carta enviada por el secretario de Sanidad al Departamento de Inmigración en la que informa que el mal trabajo del puerto de Santiago de Cuba facilitó la entrada de sirios tracomatosos al país. Además, el documento nos narra los manejos de la Compañía de Vapores Marsella, la cual negó el pasaje a los sirios tracomatosos que deseaban venir a América; se agrupó un número considerable de ellos en esa ciudad y en la primera oportunidad los enviaron a Santo Domingo, por no tener ese país todavía la ley inmigratoria implantada. Al final de la misiva el jefe del Departamento de Sanidad, señor Varona, expresa:

“Por fin lograron averiguar que en Santiago de Cuba había una brecha y por ahí desembarcaron en 1910 trescientos cinco sirios, de los cuales es garantizable que el 80 por 100 estaba afectado de tracoma.

”Enterado el Departamento de Inmigración, logró una mañana, auxiliado por la Secretaría de Sanidad, sorprender y apresar treinta y cinco alojados en dos casas de esta capital, los cuales fueron examinados y resultaron estar afectados de tracoma antiguo, que databa de una época anterior a la de su llegada a Cuba, habiendo comprobado que todos habían desembarcado por el puerto de Santiago de Cuba con

⁴ ANC. Fondo. Secretaría de la Presidencia, leg. 121, exp. 22.

manifiesta infracción de la Ley, por lo que se procedió a reembarcarlos para su procedencia”⁵.

* * *

El establecimiento de la cifra de árabes llegados a Cuba durante el *boom* inmigratorio del presente siglo es realmente difícil por las inexactitudes que tienen los Informes de Inmigración y Movimiento de Pasajeros, editados anualmente desde 1906 hasta 1931 por la Sección de Estadística de la Secretaría de Hacienda de Cuba.

La primera dificultad radica en que se considera inmigrante a “todo aquel que viajaba en tercera clase”, quedando excluidos los inmigrantes que venían en segunda o primera clase.

El otro problema lo constituye la deficiente clasificación dada a las nacionalidades procedentes del Medio Oriente. Al parecer, en toda América fue usual la deficiente clasificación por nacionalidades⁶.

En el caso específico de los Informes de Inmigración, en sus primeros boletines agrupan a los inmigrantes árabes bajo cuatro nacionalidades: árabes, turcos, sirios y egipcios. Aún no hemos podido determinar a quiénes las autoridades aduaneras consideraban de una u otra nación, pero su opinión al respecto pareció ser bastante arbitraria.

En relación a los turcos todo está claro: el Líbano, Siria y Palestina fueron dominados por el Imperio Otomano hasta el 1918. El gran número de turcos reflejados en las estadísticas indica la inclusión entre ellos de libaneses, sirios y palestinos. En cuanto a los sirios, son bastante numerosos y a la vez es dudosa su cantidad, debido a que los palestinos y libaneses aparecen registrados desde 1922 y 1927, respectivamente. De aquí podemos deducir que los libaneses fueron cataloga-

⁵ ANC. Fondo. Secretaría de la Presidencia, leg. 121, exp. 22.

⁶ Véanse los trabajos de Lilia Ana Bertoni, “Una comunidad en formación: los llamados *turcos* en Buenos Aires hacia el 1895”, y de Gladys Jozami, “Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en NOA”.

dos durante largo tiempo como “sirios” o “turcos”. Además, a partir del 1927, cuando se incluye a los libaneses, notamos un brusco descenso en el número de turcos. Los egipcios fueron muy pocos, y por sus buenas condiciones pecuniarias debieron de ser comerciantes establecidos. A esto podemos añadir la imposibilidad de esclarecer el verdadero saldo migratorio de los árabes, porque los Informes de Inmigración recogen solamente las entradas por nacionalidades, pero no las salidas. En Cuba el conocimiento de esta cifra resulta de vital importancia, ya que se estima que los árabes venían acá para cruzar a los EE.UU., quedándose en el país una ínfima parte.

A pesar de los escollos anteriores, los Informes nos brindan una información bastante completa. Primero, con una retrospectiva donde se incluye la cantidad de inmigrantes por nacionalidades desde el 1902 hasta el 1906. A partir del 1906 —año en que comenzó su edición— registran detalladamente la edad, estado civil, nivel de instrucción, condiciones pecuniarias, profesión, lugar de procedencia y puerto de entrada a Cuba del inmigrante.

Basándonos en ello pudimos determinar que en el período comprendido entre 1902 y 1931 entraron o pasaron por el país 19.578 árabes, turcos, sirios, libaneses y palestinos; todos unidos fueron el 2,45 por 100 del 1.255.222 de inmigrantes recibidos por Cuba en esa etapa.

La inmigración árabe en Cuba en el siglo XX, de acuerdo a su número, puede dividirse en dos etapas: una, del 1902 al 1919, y la siguiente, del 1920 al 1931. En la primera etapa entraron al país 6.536 inmigrantes del Medio Oriente; en ésta se percibe un aumento constante del número de inmigrantes, disminuyendo desde 1914 a 1917 por la Primera Guerra Mundial. En el segundo período casi se duplica la cifra anterior, alcanzando la de 13.042 inmigrantes. Desde sus inicios empieza el verdadero *boom*, entrando 1.679 árabes, egipcios, turcos y sirios en 1920, cifra jamás alcanzada por esta inmigración con anterioridad, pero a su vez sobrepasada en 1924 con 3.874 —siendo el año de mayor entrada—. Durante 1925 y 1926 descenderá a 1.759 y 958, respectivamente. Claro está que este aumento se debió a la aprobación de la nueva ley inmigratoria de los EE.UU., que redujo la entrada a 165.000

inmigrantes por año. A partir de 1927 descenderá considerablemente el ingreso de inmigrantes árabes en Cuba.

Los datos que utilizaremos a continuación fueron computados sobre la base de los Informes de Inmigración publicados entre 1906 y 1928. A pesar de la inexistencia de los demás informes, los años recogidos muestran una amplia visión de la inmigración árabe en Cuba. La primera posibilidad que nos ofrecen los Informes es el conocimiento de la ruta seguida por los árabes antes de su llegada a Cuba. La ruta se puede establecer con los datos de la tabla "Lugares de procedencia". La inmigración árabe en Cuba se caracterizó por su llegada al país a través de dos vías principales, que denominamos Medio Oriente-Cuba y América-Cuba.

En el primer grupo incluimos a los inmigrantes que viajaban directamente desde Turquía Europea o Asiática con escala en Córcega (Francia), Islas Canarias, las Baleares (España), Holanda e Inglaterra. A él también sumamos los procedentes de países del Caribe, como Puerto Rico, Santo Domingo, Haití y las Antillas.

Dichos países eran puertos intermedios, pero de segundo orden. El 57,15 por 100 de los inmigrantes provenientes del Medio Oriente llegados a Cuba entre 1906 y 1928 utilizaron esta vía, realizando la mayoría de ellos su escala en Córcega (Francia).

El porcentaje restante lo conforma el grupo América-Cuba, o sea, aquellos inmigrantes procedentes de Centroamérica, Sudamérica y EE.UU. El inmigrante árabe llegado a Cuba por esta ruta se diferencia del otro en que residió un tiempo en estos países, y por diversos motivos se vio obligado a emigrar nuevamente. En este grupo debemos destacar a los llegados de los EE.UU., cuyo 6,39 por 100 no eran inmigrantes, sino pasajeros, es decir, familiares de árabes radicados en Cuba.

Desde la aprobación del Reglamento de Inmigración a la Isla de Cuba en 1899 se habilitaron los puertos de La Habana, Cienfuegos y Santiago de Cuba para la recepción de inmigrantes. La ley inmigratoria de 1906 impulsó la remodelación de los puertos ya existentes y la apertura de otros para promover la entrada de inmigrantes por bahías

del interior del país, por estar más próximas a las zonas de desarrollo agrícola. El conjunto de medidas adoptadas no fructificó, y La Habana fue el puerto que más inmigrantes acogió durante las primeras décadas del siglo XX.

Los árabes no fueron la excepción a la regla, y más de un 60 por 100 entró a Cuba por el puerto habanero. El resto en su mayoría utilizó el puerto de Santiago. En forma breve, podemos decir que los inmigrantes árabes entraron a Cuba por sus dos extremos: La Habana y Santiago de Cuba. Lo anterior determinó la distribución espacial de la inmigración árabe en el país, como veremos al analizar el censo de población de la República de Cuba en el año 1953.

La causa principal de la inmigración árabe en Cuba es de carácter económico, hecho que se confirma en dos de sus rasgos: el alto índice de masculinidad y el número elevado de inmigrantes árabes registrados en edad laboral activa. El índice de masculinidad de la inmigración árabe alcanzó un 81,73 por 100, o sea, 13.843 inmigrantes eran de sexo masculino. La edad laboral, en los Informes de Inmigración, estaba comprendida entre los 14 y 45 años. En esta casilla fueron registrados 12.937 inmigrantes, que eran el 76,88 por 100 de los árabes.

El porcentaje de personas mayores de 45 años fue siempre muy reducido, siendo el reflejo más claro de la “inmigración en cadena”, como pudimos comprobar en las entrevistas en Monte: al establecerse un inmigrante y alcanzar estabilidad económica mandaba a buscar a sus familiares⁷.

Y para concluir este esbozo de la inmigración árabe expondremos algunas características principales de la ocupación laboral de los “moros” llegados a Cuba en el siglo XX. Aunque las tablas de “inmigrantes clasificados por profesión” detallan un sinnúmero de oficios, el rubro fundamental de inmigrantes árabes se agrupó en tres ocupaciones: jornaleros, labradores y comerciantes.

⁷ Algo similar ocurrió en otros países de Latinoamérica. Véase el trabajo de L. Agar Gorbino, “El comportamiento urbano de los inmigrantes árabes en Chile”.

El cómputo de los datos recogidos por los Informes reveló que casi un 30 por 100 de los árabes declararon a las autoridades aduaneras ser labradores. Consideramos que este porcentaje es bastante fidedigno debido a que la mayoría de los árabes de las oleadas inmigratorias de finales del siglo XIX y principios del XX eran campesinos o artesanos empobrecidos, abundando más lo primero que lo segundo⁸. A simple vista este dato puede suscitar la duda porque la estructura ocupacional del inmigrante árabe, al igual que la del español, varió mucho, de campesinos pasaron a comerciantes. Y aunque todavía no se ha realizado un estudio exhaustivo de esta problemática, en el caso de Monte se comprobó que los primeros asentados eran de origen campesino. Aquí se puede añadir el factor de que en aquella época existían profesiones “bendecidas” en los registros aduaneros, y la de labrador, como dejamos entrever al principio, era una de ellas.

Las otras dos profesiones que seguían por su cantidad a la de “labrador” fueron jornaleros y comerciantes; de ellas, la primera alcanzó un 26,74 por 100 y la segunda un 13,74 por 100. A la última debemos sumar un grupo de 168 “árabes, sirios y turcos” que durante la primera etapa de los Informes —antes del 1914— se registraron como dependientes del comercio, joyeros y costureras.

A nuestro entender, esas profesiones, sobre todo la de “joyeros” y “costureras”, facilitaron la apertura de comercios árabes especializados en el ramo de los tejidos y la joyería. No en vano aparecieron con el tiempo las primeras tiendas árabes especializadas en confecciones masculinas o femeninas, donde desempeñaron un papel fundamental los conocimientos de costura de la mujer árabe inmigrante. Igual sucedió con el ramo de la joyería y platería: el conocimiento anterior o adquirido aquí con sus propios paisanos fue fundamental para su desarrollo. Los enunciados anteriores quizá no se pueden generalizar al realizarse un estudio íntegro de la estructura ocupacional del inmigrante árabe radicado en la Isla, pero se deben tener en cuenta.

⁸ Véase Primakov, E.N., Levedeb, E.A. y otros, *Historia contemporánea de los países árabes de Asia*, p. 20.

El epígrafe sobre la inmigración árabe en Cuba estaría incompleto si no analizamos, aunque sea brevemente, la distribución espacial de los inmigrantes árabes que radicaron en Cuba. Esto serviría de introducción al tema principal de esta investigación: el asentamiento árabe de Monte.

Anteriormente, cuando comentamos las cifras de árabes llegados a Cuba, hablamos de lo difícil e importante que resultaba establecer el verdadero saldo migratorio de la inmigración árabe. Con este problema se tropieza al tratar de conocer cuál es la cifra verdadera de la colonia árabe entre 1900 y 1959, y cuáles fueron las provincias o zonas donde se asentó un mayor número de árabes.

A la primera interrogante hallamos dos respuestas, dos cifras entre las que debió de oscilar el verdadero monto de la colonia árabe, de cuyos integrantes, por falta de unidad de la propia colonia y mala atención del gobierno cubano, no se pudo realizar un censo como ocurrió en otros países latinoamericanos⁹.

Una de las cifras la encontramos en el editorial "Sirios y Árabes" publicado en 1931 por *al Faihaa*, primer semanario árabe publicado en Cuba. En él, su autor, Jorge Roa, afirma que la colonia árabe asciende a más de 35.000 personas¹⁰. La otra cifra aparece en el libro *Cuba y el Líbano*, editado en 1957 por Teófilo Haded, donde señala que la colonia libanesa (la más numerosa) estaba formada por 20.000 personas entre inmigrantes y descendientes¹¹.

La problemática de la distribución espacial de los inmigrantes árabes en Cuba es difícil de historiar por la carencia de fuentes. Por ello recurrimos al Censo electoral del 1953, único en su tipo que recogió la

⁹ Entre los proyectos de la primera confederación de Sociedades árabes en Cuba estaba realizar un censo y publicar sus resultados en forma de guía o directorio (véase *Al Faihaa*, 6 de febrero de 1931, n.º 223, p. 12). Por no florecer esta iniciativa, la colonia árabe cubana no fue censada como sucedió, por ejemplo, en México, donde fue editado un directorio de la colonia libanesa mexicana en el año 1948.

¹⁰ *Al Faihaa*, 20 de marzo de 1931, p. 15.

¹¹ Haded, Teófilo, *Op. cit.*, p. 117.

cifra de árabes residentes en el país. Aunque esta fecha está más próxima al año 1959, límite en que enmarcamos nuestro trabajo, nos ofrece la posibilidad de conocer la distribución de los inmigrantes árabes en un período en que ya habían alcanzado su estabilidad y había terminado la inmigración de sus connacionales hacía veinte años. En esa etapa los inmigrantes se preocupaban más por su economía, quedando atrás ya el período de la búsqueda del sitio propicio donde establecerse. En realidad, la variación de la localización espacial en ese tiempo era común en los descendientes.

Los datos recogidos tienen algunas inexactitudes: primero, en el Censo del 1953 la cifra de árabes es bastante reducida porque ya muchos habían adoptado la nacionalidad cubana; segundo, tropezamos de nuevo con el problema de la catalogación: en el Censo se excluyó la nacionalidad libanesa —desconocemos si la incluyeron con los sirios o los palestinos—; en cambio, dieron relación de un reducido número de iraquíes y libios, sobre los cuales no se conoce nada. También se nota que la mayor cantidad de los inmigrantes procedía de Siria y Palestina.

De acuerdo con el Censo de 1953, la mayor parte de los inmigrantes árabes se asentaron en las provincias de La Habana, Oriente y Camagüey.

Esta localización espacial de los árabes dependió de varios factores: se asentaron en aquellas provincias o zonas cercanas a su puerto de entrada y seleccionaron las provincias más lejanas y prósperas económicamente, de ahí que un porcentaje considerable residiera en Camagüey y Oriente. Esta zona se encontraba en pleno auge económico gracias a la industria azucarera, la ganadería extensiva, el cultivo de frutas, cítricos y la minería. Por último, en la elección a nivel local o de región o barrio, en Cuba también desempeñaron un papel primordial la “migración en cadena” y el tipo de ocupación laboral en que se emplearon.

Como observamos, el inmigrante árabe se estableció a lo largo de la isla, prefiriendo una zona u otra. De todos los asentamientos árabes elegimos para estudiar Monte, un asentamiento primario capitalino.

Surgimiento del asentamiento árabe

Escogimos el nombre de la céntrica arteria habanera Monte, para denominar el asentamiento árabe que se expandió a ambos lados de esta calzada, enmarcado entre las calles Reina y Esperanza, Belascoaín y Egido. La zona delimitada se encuentra al oeste de la bahía de La Habana. Sus características geográficas, elevada en una parte y baja en otras, influyeron en el caprichoso trazado de las calles, de cierto aire levantino.

Desde el siglo XVII, la Calzada del Monte —entonces de la Guadalupe— unía la ciudad de intramuros con los primeros ingenios azucareros y parcelas agrícolas. Con el traslado de los astilleros cerca de allí, en el siglo XVIII, surgen los barrios de Jesús María y Guadalupe para alojar a los trabajadores. En el siglo XIX la zona de Monte era una de las más dinámicas y pobladas de extramuros; existían innumerables tiendas, tabaquerías y talleres; criollos, africanos, españoles y chinos formaban el núcleo fundamental de sus moradores. En los albores del XX, la imagen de Monte se transformó, perdió casi en su totalidad su rostro agrícola, del que se conservan algunas reminiscencias en la calle Corrales que, siendo una vía interna, es espaciosa, con modestas viviendas de dos plantas con solares yermos delante, que fueron asfaltados en alguna que otra cuadra integrándose en la arteria en forma de plazoleta. La zona recibió alumbrado eléctrico, mejor abastecimiento de agua, y remodelaron sus calles y edificaciones.

En las postrimerías del XIX se establecieron en la zona las primeras familias árabes. Aunque la memoria oral no ha conservado quiénes fueron los pioneros, la evidencia más antigua del asentamiento la constituye el primer matrimonio árabe registrado en el archivo de la parroquia local de San Nicolás, efectuado el 15 de noviembre de 1899 entre Isaac Gojar, libanés, comerciante de 26 años, y Felisa Goncha, siria, de 23 años, que fijarían residencia en la calle Antón Recio, 24. Los testigos fueron Elías Bez, del comercio, residente en Corrales, 22, y Mateo Noemí, sin más dato que “maronita”¹².

¹² Libro de Matrimonio de Españoles, n.º 13, 15 de noviembre de 1899.

¿Qué condiciones propiciaron el asentamiento de los inmigrantes árabes en Monte? ¿Por qué escogieron este barrio?

En las entrevistas realizadas a los inmigrantes y descendientes residentes en Monte coincidieron en una respuesta a este interrogante: “Vivían muchos paisanos aquí. Lo teníamos todo, el comercio, las sociedades...”

El tiempo ha pasado y el asentamiento árabe de Monte se ha extinguido. Los pocos inmigrantes y descendientes que quedan ven como causa principal de su establecimiento en el lugar la cantidad de compatriotas que aquí residía, pero al analizar con más sosiego la información observamos que tras estos lazos nacionales estaban los familiares. Muchos de los asentados eran familia o, en caso de no serlo, eran de una misma región en su país natal. Además de la “migración en cadena” en Monte, influyó que los inmigrantes se preocupaban más por su economía, quedando atrás ya el período de la búsqueda del sitio propicio donde establecerse. En realidad, la variación de la localización espacial en ese tiempo era común a los descendientes.

La parroquia de San Nicolás de Bari, fundada en 1854, es un modesto templo situado en la calle San Nicolás, esquina a Monte, con una plazoleta a su alrededor que le brinda una vista privilegiada. Los árabes prefirieron esta tranquila parroquia para realizar allí sus bautizos, matrimonios, confesiones y misas dominicales. Pero ¿qué les motivaría para escoger este templo cuando cerca de Monte se encontraban dos grandes iglesias, la Caridad del Cobre —patrona nacional— y la de Jesús María? Quizá la tranquilidad de la parroquia, de la que era menos asidua la concurrencia de feligreses cubanos, creándole una especie de feligreses, y el culto a San Nicolás, protector de los comerciantes, movieron a los árabes a visitar este templo. Hoy se aprecia su ausencia, al ver la efigie de San Nicolás y la imagen de San Marón solitarias y sin flores, en contraposición a los altares de San Judas Tadeo, San Lázaro, etc.

La disímil procedencia de los inmigrantes árabes establecidos en la zona de Monte delineó el cuadro religioso de Monte. Aunque la mayoría —no podemos afirmar que la totalidad— pareció ser cristiana, existieron diversos grupos, los cuales tampoco hemos podido determi-

nar debido a que en las entrevistas realizadas a los descendientes sirios y palestinos no recuerdan nada. Sólo Bez Trabane nos relató cómo su padre, Félix Trabane, palestino de origen, reunía a un pequeño círculo de diez o doce personas para leer una preciosa biblia, que él todavía conserva, y por eso afirma que su padre era “creyente en la Biblia”. De todas las sectas que debieron de existir —melkitas, católicos, gregorianos y otras—, los maronitas fueron los más poderosos. Las diferencias religiosas parecieron atenuarse con el tiempo, pues pudimos observar en las actas bautismales que a casi todos los niños descendientes de sirios, libaneses, palestinos, turcos y armenios los bautizaba el prelado maronita. Aquí también se debe agregar que algunos de los inmigrantes asistían a logias masónicas.

La colonia libanesa contó, desde la primera etapa, con el apoyo de prelados maronitas. Aunque su labor se ha perdido en el tiempo, restablecimos sus períodos de trabajo por las actas bautismales y entrevistas. El primero de los tres prelados maronitas autorizados por el obispado de La Habana para ejercer en la parroquia de San Nicolás fue Martino Deleptani, que ofició desde la década de los diez hasta finales de los veinte según las actas, aunque Nagib Zeuk, libanés radicado en la zona, nos aseguró que murió en 1931, en su vivienda situada en la calle Tenerife, frente a la parroquia. De su labor sabemos muy poco, sólo que trabajó arduamente en coordinación con la Cruz Roja y la Embajada Francesa para ayudar a las víctimas de la Primera Guerra Mundial¹³. Monseñor José K. Aramouni, ofició desde principios de los cuarenta hasta inicios de los cincuenta. Nagib nos relató que el abad Aramouni llegó en 1938 y se marchó en 1952, fijando residencia en Figuras, entre Corrales y Gloria. Durante su estancia se colocó en el templo la imagen de San Marón, traída expresamente desde Europa. A monseñor Aramouni muchos le recuerdan, inmigrantes, descendientes y cubanos en general, por su trabajo aglutinador y de vanguardia. El último, el padre Boutros Abi Karam, ofició cuatro años, desde 1955 a 1958. De su trabajo no se conoce nada.

¹³ *Al Faihaa*, 30 de enero de 1931, p. 7.

Dicho sea de paso, al revisar los Informes de Inmigración y Movimiento de Pasajeros, notamos la entrada regular de clérigos al país: entre 1906 y 1920 por Cuba pasaron 21 clérigos. Esto nos alertó, aunque no desechamos la posibilidad de que estuvieran relacionados con la colonia árabe americana y no con la cubana. Ésa es la causa de que en un futuro estudio de la actividad religiosa de los árabes en Cuba se debiera analizar la importancia de este vínculo, porque la colonia americana por su desarrollo era objeto de imitación o meta, como pudimos observar en el semanario *Al Faihaa*¹⁴.

Procedencia regional de los padres de los bautizados

Entre las fuentes primordiales utilizadas en el estudio del asentamiento árabe de Monte se encuentran los libros de bautizos y casamientos de la parroquia de San Nicolás. Este tipo de fuente ofrece una valiosa información para el análisis de la inmigración árabe en la zona. Las actas bautismales muestran hasta cierto punto el crecimiento de la población debido a que no todos los nacidos eran bautizados. A través del origen de los padres se pueden determinar cuáles fueron las nacionalidades mesorientales más numerosas del asentamiento. Otro proceso posible de observar es la asimilación étnica o la integración del inmigrante en el medio receptor, dados en los matrimonios de los progenitores sus apellidos y nombres, que nos permiten realizar un estudio onomástico y genealógico. Para el procesamiento de la información contenida en las actas bautismales fueron elaboradas unas planillas con la fecha de bautismo, nombre, dos apellidos del bautizado, nombre y procedencia de los padres, más las observaciones que incluían su dirección y algún que otro dato de interés. Las siguientes fichas se basan en dos estudios. Uno pertenece a Guy Bourde, donde se propone la utilización de las partidas de bautismo, casamiento y defunción como una fuente para el estudio de la histo-

¹⁴ En *Al Faihaa* se publicaron constantemente fotografías y reseñas sobre la actividad religiosa de las colonias árabes en Canadá y EE.UU. Un ejemplo es la reseña sobre la Catedral de la colonia siria en Toledo, Ohio. Véase *Al Faihaa*, 16 de enero de 1931, p. 5.

ria demográfica de Cuba en los siglos XVIII y XIX. Más tarde el investigador cubano Jesús Guanche utilizó la misma metodología para el análisis de los libros bautismales de la parroquia de “Santo Cristo del Buen Viaje” en la época colonial. Ambos estudios difieren del nuestro, pero su metodología nos ayudó bastante; además somos de la opinión de que esto constituye una fuente valiosa para reconstruir la historia de un lugar donde se creen las condiciones de un asentamiento de inmigrantes extranjeros y se registren en los archivos de la parroquia, sobre todo, como en nuestro caso, donde prima la escasez y dispersión de datos¹⁵.

Las mayores dificultades afrontadas al consultar las actas bautismales fueron la denominación imprecisa del origen, nombres y apellidos del inmigrante y la realización de bautizos masivos que conllevó errores de repeticiones en las actas. A pesar de estos problemas, se debe elogiar el buen estado de conservación de los libros bautismales de la parroquia de San Nicolás de Bari.

Entre los años 1889 y 1959 se bautizaron cuatrocientos dos hijos de inmigrantes o descendientes árabes en la parroquia de San Nicolás. Los bautizos, como expresamos anteriormente, se caracterizaron por su masividad; o sea, los padres, mayormente los inmigrantes, preferían esperar la presencia de un prelado maronita para bautizar a sus hijos. Por ello agrupamos a los hermanos para facilitar el estudio de la procedencia regional de los padres y la asimilación étnica, quedando doscientos noventa bautizados (quinientos ochenta padres).

Los resultados obtenidos muestran que el 69,53 por 100 de los padres de los niños bautizados eran inmigrantes, el 9,60 por 100 descendientes de primera generación y el resto de los padres, un 19,65 por 100, eran cubanos. La información aparecida permite distinguir dos oleadas inmigratorias en el asentamiento. La primera abarca desde 1900 hasta 1930, con una inmigración netamente árabe; la segunda corres-

¹⁵ Véanse Bourde, Guy, “Fuentes y métodos de la historia demográfica de Cuba”, y Guanche, Jesús y otros, “Los libros bautismales de *blancos* o *españoles* del archivo parroquial de Santo Cristo del Buen Viaje”.

ponde al movimiento migratorio de los descendientes en el país, a partir de la década de los treinta.

Basándonos en los datos hallados en el archivo parroquial, la procedencia por países de los inmigrantes árabes entre 1889 y 1959 es la siguiente:

TABLA 1

PAÍS	Porcentaje	
Siria	46,85	(149 padres)
Líbano	27,35	(87 padres)
Palestina	16,35	(52 padres)
Turquía	9,43	(30 padres)

FUENTE: Libros bautismales de la parroquia San Nicolás de Bari (1889-1959).

Las cifras anteriores no son del todo fiables por los errores de las actas en relación a la procedencia de los inmigrantes. Las actas bautismales adolecen también el problema de la clasificación de las nacionalidades orientales. De ello podemos deducir que el porcentaje de sirios, por ejemplo, no es tan sirio. En cambio, la cifra de turcos citada corresponde a inmigrantes árabes, sus apellidos no son turcos; además, todos los registrados con esta nacionalidad aparecen antes de 1920, y el Líbano, Siria y Palestina estuvieron bajo el dominio de Turquía hasta 1918.

La dificultad anterior no impidió especificar algunas de las ciudades de origen de los inmigrantes. Aquí desempeñó un papel decisivo la inmigración en cadena o la llamada de los inmigrantes a sus familiares e incluso conocidos, surgiendo en Monte además de las colonias nacionales algunas regionales.

No sería ocioso ahora citar los recuerdos de Nagib Zeuk y Sakvi Canasi sobre su llegada a Cuba. Zeuk, inmigrante libanés de 85 años, nos relató cómo llegó a Cuba con sólo 13 años en 1922. Vino con una hermana, una tía y un primo por una llamada de su padre, que residía en Cuba desde 1894. Nagib —el último maronita de La Habana— reside desde 1934 en la calle Monte, entre Carmen y Figuras.

Savki Canasi tenía cuatro años al llegar a Cuba en 1910. En su memoria se grabaron las peripecias del viaje, su estancia en Francia camino a Cuba y la pésima alimentación del barco. Ya en Cuba, recuerda cómo su padre con otros paisanos alquiló un bote y daban vueltas alrededor del navío buscándolos; nos contó además con qué alegría recibían la comida árabe que su padre les llevaba cada día al Campamento de inmigración. Vivió primero en Cárdenas, luego se casó y vino para La Habana en el año 1925. Residió en el Vedado; después su esposo adquirió una mueblería en los bajos de su actual residencia y se trasladó para la zona de Monte.

La inmigración en cadena ocurrida en Monte nos facilitó el trabajo de búsqueda y localización de los niños descendientes de árabes, además de determinar, como expusimos anteriormente, la ciudad de origen de algunas familias. Del Líbano tenemos a los Name, una familia registrada ya en 1901 con residencia en Monte, 99; provenían de Beirut, al igual que los Masfut, vecinos de la calle Tenerife¹⁶. De Trípoli, Líbano eran los Moisés y Hassein; de Biskinta, los Elías Glaik. Entre los sirios contamos con los Kaba y los Akras de Homs; en este caso la familia Kaba aparece registrada en las actas con residencia en Estrella, 171, en 1925¹⁷. Los mejor representados en las actas fueron los palestinos con su colonia de Nazaret; de allí provenían los Canasi, residentes ya en 1913 en Figuras, 66; los Farah Mattar de la calle Condesa, 5, los Buchara, Tabrane, Nasser, etc.¹⁸. Por último, los Elías y Yusti, residentes en la zona, vinieron de Haifa.

En la segunda parte del presente trabajo analizaremos la procedencia regional de los padres que eran descendientes de árabes. Por ser ellos un núcleo renovador y bien definido, los estudiamos separados de los inmigrantes. Los datos que brindaremos a continuación esclarecieron el movimiento interno de los descendientes y la ubicación de otros asentamientos en la isla.

¹⁶ Libro de Bautizos, n.º 14, 24 de marzo de 1901.

¹⁷ Libro General de Bautizos, n.º 14, 13 de marzo de 1925.

¹⁸ Libro General de Bautizos, n.º 15, 21 de junio de 1913.

La procedencia regional de los padres descendientes se comportó de la siguiente forma:

TABLA 2

PROVINCIA	Porcentaje
Habana	56,3 (78 padres)
Matanzas	13,4 (19 padres)
Pinar del Río	10,6 (15 padres)
Las Villas	7,8 (11 padres)
Oriente	6,3 (9 padres)
Camagüey	3,5 (5 padres)

FUENTE: Libros bautismales de la parroquia San Nicolás de Bari (1889-1959).

La tabla anterior muestra la tendencia migratoria de los padres descendientes registrados en las actas bautismales. Como vemos, el mayor porcentaje corresponde a La Habana. En dicha cifra resalta que la mayoría pertenece a la zona parroquial y el resto era del Reparto Santa Amalia, Marianao y Güines. La historia de estos asentamientos árabes está por escribir. La información recogida sobre ellos en las partidas de bautismo fue poca, y tuvimos que comprobarla en las actas matrimoniales, en caso de ser posible. Una dificultad fue que a varios niños residentes en otras zonas los inscribían como residentes por vivir sus padrinos o familiares en Monte. Por sólo citar un ejemplo, en 1913 ocurrió el primer bautizo de un residente de Marianao. Éste fue una niña, María Teresa Canasi Elías; en su acta bautismal la inscribieron con residencia temporal en Figuras, 66, aunque vivían en San Lucas, 17, Marianao¹⁹. Este bautizo, unido a un matrimonio ocurrido en 1908 entre Jacobo Antonio Sag y Rosa Salim, donde el novio era vecino de Marianao, nos indica que el asentamiento árabe de Marianao surgió a principios del siglo XX²⁰.

Los demás porcentajes se pueden dividir en dos grupos: a una pertenecen las provincias vecinas o cercanas a La Habana: Matanzas, Pi-

¹⁹ Íbid.

²⁰ Libro de Matrimonios, n.º 4, 20 de julio de 1908.

nar del Río y Las Villas; el otro son las provincias lejanas como Oriente y Camagüey. A pesar de que el movimiento migratorio del país, como explicamos en la parte de inmigración, era hacia las provincias orientales, en Monte no se observa esta orientación; al contrario, desde etapas tempranas, años treinta, los descendientes radicados en las provincias cercanas emigraban a la capital. En esta tendencia desempeñaron un papel primordial los vínculos familiares y la situación económica de las provincias mencionadas. Los descendientes provenientes de esas regiones que se establecieron en Monte lo hicieron o por tener allí algún familiar o por la búsqueda de un mayor desenvolvimiento económico. Ésa es la razón de la poca variedad de apellidos en Monte; uno puede encontrarse con Tabrane nacidos en Pinar del Río o en Matanzas; con Farach, pinareños y habaneros; Rassi, de Villa Clara y La Habana; Elías de Matanzas y Camagüey, etc.

El porcentaje del segundo grupo es más reducido; sus integrantes son de Ciego de Ávila, Manzanillo y Santiago de Cuba. Es curioso que no existieran representantes de otros asentamientos de la zona como Guantánamo y Palma Soriano. Su ausencia y pobre representación en Monte, junto con la poca variación de la actividad económica de los descendientes dedicados al comercio como sus padres observada en Monte, demuestra que el objetivo migratorio de los descendientes de provincia no reflejó la tendencia más generalizada en aquel entonces. Los descendientes de provincia venían a cursar estudios superiores en La Habana y al concluirlos se quedaban en la capital y no escogían Monte para residir, sino barrios más lujosos donde pudieran establecer sus despachos y consultas. Para ellos Monte fue sólo un lugar de vida social. Ejemplos de lo expresado hay muchos, pero citaremos uno solo, la familia Chediak. A principios de siglo residían en Oriente y se dedicaban al comercio; años después uno de sus descendientes, el doctor Alejandro Chediak, abre en La Habana la prestigiosa consulta "Chediak" en la céntrica calle habanera 23 de la zona del Vedado.

El porcentaje que resta, 3,1 por 100, corresponde a los padres descendientes nacidos en otros países; en este caso fueron los EE.UU., Austria, Inglaterra y Argentina. La procedencia de estos descendientes en el caso de Europa (Austria e Inglaterra) muestra a niños nacidos en dichos países durante la escala de sus padres en camino de América. De

ellos el apellido más conocido es Chalita. El relojero Miguel Chalita nació en Inglaterra. Desde el año 1943, al bautizar a su hija Aida en la parroquia de San Nicolás, aparece establecido en Tenerife, 73²¹. Los otros representados, los nacidos en América, son ejemplo del fenómeno de “reembolso” y de los vínculos ya citados entre las colonias árabes de EE.UU., y Cuba. En Monte se comprueban estos lazos no sólo en las actas bautismales, sino en las matrimoniales. Así tenemos el bautizo de Juan Bowen Andux, hijo de descendientes oriundos de EE.UU., y Cuba, respectivamente, y el matrimonio de Phillip Marawy, jornalero nacido y residente en Pensylvania, con Margarita Award, nacida en La Habana y residente en la zona²².

Asimilación étnica

Sin existir una investigación al respecto, se ha considerado la inmigración árabe en Cuba como una de las más asimilables entre las inmigraciones llegadas al país, debido al alto índice de inmigrantes de sexo masculino, que llevó a los matrimonios mixtos y a la supuesta pérdida de lo árabe en el tiempo. La idea de la “más asimilable” apareció en el manual *Historia Económica de Cuba* del historiador y economista Julio Le Riverand. He aquí sus palabras: “Similar a ésta (a la europea) pero con más capacidad para asimilarse y dedicarse a actividades no meramente comerciales, es la procedente de Siria y Líbano, que es uno de los grupos más numerosos entre las inmigraciones nacionales”²³.

Esta hipótesis o idea se ha mantenido en el tiempo y su comprobación o derogación aplicada al asentamiento de Monte es uno de los móviles del presente trabajo.

La comunidad árabe de Monte, como todo grupo de inmigrantes, fue objeto de una asimilación étnica natural, proceso que representa la

²¹ Libro General de Bautizos, n.º 21, 15 de junio de 1943.

²² Véanse Libro General de Bautizos, n.º 21, 16 de febrero de 1951 y Libro General de Matrimonios, n.º 7, 18 de enero de 1948.

²³ Le Riverand, Julio, *Historia Económica de Cuba*, p. 567.

disolución de grupos pequeños o representantes aislados de un grupo en otro mayor y se produce por medio de un intercambio sociocultural, condicionado por la necesidad de fortalecer su vida social, económica y cultural. La asimilación natural ocurre frecuentemente como resultado de los matrimonios étnicamente mixtos²⁴.

Por esta causa, priorizamos el análisis de las relaciones etnomatrimoniales de inmigrantes y descendientes, encontradas en las actas bautismales del archivo parroquial. Clasificamos los matrimonios de acuerdo con la pertenencia étnica y el nivel de asimilación, catalogando de homogéneas las uniones propensas a preservar más la cultura de la comunidad étnica anterior, como fue el caso de los matrimonios entre inmigrantes, descendientes o representantes de ambos grupos. A su vez, los matrimonios de inmigrantes o descendientes con cubanos serán catalogados de heterogéneos y tienen un mayor grado asimilativo.

En el asentamiento de Monte predominaron las uniones endogámicas; de los doscientos ochenta y nueve matrimonios encontrados en las actas bautismales, un 59,94 por 100 eran de carácter homogéneo, dividiéndose de la siguiente manera:

TABLA 3

MATRIMONIOS	CANTIDAD	PORCENTAJE
Entre inmigrantes	134	46,5
Entre inmigrantes y descendientes	27	9,31
Entre descendientes	12	4,13

FUENTE: Libros bautismales de la parroquia San Nicolás de Bari (1889-1959).

El resultado anterior se corroboró al analizar los libros generales de matrimonios. Allí se registraron setenta y dos matrimonios, donde dos o uno de los contrayentes era inmigrante o descendiente de árabe. El 70,8 por 100, cincuenta y un matrimonios de estos setenta y dos, eran de carácter homogéneo.

²⁴ Véanse Bramley, Yu, *Etnografía teórica*, p. 110, y Bruk, S., *Procesos etnodemográficos del mundo en el umbral del siglo XXI*, pp. 104-105.

El alto índice endogámico registrado en el asentamiento árabe de Monte, según los libros parroquiales, fue propiciado primero por la inmigración en cadena, que equilibró la composición sexual de la colonia árabe de Monte. Junto con o después que los padres venían sus hijos, los cuales aquí contraían nupcias con un compatriota antes que con un cubano; esto incide primordialmente en la novia: la joven árabe se casaba preferiblemente con un árabe. En los libros parroquiales observamos pocos casos de muchachas casadas con jóvenes de otra nacionalidad, y cuando esto ocurría era o con españoles y sus descendientes o en situaciones excepcionales como chicas de padres ya fallecidos, expósitas, etc. Tan es así que al romperse el equilibrio sexual por el cese de la inmigración árabe en Cuba aumentan los matrimonios heterogéneos.

El otro factor propiciador de este índice fue la presencia de los preladados maronitas en la parroquia. Antes, al comentar los bautizos, nos referimos a la prioridad que tenían los inmigrantes en bautizar a sus hijos con dichos preladados. En las actas matrimoniales también se aprecia esta costumbre. La última y más sencilla causa del número de matrimonios homogéneos es la existencia del propio asentamiento en la zona.

Gracias al predominio de las uniones endogámicas llegó algo de Monte a nosotros, porque los matrimonios homogéneos frenaron el ritmo asimilativo de la colonia árabe de Monte durante las cuatro primeras décadas del siglo XX. A la homogeneidad se une la fuerte infraestructura creada ya por la colonia desde la década de los veinte. Ahí entran las primeras Sociedades árabes habaneras, surgidas y radicadas todas en la zona: La "Progreso Sirio" de las primeras décadas del siglo XX, las Sociedades Palestina y Libanesa, fundadas en 1919 y 1920, respectivamente.

A la citada infraestructura podemos agregar una serie de instituciones que no pertenecían a los árabes pero cuyas ofertas iban dirigidas a este grupo por ser un núcleo relevante de Monte. Los anuncios del rotativo *Al Faihaa* evidencian lo dicho. En sus páginas se anunciaba el cine "Salón Rojo", situado en Monte y Antón Recio; allí proyectaban algunas veces películas árabes. Del Gran Estudio Fotográfico "Marte

y Belona”, ubicado en Amistad, 154, entre Monte y Estrella, salieron los retratos que los árabes enviaban a sus parientes del Medio Oriente. También tenemos la farmacia “Morales” de Reina, 83, esquina a Manrique, con su famoso “trato especial para la colonia árabe”, la panadería “La Palma”, con “productos sirios”, y la lavandería “Salvatierra”, de precios módicos. Se debe destacar que con el tiempo muchos de los comercios de la esfera de servicios en la zona ya no eran anunciados bajo el lema “trato especial” o “precios módicos para la colonia árabe” porque pertenecían a los árabes.

A pesar del considerable número de matrimonios homogéneos y la fuerte infraestructura de la colonia, la coraza árabe de Monte se fue agrietando. Las grietas aparecieron por el aumento de los matrimonios mixtos y las condiciones impuestas o creadas por el grupo de inmigrantes en la sociedad receptora.

De los doscientos ochenta y nueve matrimonios hallados en los libros bautismales, el 40,06 por 100 (116) eran de carácter heterogéneo y quedaron divididos de la siguiente forma:

TABLA 4

MATRIMONIOS	CANTIDAD	PORCENTAJE
Entre descendientes y cubanos	85	29,31
Entre inmigrantes cubanos	31	10,75

FUENTE: Libros bautismales de la parroquia San Nicolás de Bari (1889-1959).

La cifra de matrimonios heterogéneos es menor porque el proceso de matrimonios mixtos empezó tarde. Sólo en la década de los cincuenta fueron bautizados más de treinta niños hijos de cubanos con descendientes árabes. Aquí también influyó la actitud del descendiente, muy diferente a la del inmigrante; el primero era más flexible en escoger el lugar de bautizo de su hijo, incluso lo bautizaban en la parroquia de San Nicolás pero con un prelado cubano. A lo anterior se suma que la mayoría de los descendientes no residentes en Monte que bautizaban a sus hijos allí lo realizaron para salvaguardar algunos intereses o vínculos, como se manifiesta en las relaciones de apadrinamiento. El desinterés crece más en la tercera generación: en notas escritas al margen

de las actas bautismales por el párroco notamos cómo la inmensa mayoría de los hijos de los descendientes se casaron en otras iglesias. Aunque los hechos citados influyeron en el número de matrimonios mixtos, este proceso era irreversible porque su freno principal, la inmigración árabe en Cuba, había cesado.

Al ver los matrimonios mixtos registrados en los libros bautismales y de casamientos, se aprecia que la mayoría de los inmigrantes y descendientes se casaban preferiblemente con los españoles y sus descendientes. La preferencia árabe por los españoles estuvo motivada por la labiosidad de los ibéricos. El primero de estos matrimonios registrados aquí fue el del comerciante Ventura Ares Sampedro, originario de La Coruña, con la libanesa Marta Masfut Denesi. Además de casarse en la parroquia, bautizaron allí a sus tres hijos, José, Serafina y Ángel²⁵.

Aunque los matrimonios mixtos son la base de la asimilación natural, en ella intervienen otros factores como la distribución espacial. En el asentamiento de Monte la distribución espacial de los árabes era de tipo mixta. Allí no existió una cuadra ni una calle donde la mayoría de los residentes fueran árabes. Sólo en determinados edificios, como el antiguo Monte, 99, Figuras, 36, o Corrales, 110, habitaban varias familias árabes. La convivencia mixta les mantuvo vinculados a los cubanos; en ocasiones, como pudimos observar en las actas bautismales, familias árabes y cubanas se unieron por relaciones de apadrinamiento. Además observamos que ponían a niños cubanos nombres árabes como Abdo, Elías, Ibrahim, Yamila, Adela, etc. A su vez, los inmigrantes ponían a sus hijos nombres fáciles de pronunciar —casi todos comenzaban por la letra “A”, como Amado, traducción de Habid—, Rosa, María, Teófilo (el equivalente fonético hallado a Taufik).

El tipo de actividad laboral de los árabes, el comercio, los relacionaba también con los cubanos y les facilitaba el aprendizaje del español. La colonia árabe de Monte se ocupó “meramente del comercio”, como pudimos comprobar en los libros parroquiales. Las actas bautismales arrojaron que un 98 por 100 de los padres eran comerciantes;

²⁵ Libro General de Matrimonios, n.º 4, 11 de enero de 1906.

había desde vendedores ambulantes hasta dueños de comercios. Esta ocupación laboral “monocromática” afectó sensiblemente a la colonia de Monte. Mientras en la década de los cincuenta la tendencia general entre los descendientes era ser abogados, médicos, ingenieros y contables, en Monte no ocurrió así, excepto en algunos casos. Por eso la colonia de Monte, que ya había perdido su poderío económico, se vio más distanciada de la elite comercial y social árabe, quedando en un segundo plano.

El último factor que contribuyó al aceleramiento de la asimilación fue el bajo grado de cohesión nacional que había entre los árabes de Monte. Sabido es que procedían de varios países, pero al parecer no se ponían de acuerdo ni entre los mismos connacionales. Con esto tropezamos al hacernos la pregunta de por qué los árabes de Monte o de la capital no conformaron una sociedad local árabe donde se afiliaran libremente los inmigrantes y descendientes de diferentes países, o por qué no lograron construir un inmueble para sus Sociedades, la Iglesia u otra institución. La respuesta está en la falta de unidad, que no les permitió encaminar sus esfuerzos y objetivos en esa dirección. En el año 1931, según leímos en varios números de *Al Faihaa*, publicaron un proyecto de confederaciones árabes que no fructificó. En ellas se unirían todas las Sociedades árabes, se construiría un sanatorio, una escuela y otras instituciones sociales²⁶. Pero lo más grave es que en octubre de 1958 la Sociedad Libanesa de La Habana estaba sumida en un proyecto parecido, donde el presidente saliente en ese año, el señor Canfux, prometió a sus electores encaminar sus esfuerzos para construir la sede de la Sociedad, adquirir una playa, etc.²⁷. Más allá de nuestros comentarios van estas palabras del director del semanario *Al Faihaa*:

“Nosotros agradecemos muchísimo la valiosísima ayuda que muchos de nuestros compatriotas nos están prestando, pero hemos de advertir que no nos doblegaremos a las exigencias bastardas de aquellos

²⁶ Véase *Al Faihaa*, n.º 221, 223 y 225.

²⁷ Véase revista *Cercano Oriente*, octubre 1958.

que deseen se silencien en *Al Faihaa* las virtudes y méritos de otros compatriotas que sean dignos de ello como los que ya hemos tenido el sumo placer de encomiar, por el solo hecho de que existan disgustos entre distintos individuos, colectividades, religiones o partidos políticos. Para nosotros, todos los compatriotas son iguales, todas las religiones merecen el mismo respeto y todas las sociedades tienen a su incondicional disposición nuestra más cariñosa ayuda”²⁸.

Quizás en lo expresado estén las causas de la efímera vida del rotativo *Al Faihaa*, pero eso no interesa ahora. La falta de unidad de la colonia árabe aflora en las palabras de Kassim El Himani, el director de *Al Faihaa*, rotativo que radicó siempre en la zona de Monte a pesar de su frecuente cambio de dirección. La poca cohesión de los árabes de Monte llevó al aislamiento y la apatía de inmigrantes y descendientes, no sólo de Monte, sino de otras zonas. Este factor afecta más aún a los descendientes, porque estaban más alejados de lo árabe, y al ver las viejas rencillas y luchas por el poder en las Sociedades se apartaban del núcleo. Monte fue perdiendo poco a poco su hegemonía. Comenzó por el poder económico a mediados de los veinte, con el traslado y apertura de los comercios árabes en otras zonas de la capital, y continuaría con el social a finales de los cincuenta. De cambiarse la sede de la Sociedad Libanesa según estaba previsto²⁹, ello significaría el inicio del desplazamiento total del poderío de Monte.

Conclusiones

Los aspectos analizados nos conducen a las conclusiones siguientes:

1. Los inmigrantes y descendientes árabes de Monte son un reflejo del proceso inmigratorio árabe en Cuba y de migración interna de este grupo étnico y sus descendientes en el país.

²⁸ *Al Faihaa*, 20 de febrero de 1931, p. 15.

²⁹ Véase *Cercano Oriente*, octubre 1958.

2. La colonia árabe de Monte fue objeto de un proceso de asimilación étnica natural, con un ritmo lento hasta los años cincuenta, siendo éste el resultado directo de la inmigración en cadena en la zona.

3. La actividad económica de la comunidad de Monte fue el comercio, que pasó de un plano hegemónico al secundario.

4. La asimilación etnorreligiosa al templo local de San Nicolás y el número de Sociedades árabes fundadas en la zona convirtieron Monte en centro de la vida social de la comunidad árabe de La Habana.

ANEXO

Apellidos árabes hallados en los libros bautismales de la parroquia de San Nicolás de Bari (1889-1959)

1. Abay	29. Assad	57. Chain	85. Estéfano	113. Haite
2. Abboud	30. Aun	58. Chajin	86. Fabie	114. Hakim
3. Abdala	31. Award	59. Chala	87. Faker	115. Hasan
4. Abdo	32. Ayub	60. Chalgub	88. Farach	116. Hassein
5. Abid	33. Bacir	61. Chapu	89. Farah	117. Homsy
6. Abin	34. Bahadue	62. Char	90. Faray	118. Huera
7. Abisaab	35. Bahar	63. Chartuni	91. Fares	119. Inseer
8. Abislaimen	36. Bared	64. Chediack	92. Farra	120. Isa
9. Abraham	37. Basil	65. Chediak	93. Farvich	121. Isaac
10. Abu	38. Basilio	66. Chehebor	94. Faud	122. Jahana
11. Abucaran	39. Bazzi	67. Chijim	95. Faustim	123. Jaime
12. Abud	40. Benjamín	68. Childe	96. Fayat	124. Jala
13. Abuim	41. Bez	69. Chiria	97. Fiad	125. Jaluf
14. Abujasen	42. Bichara	70. Cobrain	98. Francis	126. Jar
15. Achramy	43. Bojaren	71. Cora	99. Franyic	127. Jauma
16. Acharany	44. Bojasen	72. Cura	100. Gabriel	128. Jorededo
17. Achrauz	45. Borda	73. Curi	101. Galeb	129. Jorge
18. Adif	46. Bowen	74. Daire	102. Galik	130. José
19. Aiza	47. Buchara	75. Daly	103. Galup	131. Juan
20. Ajuati	48. Buere	76. Damien	104. Game	132. Juelle
21. Akel	49. Butras	77. Debs	105. Gesser	133. Jume
22. Akras	50. Calil	78. Dejel	106. Gitani	134. Jure
23. Alix	51. Canasi	79. Dimie	107. Gojar	135. Justi
24. Alvud	52. Canfure	80. Domeni	108. Gorayeb	136. Kaba
25. Amat	53. Capruni	81. Elia	109. Goncha	137. Kafuri
26. Amar	54. Catrib	82. Elías	110. Guaty	138. Kairuz
27. Andux	55. Catril	83. Esmedan	111. Gurty	139. Kalef
28. Aqueri	56. Chabali	84. Espac	112. Haddad	140. Kavati

141. Kudja	162. Moisés	183. Pablo	204. Salguis	225. Tabak
142. Kuri	163. Moqua	184. Pacha	205. Saliba	226. Tabrane
143. Ladicane	164. Muayad	185. Padua	206. Salim	227. Tahan
144. Lajud	165. Mulkay	186. Paham	207. Salipa	228. Tarach
145. Levy	166. Musa	187. Pasil	208. Salman	229. Tomás
146. Llanjar	167. Nacer	188. Pedro	209. Salom	230. Torbey
147. Llaser	168. Nadal	189. Rabi	210. Salomón	231. Torfa
148. Mafud	169. Naime	190. Rafael	211. Salum	232. Ud
149. Majle	170. Naja	191. Rafca	212. Salup	233. Víctor
150. Maluf	171. Name	192. Rahaidy	213. Santrias	234. Warwar
151. Manzur	172. Nammar	193. Rassi	214. Sargui	235. Yabali
152. Marawy	173. Naser	194. Rejbene	215. Sarguis	236. Yabur
153. Maruje	174. Nasif	195. Rescala	216. Sarkis	237. Yabul
154. Masaly	175. Nassar	196. Rezk	217. Sarraf	238. Yarame
155. Masfut	176. Naza	197. Saab	218. Saud	239. Yusti
156. Mashud	177. Nazat	198. Sade	219. Sauve	240. Zade
157. Massoud	178. Nejine	199. Sag	220. Sayoub	241. Zaiden
158. Mata	179. Nemer	200. Sahed	221. Segbe	242. Zazhal
159. Mattar	180. Nimer	201. Said	222. Sheik	243. Zeuni
160. Miguel	181. Noemi	202. Saiden	223. Simón	
161. Miserane	182. Ore	203. Salame	224. Slaimen	

NOTA: Algunos apellidos tienen un marcado sello no árabe, pero ello es un ejemplo de las alteraciones que ocurrían al ser registrados los árabes en las diferentes instituciones, donde se atendía más a la semejanza fonética con la lengua española que a su autenticidad árabe. Es evidente que se conservaron sólo aquellos apellidos fáciles al oído hispano o los que eran defendidos a cualquier precio por sus portadores.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS:

— Libros Generales de Bautizos (1889-1959), Parroquia San Nicolás de Bari y Judas Tadeo.

— Libros Generales de Matrimonios (1881-1959), Parroquia San Nicolás de Bari y Judas Tadeo.

— Archivo Nacional de Cuba.

— ANC. Fondo Secretaría de la Presidencia, leg. 121, exp. 22 y 12.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS:

1. Agar Gorbinos, L.: "El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile", revista *Eure*, vol. IX, n.º 27, Santiago, 1983, pp. 73-84.
2. Bertoni, Lilia Ana: "Una colectividad en formación: los llamados *turcos* en Buenos Aires hacia el 1895", ponencia presentada en las *Primeras Jornadas Nacionales sobre Inmigración en Argentina*, Buenos Aires, 5-7 de noviembre de 1981.
3. Bourde, Guy: "Fuentes y métodos de la historia demográfica de Cuba (siglos XVIII y XIX)" en *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 65. Tercera época, vol. XVI, n.º 1, enero-abril, La Habana, 1974, pp. 21-68.
4. Bromley, Yu: *Etnografía teórica*. Editorial Nauka, Moscú, 1986.
5. Bruk, S.: *Procesos etnodemográficos. La población del mundo en el umbral del siglo XXI*, Redacción Ciencias Sociales Contemporáneas, Moscú, 1987.
6. Burnley, I.: "Lebanese migration and settlement in Sidney, Australia" en *International Migration Review*, vol. 16, Nueva York, 1987, pp. 102-132.
7. Cuba: Oficina del Censo. Censo de la República de Cuba, 1919.
8. Cuba: Oficina del Censo, *Informe sobre el Censo de 1899*, Washington, 1900.
9. Cuba: Secretaría de Hacienda. Informe de Inmigración y Movimiento de Pasajeros, La Habana, 1906-1936.
10. Cuba: Tribunal Superior Electoral. Censos de población, viviendas y electoral, 28 de enero de 1953, *Informe General*, P. Fernández, La Habana, 1955.
11. García, Alejandro, *La burguesía comercial en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1990.
12. Guanche, Jesús y Denís Moreno, *Caidije*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1988.

13. Guanche, Jesús y otros: "Los libros bautismales de *blancos o españoles* del Archivo Parroquial de Santo Cristo del Buen Viaje (1702-1898)" en *Memorias del V Simposio de la Cultura*, Dir. Provincial de Cultura, La Habana, 1987, pp. 74-102.

14. Haded, Teófilo, *Cuba y el Líbano*, La Habana, 1957.

15. Jozami, Gladys, "Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA" en *Revista de Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, 1987.

16. Kayal, Philip, "Religion and assimilation of catholic syrians in America" en *International Migration Review*, vol. 7, Nueva York, 1973, pp. 409-427.

17. Le Riverand, Julio, *Historia Económica de Cuba*, Edición Revolucionaria, La Habana, 1974.

18. *Memorias inéditas del censo del 1931*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1978.

19. Neif, Neuza, *O inmigrante libanes en São Paulo*, Universidad de São Paulo, 1989.

20. Pezuela, J.: *Diccionario geográfico, estadístico e histórico de la Isla de Cuba*, Imprenta del Banco el Mellado, Madrid, 1963.

21. Primakov, E.N. y otros: *Historia contemporánea de los países árabes de Asia*, Editorial Nauka, Moscú, 1988 (en ruso).

22. Rodionov, M.: *Historia de los grupos étnico-confesionales del Mediterráneo Oriental*, Editorial Nauka, Moscú, 1989 (en ruso).

23. Roig de Leuchsering, E.: *La Habana. Apuntes históricos*, 3 t., Editorial Consejo Nacional de la Cultura, La Habana, 1963.

24. Venegas, C.: *La urbanización de Las Murallas*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1990.

REVISTAS Y PERIÓDICOS

Revista *Cercano Oriente*, La Habana, 1958.

Periódico *Al Faihaa*, La Habana, 1931.

Periódico *Gaceta Económica*, La Habana, 1902-1911.

INFORMANTES:

Nagib Zeuk.

Sakvi Canasi Sarube.

Flora Nasser.

Bez Tabrane.

Adib Mattar.

Ibrahim Addine.

RESUMEN

La emigración siro-libanesa a Cuba, como etapa previa para su posterior asentamiento en EE. UU., comenzó en los últimos años del siglo XIX y tuvo su apogeo en la segunda década del siglo XX. Gran parte de estos emigrantes de paso permaneció en la isla, dando lugar a asentamientos árabes de cierta importancia como el de Monte (La Habana). La autora ha investigado sobre la colonia establecida en este distrito de la capital, basándose en los Archivos de la ciudad y en la documentación de la prensa de la época.

ABSTRACT

Syro-Lebanese emigration to Cuba, as a first step towards settling permanently in the United States, started in the last years of the 19th

century and reached its height in the second decade of this century. A lot of these immigrants settled in the island and formed large colonies such as the settlement of Monte (La Havana). The author has carried out research on this area of the capital based on the City Records and newspapers of the time.

LA PRENSA DE PARTIDOS: TERMÓMETRO DEL DEVENIR DEMOCRÁTICO EGIPCIO

LUZ GÓMEZ GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

La importancia de la prensa política como termómetro del grupo social que la genera puede ser equiparable, en los sistemas pluripartidistas, a los índices facilitados por los dos pilares del juego democrático, elecciones y vida parlamentaria. Los periódicos de partidos constituyen un vector de inevitable seguimiento a la hora de profundizar en cualquiera de los ámbitos de interés de una determinada formación; pero además, en tanto que prensa dependiente de un partícipe concreto en la actividad política, el desarrollo global de este tipo de publicaciones se alza en un adecuado parámetro del conjunto de la sociedad que las propicia. Una activa prensa política garantiza el respeto a libertad de expresión y afianza las posibilidades de funcionamiento del sistema democrático, aunque no sea garantía suficiente para su completo desarrollo. En el Egipto de este siglo el poder ha optado por distintos *modus vivendi* con los *ṣuḥuf hizbiyya* [periódicos de partidos], y el estudio de estas conflictivas relaciones perfila el propio devenir político del sistema egipcio.

La Ley de prensa vigente en la actualidad afirma que “*la libertad de publicación de periódicos por parte de partidos políticos y personas jurídicas públicas o privadas está garantizada de acuerdo con la ley*”, así como su derecho a la propiedad (art. 19)¹. Esta regularización puso

¹ Ley n.º 148/80 sobre el poder de la prensa [*qânûn bi-ṣa'n sultat al-sahâfa*] publicada en `Abd al-Latîf al-Qâdî (ed.) *al-Sahâfa fî Miṣr wa-l-taṣrî'at al-munazzîma la-hâ*; M. de Información egipcio, al-Hay'a al-`âma li-l-isti`lâmât, 1985; pp. 32-58. Véase en el *Anexo* la traducción del Título II.

fin al intervalo de cerca de veinte años durante el cual se había interrumpido una práctica muy extendida en el periodismo egipcio desde casi sus inicios. Los *periódicos de partidos* gozaron de una enorme difusión en el Egipto monárquico posterior a la Primera Guerra Mundial, pero sus orígenes se remontan a los albores de la lucha anticolonial, y, en esencia, a la aparición de los periódicos egipcios independientes, coetáneos de la primera experiencia parlamentaria (1866-1876).

1. La primera prensa de oposición egipcia: válvula de escape de los sentimientos nacionalistas (1867-1919)

Ya en 1881 el jedive Šeríf promulgó una *Ley de impresiones y prensa* cuyo objetivo era controlar el creciente poder que el Ejército estaba adquiriendo entre la opinión pública, especialmente a través de las proclamas anticolonialistas y debates sociales, políticos y económicos de los que se hacían eco *Wâdî al-Nîl* (1867) y *al-Ahrâm* (1876), los primeros periódicos egipcios privados, publicados por las influyentes familias Sa`ûd y Taqlâ al auspicio de la relativa libertad de prensa propiciada por el jedive Ismâ`îl (1863-1879) como instrumento frente a las crecientes presiones que las potencias iban ejerciendo sobre él. Considerada como la primera ley egipcia que regula expresamente la prensa —con anterioridad se habían promulgado varios decretos sobre cuestiones específicas relativas al material impreso²—, en ella se recoge el derecho a la propiedad privada de periódicos y revistas, aunque las prerrogativas que se otorgan al ministro del Interior en materia de censura, suspensión de permisos sin necesidad de sentencia judicial, e incluso exilio administrativo de la plantilla por “actividades políticas indeseables”, ahogan cualquier viso de libertad de información. Sucesivas generaciones de intelectuales egipcios la critican³, pero los gobiernos

² ‘Abd al-Latîf al-Qâdî remonta a 1899, con la campaña de Napoleón, la primera reglamentación sobre publicaciones en Egipto —véase *ob. cit.* p. 4. La más temprana regulación auténticamente egipcia de prensa e impresiones la publicó Muḥammad `Alî en 1823, y en 1857 se creó un Consejo de la Prensa.

³ Resulta sugerente que el editor del Ministerio de información egipcio que recopila en

que se suceden en el país hasta la abolición de la monarquía la reactivan y utilizan como arma propia según las circunstancias.

En los primeros años del siglo XX, y no obstante la escasa difusión que la prensa pudiera tener entre una población mayoritariamente iletrada, Egipto conoció un espectacular desarrollo de publicaciones periódicas. Datos externos, como el vigor del papel de la prensa en Gran Bretaña, potencia mandataria que impuso sus modelos a Egipto, o las aportaciones de una selecta migración de la intelectualidad sirio-libanesa contribuyeron al florecimiento de la primera prensa árabe egipcia⁴. Pero son las circunstancias políticas que atravesó la historia egipcia tras el fracaso del levantamiento del general Orabi (1882) las que determinaron la aparición y difusión de una prensa, llamada *periódicos de partidos o partidistas*⁵, indisolublemente unida a la historia del periodismo egipcio.

Para Willian Rugh⁶, debilidad económica y politización son las dos principales características que marcan el primer desarrollo de la prensa árabe en general⁷. Las insalvables limitaciones socio-culturales del momento disipan cualquier viso de móvil económico a la hora de edi-

1985 las reglamentaciones de la prensa dé como ejemplo más significativo de este rechazo la opinión de Muhammad `Abduh, el šeyj reformista y conciliador de principios de siglo, sobre la necesidad de que las leyes del país se asienten en “el reconocimiento de la libertad de asociación, impresión, pensamiento, actuación y opinión...” —véase *ob. cit.* p. 7. Casi un siglo después las reivindicaciones de los grupos de oposición a la línea política del presidente Mubarak son idénticas.

⁴ V. Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid, Cañarabia, 1985, p. 44.

⁵ Hâfîz Mahmûd *Asrâr saĥâfîyya*; El Cairo, Maṭbû`ât dâr al-ša`b, 1975; pp. 247-262; `Awâtif `Abd al-Rahman *Dirâsât fî-l-saĥâfat al-`arabiyyat al-mu`âsira*; Beirut, Dâr al-Farâbî, 1989; pp. 54-55. El Título II de la Ley de Prensa de 1980 retoma esta denominación —véase *Anexos*— plenamente vigente en la actualidad —cfr. los sucesivos informes anuales de *al-Taqrîr al-Istrâtiġî al-`arabî* publicados por al-Ahrâm.

⁶ Autor de un ambicioso, y arriesgado, estudio sobre el papel y estructura de los medios de comunicación árabes, *The Arab Press (News Media and Political Process in the Arab World)*; Nueva York, Syracuse University Press, 1989. Tal vez la prensa egipcia sea el tema mejor documentado del extenso abanico de países y ejemplos que aborda este diplomático norteamericano.

⁷ *Ibid.* pp. 5-8.

tar un periódico, pero el turbulento panorama político-social del Mundo Árabe a finales del siglo XIX propicia el vitalismo de la ideologización, el otro gran motor de la prensa a lo largo de su historia. Al lado de una prensa oficial, directamente dependiente de un poder al que el sometimiento colonial hace carecer de la autoridad y legitimidad suficientes para autoimponerse, surgen periódicos y revistas patrocinados por individuos o colectivos privados que no sólo ven en la prensa un medio de difusión ideológica, sino que, además, la tienen por símbolo de prestigio y garantía de seriedad cara a la elite a la que inevitablemente se dirigen a través de este material impreso.

En Egipto, estas primeras publicaciones —englobadas bajo el epígrafe de “prensa nacionalista”⁸— llegan a convertirse en la única actividad política contestataria posible, considerada por Gran Bretaña como válvula de escape del creciente descontento nacionalista. Portavoces de las diferentes corrientes de opinión frente al sometimiento colonial, introducen un nuevo estilo de escritura política cuya finalidad es entretener tanto como enseñar, lejos ya de la altisonancia de la prosa poética: asientan el estilo editorialista que luego caracterizará a la prensa de partidos. Sus primeros pasos se remontan al puente entre los dos siglos y constituyen el embrión de los futuros partidos políticos, encargados teóricos de poner en práctica las aspiraciones defendidas por quienes sostienen estos periódicos: de *al-Muʿayyad* (1889), propiedad del šejj ʿAlī Yūsuf, surgirá el *Partido de la Reforma sobre los Principios Constitucionales* [*Ḥizb al-Islāh ʿalaʿ al-Mabādīʿ al-Dustūriyya*]; *al-Liwāʿ* (1900) dará lugar al *Partido Nacional* [*al-Ḥizb al-Waṭānī*] creado por su editor, Mustāfaʿ Kāmil; y de *al-Ŷarīda* (abril 1907) emergerá cinco meses después el *Partido de la Umma* [*Ḥizb al-Umma*], cuyo secretario, Luṭfī al-Sayyid, era el editor de la revista.

La formación de estos tres partidos en 1907 desencadena una prolífica actividad periodística. Igual que aparecen nuevos títulos depen-

⁸ *al-Sahāfat al-wataniyya*, en oposición a la *prensa oficial* [*al-sahāfa al-rasmiyya*], véase A. ʿAbd al-Rahmān *ob. cit.* p. 51. Rugh establece en un mismo bloque de similares características la prensa egipcia, siria e iraquí de este período —para el desarrollo de las dos últimas, véase *ob. cit.* pp. 53 ss.

dientes de las recién creadas organizaciones políticas —como *al-Ša`b* o *al-Dustûr* del PN—, otros ya activos pasan a ponerse a su servicio —el mismo PN contará desde 1908 con el histórico *Wâdi al-Nîl*⁹. Varios de los diversos partidos menores que surgen en los años previos a la Primera Guerra Mundial también publican sus propias revistas, circunstanciales y bastante irregulares ante la reactivación y revisión en 1909 de la Ley de Prensa de 1881, de forma que tras la interrupción de cuatro años de toda actividad política provocada por la ley marcial impuesta por la guerra sólo el influyente *al-Muqattam* —anterior (1899) a la formación en 1909 del *Partido Nacional Libre [al-Hizb al-Waṭanî al-Hurr]*— y el nacionalista copto *Miṣr* —del *Partido Egipcio [al-Hizb al-Miṣrî]*— continúan sus actividades desaparecidos sus respectivos partidos¹⁰. Pero no será sino tras la Revolución de 1919 cuando comience la efectiva andadura de los *periódicos de partidos*.

2. El florecimiento de la prensa de partidos con la Monarquía Liberal (1919/1952)

Entre 1920 y 1926 aparecen en Egipto once nuevos periódicos¹¹ —cinco diarios y seis semanarios— portavoces de las distintas tendencias nacionalistas que bullen en este período de efervescencia previa a la obtención de la independencia nominal en 1922 y, tras ella, en los primeros retos a los que se enfrenta la organización política del nuevo estado nacional (véase tabla 1 y 3).

El Partido Nacional, único partido pre-revolucionario que llega hasta la disolución de los partidos políticos en 1953, renueva su viejo

⁹ Apud. Gema Martín Muñoz, *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo*, Madrid, I.C.M.A., 1992, p. 43.

¹⁰ La cifra aproximada de 500 publicaciones en árabe a principios del siglo que apunta G. Martín Muñoz (véase *ob. cit.* p. 42) da una idea de la vitalidad de la prensa egipcia en general.

¹¹ *al-Ahâlî* había aparecido por primera vez en 1913, y tras el regreso de Sa`d Zaglûl del exilio su propietario lo pone a disposición del recién creado partido Wafd —véase tabla 1.

al-Liwâ' tras el debilitamiento que sufre por la muerte de su histórico dirigente. E incluso en su breve existencia, el Partido Socialista de Rosenthal y Salâma Mûsa' edita un semanario, *al-Šabîba*, no menos perseguido que su formación internacionalista y de acción sindical. Pero es el enfrentamiento político entre el Wafd y el grupo escindido de él en 1922, el Partido Liberal, el que protagoniza la primera campaña electoral (1924) y también la carrera de publicaciones en la que rivalizan ambas formaciones: a la creación de un potente diario y luego un semanario por el PLC responde el Wafd con iguales medidas, así como la revista *Kawkab al-Šarq* es la reacción a la creciente influencia del nuevo tipo de periodismo político-satírico introducido por *al-Kašškûl*. Una vez en el poder, el gobierno wafdistas emanado de las elecciones de enero de 1924 tampoco escapa a las prácticas autocráticas frente a la prensa de oposición: su orden de cierre de *al-Siyâsa* al amparo de la Ley de 1881 se ve rebocada por la sentencia del Tribunal de Apelación de la Prensa instituido por la Constitución de 1923¹², que en su artículo 14 afirma: "La prensa es libre dentro de los límites de la ley... La censura de la prensa está prohibida, así como las amenazas, retenciones o secuestros por medios administrativos, excepto si fuera necesario para proteger el orden social"¹³.

Sin embargo, el recién estrenado poder independiente pronto se da cuenta de la peligrosidad que entraña una prensa activa, y en julio de 1925 la revisión del Código Penal introduce serias restricciones a la libertad de expresión y prensa. La mayoría de los periódicos egipcios participan en la huelga de protesta convocada para el 16 de julio¹⁴, y a partir de 1926 se restringen permisos y acortan las facilidades de publicación —frente a los doce periódicos que se publican a lo largo de estos seis años, en el cuarto de siglo siguiente sólo saldrán catorce nuevos títulos (véase tabla 3).

¹² Cfr. P.J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt*; Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1991 (4.ª ed.), p. 281.

¹³ Apud. *al-Taqrîr al-istrâtîgî al-`arabî 1989*, El Cairo, Markaz al-dirâsât al-siyâsiyya wa-l-istrâtîgiyya bi-l-Ahrâm, 1990, p. 470.

¹⁴ Véase G. Martín Muñoz, *ob. cit.* p. 136.

TABLA 1: periódicos de partidos 1920/1926

NOMBRE	AÑO	PROPIETARIO	P.P.	PERIO
al-Ahâlî	1920/23	Abd al-Qâdir Hamza	Wafd	dia.
al-Ajbâr	1921/25	Amîn al-Rafî`î	Wafd	dia.
al-Ļiwâ`al-Misrî	1921/30	PN	PN	dia.
al-Sabîba	1921/22	Salâma Mûsa'	PS	sem.
al-Kaskûl	1921	Sulayman Fawzî	PLC	sem.
al-Siyâsa	1922/30	PLC	PLC	dia.
al-Balâg	1923	`Abd al-Qâdir Hamza	Wafd	dia.
Kawkab al-Sarq	1924/30	Ahmad Hâfiz `Awwad	Wafd	sem.
al-Ittihâd	1925		PU	dia.
Rûz al-Yûsuf	1925/34	Rûz al-Yûsuf	Wafd	sem.
al-Siyâsa al-Usbû`iyya	1926	PLC	PLC	sem.
al-Balâg al-Usbû`iyya	1926	`Abd al-Qâdir Hamza	Wafd	sem.

ABREVIATURAS:

- AÑO: Año de aparición de la publicación. Damos también el de su finalización como período de partido (separado por una barra) cuando conocemos la fecha con exactitud; eso no implica su desaparición, ya que el sistema personal de permisos hacía reaparecer viejos títulos mantenidos sin publicaciones o éstos dejaban, al igual que su dueño, de apoyar a una determinada formación.
- P.P.: Partido Político al que apoya la publicación:
 BWI: Bloque Wafdista Independiente [*al-Kutla al-Wafdiyya al-Mustaqilla*].
 G. Sa`d: Grupo Sa`dista [*al-Hay'a al-Sa`diyya*].
 PJE: Partido del Joven Egipto [*Hizb Misr al-Fatâ*].
 PLC: Partido de los Liberales Constitucionales [*Hizb al-Ahrâr al-Dustûriyyîn*] o Partido Liberal.
 PN: Partido Nacional [*al-Hizb al-Waṭanî*].
 PP: Partido del Pueblo [*Hizb al-Ša`b*].
 PS: Partido Socialista [*al-Hizb al-Istirâkî*].
 PSE: Partido Socialista Egipcio [*al-Hizb al-Istirâkî al-Misrî*].
 PU: Partido Unionista [*al-Hizb al-Ittihâdî*].
 Wafd: Partido Wafd [*Hizb al-Wafd*].
- PERIO.: Periodicidad de la edición; el signo de interrogación [?] indica que no estamos seguros del dato:
 dia.: diario.
 sem.: semanal (2/sem.: dos veces a la semana; 3/sem.: 3 veces...).
 men.: mensual.

Excepto *al-Siyâsa*, que desde su creación se organiza en forma de empresa encabezada por un consejo de administración cuyo presiden-

te es el director del Banco de Egipto —en consonancia con la gran burguesía egipcia, principalmente terrateniente, que casi de forma exclusiva compone el PLC—, el resto de los periódicos son propiedad de personas particulares más o menos vinculadas a un partido político. La consecuencia más directa de esta situación es la dependencia de la orientación ideológica del periódico de los avatares personales de su dueño. La corta vida de *al-Ajbâr* viene marcada por las diferencias entre su propietario y el líder de Wafd, Sa`d Zaglûl, que provocan la fusión de este diario con *al-Liwâ` al-Miṣrî*, así como su separación un año después se debe a otra discrepancia de al-Rafî`î, esta vez frente a la coalición electoral de 1926 entre Wafd, PLC y PN. Pero es sin duda en las dispares publicaciones acogidas al amplio abanico de prensa del Partido Wafd donde con más elocuencia se reflejará este fenómeno.

Las diversas tensiones y corrientes enfrentadas que caracterizó al entonces partido mayoritario dan lugar a una intensa actividad periodística que abarca multitud de títulos, muchos de ellos igualmente favorables que críticos de las actividades del partido según el momento concreto de la dilatada carrera del Wafd: *al-Yihâd* aparece con un espíritu renovador tanto en formato —es el primer periódico egipcio que introduce el color de forma regular en sus páginas— como en su estilo independiente y hasta contestatario¹⁵; el editor de *Rûz al-Yûsuf* crea *Âjir Sâ`a* cuando cree que su dueña se aparta del partido, a lo que ésta responde con el diario, de corta vida, *Rûz al-Yûsuf al-Yawmiyya*. De los veintiséis periódicos de partidos que se publican entre 1920/50, doce se alinean con el Wafd: de ellos, *al-Balâg*, diario vespertino propiedad del prestigioso periodista `Abd al-Qâdir Ḥamza, es el único cuyo periplo enlaza la generación revolucionaria de 1919 con la de 1952, aunque será *al-Miṣrî*, que inaugura un estilo independiente dentro de la línea wafdista, el que llegue a convertirse en el diario árabe de más tirada¹⁶. Sin embargo, la nómina de publicaciones simpatizantes de un

¹⁵ En 1935 da todos los nombres de los estudiantes detenidos por la represión de palacio, entre ellos el de Gamal `Abd el-Naser —véase H. Maḥmûd, *ob. cit.* p. 207.

¹⁶ W. Rugh da una cifra media aproximada entre la que ofrecen diversas fuentes: unos 120.000 ejemplares diarios cuando el *Consejo del Mando de la Revolución* suspende la licencia de publicación de *al-Miṣrî* (1954), lo cual significa superar a *al-Ahrâm*, tradicional

partido que se autoconsidera representante de todo el amplio espectro de la sociedad egipcia que se opone al palacio es dilatadísima, sin necesidad de que estén obligatoriamente englobadas en esta denominación de *ṣuḥuf ḥizbiyya* —por ejemplo, los diarios *al-Yawm* y *al-Masâ`*, desaparecidos a raíz del Real Decreto n.º 70 de 1930 acusados de incitar a la población a disturbios por su campaña a favor del Wafd.

La disolución del parlamento en julio de 1928 da paso a una radicalización en el enfrentamiento entre el Wafd y palacio que acaba con esa primera etapa de libertades. Entre los numerosos reales decretos que se promulgan entre 1928/29 restringiendo las actividades de los partidos¹⁷, se reintroduce la ley de censura de 1881 y se obliga a todos los periódicos a regular su situación en un plazo de seis meses o se les deroga su licencia. Estas medidas culminan en los meses previos a las elecciones de mayo de 1931, en los que el gobierno absolutista de Isma`îl Ṣidqî cierra *al-Siyâsa* —y luego a su inmediato sustituto, *al-Aḥrâr al-Dîmuqrâṭiyyîn*—, *al-Balâg* y *Kawkab al-Ṣarq*, acusados de perturbar el orden público. En los más de tres años de gobierno de Ṣidqî (1930/33) tan sólo aparece el órgano de prensa del partido creado por el propio Ṣidqî, *al-Ṣa`b*, y el revulsivo y perseguido *al-Yihâd*.

Pero además, las limitaciones impuestas a la concesión de licencias propicia el que los propietarios de un permiso de publicación comercien con él, de manera que se llega a crear una especie de sistema de alquiler de títulos¹⁸. El mismo año de la creación de *al-Miṣrî* (1936),

líder de la prensa egipcia (véase *ob. cit.* p. 62). Las cifras de las tiradas del resto de las publicaciones de partidos discrepan enormemente según los intereses de quienes las ofrecen, y en la mayoría de los casos ni siquiera se conocen. Al igual que sucede con la escasa militancia que registraron los partidos, el interés de este dato es relativo en comparación con la constatación misma de la existencia del periódico/partido.

¹⁷ Véase P.J. Vatikiotis, *ob. cit.* p. 287.

¹⁸ La Ley de Prensa de 1980 tiene muy en cuenta esta circunstancia y especifica que la licencia de publicación no se considera una propiedad privada, sino un privilegio particular intransferible (art. 7). Además ésta dejará de ser válida si el periódico está seis meses sin publicarse regularmente (art. 16), ver *Anexos*.

y ante la competencia que estaban empezando a significar algunos diarios wafdistas para la hegemonía de *al-Ahrâm* en la prensa de la mañana, Hâfiz Muḥammad sostiene que Taqlâ Bacha, dueño de *al-Ahrâm*, propuso a Muḥammad Husayn Haykal publicar *al-Siyâsa*, ya desaparecido, a cuenta de *al-Ahrâm*, a lo que se niega el dirigente del Partido¹⁹. Sin embargo, quizá sea en otro tipo de periódicos, no estrictamente *prensa de partidos*, donde mejor se pueden observar las consecuencias de estas medidas restrictivas.

TABLA 2: Periódicos de partidos 1927/1952

NOMBRE	AÑO	PROPIETARIO	P.P.	PERIO.
al- \hat{Y} ihâb	1931	M. Tawfîq Diyâb	Wafd	sem.
al-Sa`b	1931	Isma`il Sidqî	PP	dia.
Âjir Sâ`a	1934	M. al. Tabî`î	Wafd	sem.
al-Mi srî	1936	Hnos. Abû-l-Fath	Wafd	dia.
al-Wafd al-Mi srî	1937/46	Wafd	Wafd	dia.
al-Dustûr	1938	M. Jâlid	G. Sa`d	dia.
Mi sr al-Fatâ	1938/50	PJE	PJE	sem.
al-Kûtla	1944	Makram Ebeid	BWI	dia.
al-Liwâ' al- \hat{Y} adîd	1944	PN renovado	PNren.	sem.
al-Asâs	1946	G. Sa`dista	G. Sa`d	dia.
al-Ba`ṭ	1944/46	Muḥammad Mandûr	Wafd	men.
Sawt al-Umma	1946		Wafd	dia.
al- \hat{I} stirâkiyya	1950/51	Aḥmad Husayn	PSE	sem.
al-Sa`b al- \hat{Y} adîd	1951	Aḥmad Husayn	PSE	3/sem.

ABREVIATURAS: Ver tabla 1.

¹⁹ *Ob. cit.* p. 258.

TABLA 3: Cómputo de periódicos de partidos 1920/1952

PARTIDO	N.º PUBLICACIONES	DIARIAS	NO DIARIAS
Wafd	12 (6/6)	6 (3/3)	6 (3/3)
PLC	3 (3/0)	1	2
PN	2 (1/1)	1 (1/0)	1 (0/1)
G. Sa`d.	2 (0/2)	2	—
PSE	2 (0/2)	—	2
PS	1 (1/0)	—	1
PU	1 (1/0)	1	—
PP	1 (0/1)	1	—
PJE	1 (0/1)	—	1
BWI	1 (0/1)	1	—
TOTALES	26 (12/14)	13 (6/7)	13 (6/7)

NOTA: La cifra fuera de los paréntesis corresponde al período global; las de dentro diferencian 1920-26/1927-52.

Si bien la condición específica de sociedad [*amâ`a*] y no de partido [*hizb*] singulariza la actividad política de los *Hermanos Musulmanes* [*al-Ijwân al-muslimûn*] frente a las prácticas comunes al resto de las formaciones embarcadas en el juego político parlamentario, la sucesión de periódicos y revistas patrocinados por la *Sociedad* (dieciséis entre 1928/52)²⁰ reflejan fielmente los avatares que caracterizan a la prensa política egipcia del momento. Las revistas publicadas por los *Hermanos Musulmanes* en la década de los treinta (ver tabla 4) dejan de ser patrocinadas por la *Sociedad* según se van produciendo las sucesivas escisiones de sus dueños, de manera que durante la Segunda Guerra Mundial el recurso al alquiler se ve como la mejor solución para evitar tanto ese problema como la negación de permisos de publicación auspiciada por el estado de guerra.

El afán de todo tipo de agrupaciones sociales de mantener un activo órgano de prensa alcanza a formaciones no políticas en principio, como el movimiento feminista, que en el período de entreguerras publica varias revistas que se ocupan de la problemática específica de la

²⁰ La prensa de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes es una de las más estudiadas, y tal vez el aspecto de esta agrupación mejor conocido. Véase la voluminosa obra de M. Fathî Su`ayr *Wasâ`il al-i`lâm al-matbû`a fî da`wa al-Ijwân al-Muslimûn*; Yedda, Dâr al-mu`ytama`a, 1985; también el estudio de carácter más genérico de M. Mansûr Mahmûd Hayba *al-Sahâfa al-islâmiyya fî Misr*; al-Manşûra, Dâr al-Wifâ', 1990.

mujer y el movimiento feminista egipcio —algunos ejemplos son *Fatat al-Šarq* de Labîba Hâšim, *Hawâ al-Ûadîda* de Rose Haddâd, y especialmente *al-Mišriyya* de Huda' al-Ša' râwî²¹—, o la *Sociedad del Joven Egipto* [*Ûamâ`a Mišr al-Fatâ*] antes de su configuración como partido político en 1938, que ya había editado una serie de semanarios —*al-Šarja* (1930/34), *al-Diyyâ'* (1935/36) y *al-Šugar* (1937)— sucesivamente confiscados por el gobierno, dado el tono de las proclamas antibritánicas de sus jóvenes militantes, imbuidos de la ideología nacional-socialista imperante en la Europa del momento.

El paréntesis en las actividades públicas de los partidos que provocó la Segunda Guerra Mundial se acusa en la prensa política, que deja de publicarse con regularidad ante el férreo control informativo que el estado de guerra impone²². Hacia finales de 1944 se reanuda la actividad periodística, al tiempo que la radicalización política de la segunda mitad de la década refuerza el interés de los partidos políticos por mantener órganos de prensa leales. Se produce en el seno de las publicaciones editadas por las formaciones políticas un relevo generacional que lleva a los jóvenes políticos, formados ya en la trayectoria del Egipto independiente, a la cabecera de nuevos diarios que vendrán a sustituir o llenar huecos dejados por los que sacó a la luz la vieja generación de 1919. Un joven Fathî Radwân abandona el PJE y edita *al-Liwâ' al-Ûadîd*, órgano de prensa del *Partido Nacional* renovado, y las disensiones internas se dejan sentir en la vieja guardia del *Wafd*, de la que se escinde otra nueva fracción, el *Bloque Wafdist Independiente*, con su propio periódico —*al-Kutla*—, mientras su ala izquierdista saca el semanario *al-Ba`l*, suprimido en 1946 por el gobierno en su intento de controlar la acción de las masas. *Šawt al-Umma*, al que controla esa misma corriente vanguardista de las juventudes del partido, sustituye a *al-Wafd al-Mišrî* como diario oficial del *Wafd*. En ese mismo año aparece el primer y único diario publicado por los *Hermanos Musulmanes* a lo largo de toda su historia, y que desaparecerá con la disolución de la *Sociedad* en 1948.

²¹ Sobre la prensa feminista egipcia puede consultarse Caridad Ruiz de Almodóvar, *Historia del movimiento feminista Egipcio*, Granada, Universidad de Granada (Centro de Estudios de la Mujer), 1989.

²² Vatikiotis sostiene que en vísperas de la Segunda Guerra Mundial había en Egipto alrededor de 200 periódicos en árabe, y unos 65 en lenguas extranjeras —véase *ob. cit.* p. 484.

TABLA 4: Prensa de los Hermanos Musulmanes (1928/1992)

ISMA` ILIYYA (1928/1932)

al-Fath

al-Subbân al-Muslimin

EL CAIRO

* **1933/1939**

Ûarîda al-Ijwân al-Muslimîn (1933/38)

al-Nadîr (mayo 1938/octubre 1939)

al-Manâr

al-Matba`a

* **1939/1948**

1. *Alquiladas*

al-Nidâl

al-SuÛÛâ`

al-Ta`âruf

2. *Licencias oficiales*

al-Ijwân al-Muslimîn (agosto 1943/noviembre 1948), revista oficial

al-Ijwân al-Muslimîn (mayo 1946/noviembre 1948), diario

al-Kaškûl al-Ûadîd (septiembre 1947/noviembre 1948), corriente partidaria de entrar en el juego político

al-Sihâb (noviembre 1947/marzo 1948), universitaria mensual

* **1950/1954**

1. *Prensa de miembros de la Sociedad*

Minbar al-Šarq, diario

al-Muslimûn

2. *Prensa de la Sociedad*

al-Mabâhit (1950), título de un concesionario

al-Da`wa (1951/53), mensual

al-Ijwân al-Muslimûn (mayo/agosto 1954)

* **1971/1981**

al-Da`wa (1976/81), mensual

* **1981/1992**

al-Bašîr (abril/mayo 1986), mensual

Minbar al-Šarq (abril 1992), bimensual

La convulsa vida política que agitó al Egipto previo al golpe de los Oficiales Libres se refleja plenamente en una bulliciosa actividad periodística, siendo éste el período en que los periódicos de partidos adquieren su máximo desarrollo. En lo numérico, es sin duda el Wafd el que mantiene un mayor aparato propagandístico, gracias en parte a la fortuna personal de su nuevo secretario general, Fu'âd Saraĥ al-Dîn, dueño de la mayor parte de las acciones de las publicaciones: a los diarios ya existentes se suman a partir de 1946 los semanarios *al-Nidâ'*, oponente del semanario pro-palacio *Ajbâr al-Yawm* de los hermanos Amîn, *Musamârat al-Ĥayb*, *al-Sawâdî* y *al-Sâ'a al-Ṭâniyya al-^casra*²³. La temática, por lo general, se sumerge en las luchas partidistas promovidas por la ficción de juego liberal que potencia el poder, sin que los temas de interés social o nacional pasen a ser prioritarios salvo cuando el partido en cuestión necesite el respaldo popular en un enfrentamiento directo con el gobierno²⁴. Acusada entonces de provocativa o incendiaria —tal es el caso de las proclamas revolucionarias de *al-Ištirâkiyya* y *al-Ša'b al-ĥadîd*, que pasa de unos pocos cientos de ejemplares a unos ochenta mil en tan sólo un año²⁵—, perseguida y hasta secuestrada, la prensa de partidos alcanza en este momento su mayor tirada²⁶. También la dividida corriente comunista egipcia participa de este apogeo, aunque la ilegalidad impuesta al PCE (creado en 1949) impide la difusión de sus revistas —*Râya al-Ša'b* y *al-Kiĥâh*, legales desde 1946— y la persecución de que es objeto toda corriente supuestamente marxista alcanza a las publicaciones de los Anšâr al-salâm (*al-Kâtib*, con 20.000

²³ G. Martín Muñoz, *ob. cit.* p. 74-75.

²⁴ Cfr. A. 'Abb al-Rahmân. *ob. cit.* p. 55.

²⁵ La importancia de los periódicos del Partido Socialista Egipcio como agitadores de la movilización popular de comienzos de los cincuenta es menos discutible que las cifras de ejemplares que una u otras fuentes dan: de los cien mil —*Târiq al-Bisrî al-Harâkat al-siyâsiyya fî Mišr (1945/1952)*, El Cairo, Dâr al-Šurûq, 1983 (3.^a ed.), p. 408— hasta las doscientas mil —P. J. Jamkowski *Egypt's Young Rebels*—, California, Hoover Institution Press, 1975, p. 93.

²⁶ W. Rugh alude a la efervescencia de la prensa política norteamericana en los años previos a su Guerra Civil (1860-1865) como caso paralelo en una situación nacional igualmente crítica —*v. ob. cit.* p. 9—; muchos otros serían ejemplos igualmente válidos, pero no podemos dejar de anotar el caso de la II República española, no del todo alejada de la experiencia egipcia.

ejemplares) y del Movimiento Democrático de Liberación Nacional (*al-Malâyyîn*).

3. La prensa al servicio de la Revolución: la “institucionalización” naserista (1953/1976)

El carácter personal de la propiedad privada de los periódicos evitó que algunos de ellos dejarán de publicarse en enero de 1953 al quedar abolidos los partidos políticos a los que respaldaban —tal es el caso del diario *al-Miṣrî* o de la revista *al-Da`wa*, propiedad del exhermano musulmán Ṣâliḥ al-`Aṣmâwî—, pero las medidas de censura, el cierre del sindicato de periodistas, el arresto de algunos de sus miembros más prominentes y la creación por parte del *Consejo del Mando de la Revolución*, comité militar que en 1953 pasa a ocuparse de las tareas de gobierno, de su propia casa de publicaciones —*Dâr al-Tahrîr*, que en diciembre de 1952 crea su diario, *al-ÿumhûriyya*— acababan por imposibilitar la publicación de una prensa de oposición al régimen.

El control estatal “de facto” de los periódicos privados no se produce hasta 1960, justo un año antes de que el gobierno nacionalizara importantes sectores de la economía egipcia. La *Ley n.º 156/60 de organización de la prensa* [*Qânûn tanzîm al-ṣaḥâfa*] establece que corresponde a la *Unión Nacional* —posteriormente la *Unión Socialista Árabe* (Ley n.º 151 de 1964)— otorgar todas las licencias de publicación, y le transfiere la propiedad de las cuatro mayores casas editoriales²⁷. Además, todo periodista ha de ser miembro de la USA, único marco legal de organización y participación política, y la suspensión de su militancia supone el cese de su derecho a ejercer como tal. “*El ejercicio de la propiedad de los periódicos nacionales se restringe por ley a la Unión Nacional, para así hacer efectiva la propiedad popular de los medios fundamentales de orientación, como es la prensa, y en consonancia con*

²⁷ Dâr al-Ahrâm, Dâr Ajbâr al-Yawm, Dâr al-Hilâl y Dâr Ruz al-Yûsuf, editoras de *al-Ahrâm* y *al-Ajbâr*, los dos periódicos egipcios de mayor tirada.

su misión de ayudar de la mejor manera a que se cumplan los objetivos de la sociedad democrática socialista cooperativista” (art. 3) ²⁸. Esta ley refleja la necesidad del régimen naserista de unificar una prensa que se intuye hostil a las nuevas medidas de corte socialista que se proyectan, al tiempo que la considera un arma imprescindible para cambiar y asentar la base social que las sustentan. De hecho, la prensa fue el arma más efectiva que ayudó a la revolución en sus primeros años a cambiar el entramado social egipcio ²⁹.

La abolición de la prensa privada es un fenómeno común a los distintos países árabes que durante la década de los sesenta se comprometen en una lucha nacionalista, sentida esencialmente como anticapitalista: la Siria ba'ṭista escindida de la República Árabe Unida (1963), Argelia al lograr su independencia (1963), Iraq tras acabar con el régimen de 'Arif en 1967, la libia de Gadafi y el Sudán de Numeyri son los ejemplos más significativos de un proceso histórico global que William Rugh enmarca con la denominación de “prensa de movilización” ³⁰.

La Ley de Organización [*tanẓīm*] no implica una nacionalización [*ta'mīm*] automática de todos los periódicos y revistas privados, y una vez controladas las grandes editoras y las actividades periodísticas, se permite seguir funcionando a determinadas publicaciones privadas, como el *Journal d'Egypte* y el copto *Watanî*, que por su carácter poco relevante política o socialmente no suponen una amenaza para el sistema ³¹. Además, hay que destacar que varias revistas de propiedad privada y carácter religioso, tanto musulmán como copto, comienzan su andadura con la complicidad, disimulada o no, del poder ³².

²⁸ Apud. al-Qâdî, *ob cit.* p. 8.

²⁹ Cfr. *al-Taqrîr al-istrâṭîgî* 1989, p. 471.

³⁰ *Ob. cit.* pp. 51-70.

³¹ John Waterbury —*The Egypt of Nasser and Sadat*, Nueva York, Princeton University Press, 1983, p. 346— considera que mediante esta ley «la propiedad de todos (sic) los periódicos y revistas corresponde a la USA».

³² Y. al-Naggar —«The Religious Phenomenon in Modern Egypt» en *Islamic Quarterly* n.º 15 (1971) pp. 133-142— estudia el caso de *al-Muslim*, *Liwâ' al-Islâm* y *al-Šubbân al-Muslimîn*, y de *Šawt al-Šihadâ'* y *Risâlat al-Naḥabba* por parte copta.

Si bien los principios básicos del régimen —socialismo, arabidad y paz social— deben ser aceptados sin posibilidad de réplica —el caso más sonado fue la acusación de Mustafa' y `Alî Amîn de espionaje para la CIA, que les costó a uno la cárcel y al otro el exilio, además de la retirada de *al-Ajbâr*, diario que habían fundado en 1952 y al que regresarán triunfantes de la mano de Sadat diez años después (1974)—, la prensa egipcia de la década de los sesenta no puede ser considerada como una mera hoja publicitaria al servicio de la ideología naserista. La alta consideración que la profesión de periodista goza entre la sociedad egipcia, el hecho de que numerosos de sus más destacados intelectuales colaboren asiduamente en periódicos y revistas, y el tradicional papel que la influencia de ambos condicionantes ha tenido en la política egipcia, dejaban un margen a la discusión, hasta a la crítica, cuando lo que se cuestionaba no era la base del estado. Las ficciones literarias de Naguib Mahfuz publicadas semanalmente en *Al-Ahrâm* constituyen un perfecto ejemplo de esa vía soterrada y simbólica de criticar el *status quo*, mientras que las divergencias más apreciables se refugian en los semanarios: *Rûz al-Yûsuf* acoge las incisivas reflexiones y análisis de intelectuales no conformes con el simplismo de la propaganda de la prensa oficial, y *al Tali`a* se convierte en el órgano de expresión de los marxistas.

Apenas dos semanas antes de su muerte, el 28 de septiembre de 1970, Gamal `Abd el-Naser firma la *Ley de creación del sindicato de periodistas*³³, cuyos dos intereses principales son corporativizar la profesión, gobernada por un consejo superior cuyos miembros pueden ser controlados a su vez por el gobierno, y hacer que se guíe por un “código de honor”³⁴. Enmarcada en el proceso de recomposición global al que se vio abocada la política naserista tras el desastre de la Guerra del 67, esta ley pretende desligar la tutela directa del régimen sobre los medios de comunicación, pasando a ser los propios periodistas, convenientemente purgados, los que se autocontrolen. Las relaciones del nue-

³³ *Qānūn bi-inṣā' niqābat al-ṣaḥāfiyyīn*; su texto completo puede consultarse en al-Qādī, *ob. cit.* pp. 59-111.

³⁴ J. Waterbury da ejemplos de una filosofía muy parecida en el funcionamiento de los sindicatos de abogados e ingenieros. Véase *ob. cit.* pp. 380-381.

vo presidente, Anwar al-Sâdât, con la prensa se caracterizarán por lo que ya adelanta esta ley: la contradicción entre el respeto a los derechos y libertades de los periodistas y la férrea voluntad del poder de mantener la información dentro de los límites que le sustentan. En un sentido mucho más genérico, preconiza lo que será la impronta de la “desnaserización” promovida por la *Revolución correctiva* de mayo de 1971: las tensiones entre el barniz liberalizador que se desea y el autoritarismo que le controla.

La Constitución promulgada en septiembre de 1971 garantiza en su artículo 48 una libertad de prensa en unos términos muy similares a los mantenidos por las seis constituciones egipcias anteriores³⁵. Frente al texto de la Constitución de 1923, se especifica que la declaración del estado de excepción, o en tiempo de guerra, permite “una censura limitada a los temas relacionados con la paz social u objetivos de la seguridad nacional”³⁶. En los meses previos a la Guerra de Octubre, el clima de tensión entre la prensa y el gobierno ha ido creciendo. El apoyo de algunos escritores y periodistas a determinadas demandas de los estudiantes — las manifestaciones y los enfrentamientos entre universitarios izquierdistas y policía protagonizan el curso 72/73— es considerado un claro desafío a la censura informativa, impuesta por el estado de excepción en vigor desde 1967, y lleva a cien de aquellos a ser suspendidos de su militancia en la USA³⁷, aunque la necesidad de consenso que implica la guerra hace que se les restituyan sus derechos —sus salarios no les habían sido retirados— con motivo del tercer aniversario de la muerte de Naser³⁸.

³⁵ Véase el desarrollo constitucional egipcio en Bernabé López García y Cecilia Fernández Suzor, *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*; Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pp. 28-66.

³⁶ El texto de la Constitución de 1971, con las enmiendas aprobadas en 1980, puede consultarse en Mahmûd Hilmî *Dustâr al-Kuwayt wa-l-dasâtir al-`arabiyya al-mu`âsira*; al Kuwait, Dât al-sâlâsil, 1989, pp. 249-309.

³⁷ Esta medida, que también afectó a los opositores a la *Revolución correctiva*, incluyó a figuras como Naguib Mahfuz, Louis Awad, Yûsuf Idrîs y Luţfî al-Jûlî. Cfr. Waterbury, ob. cit. p. 380 y W. Rugh, ob. cit. p. 48.

³⁸ “No ha sido mi intención ni forma parte de mi carácter el perjudicar el trabajo, profesión o modo de vida de nadie... Yo quiero libertad de prensa, pero al mismo tiempo quiero que sea una prensa comprometida”; discurso de Sadat en el 3^{er} aniversario de la muerte de Naser; apud. Rugh, ob. cit. p. 48.

El proyecto de apertura política esbozado en el *Documento de octubre* (1974) y que tomará cuerpo con la sustitución de la USA por las *plataformas [manâbir]* de centro, izquierda y derecha a lo largo del otoño de 1975, implica un levantamiento de las restricciones a la prensa, por lo que desde principios de año Sadat se vio en la obligación de colocar a una serie de editores, leales pero prestigiosos, que en ausencia de la figura del censor pudieran controlar la línea de las publicaciones de mayor tirada. Muḥammad Ḥasanayn Haykal, el último “centro de poder” [*markaz quwwa*] ³⁹ en palabras del presidente, es sustituido por Aḥmad Bahâ' al-Dîn al frente de la edición de *al-Ahrâm* el 1 de febrero.

En marzo de 1975 Anwar el-Sadat, en su calidad de presidente de la USA, crea el *Consejo Superior de la Prensa [al-mâylis al-'alâ' li-l-ṣaḥâfa]*, que pasará a ser el propietario del 49 por 100 de cada periódico, hasta ese momento en poder de la USA, y será el encargado de otorgar las licencias de publicación, promover la redacción de una ley para la prensa y estimular ese “código del honor”: “*Si la libertad de expresión es sagrada, Egipto es más sagrado, y no estoy dispuesto ceder en ninguno de sus derechos*” ⁴⁰. Presidido por el secretario de la USA y formado por una serie de cargos leales al régimen —el ministro de información, los directores y editores de algunos periódicos nacionales (Iḥsân 'Abd al-Quddûs de *al-Ahrâm*, Mûsa' Ṣabrî de *al-Ajbâr*; 'Abd al-Raḥman al-Sargâwî de *Rûz al-Yûsuf* y Amîn Abû-l-'Aynayn de la *Egyptian Gazette*), el presidente del sindicato de periodistas, 'Abd al-Mun`aym al-Sâwî, y varios profesores y especialistas— el nuevo Consejo viene a regularizar el “cuarto poder”, y, en palabras de Sadat, “completa la normalización de las instituciones democráticas” ⁴¹.

³⁹ Así llamó Sadat a 'Alî Ṣabrî y los demás naseristas que le hicieron frente en 1971. La denominación la retoman como acusación contra Ḥasanayn Haykal una serie de periodistas afectos al nuevo régimen —Mûsa' Ṣabrî entre otros. V. W. Rugh, *ob. cit.* pp. 45, 47 y 177.

⁴⁰ Discurso de Sadat en el acto de apertura del Consejo Superior de la Prensa (27/5/75); apud. Rugh, *ob. cit.* p. 48.

⁴¹ Israeli (ed.), *The Public Diary of President Sadat*, Leiden, Brill, 1979, p. 744.

4. La prensa de la “oposición constructiva” (1976-1981)

Las mínimas diferencias formales que la creación del Consejo Superior de la Prensa implica en el control editorial no garantizan la viabilidad de un periodismo político de oposición. *al-Talî'a* y *Rûz al-Yûsuf*, máximos órganos contestatarios de la política económica liberalizadora del gobierno, sufren las consecuencias, especialmente tras las revueltas de enero de 1977: Lutfî al-Jûlî es cesado y *al-Talî'a* acaba por cerrar después de verse transformada en revista científica unos pocos meses; por su parte, al editor de *Rûz al-Yûsuf* se le reemplaza por un hombre más acorde con el régimen: “No podemos permitir que nuestra prensa, que modela la opinión pública, sea controlada por un individuo o por un obstinado y temperamental editor (...) No, la prensa es propiedad del pueblo y así seguirá”⁴².

En este clima comienzan a publicarse los nuevos periódicos de los recién estrenados partidos políticos, herederos de las plataformas del 75. A *Yârîda Misr*, primer periódico de partido desde 1952, aparecido el 28 de junio de 1977 como órgano del hegemónico *Partido Nacional Democrático* [*al-Hizb al-Waṭanî al-Dîmuqrâṭî*], le siguen *al-Ahrâr* (14/7/77), publicado por el conservador *Partido Liberal Socialista* [*Hizb al-Ahrâr al-Isṭirâkî*], y *al-Ahâlî* (1/2/78) del *Reagrupamiento Nacional Progresista Unionista* [*al-Taḡammu` al-Waṭanî al-Taqaddumî al-Wahdawî*]. Durante el transcurso del año 1978 *al-Ahâlî* se hace eco de las vivas discusiones sobre política exterior —Tratado de paz con Israel— y doméstica —crisis del *infitâh* (“apertura” o liberalización económica)— que envuelven al país, y sus 50.000 ejemplares⁴³ son recibidos con gran voracidad por los lectores egipcios ávidos de nuevas fuentes de información. Sin embargo, a las dificultades económicas frente a la competencia de las grandes casas editoriales y la propia debilidad interna de los partidos, se suman las restricciones a la actividad política que ampara la *Ley para la protección del frente interior y la paz social* (mayo del 78), y a partir de finales del año

⁴² Discurso del presidente Sadat (9/8/77); apud. Rugh, *ob. cit.* p. 48.

⁴³ Cifra según Vatikiotis, *ob. cit.* p. 418. En 1976, la tirada de *al-Ahrâm* era de 510.000 ejemplares y la de *al-Masâ'*, el diario estatal en árabe de menor difusión, de 52.000 (Rugh, *ob. cit.* p. 32). En términos absolutos, la de *al-Ahâlî*, semanario, sería insignificante.

las dos publicaciones de la “oposición constructiva” ideada por el presidente Sadat sólo aparecerán ya esporádicamente. La rápida autodisolución a la que se vio abocado el *Neo-Wafd*, tan sólo tres meses después de ser legalizado (febrero/mayo 1978), no dio tiempo a que este partido editara su periódico. A partir del primero de mayo de 1979, *al-Ša`b*, órgano del *Partido Socialista del Trabajo* [*Hizb al-`Amal al-İštirâkî*] —formación ideada por Sadat como “oposición leal” ante la imposibilidad de manejar al RNPU como oposición de izquierda— se convertirá en el único *periódico de partido* con una aparición semanal regular, aun a pesar del progresivo distanciamiento del PST de las posturas gubernamentales.

Pero la crítica más radical a la política de paz con Israel emprendida por Sadat a finales de 1977 no vendrá de la mano de estos débiles periódicos de partidos, sino de los órganos de prensa de los grupos islámicos político-religiosos que a lo largo de la década se habían beneficiado del apoyo tácito del poder en su estrategia para acabar con la contestación de los militantes naseristas. Se revitalizan viejos títulos pre-revolucionarios que durante el período anterior conservaron sus licencias a base de publicaciones irregulares con una temática centrada en las cuestiones más personales y rituales del Islam. En 1976 Šâlih al-`Ašmâwî pone *al-Da`wa* al servicio de `Umar al-Tilmisânî, guía de los reorganizados *Hermanos Musulmanes* a su salida de las prisiones naseristas, y la línea de *al-İtišâm*, desde 1939 en manos de la familia `Ašûr, pasará a confundirse con la marcada por el nuevo guía de la *Sociedad*: la condena de la paz con Israel y la exigencia de la aplicación de la *šarî'a* serán sus temas prioritarios. La concesión del permiso de publicación de *al-Mujtâr al-Islâmî* (1979), “*Reader's Digest*” musulmán, coincide con la escalada de provocaciones de las otras dos, pero, lejos de cumplir con su vocación de ser “el núcleo de una nueva escuela periodística islámica”, se convertirá en un nuevo púlpito de oposición al régimen⁴⁴.

Al quedar disuelta la USA tras promulgarse la *Ley de formación de partidos políticos* en junio de 1977, se exceptuó su Comité Central, pendiente de una enmienda constitucional y a la espera de una serie de resoluciones relativas a temas directamente dependientes de él, como el del 51 por 100 de la propiedad de los periódicos aún legalmente en

⁴⁴ Cfr. Hayba, *ob. cit.* pp. 290-312.

sus manos. Las discusiones se suceden en la Asamblea del Pueblo y en círculos periodísticos, y el poder trata de buscar la fórmula que le garantice la continuidad en el control del “poder de la prensa”. Las enmiendas constitucionales aprobadas en referendun el 28 de mayo de 1980 incluyen un título VII de *Nuevas disposiciones* que, además de crear una nueva institución, la *Asamblea Consultiva [Maÿlis al-Šûra’]*, incluye un capítulo 2.º que sienta las líneas principales de la futura regularización de la prensa: al reconocimiento de la libertad de prensa y prohibición de la censura (art. 207 y 208) ya recogidos en el art. 48, se suman el derecho de edición y posesión de periódicos a personas jurídicas públicas y privadas, incluidos partidos políticos (art. 209), y la función reguladora del Consejo Superior de la Prensa (art. 211).

La *Ley relativa al poder de la prensa [qânûn bi-ša’n sulÿat al-šaÿâfa]* que se promulgó dos meses después (14/7/1980) hay que situarla en el marco de la serie de decretos de excepción que impuso Sadat en los últimos años de la década. Su redacción refleja la contradicción que pretende armonizar el reconocimiento y las garantías para el desarrollo de una prensa libre recogidos en la Constitución con la potestad incontestable del poder de controlar la información: es, en última instancia, un distintivo más del monopolio político del presidente que caracteriza el final del mandato de Sadat. “*La prensa es un poder popular autónomo que lleva a cabo en libertad su misión al servicio de la sociedad, expresando las tendencias de la opinión pública y participando en su conformación y dirección*” (art. 1). Se garantiza la libertad de expresión (art. 4) y el derecho al secreto en las fuentes de información (art. 5). Sin embargo, la regulación de la prensa estatal (Título III) y la privada (Título II) garantizan el control último del ejecutivo sobre el “poder de la prensa”.

La recién creada Asamblea Consultiva pasará a ejercer los derechos de propiedad sobre las empresas periodísticas y los periódicos nacionales, que se consideran propiedad privada del estado (art. 22), y a los que gobernará una *junta general [ÿam’iyya `umûmiyya]* de 35 miembros, 15 de la plantilla del periódico y 20 nombrados por la Asamblea Consultiva (art. 29).

Por otro lado, el Título II⁴⁵ de la ley se ocupa de legislar el derecho de los partidos políticos y los particulares a publicar y poseer periódicos.

⁴⁵ Véase traducción en Anexos.

cos: el Consejo Superior de la Prensa controlará los permisos de publicación (art. 15), las multas por infracciones (art. 14 y 16) y tiene potestad para hacer excepciones en la obligatoriedad de la organización de todos los periódicos privados en sociedades anónimas o cooperativas, así como en el montante de su depósito (art. 20). A su vez, a la regulación del Consejo Superior de la Prensa se dedica el Título IV de la ley, que asegura el control absoluto de la Asamblea Consultiva sobre su configuración⁴⁶; por su parte, la misma composición de la Asamblea Consultiva garantiza su total sometimiento a la presidencia. A las restricciones que puede poner a una publicación el Consejo Superior de la Prensa se suman las del artículo 18, que además de negar cualquier tipo de participación en la prensa a quienes están privados de sus derechos políticos, restringe este derecho también a “aquellos que apoyan principios que alimentan la negación de las prescripciones celestiales” o “están condenados por el *Tribunal de la Ética*”. En ambos casos, se introduce una consideración de orden moral que retrotrae a la magnanimidad del presidente la actividad periodística de unos ciudadanos sometidos a la arbitrariedad de las numerosas normas sobre la conducta personal.

Previamente a este reconocimiento y regularización legal de la prensa no estatal se había promulgado la *Ley de defensa de los valores contra la conducta reprobable*, conocida como *Ley de la vergüenza*⁴⁷. Las mínimas posibilidades abiertas por la Ley de Prensa de 1980 quedan restringidas por el control “moral” que el ejecutivo impone a las libertades de los ciudadanos —el *Tribunal de la Ética* se creará para juzgar a los infractores de esta ley. Las medidas represivas contra toda voz disconforme con el sistema incluye “la privación de ocupar un cargo o asumir trabajos que tengan una influencia sobre la formación de la opinión pública” (art. 4.4), y a comienzos de 1981 tienen lugar los primeros procesos contra periodistas y escritores acusados por las opiniones expresadas en la prensa extranjera. La escalada en las hosti-

⁴⁶ Además de ser el presidente de la Asamblea Consultiva el presidente del Consejo Superior de la Prensa, áquel designa directamente a dos juristas y tiene capacidad para nombrar a un número no determinado —pero hasta igual al de todos los demás componentes en conjunto— de personalidades públicas relacionadas con las “cuestiones periodísticas” (art. 36).

⁴⁷ El texto completo de esta ley puede consultarse en *Bulletin du CEDEJ*, n.º 13, 1981, pp. 116-133.

lidades entre el mundo periodístico y el ejecutivo se eleva a raíz de las elecciones (marzo) al Consejo Superior del Sindicato, al ser elegidos varios de los críticos, y culmina con los arrestos masivos del 2 de septiembre. El decreto promulgado tres días después⁴⁸ anuncia la suspensión de siete periódicos —*al-Da`wa*, *al-I`tisâm*, *al-Mujtar al-Islâmî*, *al-Ša`b*, *al-Waṭan al-`Arabî*, *al-Ahâlî* y *al-Taḡaddum*— de forma que cuando Anwar al-Sadat es asesinado un mes más tarde la prensa de oposición había dejado de existir físicamente.

TABLA 5: Periódicos de partidos 1976/1992

NOMBRE	AÑO	P.P.	PERIO.
Ŷarîda Mišr	1977/80	PND	sem.
al-Ahrâr	1977	PLS	2/sem.
al-Ahâlî	1978	RNPU	sem.
al-Ša`b	1979	PST	sem.
Šabâb al-Ahrâr	1979?	PLS	sem.>men.> irregular
Šabâb Bilâdî	1979?	PND	sem.
Mâyû	1980	PND	sem.
al-Liwâ' al-Islâmî	1980	PND	sem.
al-Nûr	1983	PLS	sem.
al-Wafd	1984	Wafd	sem.
	/3-87		día.
Šawt al-`Arab	1986/88	Naseris	sem.

Con carácter local, el PND mantiene tres revistas:

Ŷarîda Bûr Sa`îd —mensual (Port Said)

Maÿalla Šawt Bûr Sa`îd —mensual (Port Said)

Ŷarîdat al-Ra'y —quincenal (Benhâ, gobernadorado de Daqahliyya)

ABREVIATURAS: (véase Tabla I)

Naseris: corriente naserista no legalizada.

PLS: Partido Liberal Socialista.

PND: Partido Nacional Democrático.

PST: Partido Socialista del Trabajo.

RNPU: Reagrupamiento Nacional Progresista Unionista.

⁴⁸ La pantomima democrática de Sadat alcanza en el referendun del 10 de septiembre, convocado para aprobar éste y los demás decretos, uno de sus puntos más álgidos: las medidas represivas presidenciales fueron aprobadas por el 99,45 por 100 de los votantes. Véase G. Martín Muñoz, *ob. cit.* p. 340.

5. ¿Una transición democrática? Luces y sombras de la prensa de partidos (1981-1992)

En el marco de “desadatización” controlada y prudente emprendida por Hosni Mubarak desde los primeros momentos de su presidencia, la libertad de prensa aparece como una condición primordial para reforzar la imagen de estado de derecho [*dawlat al-mu'assasât*] que se quiere proyectar. En diciembre son liberados la mayoría de los presos políticos y se derogan parcialmente las leyes coercitivas promulgadas en los dos últimos años de la presidencia de Sadat. Sin embargo, y a pesar de su contradicción con la Constitución y el nuevo clima de tolerancia política, la Ley de prensa de 1980 seguirá en vigor durante toda la década. Sólo las buenas intenciones de Mubarak permitirá el desarrollo de una fluctuante libertad de expresión desconocida en Egipto desde muchas décadas atrás.

A principios de 1982 los partidos políticos reanudan sus actividades y sus periódicos, incluso los desaparecidos antes de septiembre de 1981, vuelven a tener permiso de publicación. En el tono conciliador que caracteriza al nuevo presidente, Hosni Mubarak declara al diario estatal al-Ajbâr (23/1/82): “Yo amo la prensa egipcia, y sus plumas merecen mi respeto. Pero todo lo que le ruego a nuestra prensa es que respete la razón y la lógica en todo lo que publique. Gracias a Dios no existe censura, ni prohibición de nada”. *al-Ša'b* aparecerá de nuevo coincidiendo con la Fiesta del trabajo de ese año y *al-Ahâlî* esperará a las elecciones parlamentarias de 1984. El PLS seguirá sacando *al-Ahrâr*, que nunca sufrió la represión sadatista, y el partido Neo-Wafd, legalizado tras Sentencia del Consejo de Estado en febrero de 1984, publica inmediatamente un semanario, *al-Wafd*, que en marzo de 1987, un mes antes de las siguientes elecciones a la Asamblea del Pueblo, empezará a salir a la calle todos los días, convirtiéndose en el único periódico de partido diario hasta la actualidad. Los *Hermanos Musulmanes*, que siguen sin ser reconocidos como formación política, se refugian en las páginas de *al-I'tisâm*, cuyos propietarios también vuelven a editar *al-Mujtâr al-Islâmî*, mientras se mantiene la prohibición sobre al-Da'wa, que los *Hermanos Musulmanes* en el exilio publican desde entonces en Austria. Al interés por las publicaciones de carácter

islámico no escapan tampoco los partidos políticos, y así a *al-Liwâ' al-Islâmî*, “periódico semanal islámico editado por el PND” desde 1980, se suma *al-Nûr*, semanario del PLS aparecido en 1983 y futuro púlpito de las opiniones más radicales de los *Hermanos Musulmanes* y las *yâmâ`ât islâmiyya* [sociedades islámicas].

No es de extrañar que las primeras restricciones a la libre información vengan propiciadas por la peligrosidad que para la supervivencia del sistema entraña la escalada en las críticas radicales a la figura de Sadat. En el discurso conmemorativo del primero de mayo de 1983, Mubarak hace numerosas alusiones a “la palabra, que debe estar con Egipto, y no ser un arma con la que derramar la sangre de su cuerpo”:

“Hay un fenómeno en concreto al que es preciso que nos refiramos, porque influye a la fuerza y negativamente en nuestra andadura democrática. Es el fenómeno de cómo la prensa partidista se sale de los objetivos de la libertad de expresión y se sumerge en determinadas prácticas, distanciándose de la objetividad y el interés público, eligiendo un estilo insidioso y provocativo y perjudicando así al pueblo y al sistema democrático”⁴⁹.

Ese mismo mes, y a pesar de las enérgicas protestas de toda la oposición, se aprueba la *Ley de secretos de estado* que prohíbe, bajo penas de prisión de tres a cinco años, la publicación en un período de veinte años de investigaciones sobre información confidencial de personas o hechos históricos recientes⁵⁰. Quizás uno de los sucesos más reseñables de ese momento fue la polémica entre Yûsuf Idrîs, al que *al-Ša`b* prestará sus páginas, y Aĥmad Bahâ' al-Dîn, defensor oficioso del anterior presidente, a propósito de la serie de artículos sobre la Guerra del 73 que el popular literatio se ve obligado a publicar en la prensa libia⁵¹.

⁴⁹ Apud. al-Qâdî, *ob. cit.* p. 27.

⁵⁰ G. Martín Muñoz, *ob. cit.* p. 349.

⁵¹ Véase *al-Ša`b* y *al-Ahrâm* de la última semana de abril y primera de mayo de 1983. En 1991 era posible encontrar en cualquier tenderete cairota el librito que en su día recopiló esos artículos, *al-Ba`ġ`an al-Sâdât* (Trípoli, 1984), en clara alusión al título que Sadat dio a sus diarios *al-Ba`ġ`an al-dât*.

En el clima de normalización democrática que caracterizó las elecciones del 27 de mayo de 1984, la prensa de partidos se convirtió en el terreno por excelencia para el discurso y la propaganda política. Salvo por la retención de *al-Wafd* la segunda semana de marzo, la libertad de expresión marcó toda la campaña, en la confianza de que fueran los propios partidos los que practicasen una especie de autocensura⁵². Para la opinión pública la novedosa diversidad de la prensa supone la posibilidad de acceder a fuentes de información distintas y complementarias a la prensa oficial. En este sentido cabe interpretar la tirada del único periódico bisemanal de la prensa de partidos del momento, *al-Ahrâr*, que con unos 120.000 ejemplares casi cuatriplicó el número global de los votantes del PLS⁵³.

No obstante, el poder dispone de determinados mecanismos para impedir una normal difusión de la prensa de oposición, y ya desde ese primer momento de apertura democrática no duda en servirse de ellos según las circunstancias. El control de las grandes casas de impresión se utilizó como arma para dificultar la salida del izquierdista *al-Ahâlî*, que se verá privado de la maquinaria de la moderna casa de impresión de *al-Ajbâr* al no renovársele su contrato: el nuevo formato impreso en la caduca *al-Ûumhûriyya* requiere un lector positivamente predisposto a la laboriosa tarea de recomponer frases ilegibles, obstáculo en parte solventado por ser leído preferentemente en medios intelectuales, universitarios y obreros. Pero la prerrogativa de la que durante toda la década se sirve el gobierno para atajar previsibles amenazas por la difusión de un periódico no oficial es la limitación selectiva de publicidad del sector público. Si se excluye a *al-Wafd*, que disfruta de holgadas fuentes de financiación provenientes de los amplios recursos de los miembros del partido, la restricción de los ingresos por publicidad supondrá un serio gravamen económico a la precariedad financiera de periódicos y partidos. En el transcurso de 1984 *al-Ahâlî* será el principal afectado por este tipo de limitaciones, tanto desde el sector

⁵² Cfr. G. Martín Muñoz, *ob. cit.* p. 377.

⁵³ *Ibíd.*, p. 392.

público como desde el privado; cuando en 1987 la *Coalición Islámica* pasa a ser el centro de la oposición parlamentaria, el boicot de las empresas públicas se extiende también a *al-Ša`b*, aunque obtenga unos notables ingresos por la publicidad de cierto segmento del capital en manos “islámicas”.

El boletín informativo editado por el Ministerio de información egipcio en 1985 recoge 263 publicaciones con permiso ya regularizado, de ellas sólo nueve no son en lengua árabe. Están clasificadas según su tipo de editor —periódicos de las instituciones estatales de prensa (39), de los organismos gubernamentales (39), de partidos políticos (8), de sindicatos y agrupaciones profesionales (21), de asociaciones (69), de facultades universitarias (18), de clubes y sociedades juveniles (18), de compañías (6), regionales (31)⁵⁴, de agencias (3), de la UNESCO (7) y de las embajadas extranjeras (3)— y se da el nombre de su redactor jefe, dirección y periodicidad, pero en ningún caso se hace referencia a la tirada. El abrumador número de publicaciones directamente dependientes de organismos oficiales (109) y las 69 organizaciones sociales contrasta con esos únicos 8 periódicos de partidos.

El bienio 1984-86 aparece en retrospectiva como la “edad de oro” en las relaciones del poder con la prensa de partidos⁵⁵. En un aparente respeto mutuo consensuado, las campañas de desprestigio contra la oposición no corren a cargo de la prensa oficial, sino que el debate partidista parece quedar encauzado dentro de los órganos de expresión de los propios partidos⁵⁶. Así, la campaña gubernamental contra el

⁵⁴ En octubre de 1986 se celebró el primer centenario de la prensa local egipcia con un congreso que `Atif `Abd al-Mawla' resume en el número especial de la revista *al-Fikr al-Arabî* “al-Sahâfa al-`arabî (naš' atuhâ, tatawwuruhâ wa-âfâquhâ al-mustaqbaliyya)”, n.º 509 (marzo 1988), pp. 194-204.

⁵⁵ Robert Springborg analiza el progresivo empeoramiento de estas relaciones a lo largo de 1986 en su estudio del Egipto socio-económico de Mubarak —véase *Mubarak's Egypt*, Colorado, Westview Press, 1989, pp. 193-197.

⁵⁶ De los seis partidos políticos legalizados (PND, PLS, RNPU, PST, Partido de la Umma y Wafd) sólo el Partido de la Umma, que se retiró por falta de estructura de las elecciones de 1984 y en las de 1987 consiguió el 0,5 por 100 de los votos —véase Mona Makram-Ebeid “Le rôle de l'opposition officielle en Egypte” en *Maghreb-Mashreq* n.º 119 (1988)— no mantiene un órgano de prensa.

RNPU —a raíz de que éste rechazase el nombramiento de dos diputados por designación presidencial para la Asamblea del Pueblo de 1984— se servirá de las páginas de la revista *Mâyû*, dependiente del PND, y las declaraciones del presidente a ésta sobre la necesidad de que los intereses nacionales prevalezcan sobre los partidistas, tanto en los temas como en los tratamientos de la prensa de oposición, seguirán sin salirse aún de la abstracción genérica⁵⁷. Los índices de lectura de periódicos de partidos en 1986 indican que, de los lectores asiduos de este tipo de publicaciones, el 34 por 100 lo son del *Wafd*, 25 por 100 *al-Liwâ' al-Islâmî*, 8 por 100 *al-Ahâlî*, 6 por 100 *al-Ša`b* y *Mâyû* y 4 por 100 *al-Ahrâr*⁵⁸. Sin embargo, las tiradas, dentro de la relatividad de unas cifras nunca oficiales, no se corresponden con el número de lectores, ya que la de *al-Ahrâr* (120.000 ejemplares) supera a la de *al-Ahâlî* (100.000) y *al-Ša`b* (60.000 ejemplares), mientras que la de *Mâyû* les supera a todos.

La importancia de la prensa de oposición como termómetro político alcanza en 1986 su punto de apogeo. Dadas las limitaciones de un parlamento escasamente operativo y dominado por la abrumadora hegemonía del PND, las páginas de los periódicos de partidos se convierten en el foro más adecuado para el debate político, máxime cuando el mantenimiento del estado de excepción desde el asesinato de Sadat impide la celebración de actividades de masas. Según *al-Taqrîr al-Istrâtîgî* de este año (p. 376) “1986 es un año pletórico para la prensa de partidos”, tanto por la vitalidad de varias campañas —sobre cuestiones concretas o de enfrentamiento partidista— como por producirse en su orientación ideológica y política cambios de perspectiva que reflejan la mayoría de las transformaciones que se suceden en la calle egipcia. Los *Hermanos Musulmanes* intentan escamotear la prohibición que pesa sobre sus actividades y en abril sacan una nueva revista, *al-Bašîr*, que tras dos números sistemáticamente retirada de los quios-

⁵⁷ Véanse las declaraciones de Hosni Mubarak a *Mâyû* (15/10/1984). Las entrevistas y charlas con responsables oficiales es la única sección fuerte y más o menos estable de esta revista.

⁵⁸ Bahîra Mujtar “The Egyptian People and their Preferred Newspaper”, *al-Ahrâm* (28/5/86); apud. Springborg, *ob. cit.* p. 196.

cos dejará de aparecer. Los naseristas, la otra gran corriente política egipcia e igualmente “subterránea”, consiguen en agosto un permiso de publicación, a nombre de la propia corriente no legalizada, para el semanario *Şawt al-'Arab*. Este hecho fue considerado por los sectores más conservadores de la elite en el poder una muestra a sumar al cúmulo de apuntes que indicaban una excesiva simpatía del propio Mubarak hacia este grupo de presión⁵⁹; sin embargo, meditado con la perspectiva temporal y crítica de la distancia, este hecho más bien constituiría otra página de la política de “la zanahoria y el bastón”⁶⁰ que caracteriza la actitud del presidente frente a los grupos sistemáticamente excluidos de la política egipcia oficial. Ya en noviembre Mubarak acusa a la revista de estar financiada por el régimen libio⁶¹, y durante la campaña electoral para las elecciones a la Asamblea del Pueblo de 1987 la reivindicación de la herencia de la *Revolución* queda reservada a los candidatos naseristas que se presentan en las listas del PND. A los dos años exactos de su aparición, *Şawt al-'Arab* fue prohibida con el pretexto de los perjuicios que estaba causando a las relaciones de Egipto, en alusión a una serie de artículos injuriosos para la familia real saudí⁶². En 1990, tras cinco años de pleitos, los naseristas no lograron que el Tribunal Supremo decretara su legalización como partido político.

El cambio de actitud del presidente Mubarak respecto a la prensa de oposición se materializa en la campaña de acoso a la que se ve sometido *al-Wafd*. A las distorsiones y amenazas que durante los últimos meses de 1986 denuncian en sus páginas numerosos periodistas,

⁵⁹ V. Springborg, *ob. cit.* pp. 20-21.

⁶⁰ Término acuñado por G. Kepel —*Faraón y el Profeta*, Barcelona, Muchnik, 1988, pp. 258 y ss.— en relación con la actuación del poder frente a los grupos islamistas de los ochenta.

⁶¹ Discurso a los editores publicado en *Middle East Time* de noviembre 1986. Springborg cree ver algo de cierto en estas afirmaciones dadas las altas remuneraciones que reciben sus colaboradores —v. *ob. cit.* p. 41. La desaparición de *Şawt al-'Arab* coincide con una apreciable mejora de las relaciones entre los dos países tras la mediación de los Emiratos Arabes Unidos (mayo 1988), que culminará con la normalización de relaciones a finales de año.

⁶² Véase en la RPE n.º 32-33 (2.º sem. 1988) el dossier de prensa preparado por A. Roussillon “Réassertions nassériennes”.

se suma el proceso por cobro de sobornos contra el redactor de “El gorrión”, la columna más leída de toda la prensa de oposición⁶³. Los abusos de las fuerzas de seguridad contra redactores y fotógrafos, la prohibición a varios periodistas, estatales y de oposición, de cubrir las elecciones legislativas, y la orden del Ministro del Interior de impedir la entrada al ministerio a los periodistas de la oposición enrarecieron el clima electoral de la primavera de 1987 y fueron noticia constante en los tres periódicos más leídos de la oposición: *al-Wafd*, convertido ya en diario, *al-Ahâlî* y *al-Ša`b*⁶⁴. En junio, tras el atentado fallido de extremistas islámicos contra Makram M. Aḥmad, editor de *al-Muṣawwar*, revista del sector público caracterizada por su independencia, seriedad y criticismo de su línea editorial frente a los militantes radicales islámicos, se refuerzan las medidas represivas del ministro del interior, que afectan por igual a toda voz disconforme. Un número de *al-Ahâlî* que pedía la designación del Presidente de la República por referéndum es secuestrado, y las asambleas y escritos por la “pérdida del honor de la profesión” se suceden hasta culminar el 15 de diciembre con un informe del Sindicato de Periodistas condenando “las repetidas violaciones” del ministro contra la prensa y los periodistas, y llamando a una concentración de protesta para el día siguiente en la sede del sindicato⁶⁵. El decreto de cierre de *Šawt al-`Arab* (agosto 1988), primera medida de carácter administrativo tomada por Mubarak contra la prensa de oposición, abre de manera definitiva un debate a nivel nacional sobre el futuro de la prensa, debate que se recrudece a lo largo de 1989 y sigue sin cerrar y con todas sus cuestiones aún pendientes en 1992.

La detención y tortura de varios ciudadanos acusados de formar un partido comunista y llamar a la sedición el 13 de abril de 1989, entre ellos tres periodistas, reavivó la campaña de oposición al Ministro del

⁶³ Sa`îd `Abd al-Jâliq, posteriormente absuelto de todos sus cargos. Véase Springborg, *ob. cit.* pp. 195 y 246.

⁶⁴ Especialmente duros fueron los editoriales de `Âdil Ḥusayn en *al-Ša`b* del 11/11/86 contra la campaña represiva emprendida por Mubarak, y los del 24 de marzo y 14 de abril del 87 a raíz de la violencia policial y el fraude electoral.

⁶⁵ Véase *al-Taqrîr al-istrâtîgî 1987*, p. 356.

Interior, Zakî Badr, a la que se suman hombres de leyes y políticos. Dentro del clamor general por el respeto a las libertades, la libertad de prensa en un nuevo marco legal y político que garantice la publicación de periódicos de oposición y acabe con las limitaciones a la edición de publicaciones se alza en motivo constante de toda la prensa de partidos. A esta intensificación de las actividades en medios periodísticos con el fin de obligar al gobierno a derogar las leyes restrictivas para el normal funcionamiento democrático, contribuyen tanto una serie de factores externos como otros intrínsecamente relacionados con el devenir periodístico. Las recientes transformaciones a nivel local e internacional que reintegran a Egipto al seno del Mundo Árabe y vuelven a hacer de él su paradigma, esta vez revestido de la euforia democrática que se vive en la zona —y casi en el conjunto del planeta— llevan a la oposición a exigir la ampliación de la participación política, de la que una prensa plural es sinónimo. En el plano interno, la nueva dirección del Sindicato de Periodistas, presidido por Makram M. Aḥmad y defensora de una política de discusión y apertura más cercana a las bases y no meramente plegada a la voluntad del ejecutivo, favorece la actuación más coordinada de prensa estatal y de partidos a la hora de reivindicar garantías para el ejercicio de la profesión. La vuelta de la sede de la *Unión de Periodistas Árabes* a El Cairo⁶⁶, y la incipiente transformación en formas y contenidos de la prensa estatal, para ocuparse más de las necesidades e intereses reales del lector⁶⁷, no están lejos de lo que parecía una nueva singladura de la prensa egipcia.

Al lado de la definitiva consolidación de *al-Wafd* como diario matutino en franca competencia con la prensa estatal, es el semanario *al-Ša`b* el periódico de partido con un desarrollo más sorprendente en estos últimos años. Liderado por `Âdil Husayn, su nuevo y decidido editor desde noviembre de 1985, inicia una emprendedora y arriesgada

⁶⁶ Vuelven a publicarse en El Cairo periódicos árabes transmitidos por satélite, desde sus lugares de origen, como la libanesa *al-Hayâ*, o las saudíes *Arab News* y *al-Sarq al-Aw-sat*, esta última ya editada en Egipto en los setenta.

⁶⁷ *al-Taqrîr al-Istrâtîgî* 1989, p. 474, menciona los deportivos *Ajbâr al-Riyâda* y *al-Ahrâm al-Riyâdîyya*, y *Nuṣf Dunyâ* (de *al-Ahrâm*) y *Hurriyyatî* (de Dâr al-Tahrîr) pensados en un público infantil y femenino.

etapa que encamina su línea editorial hacia las filas del islamismo político. Tras su ensayo exitoso como órgano de presión para la configuración de la *Coalición Islámica* (HM, PST y PL) de las elecciones de 1987, en marzo de 1989 se convierte en el factor clave de la apuesta rotunda del V Congreso del PST por la formulación alternativa del mensaje islamista propugnada en las páginas del periódico. Pero será en el transcurso de la crisis y guerra del Golfo (1990/1991) cuando su tirada casi se triplique —unos 160.000 ejemplares en febrero de 1991— y la crítica radical de sus redactores a la actuación oficial egipcia le conviertan en el más popular de los periódicos semanales. Tras repetidos anuncios sobre la inminente aparición de otro número semanal, hasta agosto de 1992 no sale el nuevo *al-Sa`b* de los viernes.

El caso de *al-Ša`b* introduce la cuestión, especialmente significativa, del valor testimonial de un periódico de partido, es decir, hasta qué punto el periódico es representativo de toda la formación, y no de una determinada camarilla. Las acusaciones del ala “socialdemócrata” del PST contra el editor de *al-Ša`b*, acompañadas de repetidas peticiones de cese, culminan con la escisión de esta corriente tras el V Congreso. Similares disensiones internas propiciadas por *al-Ahâlî* se esconden en el transcurso de la dimisión en 1989 de su editor, Maḥmûd al-Marâgî, ante las críticas provenientes de algunos sectores del RNPU acusando al periódico de excesivamente naserista, mientras que otros lo hacen por lo que consideran su progresiva desvinculación de las sedes provinciales y, en especial, de los problemas económicos y sociales de la calle que desde siempre han caracterizado a esta publicación. El posicionamiento de *al-Aḥrâr* con el lema de la Coalición “El Islam es la solución” y su rotundo rechazo en *al-Nûr*, que se hace portavoz de quienes exigen la inmediata aplicación de la *šarî`a* y el *ŷihâd* frente a los infieles, simbolizan las corrientes enfrentadas que configuran la militancia islamista del PL —despojado desde 1986 de la etiqueta “socialista”—, aunque la nota más sobresaliente de ambas publicaciones sea la falta de una línea determinada en su política, tan vacía de contenidos como la ambigua postura del PL frente al poder. En cuanto *al-Wafd*, los sectores más renovadores del partido consideran que el sempiterno discurso antinaserista del periódico y sus enredos en exquisitas disquisiciones sobre la necesidad de reformas constitucionales alejan al partido

de los intereses reales de la calle y le privan del potencial apoyo que una línea más actualizada y social le otorgarían. En cualquier caso, es indudable que estos periódicos de partidos son un documento fundamental para conocer las actividades de sus respectivas formaciones, su desarrollo o las orientaciones políticas que les caracterizan. Frente a ellos, la revista *Mâyû* no se puede considerar en ningún momento en este sentido: sus análisis políticos coinciden siempre con los de la prensa estatal, que le priva de su misión de portavoz del PND y relega su papel a la mera persecución y crítica desahogada de los partidos de la oposición. No en vano el PND mantiene órganos de prensa locales en Port Said, feudo tradicional de las fuerzas wafdistas, y en Daqahliyya, región natal de Ibrâhîm Šukrî, líder del PST (ver tabla 4)⁶⁸.

El año 1990 comienza con un sonado triunfo de la prensa y la libertad de expresión. La destitución del Ministro del Interior el día 12 de enero se produce tras la campaña emprendida por toda la prensa de oposición a lo largo de 1989, la más dura que se haya llevado a cabo en Egipto contra un organismo o persona pública desde la caída de la monarquía⁶⁹. La evidencia definitiva en la decisión de cese de Zakî Badr tomada por Mubarak fue la publicación en el número del día nueve de *al-Ša`b* de las injurias de Badr contra líderes de la oposición, periodistas y escritores. A raíz de lo que el PST considera su éxito (*al-Ša`b* 16/1/90) el periódico se embarca en toda una cadena de ataques y denuncias contra diversos ministros que acompañan el resto de las publicaciones de oposición de mayor fuerza.

La crisis del Golfo abrió nuevas expectativas de desarrollo para una activa y constructiva prensa de partidos. Pero las diversas polémicas a las que dieron cabida todos ellos —desde el decidido alineamiento prooccidental de *al-Wafd*, a la crítica pan-arabista de *al-Ahâlî* y la “tercera vía” o solución islámica defendida desde *al-Ša`b*— tal vez fueran ajenas, y en cualquier caso mucho más exageradas, a las que se vivían en la calle egipcia. A la reflexión sobre el significado y posibles repercu-

⁶⁸ Compárense los “altos” resultados electorales de estas dos formaciones frente a los del PND en ambos gobernados en G. Martín Muñoz, *ob. cit.* pp. 386 y 420.

⁶⁹ Cfr. *al-Taqrîr al-Istrâtiġî 1990*, pp. 426 y 474.

siones de este distanciamiento para el desarrollo de la prensa y la vida egipcia en general se une una segunda preocupación. El mantenimiento de las restricciones a las libertades —renovación del estado de excepción por otros tres años en 1991 y vigencia de la Ley de Prensa de 1980— y los recortes en la política de apertura democrática —Wafd y PST boicotean las elecciones legislativas de diciembre de 1990 en protesta por la nueva ley electoral, y es el poder judicial el que viene de nuevo a corregir los abusos del gobierno para impedir la formación de nuevos partidos políticos— alcanzan a una prensa de oposición que a comienzos de la nueva década parece tropezar demasiado a menudo en el mero oportunismo, cuando no la populachería y la demagogia. Comprensible en parte por la impotencia de los partidos políticos ante un sistema que anula cualquier canalización legal de su peso político activo, y en parte coherente con el paso del tiempo, que ha ido restando novedad a unos periódicos cuya credibilidad se ha visto desgastada por los continuos ataques del poder y la negación sistemática de éste a hacerle partícipe de sus fuentes de información, el deslizamiento progresivo de la prensa de partidos hacia estas prácticas constituye un motivo de preocupación primera para cualquier observador de la vida política egipcia actual.

ANEXO

LEY N.º 148 DEL AÑO 1980 SOBRE EL PODER DE LA PRENSA

(...)

TITULO II LA PUBLICACION DE PERIODICOS Y SU PROPIEDAD

Capítulo Primero: Publicación de Periódicos

* Art. 13: La libertad de publicación de periódicos por partidos políticos y personas jurídicas públicas o privadas está garantizada de acuerdo con la ley.

* Art. 14: Todo el que quiera editar un nuevo periódico tiene que presentar una notificación escrita al Consejo Superior de la Prensa firmada por el representante legal del periódico y que incluya el nombre, apellidos, nacionalidad y lugar de residencia del propietario del periódico, así como el nombre del periódico y la lengua en la que se editará, el grupo que lo publica y su dirección, el nombre del redactor jefe y la dirección de la imprenta en la que se imprimirá el periódico.

En caso de producirse algún cambio en los datos que comprende la notificación después de haberse concedido el permiso, este cambio se tiene que comunicar por escrito al Consejo Superior de la Prensa como mínimo ocho días antes de que tenga lugar, excepto si se ha producido de imprevisto, en cuyo caso hay que comunicarlo en un plazo límite de ocho días desde la fecha en que tuvo lugar.

El representante legal del periódico será castigado por la trasgresión de este artículo con un arresto no menor de tres meses y una multa no inferior a quinientas libras ni superior a mil libras, o con una de las dos sanciones, además de la orden de cierre del periódico durante no menos de tres meses ni más de un año.

* Art. 15: El Consejo Superior de la Prensa hará pública su decisión sobre la notificación que se le ha presentado para publicar el periódico en un plazo no superior a cuarenta días desde la fecha de su presentación. La no publicación de la decisión en el plazo anteriormente indicado presupone que es como si no existiera informe contrario a la publicación por parte del Consejo Superior de la Prensa.

En caso de hacerse pública una decisión que rechace la publicación del periódico los interesados pueden impugnarla ante el Tribunal de la Ética con un escrito que quedará depositado en el registro de este tribunal durante treinta días desde la fecha de notificación del rechazo.

* Art. 16: Si el periódico no se publica durante los tres meses siguientes a la obtención de la licencia, o si no se publica con regularidad durante seis meses, se considerará que no hubo tal licencia, haciéndose firme la irregularidad en la aparición de la publicación mediante una resolución del Consejo Superior de la Prensa, resolución que se comunicará al responsable.

* Art. 17: La conformidad para la publicación de un periódico se considera un privilegio particular, cuya propiedad no es transferible bajo ninguna de las formas de traspaso de la propiedad.

Toda actuación que contradiga lo que establece este artículo se considera sin valor.

El infractor será castigado con una multa no inferior a quinientas libras ni superior a mil libras, además de la orden de derogación del permiso del periódico.

* Art. 18: Se prohíbe publicar periódicos, participar en su publicación o en su propiedad bajo ningún concepto a los siguientes grupos:

1. Quienes estén privados de sus derechos políticos.
2. Lo que tienen prohibido formar partidos políticos o participar en ellos.
3. Aquellos que apoyan principios que alimentan la negación de las prescripciones celestiales.
4. Los condenados por el Tribunal de la Ética.

Capítulo Segundo: La Propiedad de los Periódicos

* Art. 19: La propiedad de periódicos por partidos políticos o personas jurídicas públicas o privadas está garantizada de acuerdo con la ley.

Es condición que los periódicos que publican las personas jurídicas privadas, igual que los de partidos políticos, sindicatos y agrupaciones, tengan la forma de cooperativa o de sociedad anónima, de manera que en ambos casos las acciones estén a nombre y sean propiedad sólo de egipcios, así como que el capital de la compañía, ingresado a depósito en su totalidad en un banco egipcio antes de la publicación del periódico, no sea inferior a doscientas cincuenta mil libras si el periódico es diario y cien mil si es semanal. Al Consejo Superior de la Prensa le está permitido hacer excepciones de todas o alguna de las condiciones anteriormente citadas.

No está permitido que del capital de una empresa la persona o los individuos de su familia posean una suma superior a quinientas libras. Por *familia* se entiende el esposo, la esposa y los hijos menores de edad.

* Art. 20: El Consejo Superior de la Prensa propondrá un modelo de acuerdo para la constitución del periódico que tome la forma de una sociedad anónima o de cooperativa, así como de su funcionamiento básico.

El acuerdo de constitución delimitará los fines del periódico y los nombres del presidente y miembros, de entre los accionistas, del Consejo de administración provisional.

La duración de este consejo será como máximo de seis meses desde la fecha en que finalicen los trámites de constitución, plazo durante el cual tendrá lugar la elección del Consejo de administración de acuerdo con el funcionamiento que delimite el acuerdo de constitución.

* Art. 21: Todo periódico tendrá un redactor jefe responsable que controle eficazmente lo que en él se edite, así como varios redactores cada uno de ellos responsable de controlar eficazmente una sección determinada del periódico.

Es condición requerida que el redactor jefe y los redactores del periódico sean miembros registrados en la lista de trabajadores del sindicato de periodistas.

De las condiciones expresadas en los dos párrafos anteriores se exceptúan los redactores jefes de los periódicos científicos que publican organismos científicos o cualquier otro organismo que delimite el Consejo Superior de la Prensa.

En caso de infracción de los párrafos primero y segundo se ordenará el cierre del periódico por un período no superior a seis meses.

Resumen

En el Egipto de este siglo, el poder ha ensayado distintos *modus vivendi* con los *suhuf hizbiyya* (*periódicos de partidos*): el estudio de estas conflictivas relaciones perfila una válida hipótesis de trabajo a la ho-

ra de adentrarse en el devenir político de la reciente historia egipcia. Este recorrido enmarca y explica la Ley de Prensa de 1980, que, junto con el progresivo deterioro democrático de los últimos años, condiciona la actual situación de gradual deslizamiento hacia prácticas oportunistas y demagógicas por parte de los periódicos de los distintos partidos, cada vez más encerrados en su papel de eterna oposición.

Abstract

In the Egypt of this century, the power has tried different “modus vivendi” with the *suhuf hizbiyya* (*party newspapers*): the study of these conflicting relations reveals a valid work hypothesis for entering the political flux of recent Egyptian history. The course of these relations frames and explains the Press Law of 1980 that influences, along with the progressive democratic deterioration of the last few years, the actual situation of gradual sliding to opportunistic and demagogic practices by the party newspapers, which will see themselves enclosed eventually in their role of mere opposition.

NOTA: La realización de este estudio ha sido posible gracias a una ayuda para estancias en el extranjero (1992) concedida por la Comunidad de Madrid dentro del programa de becas de Formación de Personal Investigador de su OMFI.

**EL TERCER HÁLITO CREADOR (*al-Rûḥ al-ibdāʿi al-tālit*),
TENDENCIA DE LOS POETAS TUNECINOS
INDEPENDIENTES**

JOSEFINA VEGLISON ELÍAS DE MOLINS

Universitat de València

De las tres tendencias poéticas que se perfilan en Túnez a raíz del I Coloquio sobre la Nueva Poesía (Hammamet 1981): realista, escuela místico-cósmica de Kairuan y tercer hálito creador (*al-rûḥ al-ibdāʿi al-tālit*), esta última es la más numerosa, pues, de los dieciséis escritores que participaron en él, ocho (seis poetas y dos críticos), se alinean en esta corriente también llamada *mutawassita* (“intermedia”) o *ṣamā-liyya* (“estética”).

Se trata de Sûf ʿAbîb (n. 1952), Ādam Fathî (n. 1957), Muṣṣif Mazgannî (n. 1954), Muṣṣif Gaššām (n. 1947), Muḥammad al-ʿŪnî (n. 1952) y Muḥammad b. Šāliḥ (n. 1946); a los que, por nuestra parte, añadimos Yûsuf Rzûga (n. 1957) y Muḥammad al-Šagîr Awlād Aḥmad (1955). Todos ellos jóvenes escritores que, a diferencia de los pertenecientes a las otras dos tendencias, no participaron en el movimiento de vanguardia¹ de finales de los sesenta, excepto en el caso de al-ʿUrf, como crítico, y de Mazgannî, como poeta oral; permaneciendo al margen, cuando no mostrando, en algunos casos, su abierta oposición al regionalismo tunicificador que aquella preconizaba y a la ruptura que llevó a cabo con respecto a cierto tipo de legado árabe considerado oscurantista por su falta de espíritu innovador.

¹ Para el movimiento de vanguardia 1968-1972 (*al-talīʿa*) véase Veglison, J., 1973: *La literatura tunecina contemporánea (poesía y cuento) de 1968 a 1972, a través de la revista al-Fikr*. Universidad de Barcelona (tesina de licenciatura inédita), 125 p.

La tendencia que nos ocupa comienza su actividad literaria a partir de la crisis del 26 de enero de 1978², que actúa como resulsivo, siendo particularmente activa en los siete años que siguen, refugiándose en la declamación oral en distintos clubes literarios (Casa Ibn Rašîq e Ibn Jaldûn, Centro Cultural de la Villa de Túnez), al coincidir sus balbuceos literarios con la crisis editorial que afecta a la década de los setenta. Su obra no se editará, por tanto, hasta comienzos de los ochenta.

Todos ellos firmaron la declaración final común a las tres tendencias con que se clausuró el coloquio, de la que sólo se distanció (aunque sin dejar de suscribirla) la tendencia realista, que publicó su propio manifiesto³. Más cercana a la tendencia mística⁴, a la que la unen algunos puntos en común, rechaza por encima de todo el permanecer prisionera de determinadas premisas inmutables o encerrada en cualquier tipo de tesis ideológica, sosteniendo que ello traicionaría tanto la naturaleza del poeta como al acto creador en sí mismo. El poeta vive en un estado de angustia permanente y jamás se duerme en sus propias convicciones: “la poesía no es una actitud ni una cuestión” sentencia Sûf ^cAbîd (apud DANDĀNĪ et alii 1981:72) quien, junto a Ādam Fathî, considera al poeta como a un portavoz, correspondiendo al político la tarea de acercarse a éste para intentar borrar las distancias entre ambos y preservar su relación, pero nunca al revés.

Para el crítico Aḥmad Hāḍiq al-^cUrf (1971:8) es tarea prioritaria comprender el legado árabe y profundizar en él, haciendo un llamamiento a volcarse en los poetas sufís y hacer caso omiso de aquellos que pre-

² En esta fecha, jornada conocida por “el jueves negro”, se proclamó una huelga general que degeneró en enfrentamientos armados entre las fuerzas del orden y los manifestantes que duraron varios días y arrojaron una cifra considerable de víctimas (véase López García, B., 1989: *Política y movimientos sociales en el Magreb*, p. 168).

³ Véase la traducción del manifiesto en Veglison, J., 1992: *Tendencias de la poesía tunecina contemporánea (1956-1990) en su marco político y social*. Tesis de doctorado, Universidad de Córdoba, p. 280.

⁴ Sobre esta tendencia véase *supra*: 298-327 y Veglison, J., 1991: “*Últimas tendencias de la poesía tunecina en lengua árabe*”. Valencia, *Miscelánea Homenaje a E. García Díez*: 275-288.

conizan el ignorarlos so pretexto de su carácter reaccionario (alude a Ṭāhir al-Hammāmî).

Contrarios al poema de carga política directa, combaten violentamente el compromiso y su principal objeto es la creación de belleza. Mientras en la producción del grupo de Kairuan había una homogeneidad ideológica expresada en el nacionalismo árabe y la inspiración mística, estos autores carecen de una ideología o fuente de inspiración común, así como de una identidad de propósitos; siendo éste, junto con la diversidad de sus voces, los dos rasgos que, por defecto, les definen. Constituyen, pues, una especie de cajón de sastre en el que lo que les une es más lo que no son que lo que son. Por decirlo con un término al uso del día, son los poetas que “pasan”.

No obstante, Hammāmî (1984:9) señala el claro desfase existente entre el contenido de sus versos, cercano, según él, a la tendencia realista, y la posición a-ideológica que definen y proclaman que no deja de ser una cómoda concertación para no alinearse a la derecha ni a la izquierda, y que el crítico define irónicamente en el título de su artículo “*al-ʿġulûs ʿalâ kursiyayni murîh, lâkin*” (ibíd: 7-9. “Sentarse sobre dos sillas es muy cómodo, pero...”).

Esta visión híbrida de la tendencia no carece de bases pues, en realidad, es cierto que toman de la tendencia realista su conexión con la sociedad, y de la mística su conciencia estética, oscilando entre ambas concepciones del quehacer poético. Pero Hammāmî (1984:20) va mucho más allá en sus apreciaciones pues llega a catalogarlos de pequeños burgueses cultos, amantes del devaneo político y conocidos por su falta de participación activa en el movimiento sindical, sustituyendo así la preocupación por la realidad, por una preocupación de orden meramente artístico.

Su ideología es, en efecto, la de un idealismo a-ideológico partidario de la no-pertenencia, el no-partidismo y la no-dependencia y que subraya el carácter profético de la inspiración poética. En su obra se evidencia, consecuentemente, cierta adoración por aquellos literatos o ideologías marginales o que, atrincheradas en el irracionalismo, pretenden huir de la era de la industrialización y predicar la caída de la actual civilización materialista. Algunos, como Mazgannî, deberían figurar, por su contenido, en la tendencia realista; otros, como Fathî o ʿAbîd en la mística

(con mayor tendencia cósmica); pero su rechazo a ello debe ser, esta vez, considerado, porque constituye precisamente su base definitoria. Gaššām, por su parte, se expresa mayoritariamente en francés y no tiene obra publicada en árabe (es autor bilingüe en dialectal y en francés).

Sûf °Abîd, nacido en 1952 en Ghomrassen y Secretario General de la Unión de Escritores Tunecinos, es el más prolífico puesto que cuenta en su haber con tres divanes publicados: *al-Anḍ catšā* (*La tierra tiene sed*, 1980); *Nawwārat al-milḥ* (*Flor de sal*, 1984 A) y *Imra'at al-fusayfasā* (*La mujer de los mosaicos*, 1984 B). En ellos nos presenta un mundo desheredado del que Dios parece haber desertado; tal es su visión pesimista de la realidad expresada en pequeños flashes que nos van revelando también, en contrapartida, la importancia de las pequeñas cosas, su cara oculta:

El café

Aquellos que aquí se sentaron

aquellos que aquí se sientan

cristal

humo

palabras

Mas

¿Quién dejará sus huellas

una vez limpias las mesas? (°ABĪD, S. 1984^A:60. "al-Maqḥa")

Flor de sal se abre con unos versos del malogrado Šāliḥ al-Garmādī (1933-1982): "No digas como se dijo/ y trepa hasta el sol". Garmādī, poeta de expresión bilingüe, co-fundador de la revista progresista *al-Taḥdīd*, que desde febrero de 1961 hasta noviembre de 1962 se propuso eliminar en el plano cultural las secuelas del reciente colonialismo, contribuyó junto con Tawfiq Bakkār, ambos desde su cátedra de filología árabe en la universidad tunecina, a difundir entre los jóvenes intelectuales del país un espíritu crítico y de replanteamiento del legado árabe tras la derrota del 67, así como a alentar en ellos un hálito renovador de temple regionalista. A ambos debemos una de las escasas obras de difusión de literatura tunecina contemporánea *Ecrivains de Tunisie* (1981) en que traducen a veinticuatro autores contemporáneos (entre los que se encuentra Sûf °Abîd). La elección de esos dos versos introductorios al diván supone, pues, un homenaje a Garmādī, cuyo papel en el nacimiento de

una nueva literatura tunecina es indudable; también muestran el inconformismo de ^cAbîd, su voluntad de sobrepasar las estructuras vigentes en un constante deseo de superación. Las pinceladas negativas que salpican su obra vienen dadas por el dolor de quien se enfrenta con una sociedad a la que se complace en pintar como enferma, con una importante pérdida de los propios valores y, en definitiva, desvirtuada:

“Las flores están heridas ... hediondas
el césped pisoteado ... enmohecido
no corre brisa en el jardín
no hay niños alborotando
ni enamorados en los bancos”
(1984^A:28)

“Un árbol sin límites
un pez ... que no está en el agua
una lluvia ... como el llanto
y el hombre devorando, vorazmente,
al hombre”
(ibíd: 36)

“No hay sol en el cielo
nuestro pan lleva sangre”
(ibíd: 20)

La ciudad está enferma, sus antiguas puertas árabes han sido desvirtuadas convirtiéndose en reducto inaccesible a la capital; tan sólo una llave las abre: el reconocimiento de la propia identidad árabe:

El bote es más grande que el mar

Señor mío
¿Por dónde entrar en Túnez?
Bāb el Jadra'⁵ arco de triunfo es para los ricos

⁵ El autor juega en los versos que siguen con el sentido del nombre de cada una de las puertas árabes de la capital. Así, *Bāb el-Jadrā'* (“Puerta de la ciudad”, se refiere a Túnez, también conocida como “La verde”); *Bāb el-Bhar* (“Puerta del mar”); *Bāb el Yazīra* (“Puerta de la Península”); *Bāb el-Menāra* (“Puerta del faro”); *Bāb el-Qasba* (“Puerta de la Qasba”, parte alta de la ciudad fortificada, sede del gobierno); *Bāb el-banāt* (“Puerta de las muchachas”); *Bāb Sa'adūn* (“Puerta de Saadón” que da acceso al bulevar del 9 de abril, en donde se halla la prisión de la capital).

y muro de contención para los pobres.

Bāb el Bḥar

no tiene ola ni mar.

Bāb el Ẓazîra

los francos apresaron sus naves,

cautiva está

Bāb el Ẓadîd

supuran sus clavos.

Bāb el-Menāra

un telón se yergue sobre su candil

Bāb el Qasba

vendieron sus cerrojos

y quemaron sus maderos.

Bāb el-Benāt

un enamorado

que en la cita ... murió.

Bāb Saḥadûn

se abre a las prisiones.

¿Por dónde, señor mío, entrar en Túnez?

Mezquita Zaytûna

una paloma gritó ... con el muecín ...

la degollaron en aras a la salvación.

Kairuan

tapices

cojines

en los hoteles

y souvenirs para los turistas.

Duerme sobre tus tristezas, oh! afable Túnez.

Señor mío ... cuelga

un velo

sobre cada puerta

y graba en escritura magrebí

las letras del alfabeto:

árabe ... árabe ... árabe. Ésa es la llave.

(^cABÎD, S. 1984[^]:30-3. "*al-zawraq akbar min al-baḥr*"

Fragm.).

Los efectos nefastos de la europeización, sobre todo en los medios sociales humildes, se nos revelan amargamente con repetidas alusiones a “los francos” que todavía apresan las naves y cuyas cabalgaduras dan título al poema traducido por Bakkār y Garmādī (1981:218-21) “*Quand se brisse le hennisement des chevaux d’Europe*” (“*juyûl al-ifranjî*”) en el que se denuncia la presencia incómoda de un turismo poco respetuoso con las costumbres locales y consumidor de souvenirs:

*“Les balcons du palais rêvent en été
caressés par la brise marine
cette nuit les belles esclaves ont chaud
elles descendent vers la mer toutes nues
et s’ébattaient au clair de lune
le jeune mignon slave, lui, est en train de trémousser
sous la panse de son maître!*

...

*Le chant du conducteur de chamelle s’est tu
une dune se fit pour une touriste américaine
pour elle il improvisa un poème de mille vers
qu’il chanta aux chamelles
seules les chamelles savent le torride des sables.*

...

*Quand elle avait un certain âge
elle dansait dans la caserne sur des crottes d’âne
et respirait avec dégoût l’odeur forte du soldat
tous les envahisseurs sont passés par le
détroit de ses seins.*

*... Puis un matin ils s’en allèrent
elle ne savait pas alors que c’était pour revenir
et qu’un jour elle danserait pour eux
sur les tapis des hôtels pour touristes”*

La cuestión es digna de señalar pues hasta ahora no había sido abordada de modo tan directo a pesar de su palpitante actualidad y de la sensibilización que existe en torno a ella. Merecería, sin duda, un estudio sociológico aparte, teniendo en cuenta que una gran proporción de los europeos que visitan el país pertenecen a grupos sociales bien específicos cuya conducta o hábitos pueden chocar con los de la

población local, sobre todo cuando el encuentro se produce en zonas rurales o en la zona desértica del sur, objeto de continuas campañas de promoción turística.

°Abīb parte en busca de una nueva terapia para esta sociedad a la que considera enferma y desvirtuada (tanto la árabe como la occidental). Los bálsamos de antaño de nada sirven ya, como tampoco los gloriosos nombres, ni la casida vertebrada, ni la lengua con sus inamovibles estructuras; habrá, en consecuencia, que inventar un nuevo nombre para una sociedad nueva aún por nacer:

El noveno mes

...

¿Cómo llamarle: Ṭāriq ben Ziyād,
Saladino o Chehrezade,
si al-Andalus ya cayó,
Jerusalén se perdió
y seguimos soñando con los conquistadores?
La Historia no se repite
Tendré que buscar un nuevo nombre.
(°ABĪD, S. 1984^A: 17-25. “*al-šahr al-tāsi c*”)

Para **Ādam Fathī**, nacido en Gabés en 1957, la creación artística es un estado de continua perplejidad, un constante vivir sobre ascuas, un eterno interrogante. Su diván, *sabca aqmār li-hārisa al-qalca* (*Siete lunas para la guardiana de la fortaleza*, 1982) brilla con luz propia pues es el único dentro de la nueva producción que posee una clarísima unidad de conjunto y una notable cohesión; se trata de un largo poema cuyos versos son los balbuceos de un ser, el primer hombre, Adán, que bien podría identificarse con la nación árabe, que se busca a sí mismo intentando, a la par, desvelar los misterios del universo al que se ha visto arrojado, mediante la creación de un tiempo interior ajeno al cómputo real sobre el común de los mortales. A lo largo del diván le vemos evolucionar entre extraños, dando verdaderos palos de ciego en el sueño, en la noche, en los astros y el desierto, buscando su razón de ser entre los otros y anhelando la mítica ciudad ideal en que asentarse, que halla expresión en el término “*al-Jadrā*” (“La verde”), epíteto con que es conocida la ciudad de Túnez. Su escritura recurre al

automatismo y presenta una aparente incoherencia, lo que le ha valido el calificativo de surrealista que, acertadamente, le da Ben ^cAmr (1987: III):

“Temo a mi mano
a mi fértil imaginación
mi aldea no canta
una ciudad mayor y menor que yo
cosas que me impiden volar
temo esas avenidas
que a mis espaldas crecieron
siento que dejé de lado
las cajitas de mi sueño, mi canción,
Y crecieron” (1982: 18)

Su evolución nos depara, sin duda, sorpresas. Aunque en un principio lejos de la poesía comprometida, totalmente opuesto a la poesía-arenga y habiendo declarado preferir la leyenda a la ideología, intenta sacar a la luz en 1986 un nuevo diván, de carácter inesperadamente comprometido, que le es censurado oficialmente; se trata de *Ugniyyat al-niqābî al-faṣîḥ* (*Canción del sindicalista elocuente*) al que no hemos podido tener acceso.

Muḥammad al ^cŪnî, nacido en 1952, buen conocedor de la poesía francesa, alcanza en sus versos una lograda musicalidad. Su temática es amplia y en ella la componente tunecina no se presenta jamás desligada del marco árabe. La libertad constituye tema de especial inquietud; la poesía sigue siendo, como para los poetas del grupo de Kairuan, un “reino” (“*mamlaka*”); en este caso el “reino de un rebelde” (“*mamlaka tā'ir*”). El poema traducido, bajo cuyo título se abre también el diván, publicado en 1984, bien puede interpretarse como una puesta en guardia o una velada amenaza: hasta los claveles, con su tono familiar, humilde y de poca monta, pueden, en situaciones límite, estallar:

El reino de los claveles

País mío ... mi país es vuestro cautivo
y os sorprenderá
con la explosión de los claveles y la flor del granado.
Era la hora cero

Yo estaba solo con el viento
y a ti vinieron del yermo desierto;
eran corsarios, comerciantes, comisionistas
y maleantes que acamparon sus fardos
sobre el corazón.
Aprovecharon la caída de los jinetes
en la ignominia del silencio,
pisotearon mi grito
encendieron el agua de mi cuerpo,
te solicitaron a mí
y sobre tus costados clavaron su alfanjes,
El precio de la sangre
se lo cobraron con tu amor
que los chiquillos marcaron sobre mi pulmón.
Ah, si pudiéramos acabar
antes de inclinarnos
Ah, si el sueño nos devolviera a la memoria
imágenes de aquellas estrellas que cayeron
el día en que pintaron la copa de la esbelta palmera.
Tu voz, que me viene ahora de los velos de la tristeza,
de las oleadas que van devastando mi cuerpo, de la derrota,
tu voz asetea mi sangre
asetea...
asetea...
los costados y los pulmones,
como asetea el agua al cuerpo del río
o la llovizna asetea, de la flor, la semilla.
Señora de la bondad,
el deseo y los recuerdos me han minado
¿quién lanzaría su corazón
a la cantera de la paciencia
si no deja de acribillarle
el gorjeo de aquellos pájaros
que se fueron adentrando ... adentrando
hasta desaparecer por fin sin un adiós
y cuando hasta ahora sigue su sangre
gritando en el barro;

y yo, llevando todavía, pegado a mis ropas,
 el aroma de sus campos.
 No habían aún completado el plumaje de sus colas
 cuando en pleno sol
 la noche les sorprendió
 impidiéndoles surcar el mar
 y velándoles la luz del día.
 (1984: 17-21. “*Mamlakat al-qaranful*”. *Fragm.*)

Munṣif al-Mazgannī, nacido en Sfax en 1954, comenzó su actividad literaria a la sombra de la vanguardia a principios de los setenta, alcanzando cierta popularidad gracias a la declamación en público de sus versos en los que domina la expresión en dialectal y que le costaron algunos problemas con la censura que prohibió su primer diván; así su poesía era conocida antes, ya, de ser publicada, pues sus inicios fueron como poeta oral. Se le suele considerar como el fundador de la tendencia intermedia. Ciertamente que sus declaraciones (apud HAMMĀMĪ, T, 1984: 23) definen mejor que ninguna otra el perfil de este grupo cuya piedra angular es precisamente su carácter heterogéneo e indefinible:

“Estoy en un bosque, el nombre de cuyos árboles ignoro, como ignoro aquellos momentos pasados que me forjaron y aquellos otros que aún están por venir.” La creación poética es, en la misma línea que Ādam Faṭḥi, constante cambio y perpetuo estado de insatisfacción: «duermo sobre preguntas, no sobre convicciones. Vivo una crisis, ¿por qué no se habla nunca del miedo? ¿A santo de qué no puede un poeta revolucionario enamorarse de una mujer y beber vino?»... “Interrogarse a sí mismo es el hilo de la vida. Al poeta le angustia la masa, pero no es un renegado ni un discípulo. No es un jefe ni un predicador” (ibíd).

El primer diván, *Anāqīd al-farḥ al-jāwī* (*Los racimos de la falsa alegría*), publicado en 1981, tiene un tono marcadamente progresista, denunciando en él la violencia e injusticias de una sociedad que se rige por la ley del más fuerte; el lenguaje es cercano al de la tendencia realista, y refleja, como éste, el habla real:

La paloma blanca

Nos citamos

en los espejos del mundo decrepito

Bienvenidos:
 el plano de la ciudad
 está enrollado en un cheque,
 el cheque, en la *sacchoche* de la esposa del califa,
 y la esposa del califa
 muere en un Boeing
 Os anuncio, queridos,
 “que el plano se ha perdido;
 delante tenemos el mar
 y detrás el enemigo”
 (MAZGANNĪ, M. 1981: 5 Fragmento de “*al-ḥamāma al-bayḍā*”)

En el segundo, ‘Ayyāš (1982 y 2.^a ed. en 1986), manifiesta sus ideas anti-militaristas y evoca los acontecimientos del 26 de enero de 1978 (véase nota 2): “*Mon poème n'est pas plus long que la liste de ceux qui eurent les reins brisés le vingt-sixième matin du premier mois*” (apud FONTAINE, J. 1985:81). Su reproche a los regímenes socialistas es el de haber favorecido el desarrollo del folclore en detrimento de la novela y la poesía. Su papel de denuncia sin una clara afiliación hace de él una suerte de flancotirador de la nueva poesía.

A éstos seguirán otros dos divanes en 1989, que corroboran la continuidad y el éxito editorial de que goza el autor (de los pocos en ser reeditado en tan cortos plazos), explicable, en parte, por el hecho de que antes de publicar se dio a conocer públicamente mediante la declamación directa, lo que hace que su obra escrita fuese esperada. Para Muḥammad Ṣāliḥ ben ^cAmr (1990:330), ningún otro poeta ha sido capaz de contar con tanta profundidad las distintas cuestiones de la realidad tunecina de los años setenta, y lo coloca a la cabeza de los poetas de esa década.

Su último diván, *Ḥanzāla al-^cAlī* (1989), se sale de la tónica general y presenta más de una novedad digna de mención. Se trata de una narración poética (*riwāya šicriyya*) en colaboración con el dibujante palestino Nāyī al-^cAlī (1936-1987) cuyas caricaturas, en las que aparece *Ḥanzāla* (un huérfano de diez años) que representa nuestra propia conciencia frente al acontecimiento plasmado por el artista, son acompañadas, con lograda armonía, por el texto poético de Mazgannī. El tema crucial es Palestina, la tierra expoliada, la rememora-

ción de aquellos que dieron su vida por la patria, el problema de la horfandad, numerosas alusiones a distintos acontecimientos políticos referentes a la cuestión, y un tema recurrente: la defensa de la libertad de prensa:

“Y la memoria de la nariz almacena, desde que partió,
 el perfume de los atardeceres en la playa de Hayfa
 Y la memoria del ojo siempre se ahoga
 cuando ve la carne de sus gentes
 en los mercados de Londres
 y en la lágrima de la naranja exportada
 Y la memoria de la palma de la mano...
 Y tiembla el corazón entre los párpados
 ¿Dónde esconderé la nostalgia?

En Palestina la flor de azahar me pica
 “Márchate, o perderás el mendrugo de los críos”.

La tijera periodística insiste.
 Sin embargo yo tengo una patria, a voz en grito, como la belleza
 PALESTINA (MAZGANNI, M. 1989:80-1)

El escritor iraquí Bland al-Haydarî (n.º 1926), en su introducción al diván (p. 8), pone de relieve cómo lo que da al lenguaje poético del autor su carácter único es esa capacidad de condensar las cosas insignificantes hasta convertirlas en auténticas identidades. Valga el ejemplo de las naranjas de Hayfa en los versos precedentes, que se convierten en un símbolo, perfectamente encadenado con el hecho real; es el difícil equilibrio entre ambos: al verlas, nos estremecemos, recordamos, nos encolerizamos, pero terminamos callando y limitándonos a no tocarlas; aquí entra en juego la demoledora ley del silencio (la tijera). Este *collage* poético que constituye el diván conviene especialmente a las formas de Mazgannî, muy cercanas, a veces, a la prosa y no siempre a tono con la profundidad y la enorme carga de sensibilidad que soportan unas imágenes innovadoras y estremecedoras. Pero, pese a este desequilibrio, es quien, manteniendo un nivel estético aceptable, mejor plasma la compleja realidad social de las dos últimas décadas (como poeta oral en los setenta, como escritor en los ochenta).

Yûsuf Rzûga, nacido en 1957, es de los últimos y novísimos poetas a añadir —aunque no esté reconocido oficialmente— en esta tendencia. Así lo aconsejan sus preocupaciones de orden fundamentalmente estético no exentas de cierto narcisismo y libres de tensión social, situándose en todo momento por encima de la coyuntura y encerrándose en una meticulosa alquimia verbal.

Bien conocido en el ámbito árabe, a pesar de su juventud, se muestra optimista respecto al papel que actualmente juega la poesía tunecina dentro de la árabe en general, señalando que la renovación de ésta última vendrá, como algunos críticos han sugerido ya, antes del Magreb que del Machreq (BEN ^cAMR 1987:III).

En 1979 publica su primer diván *Amtāzu calay-ka bi-aḥzānî* (*Te sobrepaso en tristezas*), al que seguirá en 1985 *El programa de la rosa* (*Birnāmaḥ al-warda*) traducido al ruso con una tirada de 50.000 ejemplares. Su último diván, *Asturlāb Yûsuf al-musāfir* (*El astrolabio de José el Viajero*), publicado en 1986, aborda la figura bíblica de José, recogida por el Corán (XII): objeto de traición por parte de sus propios hermanos, símbolo de errancia, extravío y pérdida de la propia afiliación. La escritura se revela como una angustia permanente, un constante indagar a través del mundo palpable y corpóreo los misterios del universo, por lo que siguen invocándose, de nuevo, aquellas figuras del sufismo medieval cuyo arrojo y lucidez les tiñe de un aurea de actualidad:

“Par quel nectar t'enchaînes-tu la tête?

Niffari m'a accosté en disant:

Tombe dans l'obscurité, pour voir clair en toi-même”

(trad. de FONTAINE, J. 1989:55)

Su principal logro es el haber sacado a la poesía tunecina de su localismo, y no únicamente por la repercusión de su obra fuera del país, que puede obedecer no sólo a criterios de calidad, sino también puramente coyunturales, sino por un aire de universalidad que la despega del aquí y del ahora y también por su carácter abstracto. Su estancia en la Unión Soviética queda rica y abundantemente reflejada en su obra; el Cáucaso pasa a ser un nuevo motivo de llanto que amplía los horizontes del tema, hasta ahora limitados a Palestina y al-Andalus, y es un nuevo símbolo de desunión y derrota:

Un oscuro llanto

A mi amigo Ghazi Husayn
 ¿Quiénes sois?
 Mi amigo dijo: de Iraq...
 —De Cartago, dije yo.
 Una pregunta trajo la otra:
 ¿y vosotras dos?
 (árabes... suponemos)
 —Del Cáucaso... musulmanas
 Y una celosía de sombras
 sobre ambos rostros se entretejió.
 No sigas cortejando, Ghazi,
 que ya ante nosotros no se alza
 sino la gran pérdida.
 Sé, pues, aquí, lo que allí, solo, no fuiste
 pues quién sabe si mañana serás tú o no serás.
 Dos hombres y dos mujeres
 que no pusieron los puntos sobre las íes
 ni perdieron el tiempo en establecer un dictamen
 para precipitar, así, las etapas del delicioso gozo;
 se despeñaron en un punto,
 aquel que a todas las cavernas conduce.
 Permanecieron unidos hasta el final:
 un gran pueblo
 al que las espadas no desintegran
 Y cuando la lengua del vino se durmió
 en el silencio se separaron
 e irrumpieron a la vez
 en un oscuro llanto.
 (RZŪGA, Y. 1986:50 “*Bukā’ gāmiḍ*”)

Ben ^cAmr (1990:347) le da el título de “poeta más relevante de los años ochenta” y opina que “está pertrechado con una serie de técnicas artísticas cuyo desarrollo le hace acreedor del primer puesto en la nueva poesía tunecina”; concluye que no es de extrañar que haya sido el primer poeta (después de Šābbî, se entiende) en haber traspasado las propias fronteras. Esta afirmación parece más osada, ya que poetas

como Munṣif al-Wuhāybî, Muḥî, al-Dîn Jrayyif y Muḥammad al-Guzzî, no le van a la zaga.

De la tendencia realista —de la que se halla a años luz— comparte, no obstante, su cartaginismo; cuando habla de su país, le llama siempre Cartago (1986:35, 46, 47, 48, 93): “*la-hā Mūsukū fî-l-qalb /wa lî Qartāy*” (“ella lleva a Moscú en el corazón/ y yo a Cartago”, p. 35); y lo rodea de un aura de misterio como si no se supiera a ciencia cierta qué es, qué fue: “*hal hādihî qartāy?/ aktubu mā yalīqu bi-sihri-hā al-cārī*” (“Es ésta Cartago?/ escribo lo que corresponde a su desnuda magia” p. 46).

Para Rzûga la poesía es una especie de “deshielo de la expresión” (*al-dûbân fî-l-cibāra*) para bucear en la profundidad de los signos a través de una revolución lingüística que pretende “aniquilar al lector y elevar al hombre al nivel del animal” (apud BEN ^cAMR 1990:347). Su obra es una constante y angustiosa indagación, un eterno careo entre dos, un sempiterno juego de pregunta y respuesta: “*sa’ala al-talmîdu wa lam yu’ib al-ustād*” (“preguntó el alumno, pero no respondió el profesor” p. 5). “*Aqûlu la-hu kayfa ḥālu-ka/ yahtifu: innî bi-jayrin.../wa anta ka-annî bi-jayrin?*” (“Le digo: ¿cómo estás?/grita: estoy bien/¿tú también? p. 32), “*yusā’ilunî fî-l-nihāya: man aḥtab⁶ al-carab/fa-abûhu: anā tumma anta.../usā’ilu-hu fî-l-nihāya: man aḥtab al-carab/fa-yabûhu: anā tumma anta...*” (“al final me interroga: ¿quién es el árabe más escritor?/ y le relevo: yo, luego tú.../le interrogo, al final: ¿quién es el árabe más escritor?/ me revela: yo, luego tú... p. 33). “*Tas’alu-nî: man anta/fa-as’alu-hā: man anti*” (“Ella me pregunta: ¿quién eres?/ le pregunto yo: ¿Y quién eres tú?” p. 34). “*Man antumâ/ qāla-hā al-ṣadīqu: min al-cirāq/wa qultu: min qartāy/wa inhamara al-su’āl calà al-su’āl/wa antumâ*” (“¿Quiénes sois?/mi amigo dijo: de Iraq.../De Cartago, dije yo./Una pregunta trajo la otra:/¿Y vosotras dos? p. 48). “*Man anta?:sā-ciru-kum wa sultān al-bilād/ a lā turīdu qasīda madhiyya?*” (“Quién eres: vuestro poeta y el sultán del país/¿no quieres una casida panegírica?” p. 108). “*As’ilatî tataqaddamu-bî wa al-zamān...*” (“Mis preguntas me sobrepasan, y el tiempo...” p. 109).

⁶ El uso hiperbólico de estos comparativos pretende ridiculizar las arquetípicas clasificaciones de la crítica árabe tradicional (ejemplo, Mutanabbî como indiscutible “mayor poeta de los árabes”).

Rzûga está contra toda escritura aséptica que se limite a fotografiar la realidad tal cual sin un aporte personal. La sensualidad flota en todos y cada uno de sus versos, tan lapidarios a veces, como puramente insinuantes, con más de un punto en común con la dimensión cósmica del grupo de Kairuan:

El astrolabio de José el Viajero

Llegó la sangre a su sazón
 no quedaron sino las semillas de la pregunta
 para que yo cayera, como fruto, a la distancia
 o como podredumbre en los jardines.
 A todas las cosas que nos rodean
 les ha llegado su hora.
 Una mano se tiende en busca de aquella manzana
 jamás alcanzada por los rayos del sol
 y que permaneció, así, oculta a un pobre desgraciado.
 No vi sino un mañana que no es
 y un micro-cosmos pudriéndose en su propio capullo
 ... desde el comienzo de los tiempos.

Llegó la sangre a su sazón.
 Una brújula oxidada desvió a las caravanas
 hacia un nuevo desierto
 (porque los espejos están hechos añicos
 porque la verdad está, aún, cruda,
 porque eres un crío,
 abriste los interiores,
 ventana tras ventana; luego dijiste:
 oh, rostro, ocúpate sólo del mar
 y otea el horizonte
 hasta donde alcance tu mirada).
 La maldición del deseo
 siembra sus vástagos
 en el horizonte del adolescente
 que enamorado está, repleto de estrellas.
 Una, haciéndole cosquillas, lo quiere levantar.
 Una luna reluciente le desvela.
 Le desvela un treno, maniatado por las sombras.

Contráete
 Divulga en voz alta
 unas confusas vibraciones y un silbido.
 Abrásate en el limo de las leyendas y los arquetipos
 Funde huidizo azogue y un perfume
 cuyos efluvios son capaces de resquebrajar
 un muro de piedra, un techo de hierro.
 Pasó una lluvia por las raíces de la palabra
 Volvió en sí el caracol de los sentidos
 e imprimió sus puntos táctiles
 en el rocío de las preguntas.
 Una verde yerba durmió en los desiertos de la casida
 y fermentó el vino de la hora
 como introducción al libro
 de los arcanos.

(RZUGA, Y. 1986:95-8. Fragmentos de “*Asturlāb Yūsuf al-musāfir*”).

Muḥammad al-Ṣag̃ir Awlād Aḥmad, nace en Sidi Bouzid en 1955; de temperamento independiente y amante de la polémica, se da a conocer a finales de los setenta criticando los acontecimientos del jueves negro en las primeras páginas del diario de oposición *al-Ra'y*. En 1981 empieza a declamar en público adoptando un estilo directo en donde las motivaciones estéticas quedan relegadas a un segundo plano. Su primer diván, *Našīd al-ayyām al-sitta* (*Himno de los seis días*), publicado en 1984, fue oficialmente prohibido, volviendo a la luz pública en una nueva edición en 1988, tras el cambio de régimen. El poeta ha sido blanco de numerosos reproches y polémicas al haber provocado más de una vez los sentimientos religiosos de algunos lectores, lo que constituye una afrenta sin precedentes. Recientemente ha sido protagonista de una enconada polémica⁷ sostenida entre miembros del partido integrista *al-Nahḍa* que se sintieron provocados por las acusaciones que el poeta dirigió contra ellos reprochándoles no haber luchado por la libertad bajo el régimen de Bourguiba, y calificando al

⁷ Véase *Le Maghreb*, 1990, n.º 119: 30, n.º 220: 30-2 y n.º 222: 30-4.

partido, que sigue sin obtener el visado oficial, de “peligroso”, sí, pero en modo alguno “fuerte” (AWLĀD AḤMAD, M. S. 1990:30). Estos alegan en su defensa el número de sus partidarios que pasaron a engrosar las prisiones tunecinas, mientras Awlād Aḥmad guardaba silencio, a lo que el poeta recuerda sus versos:

Observación

Llega el viento
y sus casas son de paja
Pero la mano golpea alto
y los cristales son de papel.
No salgáis nunca, hermanos, nunca,
que cuando se espanta al pájaro
se queda sin nido”

(AWLĀD AḤMAD, M. S. 1990:31. “*Mulāḥaẓa*”)

Según sus alegaciones, el partido *al-Nahḍa* ha llegado a condenarle a muerte, lo que éste niega rotundamente. Versos como éstos no son ajenos a este clima de animadversión que levanta tras de sí:

“Me preguntas cuándo leí el Corán por última vez
y te respondo: mañana
Contrariamente a ti, yo recuerdo perfectamente el futuro”

(AWLĀD AḤMAD, M. S. 1990:31)

Sus versos, además de sorprendentes, son provocadores, y no se dejan en el tintero ni al profeta ni al mismo Dios. La provocación a los sentimientos religiosos alcanza dogmas comunes al cristianismo y al Islam, como la virginidad de María:

A partir de ahora no tengo familia

Beirut
Túnez
Kerbala
Señor.
¿Tendremos que suprimir los cerebros
para creer que María no engendró,
como el resto de las mujeres?
Beirut

Túnez

Kerbala

¿A quién devorará el fuego

cuando los peregrinos hayan lavado sus crímenes en la Meca
y santos hayan regresado?

(AWLĀD AHMAD, *ibíd*: 24. Fragmentos de “*Lā ahl bacda alāna lī*”)

Versículos del Corán son tomados en su estructura, cambiando las palabras y lanzando, así remozado, un mensaje acorde con los nuevos tiempos. Este juego ya lo vimos en T. al-Hammāmî (1986:39): “No hay poder sino en el correo” (imitando el versículo coránico “*La hawla wa la quwwata illā bi-Allāh*”, “No hay fuerza ni poder sino en Dios”, en un poema a propósito de las huelgas de correos); y fue uno de los puntos claves del prosista y autor teatral de vanguardia ⁹Izz al-Dîn al-Madanî en su narración “*El hombre cero*” (1968:55-64).

Túnez

Todas las calles empiezan con cárceles

y terminan con el nombre de quien creó las cárceles

...

Veinte años siendo la bandera del país
el adversario del país.

Veinte años

con el sur sin país.

...

Aquí nada está prohibido
excepto resumir el amor
en el culmen de la tristeza

...

Cartago, inicio de vides

Béirut, sello de penalidad

Rezad por nosotros y

proclamad vuestra fe:

“No hay enemigo sino los árabes”

(1988^A: 46-50. Fragmentos de “*Tûnis*”)

Poemas como el siguiente, en que desmitifica el nombre del profeta, son los que provocaron la irritación de los medios fundamentalistas:

Muhammad

Mi padre necesitaba un profeta,
 entonces me llamó Muhammad
 Dios estaba bajo nosotros, en el cielo,
 saltando de astro en astro
 mientras los cosmonautas blancos
 (colgados, cual Venus, del firmamento)
 le perseguían
 y a la tierra preguntaban: ¿qué hay que hacer?
 Lo que hay que hacer, padre mío,
 es que a tu hijo le hace falta otro nombre
 Que así sea,
 lo conocerás muy bien cuando me olvides
 aquí
 bajo la lápida
 (AWLĀD AHMAD, M.S. 1988^A:20. “*Muhammad*”)

En este poema puede observarse una de las tónicas comunes al poeta; se trata de sacar el mayor partido del juego de contrarios (en una clara ridiculación del estilo seguido por la literatura sufí) con el ánimo de alcanzar uno de sus primeros objetivos, que es el de sorprender. En efecto, la contradicción está a la orden del día, ni un solo poema se libra de esta afirmación de contrarios, de esta asimilación de signos opuestos, tanto en las estructuras formales: juegos con las personas (sobre todo la primera) y el número:

“Yo soy muchos entre ellos
 Soy suyo
 Todos los rostros amarillos son un sólo rostro:
 mi rostro” (ibid: 18)
 “La forma y el contenido se combaten
 ¿Acaso alguien ha amado a uno que no sea yo ni vosotros?
 No!” (ibíd: 26)
 “Yo, levántate

mi patria se ha acabado” (ibíd: 35)

“Y yo soy yo” (ibíd: 31)

“No amo sino a aquello que ama” (1988^B: 47)

Juegos con la voz activa y pasiva: “No amaré sino a aquello que es amado” (ibíd: 49). Con las formas derivadas I y X de *YÁRA*: “Ni protejo ni pido protección” (*anã lã aÿîru/wa lã astaÿîru*, ibíd), IV y X de la raíz *QÁLA*:

“No pongo falsedades en boca de los demás
ni busco atribuírselas” (*lã uqîlu wa lã astaqîlu*) ibíd: 51)

Juegos entre la afirmación y la negación:

“No estoy vivo
para que tú mueras.
No soy viento
para que te escapes” (1988^A: 5).

“No moriré para que escriban los poetas que no morí” (ibíd: 26).

“Escribió el niño a su padre diciéndole:
padre no conozco a mi país
y me encanta mi temperamento
Cada vez que el maestro me pregunta quién soy
le respondo preguntando” (ibíd: 31)
“Yo no soy quien conocéis
y no conoceréis (1988^B: 52)

Juegos a nivel semántico:

“Dios estaba, bajo nosotros, en el cielo”
“Lo conocerás muy bien cuando me olvides” (1988^A: 20)
“No contestes preguntando
pues entre el sol y yo hay un compromiso de bodas” (ibíd: 26).
“Mi patria es un minuto como una hora” (ibíd: 35).

La constitución de los pobres

—13—

—¿Quién está a la puerta?

—Nadie

—¡Entra!

—¿No bebes nada?

Hola

¿Qué quieres?

El policía era como era

Apenas había yo esbozado una sonrisa

me derribó sin vida

Me abrieron

No hallaron sino las fechas de la guerra

y la lista de los mártires

mientras la gente de la caverna dormía

y un perro... simpatizaba con todos los ladrones

(1988^A: 61. Fragmentos de "*Dustûr al-fuqarâ*")

Los versos anteriores muestran cómo la problemática social y política es abordada con mayor valentía, si cabe, que la demostrada por la tendencia realista. El título del poema siguiente, que da nombre a todo el diván, hace alusión a los seis días que duró la guerra del pan⁸ (del 1 al 6 de enero de 1984). La denuncia del régimen anterior se expresa sin tapujos, así como la constatación de su abandono de zonas desheredadas (el sur) en beneficio del Sahel y de la gran capital, que la tendencia minera hará suya también. En el poema que presentamos a continuación rememora los acontecimientos de la guerra del pan. El óxido que recubre La estatua de Ibn Jaldûn, el célebre historiador tunecino que preside la céntrica Place de France, justo enfrente de la catedral, es evocado como símbolo de la corrosión de la identidad árabe (al igual que en los autores de la tendencia mística) y se señala, además, lo significativo de su emplazamiento, entre la embajada de Francia y la catedral. El verso "No hay vino pasadas las ocho" vuelve a imitar el estilo coránico y hace referencia a la prohibición de servir bebidas alcohólicas pasadas las ocho de la noche.

⁸ Sobre la mini-guerra del pan, véase López García, B. 1989: 176-9.

Himno de los seis días

Mis poemas son un ejército de sueños
desplegado sobre el mundo
y desde un café cerco la ciudad.
El policía frunce el ceño, ebrio
y nos hace desaparecer.
Una muchacha gira en tu bolsillo para que duermas
aplazo mi deseo
y, desde mi tristeza, me asomo
al símil del diario para ver: ¿qué veo?
mi pluma se corta las uñas.
Dios y los presidentes están reunidos
¡para contar lo que les ha rentado la derrota!
¡Date prisa, chico!
el vino es para los apesadumbrados,
el amor para los huérfanos
y la estructura para la patria
—“No hay vino pasadas las ocho”
Yo, levántate.
Mi patria se ha acabado.
Mi patria es un minuto como una hora,
todo son manecillas
y uno escoge a todos.
El hombre de derechas
necesita una silla y una esclava libre
como el prisionero
El hombre del centro
necesita lo que necesita,
simplemente necesita.
El hombre de izquierdas
necesita un cerebro apto para triunfar.
El hombre de letras
necesita que se traduzca el arabismo a los árabes
Y yo soy yo
y ellos son ellos
Nada nos une, sino lo que une a los contrarios
En todos los siglos hay tres:

Dios, los animales
 y el hombre —escindido en dos contrarios—
 uno siempre con los pies en el suelo;
 y el otro siempre soñando

...

Oh, Ibn Jaldūn, la ciudad es más estrecha que tus pasos
 Cuántas veces pasé junto a tu *burnūs* cortante⁹
 Me dañó mi tiempo.
 Sal del nuevo ídolo
 y escribe al ídolo de enfrente
 lo que conviene a su calibre.
 Di lo que quieras:
 Éste es tu caballo, parado¹⁰,
 desde siempre, la mano
 es quien da la bienvenida al extranjero.

...

Viva quien viva
 y viva quien muere para que vivamos
 Viva los pequeños alumnos¹¹
 y el miserable del café
 y el loco de la ciudad
 y el muchacho joven
 Viva
 Viva la piedra cuando triunfa
 viva el gobierno cuando se suicida
 y viva ... toda cosa mortal ... viva
 ¿Acaso necesitabas a mil de mis hombres
 para que el pan¹² fuese más barato que mi sangre?

⁹ El *burnūs* es la capa de lana con que se cubren los tunecinos en invierno. Ibn Jaldūn está representado con ella y un libro en las manos (*al-Muqaddima*).

¹⁰ Ibn Jaldūn está representado de pie y sin caballo en la Place de France, mientras en la Place d'Afrique, algo más lejos en línea recta, figuraba una estatua ecuestre de Burguiba saludando con la mano en alto (en 1988 se quitó).

¹¹ Los participantes en las manifestaciones callejeras de esta mini-guerra del pan (enero de 1984) fueron adolescentes, parados y marginados en su mayoría.

¹² Sobre la mini-guerra del pan, véase López García, B. 1989: 176-9.

(AWLĀD AḤMAD, M. S. 1988: 40 y 41. Fragmentos de “*Našīd al-ayyām al sitta*”)

Su segundo diván, *Laysa lī muškila* (*No tengo ningún problema*, 1988^B), se abre con una cita de Tagore: “Dios mío, haz que mi vida sea simple, recta como una flauta llena por tu canto”; y otra de Muḥammad Guzzī, poeta de la tendencia mística: “La poesía debe ser simple y profunda a la vez, igual que Charlie Chaplin”. Así es, en efecto, la poesía de Awlād Aḥmad; y, si tuviéramos que resumir su poética en unos pocos versos, los que siguen serían, sin duda, su mejor definición: juego de palabras aplicado a un eterno auto-cuestionamiento, cuya respuesta es la contradicción:

El silencio

Sonó el teléfono:

—¿quién eres?

—¿quién eres?

...

el silencio fue el eco de la voz

(1988^A: 13. “*al-Ṣamt*”)

La lectura de los numerosos poemas seleccionados muestra que estamos ante la tendencia del interrogante y la contradicción. Tanto Yūsuf Rzūga, como Awlād Aḥmad, no adscritos al movimiento (el primero está ligado al grupo editor *al-Ajillā'*,¹³ y el segundo es un independiente), presentan su obra, al igual que el fundador, Munṣif al-Mazgannī, sobre una doble base de continuo replanteamiento y autocuestión, cuyo resultado no es otro que la contradicción, puesta de relieve por todos ellos, y una independencia ideológica y no sumisión a escuela alguna que justifican su inclusión dentro de la tendencia.

¹³ Sobre el grupo editorial *al-Ajillā'*, véase Veglison, J., 1992: 125-7.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ^cAbîd, Sûf. 1980: *al-Ard^c aṭsâ'*. Túnez, 31 p.
- ^cAbîd, Sûf. 1984^A: *Nawwārat al-milḥ*. Túnez, 60 p.
- ^cAbîd, Sûf. 1984^B: *Imra'a al-fusayfasâ'*;. Túnez, p. 81.
- AWLĀD AḤMAD, M.S. 1988^A: *Našîd al-ayyām al-sitta*. Túnez, 2.^a ed. 63 p.
- 1988^B: *Laysa lī muškila*. Túnez, 77 p.
- 1990: “*Raḡā'* ... *lā tarfac ṣawta-ka amāma al-šucarā'*”. Túnez, *al-Magrib* N.º 220: 31-2.
- BAKKĀR, T. y GARMĀDĪ, S. 1981: *Ecrivains de Tunisie*. París, 230 p.
- BEN ^cAMR, M. S. 1969: “*al-šicr al-ḡadîd*”. Túnez, *al-^cAmal al-Taḡfī*, 12 sept: 4.
- 1987: “*Voyage à travers les courants*”. Túnez, *La Presse*, 29 de mayo: III.
- 1990: *al-Adab al-tûnisî al-mucāšir: al-šicr*. Túnez, 367 p.
- DANDĀNĪ, B. et alii: 1981: “*Milaff al-ittiḡāhāt al-šicriyya fī Tûnis*”. Túnez, *al-Bāḡit*. N.º 2: 41-75.
- FATHĪ, A. 1982: *Sabca aqmār li-hārisa al-qalca*. Túnez, 82 p.
- 1986: *Ugniyya al-niqābî al-fašîḥ*. Túnez.
- FONTAINE, J. 1985: *Aspects de la littérature tunisienne (1975-1983)*. Túnez, 173 p.
- 1989: *Etudes de littérature tunisienne*. Túnez, 117 p.
- GARMĀDĪ, S. y BAKKĀR, T. 1981: *Ecrivains de Tunisie*. París, 230 p.
- HAMMĀMĪ, T. 1984: *Maḡa al-wāḡiqiyya fī-l-adab wa al-fann*. Túnez, 135 p.

- 1986: *Arà al-najl yamšī*. Túnez, 48 p.
- MADANĪ, I. 1968: “*al-insān al-sifr*”. Túnez, *al-Fikr* n.º 3: 55-64.
- MAZGANNT, M. 1981: *‘Anāqīd al-farḥ al-jāwī*. Túnez, 67 p.
- 1982: *‘Ayyāš*. Túnez, 63 p.
- 1989: *Ḥanḥala al-‘Alī*. Túnez, 112 p.
- 1991: “*Anā magrūr calà qawā‘id salīma*” (entrevista). Túnez, *al-Ṣadā*, 3 sept: 23.
- al-‘URF, A.H. 1971: “*Nahnu wa al-šī‘r al-ṭalī‘ī al-tūnisī*”. Túnez, *al-Fikr*, n.º 5: 118-125.
- RZUGA, Y. 1979: *Amtāzu calay-ka bi-aḥḏānī*. Túnez, 52 p.
- 1983: “*al-šī‘r wa al-as‘ila*”. Túnez, *Šī‘r* n.º 3: 38.
- 1985: *Birnāmaŷ al-warda*. Túnez, 159 p.
- 1986: *Asturlāb Yūsuf al-musāfir*. Túnez, 113 p.
- al-‘UNĪ, M. 1984: *Mamlakat al-qaranful*. Túnez, 62 p.
- VEGLISON, J. 1973: *La literatura tunecina contemporánea (poesía y cuento) de 1968 a 1972, a través de la revista al-Fikr*. Universidad de Barcelona (tesina de licenciatura inédita), 125 p.
- 1991: “*Últimas tendencias de la poesía tunecina en lengua árabe*”. Valencia, *Miscelanea Homenaje a E. García Díez*: 275-288.
- 1992: *Tendencias de la poesía tunecina contemporánea (1956-1990) en su marco político y social*. Universidad de Córdoba. Tesis de Doctorado, 398 p t 184 p (textos árabes).
- 1993: *Poesía tunecina contemporánea (1956-1992)*. València, 226 p.

RESUMEN

Presentación de los autores que componen la tendencia poética denominada “Tercer hálito creador” que surge a partir de 1978 en Túnez.

Se analiza su contenido ideológico, haciendo hincapié en su plasmación de los graves acontecimientos sufridos por el país en la década de los setenta y ochenta bajo el régimen anterior del presidente Bourguiba. Se señalan también los principales recursos estilísticos a que recurren en su búsqueda de una belleza formal que anteponen a cualquier otro criterio.

ABSTRACT

Presentation of the authors who make up the poetical trend called "Third Creative Breath of Life", which arose in Tunisia in 1978. Its ideological contents are being analyzed emphasizing on how it moulded the severe events suffered by the country during the seventies and eighties under the regime of president Bourguiba. The main resources to which the poets recur in their search of formal beauty, which is given preference over any other criterion, have also been determined.

**LENGUAS
EN
CONTACTO**

ARABIC TERMS IN CONTEMPORARY FRENCH: THE ALGERIAN CONTRIBUTION

FARIDA ABU-HAIDAR
CICLM*

In modern French texts it is not unusual to come across a word of Arabic, or more precisely, Maghrebi origin embedded into a French sentence. Consider the following:

*elles sont décidées à se rendre le **baroud** d'honneur
je n'ai pas la **baraka**
je n'ai pas l'habitude d'écrire **toubib** sur ma casquette*

The first sentence is taken from Henri de Montherlant's work *Pitié pour les femmes*; the second occurs in a modern novel, *Une Famille* (1987) by Brigitte Lozere'ch; and the third was used by one of the many women interviewed by Jeanne Cressanges in *Seules*, her sociological work on loneliness among French women, published in 1992. As can be clearly seen, these words have been assimilated to the sound system of French and occur as French words. The Arabic word *bārūd* 'gunpowder' has been borrowed and given the meaning 'fight'. It is classified as a masculine noun. From this word a derived form *baroudeur* 'fighter', also masculine, has been coined, as well as the expression, cited above, *baroud d'honneur*, meaning 'a gallant last attempt'. Arabic (henceforth Ar) *baraka* 'blessing' has come to mean 'luck'. It is classified as a feminine noun. *Toubib* 'doctor', of course, needs no explanation. It has kept its original meaning and occurs in the masculine gender.

The above three examples are just a random selection from among the numerous Arabic words and expressions which have crept into French following the French occupation of Algeria which lasted more than 130

years, from 1830 to 1962, the year of Algerian independence. Throughout their time in Algeria, the French had tried hard to instil their culture and language. By the time they left, the French language had spread throughout the country, affecting even the spoken Arabic and Berber of quite remote rural villages. Long after independence French remains difficult to eradicate. French words and expressions have been incorporated into Algerian Arabic and occur even in the official written language.

Just as contact with French left an indelible trace of French terms in the Arabic of Algeria, Algerian Arabic has also given the French language a number of Maghrebi words which are now part of French vocabulary. Etymological dictionaries tell us that the majority of these well established words entered the language of French soldiers in the Maghreb during the last decades of the nineteenth century. From there they found their way into the vocabulary of the civilian community, becoming gradually established in the French of North Africa, as well as that of metropolitan France.

There are, of course, words of Arabic origin which occur in other Western languages, like *cheikh*, *imam* and *minaret*. These, it should be added, are relatively few compared to the numerous loans with a distinct Maghrebi stamp like, *bled* < Ar *bilād*, *clebs* < Ar *kilāb* and *oued* < Ar *wādin*, which occur with a medial vowel *ə*. Since *imāla* is a salient feature of Maghrebi Arabic (henceforth Magh), these words could only have entered the French language via the Maghreb. *Bled* means 'a town; a village; a place of origin', and by extension 'a remote part of the country'. *Clebs* 'dog', has a pejorative meaning in French, as has its derived form *clébard* 'dog; pooch, tyke'. *Blédard* < *bled* which is nowadays considered to be archaic, was often used during the French occupation of Algeria to refer to 'a European settler living among the local population' or 'a French soldier stationed in North Africa'. According to most French dictionaries, *bled* has come to acquire a pejorative meaning evoking a remote, unwelcoming place that no one wants to go to. As such it is used in the following two expressions *en plein bled* 'at the back of beyond' and *quel bled!* 'what a dump!' *Oued* refers to 'a river' or 'a dry river bed'.

French dictionaries, like *Larousse* and *Le Robert*, usually give the approximate date when a word was borrowed. The following is a selection of words of Maghrebi origin stating the date of their entry into the French language, as listed in *Le Petit Robert* and *Larousse: dictionnaire étymologique et historique*:

baraka (1920) 'luck'

baroud (1924) 'fight'

bésef (c 1860) 'much; very' < Magh *bizzef*

bled (19th century) 'town; village; place of origin'

burnous (1851) 'hooded Arab cloak'. This word occurs in the frequently used phrase *faire suer le burnous* 'to exploit the indigenous labour force'.

caïd < Ar *qā'id*. According to *Le Petit Robert*, *caïd* entered the French language in 1563, through contact between France and the Ottoman Empire. It originally meant 'chief; leader of a tribe'. During the French occupation of Algeria, it came to mean 'a ringleader', since the members of a tribe, or the inhabitants of a village, used to deputise one of their own people to negotiate on their behalf with the local French authorities. In the twentieth century it came to mean also someone who is gifted or endowed with leadership qualities.

charabia (1802) 'gibberish'. The dialect of the Auvergne is sometimes referred to as *charabia*. According to *Le Petit Robert* the word is derived from Ar *al-gharbiyya*, originally referring to the Berber language. According to *Larousse* the word dates from 1789 and is derived from the Spanish *algarabia* < Ar *al-carabiyya* referring to the language spoken by the Berbers.

clebs (c 1860) 'dog; pooch; tyke'

djebel (1870) 'mountain'

djellaba (1870) 'long hooded robe'

djemaa (1870) 'village elders'

douar (18th century) 'encampment; tents pitched in a circle'

fellagha (1954) 'Algerian nationalist who fought against the French' < Ar *falaqa* 'to split; to break; to tear apart'. According to French dictionaries, *fellagha* originally entered the French language during the First World War, but did not acquire wide currency until the Algerian war of independence (1954-1962).

goum < Ar *qawm* 'family; tribe'. This was the name given to the Arab contingent of the French colonial army from which the term *goumier* was derived, referring to 'a horseman'.

guitoune (1914) 'a dug-out hut; a tent; a trench'.

gourbi (1841) 'hut; shack'.

haïk (1840) 'a Maghrebi woman's cloak'.

harki (1960) 'French collaborator' < Ar *haraka*. *Harki* is the name given to Algerians who joined the French army during the war of independence.

kif kif (1867) 'it is all the same' < Ar *kayfa*.

maboul (1860) 'mad' < Ar *mahbūl*.

mechta (1920) 'hamlet; small settlement'.

médersa (1876) 'Koranic school'.

médina (18th century). This is the term given to the Muslim part of a Maghrebi city, to distinguish it from the European quarter.

nouba (1897) 'military music' < Ar *nawba*. This word occurs in the expression *faire la nouba* 'to go on a spree'. According to *Larousse*, *nouba* was the music played by the Algerian contingent of the French army. It acquired its name because the musicians used to play outside the French officers' homes, moving from house to house in turn.

oued (1847) 'river; dry river bed'.

ramdam (1896) 'noise; clamour' < Ar *Ramadhān*. *Ramdam* was coined to describe the loud nightly noise and celebrations marking the breaking of the fast during the month of Ramadhan. The expression *faire du ramdam* 'to make a lot of noise' is frequently encountered in modern French literature.

razzia (1841) 'raid' < Ar *ġaza*. Here the velar fricative *ġ* of the donor language has been changed to uvular *r*. The word is frequently found in the phrase *faire une razzia* 'to make a clean sweep'. The verb *razzier* 'to raid' is derived from it.

salamalec < Ar *al-salāmu calaykum* entered French long before the occupation of Algeria. Occurring more frequently in the plural, it has come to mean 'exaggerated politeness'. *Faire des salamalecs* means 'to kowtow'.

smala (1843) < Ar *zumalā* 'tribe; large family'.

toubib (1863) 'doctor'.

The purpose of this paper, however, is not only to enumerate the Arabic words one comes across in written French, but to pinpoint also the current dialectal Arabic terms which have crept into everyday spoken French in recent years. Up until Algerian independence the introduction of Arabic terms into French had taken place in the Maghreb during the French presence in North Africa. Present-day Arabic terms in spoken French, on the other hand, are primarily due to the presence of people of Maghrebi origin living in France.

It was in the early decades of this century that Algerians began to go to France. At that time large numbers of able-bodied young men, driven by poverty at home, crossed the Mediterranean in search of work. France, having suffered heavy losses during the 1914-18 war, was in great need of manpower to work the mines in the north of the country. It was not difficult, therefore, for most Algerians to find manual labour in the host country. With the advance in technology, like the establishment of the car industry, increasing numbers of young men felt encouraged to leave their villages in Algeria, and to look for employment in newly built French factories, thus becoming part of the large foreign workforce recruited by French industry.

Whether working in mines or factories, migrant workers spent very little on themselves, sending most of their meagre earnings home to their relatives. The poor living and working conditions which they had to endure, meant that many suffered long-term ill-health or crippling injury, which cut short their working life. At that time little im-

portance used to be given to safety in the workplace, especially as far as migrant workers were concerned, so that fatal accidents were not uncommon. Damp, badly heated accomodation meant that many contracted tuberculosis. Modern Algerian literature is full of accounts of immigrants whose working life in France is cut short by illness or injury, and who eventually return home to end their days dependent on the very people they themselves had tried to support¹.

In the years following the Second World War the French economy began to pick up. There was now a need to rebuild parts of the country which had been destroyed during the war, to erect new buildings, and to construct a wide network of roads and railways. Since there were not enough French people to fill the demand in the labour market, and as most of the work available was of a menial kind, the only solution was to recruit manual labour from the colonies. The economic condition in Algeria had deteriorated considerably after the Second World War. Poverty was widespread. Again Algerian men, unable to find work at home, had no option but to go to France.

The 1950s witnessed a sudden increase in the number of Algerians arriving in France in search of work. For the first time, women and children began to accompany the men. What had originally started out as the “economic migration” of single contract workers became the “social migration” of families². On their arrival in France families from the Maghreb were housed in temporary, makeshift accomodation in industrial zones, on the outskirts of large urban centres. Here they found other immigrant families from Mediterranean Europe, francophone Africa and the Carribean. The children of all these immigrants, and particularly the boys, used to conglomerate and roam the streets in gangs. It was at that time that the word *zonard*, referring to a young thug from the suburbs, and especially the Paris suburbs, was first coined and applied to boys and young men who used to hang around in the poor districts of urban centres.

¹ Cf. Feraoun, Mouloud, *Le Fils du pauvre*, Paris: Seuil, 1950, and Mammeri, Mouloud, *Le Sommeil du juste*, Paris: Plon, 1955.

² Cf. *Immigrant languages in Europe*, Extra, Guus & Verhoeven, Ludo (eds), Multilingual Matters Ltd: Clevedon, Philadelphia and Adelaide, 1993, p. 4.

First generation immigrants in France invariably look on their stay in the host country as a temporary one. That is why they maintain the customs and way of life of their countries of origin, and rarely make an effort to learn the language of the host country. The men usually pick up a basic survival French to use at work. Most women, however, being confined to the home, remain monolingual and come to rely on their children for everyday transactions with the host community. In this way the mother tongue is maintained at home. Even though many of the children of Algerian immigrants do not speak Arabic, the majority understand it³. Many Berber children also have some knowledge of Arabic,⁴ and Arabic words and phrases are part of the everyday French of most children of Algerian immigrants, just as French words and phrases are part of the everyday Arabic spoken by their parents.

The sociolinguistic works available on the language of children of Algerian immigrants usually deal with the French they speak. Hardly any attention is given to their Arabic or Berber speech. The few articles there are on the spoken Arabic of this generation usually claim that these French-domiciled children of mostly monolingual parents, who were born from the 1950s onwards, use a lot of calquing and code-switching. We know this also from the literary works they themselves have been producing.

It was in the early 1980s that literary works by the children of Algerian immigrants first began to appear⁵. This sudden explosion of ta-

³ In many of the novels written by children of Algerian immigrants, the authors describe situations where the parents speak Arabic to their children, but where the children invariably reply in French.

⁴ Cf. Kettane, Nacer, *Le Sourire de Brahim* (Paris: Denoël, 1985) and Kessas, Ferrudja, *Beur's Story* (Paris: l'Harmattan, 1990), where both authors say, through their central characters, that Arabic is sometimes used in a Berber household.

⁵ It is interesting to note that the numerous novels by French-domiciled children of Maghrebi immigrants have been by writers from the Algerian community. As far as the Moroccan community is concerned, there have so far been two novels, both by Leila Houari, who lives in Belgium, and not France. Recently, Zohra Zarouali, a young woman from the Moroccan community in the Netherlands, became the first author of Maghrebi origin to publish a novel in Dutch. I am indebted to Dr Jan Jaap de Ruiter of the University of Brabant, Tilburg, for this information.

lent by a new generation of writers caused quite a sensation in literary circles in France. People in the host community had become accustomed to immigrants from the Maghreb living on the margin of society. They were taken by surprise, therefore, when the children of these immigrants came to distinguish themselves, as novelists, poets, playwrights, film directors and song writers, who frequently incorporate Arabic and Berber words into their works. That is why they are referred to as *la génération de la parole* 'the generation with a voice', to distinguish them from their parents who are known as *la génération du silence* 'the silent generation'.

It was at the beginning of the 80s, that children of Maghrebi immigrants in the Paris suburbs decided to invent a name for themselves, so people would stop referring to them by abusive terms. They opted for the word *beur* which has become firmly established in the French language⁶. The word is said to be *verlan*, or the 'back to front' popular speech of the young, where the two elements of *arabe*, viz. *r* and *b* are reversed. The Tunisian author, Hédi Bouraoui, claims that the name is made up of the first syllables of the two words *Berbères d'Europe*⁷. In spite of its popularity throughout the eighties, many young people nowadays feel uneasy about the use of the word *beur*, finding it too marginal, and perhaps even racist⁸.

Most people of Maghrebi origin, growing up in the poor suburbs of industrial cities, have played an important role in the development of *le français branché*, the colourful and vibrant street French spoken by the young⁹. *Branché* means literally 'switched on' or 'plugged in'. *Le*

⁶ According to Merle, Pierre, *Dictionnaire du français branché*, Paris: Seuil, 1989, p. 32, this word, coined in the late seventies, has gained wide currency, even in polite circles.

⁷ See Bouraoui, Hédi 'A new trend in Maghrebian culture: the Beurs and their generation', *The Maghreb Review*, vol. 13, n.^{os} 3-4, 1988, pp. 218-228.

⁸ Cf. Assouline, Florence, *Musulmanes* Paris: Flammarion, 1992, p. 122. While the majority of the Paris youth do not seem to object to the word *beur*, in large cities like Lyons and Grenoble, for example, the children of Maghrebi immigrants refuse categorically to be referred to by this term. They prefer to be known as second generation Maghrebian immigrants of Lyons or Grenoble.

⁹ When the French sociolinguist, Vivienne Mela, was carrying out research into the use

français branché is a highly innovative speech variety, full of the Anglicisms of pop music and drug culture, as well as colloquial Arabic expressions, reminders of the Maghrebi presence in the country. The following are a few examples of Arabic words assimilated to the sound system of French which are current in the *branché* speech of most young people living in poor suburbs. They do not only occur in the speech of those whose parents emigrated from the Maghreb¹⁰. The words are taken from *Larousse: Dictionnaire du français argotique et populaire* and *Hachette: Dictionnaire du français non conventionnel*:

badour 'beautiful' < Ar *badr*.

balek 'be careful; watch out!'

barca 'that is enough!'

bésef also *bézeŷ* 'much; a great deal' < Magh *bizzef*

beur 'young man or woman of Maghrebi origin living in France'. This term is more frequently applied to young people whose parents hail from Algeria¹¹.

blèche and *bléchard* 'ugly; worn out' < Magh *bales*^v

bled 'place of origin'

cador 'a strong man' < Ar *qādir*

caïd 'champion; brilliant person' < Ar *qā'id*

chbeb 'young homosexual' < Ar *šabāb*^v

chicaya 'quarrel' < Ar *šikāya*^v

of *verlan*, she chose a boy of Algerian origin as her main informant. Cf Mela, Vivienne, *Parler verlan: règles et usages, Langage et Société*, 45, september 1988, pp. 47-72.

¹⁰ "Il convient cependant de noter que dans la bande d'adolescents, des mots, des expressions arabes sont utilisés par des jeunes autochtones ou d'autres origines", Billiez, Jacqueline, *Les jeunes issus de l'immigration maghrébine et espagnole à Grenoble: quelques aspects sociolinguistiques, International Journal of the Sociology of Language*, 54, 1985, pp. 41-56.

¹¹ Cf. *Le Monde* of 19 June 1983, p. 11.

chleuh originally referring to the Berbers of Morocco, came to be adopted by the French to refer to 'the enemy'. It was used in the Second World War as an abusive term meaning 'German'. It is now used in *le français branché* as a synonym for German, having lost its originally derogatory meaning, as, for example, *une voiture chleuh* 'a German car'.

chouaga 'beautiful; good' < Ar *šawq*

chouf 'a watchman' < colloquial Ar *šāf*

chouffer 'to look'

chouïa 'a little' < colloquial Ar *šwiyya*

The compound expression *un chouïa béséf* 'a little too much' occurs fairly frequently. The reduplicated form *chouïa-chouïa* is sometimes used to mean 'gently; slowly'.

guitoune 'tent'. This word has also come to mean 'electric guitar'.

houri 'beautiful girl'

kif is the term given to a variety of soft drugs, usually made up of a mixture of hashish and tobacco. The reduplicated form *kif kif* is frequently used, having retained its original meaning 'it's the same'

loubiat also *loubia* 'beans' < colloquial Ar *lūbya*¹²

maboulite 'madness' This term is derived from the already well-established term *maboul*.

mahomet This rendering of the name Muhammad means 'burning sun', while *mohammed* is the name used to refer to someone of Arab origin.

ouallou 'definitely not' < Magh *walu*

yaouled 'young Arab'¹³

¹² It is not unusual to find this term used on the menu in some cafés, as a substitute for *haricots*, as in "pommes frites et *loubia*" 'chips and beans'.

¹³ Although these words occur in dictionaries of popular French, my informants were un-

A number of other words are also gradually finding their way into spoken French through constant usage, like the following which can be found in published works and unpublished plays and songs:

chitane 'devil' < Ar *šaytān*

chkoun? 'what?' < Magh *škūn?*

dachra < Algerian Ar *dašra* 'village', as in the following expression
sa dachra natale

heuchma 'modesty; shame' < Magh *ħišma*

labaisse 'OK; fine' < Magh *labes* < Ar *lā ba's*

mēida 'dining table' < Ar *mā'ida*

mektoub 'fate; destiny' < Ar *maktūb*

mgil 'siesta' < Ar *qaylūla*

rejla 'manly pride' < Ar *rujūlīyya*

ouaiche? 'what?' < Magh *waš?*

yezzi 'that's enough' < Magh *yazzi*

The following examples are taken from six novels by writers of Algerian origin, showing how Arabic words and phrases are incorporated into the French text. The novels were published between 1984 and 1990.

Tadger, Akli, *Les ANIs du "Tassili"*, Paris; Seuil, 1984¹⁴.

Saha! C'est gentil, cosin! (p. 57) 'Yes, that's nice, Cousin'. Here Tadger is reproducing the French spoken by a first generation Algerian immigrant.

familiar with some of them. What is also interesting is that a few are not recent acquisitions. For example, *chouïa* was used by Verlaine and *kif* by Daudet.

¹⁴ Tadger was born in a Paris outer suburb in 1954. *Les ANIs du "Tassili"*, which describes the twenty-four-hour crossing between Algiers and Marseilles, on board a car ferry, is his only novel to date. It won the George Brassens literary prize in 1985, and was made into a film for French television.

Il grimace, mais ne pleure pas, quelle redjla, (p. 91) 'He frowns but does not cry, what manliness'. This sentence is incorporated into the French text which is narrated in the first person. The author explains the word *redjla* in a footnote as *fierté masculine algérienne* 'Algerian manly pride'.

* * *

Kettane, Nacer, *Le Sourire de Brahim*, Paris: Denoël, 1985¹⁵.

Koulchi mleh (p. 13) 'All is well'

Makenche el'ma? (p. 119) 'Is there no water?'

These two sentences are taken from the dialogue, and they are uttered by the central character's mother.

* * *

Begag, Azouz, *Le Gone du Chaâba*, Paris: Seuil, 1986¹⁶.

Yezzi! dit Abboué (p. 107) 'That's enough! said Daddy'

il l'ouvre en disant "bismillah" (p. 107) 'he opens it saying "in the name of God"'

Ourhas 'Emma que c'est vrai (p. 144) 'Is swear on my mother's head that it's true'

Astarfighullah ...et salam à tous! (p. 158) 'I ask God's forgiveness and greetings to you all!'

* * *

¹⁵ Kettane was born in the Kabyle village of Kebouche in 1953. He went to France in 1958. Kettane distinguished himself by qualifying as a doctor. When *Radio-Beur*, the independent radio station broadcasting to the Maghrebi community, was founded in 1981, Kettane was appointed director.

¹⁶ Begag, who was born in a district of Lyons in 1957, is an economist. He is the author of three novels, several children's books and some sociological works. His first novel, *Le Gone du Chaâba*, describing his early years in an immigrant neighbourhood in Lyons, became a bestseller. Written with great humour, it incorporates into the text a lot of Arabic words, local expressions used by the people of Lyons and the pidgin French of first generation immigrants. The word *gone* in the title means 'a child from Lyons', and *Chaâba* was the name given to the shantytown where the Begag family lived.

Begag, Azouz, *Béni ou le Paradis Privé*, Paris; Seuil, 1989.

On téléphonerà à ta femme, hallouf (p. 53) 'We're going to phone your wife, you pig'

Ouaiche, Abboué? (p. 225) 'What is it, Daddy?'

* * *

Charef, Mehdi, *Le Harki de Meriem*, Paris; Mercure de France, 1989¹⁷.

Ainin, ainin, oulidi (p. 48) 'The eyes are the eyes of my son'

N'tia Saliha, bent oulidi Azzedine? (p. 48) 'Are you Saliha my son's daughter?' Here Charef is describing an encounter between a French-born girl and her Algerian grandmother. He reproduces the grandmother's speech in Algerian Arabic.

* * *

Kesas, Ferrudja, *Beur's Story*, Paris: L'Harmattan, 1990¹⁸.

Si el kelb voulait de toi... (p. 162) 'If that dog wanted you'

Regarde-toi, tu ressembles à chadhé (p. 162) 'Look at you, you look like a monkey'

Alatef: que Dieu nous garde (p. 163) 'Heaven forbid: may God protect us'. Although of Berber origin, Kesas introduces both Arabic and Berber expressions into her novel, as she recreates the language used by her parents and her parents' generation.

¹⁷ Charef, whose highly acclaimed first novel, *Le Thé au Harem d'Archi Ahmed* (1983), was made into a film by Costa-Gavras, was born in Meghnia, Algeria, in 1952 and went to France in 1958. His first novel describes his early years in the slums of the Paris outer suburb of Nanterre. His second novel, *Le Harki de Meriem* gives a moving account of the isolation encountered by the families of Harkis, despised by the host country and shunned by the Maghrebi community for their collaboration with the French during the Algerian war of independence. Charef is now a well-established film director.

¹⁸ Kesas is one of a growing number of young women writers of Algerian origin. In her first novel, *Beur's Story*, which is set in Le Havre, she describes the plight of girls of immigrant origin, torn between the two conflicting worlds of their parents on the one hand, and their French peers on the other.

The above examples give some idea of the imaginatively experimental approach of authors from among the Algerian immigrant community in France, a far cry from the literary style and faultless grammar of francophone writers from the Maghreb. Several works by writers from Algeria have, over the years, gained literary accolades and an undisputed place in the international arena¹⁹. Yet these masterpieces of francophone Algerian fiction have hardly influenced the French language, as the works of young people from among the immigrant community seem to be doing.

Whether of Arab or Berber origin, children of Algerian immigrants, together with their peers from among the Moroccan and Tunisian communities, have been among the innovators of contemporary popular French. Quick to absorb the host language and make it their own, they have, at the same time, been giving it an added dimension by introducing into it a whole range of new terminology, evocative of their rich Maghrebi heritage. At a time when Americanisms in everyday French abound and are on the increase, it is refreshing to find a wind of change blowing from a completely different direction.

* Co-ordination Internationale des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines.

RESUMEN

Cuando los franceses abandonaron Argelia en 1962, tras una dominación colonial de más de 130 años, llevaron con ellos palabras del árabe argelino, alguna de las cuales ya llevaban mucho tiempo establecidas en la lengua francesa. Pero ha sido en la última mitad de este siglo, durante otra ola de contactos franco-argelinos, cuando muchos vocablos de origen magrebí se han introducido en el habla francesa. Esta segunda oleada se ha debido a la presencia de inmigrantes del Magreb, cuyos hijos, nacidos o domiciliados en Francia, han producido un fuerte e innovador impacto en el francés cotidiano.

¹⁹ One can cite as an example Kateb Yacine's *Nedjma* (1956) which has been, and continues to be, the subject of numerous published works and unpublished university theses. Other examples include the novels of Mouloud Feraoun, Mouloud Mammeri, Mohammed Dib, Assia Djebar, Rachid Boudjedra, and others.

ABSTRACT

When the French left Algeria in 1962, after more than 130 years of colonial rule, they took with them a number of Algerian Arabic terms, some of which had long become established in the French language. It was in the latter half of this century, during another wave of Algerian/French contact, that more terms of a Maghrebi provenance entered the French language. This second wave was due to the presence of immigrants from the Maghreb countries whose French-born or French-domiciled children made a forceful and innovative impact on everyday spoken French.

ARABIC AND BERBER NAMES ON THE TRIBAL MAP OF NORTHWEST AFRICA: A STATISTICAL EVALUATION

DAVID M. HART

I

This article will assess, mainly in statistical terms, the occurrence and significance of personal and place names, to be referred to here as anthroponyms and toponyms, in the predominantly Berber-speaking and tribal highlands of Morocco and Algeria. These include 1) the northern Jbala and the Rif, 2) the Western Atlas, Sus and Anti-Atlas, and Western Sahara regions, and 3) the Middle and Central High Atlas regions, the Saghru massif and adjacent pre-Saharan oasis regions in the former country; and the Kabyle Jur jura in the latter. Of these, the Jbala and the Western Sahara are Arabophone (although their Arabic is of two very different kinds); all the rest are essentially Berber.

These areas have been chosen not only because they are all known to us personally (and this applies particularly to the Central Rif, the South-Central Atlas and the Saghru in Morocco) but also because it is on them for the most part that we have materials and information in adequate detail. Nonetheless, certain general references to the rest of the Maghrib, of Northwest Africa, cannot be avoided, although al-Andalus, or Muslim Spain, is excluded deliberately: for despite the fact that its toponymy in Arabic is legion (Asin Palacios 1944) and despite an evidently strong percentage of Berber soldiery among its Muslim occupants, especially in Almoravid and Almohad times, Berber place names in the Iberian peninsula account for considerably less than 1% of the (Arabic) total.

The article may therefore be viewed as a continuation and a logical

follow-through of a much earlier article (Hart 1960) in which we explored the very substantial Berber linguistic base of tribal, clan or sectional and place names among the Arabo-Berbers of Northwestern Morocco, the Arabic-speaking or Arabophone tribes of the Jbala and Ghmara and the partly Berberophone ones of the Sinhaja Srir, all to the west of the Rif proper. In the earlier case the previous existence of Berber speech in a now very largely Arabophone area was predicated to be and demonstrated historically to have been a linguistic substratum of fundamental importance. In the present instance, however, we recognize that Berber, of one dialect or another is still very actively spoken in all the regions to be covered here (save Northwestern Morocco, the Atlantic coastal plains and the Western Sahara); and that as long as there are Berber-speaking mothers to teach it to their children, even in post-independence times, it will show no tendencies toward attrition but will, doubtless contrary to some "Arab" expectations in the countries concerned, show, to the contrary, a vigorous survival value. Our thrust here, therefore, will not be so much toward laying the groundwork for the establishment of any base-level historical or even prehistoric substrata (which were always present in any case), but toward the degree and extent to which the names in question inform the ethnography and the social organization of their respective regions. The focus in this case this becomes predominantly one of ethnographic context; and most of our source materials derive from the colonial period.

We should add that great bulk of the purely Arabophone areas of both Morocco and Algeria, especially those in which there are few assumed (if any) Berber survivals (such as the Atlantic coast of Morocco and most of the Algerian plains and plateaux) have been largely peripheral to this survey, which has been designed as a test of Berber linguistic strength rather than as one of coexistence with Arabic or of Arabic inroads upon it—even though the latter have been many and varied, and differ according to the region in question.

The ultimate test of the strength of Berber names, from the standpoint of survival, and whether or not they are in Arabic transliteration, is of course in precisely these same areas, as Laoust has shown in a study of unparalleled excellence (1942) on the Berber toponymy of just one of the regions under consideration here, the Western Atlas; but it

seems as well, even so, to marshal our own evidence from the outlying regions, whether mountains or deserts.

Nonetheless, some general questions must be cleared up at the outset. The first is that names, whether anthroponyms or toponyms, represent the way (or one way) that the people who employ them see their own daily lives and conceptualize their own socioeconomic and sociopolitical, not to say socioreligious, structure as a result. Thus they provide one major window looking into social life and into the social structure which is subjacent to it. The view that they exhibit may often be an incorrect one, strictly speaking and in an absolute sense; but as it is their own, we deem it to be manifestly worth recording. This is to admit, straight away, that we do not consider either anthroponyms or toponyms per se to be analytical tools, at least for the anthropological analysis of social structures. They provide, rather, guidelines to a given local social structure or organization, and they do so in the local idiom. Regarded in this context, they may prove to be of very great value indeed to future investigators.

It follows from the above that the term *anthroponym* is one which contains a specific reference to a given individual, generally to a lineage, sectional or tribal ancestor (or to any other individual held to be such) whose descendants have historical or actual associations, usually of a territorial character, with the area in which the name is employed and for the community which it designates. Indeed, in our usage here it will be stretched to refer not only to units of persons or social groups but also to units of numbers or even fraction thereof, as in our view these fall into the category of personal rather than place names.

A *toponym*, on the other hand, is a place name pure and simple, without any personal or ancestral reference point; and it may or may not be descriptive in character, referring to a given locality or to its topographical landmarks, or even to an animal or bird once perhaps associate with it. In what follows we will be careful to keep these two categories of names typologically distinct, particularly as the relative frequency of either type in any given region will have considerable bearing on our conclusions.

The third general point is that toponyms themselves fall quite readily into two categories: those which are easily (or fairly easily) iden-

tified and accounted for etymologically, which is to say, those whose etymologies still make sense at the present time; and those which remain simply as signs on the landscape long after their meanings and the reasons for their original imposition have been forgotten. It is unfortunately true of toponyms in general that a great many of them fall into this latter category, thereby giving it an embarrassingly high percentage and turning them, in Laoust's apt phrase, into the "fossils of history" (Laoust 1942: 4). But it must also be said in the same breath, as Laoust himself argues later and convincingly in the very same work (*ibid.*: 150-151), that when a term in the ordinary everyday vocabulary of a given people (the Berbers of the Western High Atlas, in the event) falls into disuse and is discarded, it tends to reemerge at a later date not only as a proper name but as a toponym—which is precisely the reason why local tribesmen no longer know what it means and refer to it as a name on the landscape.

In the anthroponym category, however, only anthropological research of a structural kind can establish whether the individual referred to by the collective name employed by his descendants, and imposed upon a particular piece of the Maghribi landscape, is actually traceable genealogically by the present inhabitants of that same piece of real estate, or whether his name has merely survived, with the ancestors of these inhabitants having come in much later, as the sons of other, and most probably unrelated, individuals. Examples of both of these categories will become manifest as our purview unfolds, and certain specific categories, furthermore, will be shown to have prevailed in certain specific areas.

A fourth general point, of a rather different sort, may also be spelled out here. This is the fact that North African tribes, whether Arabic- or Berber-speaking, are generally of two different kinds, at least from the point of view of their overall social structure, as locally perceived. The first is that which claims descent from a single common agnatic ancestor, even though his actual genealogical traceability may well be another matter; and this category is very much in the minority. (Among Central Atlas Berbers, the Ait ^cAtta and the Ait Sukhman are both examples, and among the Western Saharan camel nomads, the Rgaybat and the l-^cArusiyyin—both of which are *shurfa'* tribes—also fall into this

category). The second kind, the great majority, make no bones about the heterogeneity of their various top-or sectional-level components; and it may almost be taken as a rule of thumb that each of these claims to have come from somewhere else, thereby producing a creation, in any traditional tribal view, of shreds and patches which has nevertheless been somehow welded together into a tribe. (This is so even though tribal cohesion may demonstrably prove, in some such cases, to have been another matter).

Except for *shurfa*' lineages, saintly lineages descended from the Prophet Muhammad (or rather, from his daughter Fatima) whose members are always capable of tracing their descent back to him through his daughter and whose stock-in-trade in tribal areas was the adjudication of conflicts and disputes among the lay lineages of their constituency, a fairly shallow lineage structure of a more or less segmentary character and with a depth of four to six generations from present effective lineage members to the lineage ancestor, for whom the lineage is always named, seems to have been the rule over most of rural and tribal North Africa. Within this localized lineage context, ascent to such an ancestor, and descent from him, is and can always be traced. At the more intermediate levels of the subsection and the section, always understood as being located within and as being a part of the tribe, such traceability of descent is generally no longer possible, even though given sectional ancestors may be remembered or designated by name, with the preservation of a fiction of common descent among their constituent lineages. Other sections, in the very same tribe, may have gone over to the adoption of a toponym to cover all their lineage groups, and hence to a tacit admission that common descent is purely fictive or even no longer operative as a bottom-line criterion for group membership.

Finally, certain large and powerful tribes located here and there throughout Morocco (although apparently not elsewhere) also adopted, in the past, a form of sociopolitical organization known as *khamas khmas* or "five fifths", which, whatever its function in any given case (and such cases and functions could differ radically from one possessor group to the next), always acted as an ideology of power. As we have shown elsewhere (Hart 1967, 1984(b)), certain of these func-

tions are well attested: the Aith Waryaghar of the Rif used the concept for the five-way payment and distribution of fines for murder, among the council-members of their constituent clans or sections, in the event that the homicide had been committed in any of the tribal markets; the Ait^cAtta of the Jbil Saghru employed it toward the annual election of their top chief at their tribal capital of Igharm Amazdar; the Dukkala of the Atlantic coastal plain utilized it toward working out the contingents of armed horsemen that they had to furnish to the precolonial Moroccan government; and the Dhawi Manic of the southeastern border with Algeria used it to divide up the agricultural land of a flood plain located in their territory.

All these considerations should be borne in mind in view of what is to follow, and hence it should be noted here that we shall use the same set of symbols in this article as in our earlier one on Northwestern Morocco (Hart 1960): 1 = Anthroponym; 2 = Toponym; A = Arabic; and B = Berber - plus all commutations and permutations thereof. This time, however, we will also make the following abbreviated additions and refinements, to be used in the text or in the tables where necessary: BTq = Thaqbailith Berber (Kabyle, Algeria); BTr = Tharifith Berber (Rifian, Morocco); BTm = Tamazight Berber (Middle/Central High Atlas, Morocco); and BTsh = Tashilhit Berber (Western High Atlas, Sus and Anti-Atlas, Morocco).

II

Some brief commentary about the Berber dialects themselves is now in order. Berber belongs either to the Hamitic branch of the Hamito-Semitic language family, while Arabic belongs to the Semitic branch, which makes them distantly related; or, if we follow Greenberg (1955), who merely changes the label but in so doing pinpoints the location in a more modern way, Berber belongs to the African branch of the Afro-Asiatic family, while Arabic belongs to the Asiatic branch. The various Berber dialects cover an enormous but highly discontinuous surface area, from Morocco to Western Egypt, and extend, in the case of Tamahaq, the dialects spoken by the various Tuareg groups (which is

also excluded from our purview here), down into Mali and Niger, the southern Sahara and the Sahil savannah. Although all of them, to different degrees and in different ways, have had inroads made into them by Arabic, particularly in terms of vocabulary (with Tamahaq again being the least affected), they nonetheless present a homogeneity, especially in terms of syntax, which is particularly startling in view of their very real geographical discontinuity; and they are as close to each other, even though by no means completely and mutually comprehensible, as, say, Danish, Swedish and Norwegian.

Among the three major Berber dialects of Morocco, i.e., Rifian or Tharifith (or BTr, for our purposes, even though before Moroccan independence in 1956 it was referred to by its own speakers as *dhamazighth*), Middle/Central High Atlas Tamazight (or BTm), and Western Atlas/Sus/Anti-Atlas Tashilhit (or BTsh), the mutual comprehensibility factor between the first and the second, as between the second and the third, is almost certainly not more than 50%, while between the first and the third it is lower still. (On the other hand, there are some surprising resemblances between Rifian BTr and Kabyle BTq).

In this connection, we have attempted to do some reconstruction work in glottochronology not only among the three major Berber dialects of Morocco, but also (and more recently) on Algerian Kabyle, on the basis of a basic vocabulary listing of some two hundred words. The results of this work may not go amiss here. Although it may now possibly have fallen into some disrepute, the glottochronology theory in linguistics attempts to show, comparatively, at what time one or more related languages diverged from each other and/or from their common stock in order to go their own separate ways. The degree to which two languages have diverged over time can be measured by obtaining from each one a selected list of words (from a basic vocabulary known to be conservative and thus resistant to change) and then comparing these two lists to see how much difference has accrued since the time the two languages were one and the same.

Linguists have found some evidence that these divergences proceed at a relatively constant rate of 19% of the sample word list for each thousand years of elapsed time (cf. Swadesh, quoted in Hoebel 1958:

564-565; and Hart 1983). On this basis, and after admitting to some previous errors (and bad ones) on the short or low side, in our own previous computation of the same figures (Hart 1976: 339), we have more recently calculated that a divergence between Tamazight (BTm) and Tashilhit (BTsh) is found in 57 out of the above sample of 200 words (or 28.5%), giving us 1500 years of divergence, more or less, between the two. Between Tamazight (BTm) and Tharifith (BTr) the figure is almost doubled to 109 out of 200 (or 54.5%), giving us nearly 2900 years (+ or – 2863) of divergence; and between Tharifith (BTr) and Tashilhit (BTsh), the Tharifith-Tamazight figure is raised by just two points, to 111 out of 200 (and by 1%, to 55.5%), giving us a divergence of almost 3000 years (+ or – 2957). As for Kabyle (BTq, on which we had unfortunately to base our inquiry on a published source, Huyghe 1902-3, whereas our Moroccan material is entirely derived from native speakers), it shows its closest relationship with Rifian (BTr), with a divergence figure of 88 out of 200 (or 44%) at just over 2300 years (+ or – 2316). It keeps both Tamazight (BTm) and Tashilhit (BTsh) at bay and at virtually equal arms' length, however, with a divergence figure of exactly 100 out of 200 (or 50%) for the former, at nearly 2600 years (+ or – 2579), and of 103 out of 200 (or 51.5%) for the latter, at just over 2700 years (+ or – 2711).

To these figures it is also worth adding the following indices of Arabization, given in decreasing order and based on the same 200-word vocabulary: BTr or Tharifith, 48 words out of 200 (or 24%); BTq or Kabyle, 34 words out of 200 (or 17%); BTm or Tamazight, 27 words out of 200 (or 13.5%); and BTsh or Tashilhit, only 23 out of 200 (or 11.5%). A point of major interest here, however, is that in almost no two of these dialects are the same words arabized, a real testimony to the geographical distance between each of these dialect groups, separated as they all are from each other by large areas of Arabic speech.

Finally, it may be worth repeating here verbatim what we noted in an earlier work (Hart 1976: 339):

“... Whatever else these statistics may show, they are a fairly accurate reflection, in time, of the present distribution of Berber dialects in Morocco, and they are also an index of the degree of

mutual comprehensibility. Small wonder, then, that bilingualism is a prerequisite for any Berber who wishes to brave the outside world (and a great many do, more today than ever); thus the paradox that Berbers belonging to the different dialect groups must communicate with each other in Moroccan Arabic”.

To this may be added the caveat that the language preferred by the Algerian Kabyles for external communication is not Arabic, but French, the reasons for which are a result both of their long colonial experience (1830-1962) and of a subsequent, post-independence Berber nationalism. But it must be added that the word list itself (given in extenso for all three of the Moroccan Berber languages plus Kabyle, in the appendix to this study) purports in no way to tell us anything new. It is, rather, a recapitulation of already long known facts under a somewhat new mode of presentation: it merely provides a statistical confirmation of certain degrees of relationship that most students of the subject have tacitly assumed now for many years.

However, in the course of compiling the aforementioned basic vocabulary, we would nonetheless like to put on record one very mild note of dissension with a position which has occasionally been adopted by “purist” Berberist scholars, most of them French: that all allegedly Berber terms which contain such consonants as *ha*, *dad* and *ʿayn* (and possibly a few others) must ultimately be of Arabic origin because these consonants or phonemes do not exist in “pure” Berber languages. The logic in this per se is Gallic in the extreme, but in fact it all turns into a vicious circle (or so it seems to the author of this article, a hopeless non-linguist himself): if one should concede that all Berber terms which contain the letters in question *are* Arabic in origin, then the burden of proof must lie, if not on Arabic speakers, on Arabic lexicographers and linguistic historians: how do we then account, for example, for a term such as *ʿcrur/dha ʿcrurth*, which in both Rifian (BTr) and Kabyle (BTq) means “back” (part of the human body), and which is not employed in North African Arabic?

Finally, one further discrepancy will be encountered in the upcoming material, particularly in that pertaining to the Moroccan Rif, which is indeed a Berber-speaking region but one where there has long been a

further distinction, entirely locally conceived, between “official” and “actual” nomenclature, i.e., between an anthroponym or a toponym as officially recorded and as actually used or spoken in the vernacular. Here tribal names such as Buqquya/Baqqiwa, as opposed to Ibuqquyen, Bni ^cAmmart/^cAmrat as opposed to Aith ^cAmmarth, Gzinnaya as opposed to Igzinnayen, Bni Waryaghal as opposed to Aith Waryaghar, and Bni Tuzin as opposed to Axt Tuzin, as well as the names of all their major constituent segments, can make very serious differences in percentage figures. The “official” group name which is recorder for administrative purposes is therefore rarely exactly the same as that used “at home”. In these cases, mostly Rifian, both “official” and “real” figures will be given for each example cited; and they will show considerable divergence from each other. Also, to judge from Hanoteau and Letourneux (1893), who produced the colonial “bible” of Kabyle studies, the same thing, or phenomenon, exactly, must be true of the Jurjra mountains of Kabylia; but in this latter case, not having any in-depth acquaintance with the region, we do not propose to stress the point.

What is surprising, of course, is the undeniable existence —following close investigation— of Berber anthroponyms and toponyms that still survive in the Atlantic coastal plains and other adjoining areas of Arabic speech in Morocco, areas in which Berber gave way to Arabic and died out possibly as long as a millennium ago. It may therefore be worthwhile, as a start, to pick up a few of the challenges of Laoust’s excellent work, without any attempt to emulate it in other respects, and to look at some of these residua, while noting, of course, that they may no longer be recognized locally as Berber in the areas where they are now to be found.

III

We may here begin to invoke specific regional and tribal examples. In the overall context of the Jbala area of northwestern Morocco, a region which is totally Arabophone but which in terms of ethnic origin is almost entirely Berber, even the names of the major towns recall these origins: Tetuan (Rifian *dhittawin*, “eyes”, but also formerly “springs”

—with Arabic cognate *cayun*, sing. *cayn*, with same meaning: Laoust 1942: 57), Shawen (Rif. *ashshawen*, sing. *ashshaw*, “horns”—cf. BTm *askawn*, sing. *isk*, with same meaning and also that of “peak”, the crucial one here, as it refers to the twin peaks directly above the town), and Targist (meaning as yet undeciphered) are all unquestionably Berber, while Tangier (Ar. *Tanja*, supposedly from Latin *Tinga*) may also be ultimately derived from a Berber form *tangit*, which may possibly refer to a sorceress or divineress recorded in a prayer by the false prophet Hamim of the Ghumara (al-Bakri) or to *aqq u-angi*, the name of another, Almohad personage (al-Baidaq, 169: both as noted by Laoust 1942: 146-147). We may indeed also applaud Laoust’s relentless drive to trace this last and possibly Latin etymology to a properly Berber origin; but other yet more positive features of his work are still to emerge, and from more unexpected corners.

The foremost of these, without any doubt, is the city of Fez, which we ourselves had always unthinkingly assumed to be derived from Ar. *fas*, “hoe, mattock”—which as an agricultural utensil or tool in normal use in an irrigated area would make some sense. Not so: Laoust notes that *fas* is in fact a metathesis of *saf*, and that the Fez river or *Wad Fas* is indeed *Wad Saf*. *Saf* is therefore a variant of Berber *asif*, “river”, p. *isaffen*; and it seems that the author of the *Rawd al-Qirtas* reported a legend according to which the word *saf* designated the site of a ruined city on which Mawlay Idris II built his capital in 808 CE. To it he then gave the name of Fas, the anagram or reverse spelling of *Saf*, thereby both reinforcing the meaning of the name of the city—“river river”—in both the major North African languages as well as showing that metathesis seems to be a phenomenon common to most if not all languages (Laoust 1942: 49). Equally by metathesis, the name of the small Atlantic port town of Safi (which does not derive from Ar. *asfi*, “clear”) can also be demonstrated to have been taken from the same Berber root *asif*, “river”, for it is located not only at an estuary but at one which often rises in flood (Laoust 1942: 49).

By the same token, Taza, the name of a small city 120 km due east of Fez, seems also to be derived from a generalized Berber form *tizi*, which normally refers today to “pass” but which in this case has an older meaning of “rock”, with reference to the flat rock on which the city

is perched (Laoust 1942: 42). By analogy, therefore, *Bab Taza*, lit. "pass of Taza", 23 km southeast of Shawen, must in reality have been *Bab Tizi*, "gate of the pass" or indeed "pass pass", in both Arabic and Berber, with reinforcement of meaning in exactly the same way as in the *Wad Fas/Wad Saf* case just cited. This explanation makes more sense, too, as the pass in question is nowhere near Taza, nor is it otherwise associated with the city of that name: it is one more case of the simultaneous usage in a single context of Arabic and Berber equivalents (as in *kudya taska*, "hill hill") that Laoust has shown to be not uncommon in other areas characterized by Arabic speech. Still further east, *Bab Tizi Itshen*, in the Sinhaja Srir, is another *casi in point*. Finally, we would submit that Oran, the name of the largest city in western Algeria, from Ar. *Wahran*, is itself derived from Rifian (BTr) *Uhran/uharan* sing. *uhar*, "foxes".

The examples given above could be greatly multiplied, but they point to a fact of major linguistic and cultural importance in the Maghrib in general and in Morocco in particular: that the Berber base or substratum is nowhere very far from the surface, even in areas which have been Arabophone for a millennium or more. In the remainder of this essay, we shall attempt to document this fact statistically, for all the tribal groups on which we have adequate information, employing the abbreviations alluded to in the previous section.

Allusion has already been made to the Atlantic coastal plain area of Morocco as one which has long been completely Arabic in speech. But the persistence of Berber names in parts of it, notably in the very large and loosely united Shawiya "confederacy" located in the Casablanca hinterland, is surprising. Based on a 1914 French administrative listing by Michaux-Bellaire (2 vols., 1915, I: 112-5; II: 4-11), we find a retention of no less than 47% of Berber anthroponyms (7 sectional names out of 15), though no doubt no longer recognized locally as such, at the upper levels of segmentation, indicating obvious antiquity; while at the lower and more recently engendered levels, those which presumable are traceable genealogically, this figure evaporates to a mere 5% (with corresponding 1A and 2A coefficients at 88% and 7% respectively). It shows nonetheless that old anthroponyms like *Zanata* and *Mzamza* (people of Amizmiz) as well as old toponyms like *Tit Mellid* and *Tamdghust* tend to die hard, while *Settat*, which has be-

come a provincial capital in independent Morocco, has been shown by Laoust (1942: 125) to be closely linked to the Berber notion of *tazttat* (arabized as *zattata*), the toll fee paid in immediate precolonial times by travelers (including European ones) going from one tribal territory to another (cf. also Hart 1976: 303-305; Hart 1981: 184-7; and Hart 1984(a): 63-64).

In the Za'ir region, in the hinterland of Rabat, we get, again from Michaux-Bellaire (1920: 125-174), a rather different picture, of some 16 upper level segments containing a total of 120 lineage groups, of which 100 (or 83%) are Arabic (and all in Category 1A) and 20 (or 17%) are Berber (and all in Category 1B). The Dukkala (Michaux-Bellaire 1932: 167-171) and the Gharb areas (Michaux-Bellaire 1918: 135-176), on the other hand, both show unequivocally Arabic and lineage-oriented anthroponyms, and both fall totally into Category 1A (with the exception of the small intrusive Shtuka group at Azimmur, attached administratively to the Dukkala, amongst whom two out of eight lineage groups listed are Berber).

In the Jbala area of northwestern Morocco the situation is totally and radically different from that prevailing in the Gharb and the Atlantic coastal plain; and here our own earlier findings for the ex-Spanish Zone coincide closely with those of Michaux-Bellaire (1918: 179-254) for the adjacent parts of the ex-French Zone. But the reasons for this difference should be briefly explored first. In the first place, Moroccans themselves make a basic distinction between the concept of *carbi* or *carubi*, (pl. *carab* or *carubiya*), which may mean variously Bedouin, countryman, peasant and tribesman, always of nomadic Arab origin whatever the source, and that of *jibli* (pl. *jbala*), lit. "mountaineer". The first refers in particular to the inhabitants of the Gharb and the coastal plain, the second to the Jbala of the northwest. All that they have in common is that both speak Arabic, but an Arabic of two very different dialects: that of the coastal plains Arabs is essentially Bedouin while that of the Jbala, who see themselves neither as Arabs nor as Berbers, but as *jbala*, which is to say as a genuine mixture of the two, is essentially a rural extension of the urban *hadriya* speech of the northern cities (Tangier, Tetuan, Shawen, Wazzan, Sale and Fez) which were resettled largely by Muslim emigres from al-Andalus after the Spanish recon-

quista of 1492. The Jbala, as their name implies, are rural, sedentary agricultural and tribal (or peasant) mountaineers whose ethnohistory is very complex but whose presumed original Berber speech, except for one pocket of the adjacent Ghmara and for the latter's neighbors of the Sinhaja Srir to the east, has long since given way everywhere to Arabic. (The Rif, which is still entirely Berber-speaking, is another story and will be dealt with in its proper place).

In the second place, it should be noted in passing that the Jbala and its immediately adjoining areas are today, paradoxically perhaps, the only part of Morocco where the names of some of the larger medieval Berber formations, such as Masmuda, Sinhaja and Zanata (as well as smaller ones, such as Ghumara and Kutama) can be found in any profusion to designate small microcosmic entities, usually located far from the alleged points of origin of their supposed medieval forerunner namesakes. We have spelled this out elsewhere, expressing the view that the French colonial reading (or misreading) of Ibn Khaldun's classifications is of highly questionable validity in terms of working out the details of the sociopolitical structures of North African tribes either at the present time or in the recent or reconstructible past (Hart 1982).

Thirdly, and perhaps most importantly for present purposes, toponyms tend to predominate, and by a considerable margin, over anthroponyms among the tribes of the Jbala and their neighbors of the Ghmara and the Sinhaja Srir. Here the fiction of common ancestorship is generally replaced by the closer geographical reality of the local toponym, which is as often as not itself a Berber residuum. (In the Rif and the Western High Atlas, the same situation also tends to prevail, except for the fact that in these areas the Berber toponyms are not usually merely residual but actual, and a part of everyday speech). There is some variation in the Jbala situation as we presented it in tabular form in our 1960 article and as it will be rendered in both more abbreviated and in more discursive form here- -allowing for changes of opinion in the interim, errors in computation, and the like; but this is, we submit, only to be expected, as statistics have never been anything other than approximative, and as a pocket calculator can hardly be looked upon as a final arbiter!

We need repeat here, therefore, only the conclusions of our 1960 article (Hart 1960: 506-511), the statistics in which were interpolated from an official Spanish Protectorate publication which we referred to as *Nombres* (1955). With respect, first, to the Habt or Lukkus area, on the A-B plane, this group of tribes (I-Gharbiya, Mzura-Bdawa, ^cAmar, North and South s-Sahil, and I-Khlut) shows an overall average of 95% (as compared to 5%) in favor of the A factor, and on the 1-2 plane, a reading of 54% (as compared to 46%) in favor of the 1 factor. This is not surprising: although the Arabic factor predominates in both the Jbala and the Habt, the latter is a northwestern extension of the Atlantic coastal plain, and lineage names are therefore somewhat more common than toponyms. Among people who were once Bedouins, this is to be expected. At the same time, and falling nicely into the whole Habt mean, is the tribe of the Ulad Stut, an intrusive Bedouin and non-Rifian group in the flat plains on the west bank of the Mulwiya River in the Eastern Rif (with A = 95%; B = 5%; 1 = 90%; and 2 = 10%; and internally, 1A = 85%; 2A = 10%; and 1B = 5%). Finally, overall averages on a village or lower segment level basis for the Habt give us: A = 95%; B = 5%; 1 = 54%; 2 = 46%; and internally, 1A = 51%; 2A = 45%; 1B = 3%; and 2B = 1%.

As for the Jbala tribes properly speaking, on the A-B plane, those of the Northwestern Jbala (Anjra, I-Hawz, Wadras, Bni Msawwar, I-Fahs I-Isbani or "Spanish" I-Fahs, Jbil Hbib, Bni Yidir and Bni Gurfat) show a very high percentage (over 90% in all cases, with 100% in that of the Bni Msawwar, and a total average of 95%) in the A column and a correspondingly low percentage (5%) in the B column. The Berber linguistic factor in the northwestern Jbala is at best negligible, while a Latin masculine nominative plural suffix factor of *-esh*, a linguistic curiosity unique to the Jbala and noted over half a century ago by Colin (1926-1927), is, on the other hand, at its highest in just this region, as we ourselves have also demonstrated elsewhere (Hart 1960: 465-467, n.° 21, for details). This suffix is frequently tacked on to village and even lineage names in the area, which boasts some thirty such cases. However, the Fahs or outskirts of Tangier, many of whose inhabitants are of Rifian descent and go back to the time of Mawlay Isma'îl's establishment there of the *gish r-rifi* or Rifian Army in 1684,

are another matter. Although these last may be regarded today as largely Jbalan both linguistically and culturally, we estimate their ethnic origins at about 65%-70% Rifian (or, more precisely, 66%: cf. Hart 1957, while Michaux-Bellaire's estimate of 85%, even for the period, is too high in our view: Michaux-Bellaire 1921: 361), with corresponding ethnic, tribal and toponymical indicators.

In the central Jbala, however (the Bni ^cArus, Sumata, Ahl Srif, Bni Yisif, Bni Zakkar, Bni Humar, Bni Hassan, Bni Layit, Bni Sa'cid, the two l-Kḥmas tribes —Lower and Upper, s-Sifliya and l-^cAliya— and the northern l-Ghzawa and Bni Hmid s-Sarraq, “the sons of Ahmad the Thief”), the picture changes considerably. Except for the Ahl Srif, the number of Berber names increases quite sharply to an average of some 30% of the total, and the Arabic index goes down correspondingly to 70%. In one tribe, however, the Bni Sa'cid, the B factor rises up to 63%, thus raising the average of the whole subarea not a little. This may be explained either through the fact that (1) the Bni Sa'cid are on the western border of the Ghmara coast, in the area around Wad Law, and that they show heavy Ghmaran influences in this respect, the B factor in the Ghmara being markedly higher than in the Jbala, as will soon be made clear; or that (2) as a few of its village names suggest, it shows certain unmistakable Rifian influences; or through (3) a combination of both, this last being the most likely explanation. (Rifian influences in the Bni Sa'cid of the Jbala include the villages of *r-Rifiyin*, “the Rifians”, in section Msa; *Iharmushen*, “boys” (sing. *aharmush*), in section Warraq; and a number of other similar *l- - -n* Berber masculine plural forms, although the bulk of these are, in the event, probably Ghmara. But there is no connection between this tribe and that of the Bni Sa'cid —or Aith Sa'cid— in the Eastern Rif, despite the superficial similarity in names). In this area also Colin's Latin plural suffix factor of *-esh* in village names is present but greatly reduced, and is not to be found elsewhere.

On the A-B plane, we have, for the northwestern tribes, 95% in the A column and 5% in the B column, as opposed to 70% in the former and 30% in the latter for the central part of the area, as noted, showing a considerable Berber increase in the latter (and giving us an overall Jbala average of 82% Arabic and 18% Berber). On the 1-2 plane, the frequencies for the whole Jbala are fairly constant, with the toponomy

factor (2) always in the ascendancy: 81% for 2 as opposed to 19% for 1 in the northwest, and 75% for 2 as opposed to 25% for 1 for the rest of the area (thereby providing a 78% overall areal average for toponymy and a 22% overall area average for anthroponomy). On the basis of village or lineage names, we have, for the northwestern tribes, the following: 1A = 17%; 2A = 78%; 1B = 2%; and 2B = 25%.

The figures interpolated from Michaux-Bellaire and others (cf. Michaux-Bellaire 1918: 179-254; Trenga 1916) on the southern Jbala tribes (Sarsar, Masmuda, Ktama d'yal-Srif, Rhuna, southern l-Ghzawa, Bni Mstara, Sitta, Bni Mzgilda, Slas, Fishtala, l-Jaya, Bni Waryagil—a small group which has no kinship with the Bni Waryaghal, or Aith Waryaghar, of the Rif—and Branis and Marnisa) fall within these means as well. On the A-B plane they yield 82% A and 18% B, and on the 1-2 one, 30% in the 1 column and 70% in the 2 column, while the combined readings give us 1A = 26%; 2A = 57%; 1B = 3%; and 2B = 14%. The Berber residue in the Jbala is thus heaviest among its central tribes, thus bearing out Colin's contention that the northwestern group (if we exclude the Ghmaran tribes, to be dealt with below) has been arabized longer than the rest of the region, which is supported both by the non-identity of Berber substrata where these remain and by the presence of the Latin lexical element, discussed above, in the northwest (Colin 1926-1927; 1945: 226-229; also Hart 1960: 464-465).

The northwestern part of the area may therefore in a sense set the tone for the Jbala as a whole, for the total averages for all Jbala tribes, northwestern, central and southern, provide an overall yield of 82% in the A column and only 18% in the B column, while anthroponyms (Column 1) stand at only 25% as opposed to toponyms (Column 2) at 75%. In the various combinations of our other series of breakdowns for the Jbala as a whole, we find the 1A category at 21%; the 2A one at 61%; the 1B category at only 4%; and the 2B one at 14%.

Among the nine tribes of the onetime Ghmara confederacy (the Bni Ziyat, Bni Silman, Bni Zjil, Bni Khalid, Bni Bu Zra, Bni Mansur, Bni Grir, Bni Smih and Bni Rzin), on the A-B plane, the situation is strikingly different from that prevailing in both the Jbala and the Habt; and the frequency average is 48% Arabic as opposed to 52% Berber,

with the B factor in a definite lead despite the fact that most of these tribes are today Arabophone. In the Ghmara, we have not only moved further east but have done so into an area which is also one of linguistic refuge for a dialect discovered by Colin (1929) and called *Shilha Buzratiy*—because it is spoken only among certain clans of the Bni Bu Zra and the Bni Mansur; and hence the tipping of the scales in favor of the Berber factor. Caro Baroja has stressed, quite correctly in our view, that the linguistic Arabization of the Ghmara was a relatively late phenomenon in time, and does not go back beyond the 16th to 18th centuries A.D. (Caro Baroja 1957: 123-141; and personal communication, May 23, 1960).

Oddly enough, on the basis of names alone, the B factor (at 51%) is lowest in the tribe of the Bni Bu Zra, the only one of the whole group which still remains largely Berber-speaking; and another anomaly in connection with this tribe is that in it we find the only toponym with a Latin plural suffix well outside the northwestern Jbala or its immediate environs. The presence of this name (*Jnanesh*) here is difficult to account for in any *a priori* manner.

On the 1-2 plane the ratio for the whole of the Ghmara is 35% to 65% in favor of the 2 factor, almost as high as the Jbala figure. The overall analysis of village names in the Ghmara, however, given the markedly heavier residue of Berber bias in this area, provides a significantly divergent yield from the Jbala means mentioned above: for the Ghmara community and lineage names, the 1A category takes up only 19% of the total, while that of 2A stands at 29%, with 1B at 16% and 2B representing the majority category at 36%.

In the nine little tribes, plus one, of the onetime Sinhaja Srir or “Gunstock Sinhaja” confederacy (so-called because in precolonial times their artisans of Taghzut made stocks for flintlock guns out of local walnut wood)—with the nine being the Bni Siddat, Ktama, Taghzut, Bni Bu Shibt, Bni Hmid, Bni Bu Nsar, Bni Khannus, Zarqat and Bni Bshir, and the extra one the Bni Gmil (all of which save the totally Arabophone Bni Bu Shibt still speak their own Sinhaja Berber, although the great majority are also bilingual in Arabic: for details, cf. Vidal 1946), the results are almost exactly the same as those for the Ghmara

(where Berber speech is even more residual). On the A-B plane, we have 48% Arabic as opposed to 52% Berber, with a figure of 36% in the anthroponym bracket (Colum 1) as opposed to 64% in the toponym one (Colum 2). In this case, too, lower-level village and lineage name analyses are also strikingly similar to those for the Ghmara; the 1A category reading is 19% and the 2A category 29%, while the 1B category is at 17% and that of 2B at 35%.

Two very small remainder groupings, which are neither properly Sinhaja nor properly Rifian, should now be enumerated before we move on to the Rifian materials: that of the Bni Mazdui-Targist and that of the Mtiwa-Mistasa. The first, on the A-B plane, yields 47% for A and 53% for B, while it provides precisely the inverse ratio for the 1-2 column. For 1A, its yield is 26%, and for 2A, 21%, while for 1B it is 26%, and for 2B, 27%. The second, on the A-B plane, gives us an A percentage of 42% and a B one of 58% respectively, with 37% in Column 1 and 63% in Column 2. On the second breakdown, the yields are 4% for the 1A category and 38% for the 2A category, with 1B at 8% and 2B at 50%.

IV

On moving into the Rif proper, we reach at last an integrally Berberophone region, one where, even now, although Arabic may be quite well understood, it is never employed by or among the local people. As conceived locally, the Rif includes some sixteen tribal groups (and here in the main we follow the leads and nomenclature given in *Nombres*, 1955, for the ex-Spanish Zone territories of the Rif and the Kart, corresponding to the present Moroccan provinces of al-Husayma and Nador), as follows: the Bni Bu Frah, the Bni Yittuft, the Buquya or Baqqiwa, the Bni ^cAmmart, the Bni Waryaghal, the Gzinnaya, the Timsaman, the Bni Tuzin, the Bni Sa'id, the Bni Wulishik, the Tafarsit, the Mtalsa, the Bni Bu Yihyi, the five tribes of the Qal^caya (Bni Sidal, Bni Bu Gafar, Bni Shikar, Bni Bu Yifru and Mazuja), the Kibdana and the Bni Znanan. On the basis of this overall count, the A factor goes down to 44% and the B one up to 56%, slightly higher than among the Sinhaja Srir, while on the 1-2 plane we now have a sharp reversal of 61% in favor of

Column 1 (anthroponyms) and only 29% for Column 2 (toponyms). Correspondingly, the 1A category reads 26% and the 2A one only 16%; while that of 1B stands at 34% and that of 2B at 24%, respectively.

This already represents a considerable shift in emphasis from what we have seen to be the case for the Jbala and even for the Ghmara and the Sinhaja Srir; but on the 1-2 plane this is largely due to a very high 1 component (90% or over) among the Eastern Rifian transhumants of the Mtalsa and the Bni Bu Yihyi, and only slightly less (85% among the Kibdana, while among these same three tribes the A component also dominates the 1B component by 66% to 34%, 53% to 47% and 71% to 29%, respectively.

Elsewhere in the Rif these figures show greater evenness, and those for the six tribal groups of the Central Rif as interpolated once again from *Nombres* (1955), the Buqquya/Baqqiwa, the Bni ^cAmmart, the Bni Waryaghal, the Gzinnaya, the Timsaman and the Bni Tuzin, are instructive. They are presented here in tabular form:

TABLE 1: Central Rifian Tribal Averages, Interpolated from *Nombres*, 1955:

Tribe	A	B	1	2
Buqquya/Baqqiwa	11	89	36	34
Bni ^c Ammart	47	53	56	44
Bni Waryaghal	24	76	50	50
Gzinnaya	46	54	48	52
Timsaman	29	71	45	55
Bni Tuzin	35	65	62	38
Total	192	408	297	303
Average	32	68	49	51

Tribe	1A	2A	1B	2B
Buqquya/Baqqiwa	6	4	34	56
Bni ^c Ammart	29	17	27	27
Bni Waryaghal	6	18	41	35
Gzinnaya	29	17	19	35
Timsaman	4	25	42	20
Total	91	99	208	202
Average	15	16	35	34

The above table, taken from *Nombres*, 1955, is based upon official nomenclature, in which arabized anthroponymy and toponymy have made heavy inroads on the original Rifian. However, if we consider these exact same tribes as we have already done elsewhere, in the context of our own previous work (notably Hart 1976 and Hart 1994(?), in press), from their own Rifian or BTr standpoint, as a result of which all tribal, sectional, community and lineage names are not referred to, as in *Nombres*, by the Arabic markers *bni* or *ulad*, "sons of", but are designated by their proper Berber markers of *aith/axt/asht*, with the same meaning, "sons of, people of", we obtain vastly different readings in all respects, as follows:

TABLE 2: Central Rifian Tribal Averages Interpolated from Hart 1976 and 1994, in Press:

Tribe	A	B	1	2
Ibuqquyen	—	100	100	—
Aith ^c Ammarth	7	93	50	50
Aith Waryaghar	7	93	38	62
Igzinnayen	6	94	48	52
Timsaman	17	83	40	60
Axt Tuzin	—	100	56	44
Total	37	563	342	258
Average	6	94	57	43

Tribe	1A	2A	1B	2B
Ibuqquyen	—	—	40	60
Aith ^c Ammarth	—	7	50	43
Aith Waryaghar	—	7	38	55
Igzinnayen	4	1	54	41
Thimsaman	—	17	40	43
Axt Tuzin	—	—	56	44
Total	4	32	278	286
Average	1	5	46	48

In this connection it is here worth following up just one more example, that of the major Rifian tribe of the Aith Waryaghar, the one of which we have the greatest in-depth knowledge, in more detail. We

give first the sectional listings in the traditional tribal segmentary ordering as interpolated from *Nombres*, and then our own findings as interpolated from our fieldwork, in Tables 3 and 4, as follows:

TABLE 3: Bni Waryaghal Sectional Averages Interpolated from *Nombres*, 1955:

Section	A	B	1	2
Ait Yusif w- ^c Ali	12	88	47	53
Ait Tawrirt	29	71	29	71
Ait ^c Ali	15	85	46	54
Timarzga	29	71	29	71
Imrabten	32	68	73	27
Bni ^c Abdallah	26	74	57	43
Bni Hadifa	55	45	45	55
I ^c akkiyen and Aith ^c Arus	37.5	62.5	37.5	62.5
Bni Bu ^c Ayyash	20	80	60	40
Total	255.5	644.5	423.5	476.5
Adjusted Average	28	72	47	53

Section	1A	2A	1B	2B
Ait Yusif w- ^c Ali	—	12	47	41
Ait Tawrirt	—	29	29	42
Ait ^c Ali	—	15	46	39
Timarzga	—	29	29	42
Imrabten	9	23	64	4
Bni ^c Abdallah	13	13	44	33
Bni Hadifa	18	37	27	18
I ^c akkiyen and Aith ^c Arus	—	37.5	37.5	25
Bni Bu ^c Ayyash	13	7	47	33
Total	53	202.5	370.5	274
Adjusted Average	6	23	41	30

The above may be compared with the results of our own investigations of the more traditional organization of the same tribe into the *kham*s *kham*s or “five fifths” alluded to earlier, each of which may encompass either one or more sectional groupings (Hart 1967; 1976: 248-56; 1984):

TABLE 4: Aith Waryaghar "Fifth" and Sectional Averages Interpolated from Hart 1976:

	A	B	1	2
<i>Khums I:</i>				
Aith Yusuf w- ^c Ari	—	100	50	50
Aith Turirth	22	78	11	89
Aith ^c Ari	—	100	44	56
Timarzga	17	83	17	83
<i>Khums II:</i>				
Aith ^c Abdallah	—	100	37.5	62.5
<i>Khums III:</i>				
Aith Bu ^c Ayyash	—	100	37	63
<i>Khums IV:</i>				
Aith Hadhifa	13	87	40	60
I ^c akkiyen and Aith ^c Arus	12.5	87.5	25	75
<i>Khums V:</i>				
Imrabdhen	—	100	72	28
Total	64.5	835.5	33.5	566.5
Adjusted Average	7	93	37	63
	1A	2A	1B	2B
<i>Khums I:</i>				
Aith Yusuf w- ^c Ari	—	—	50	50
Aith Turirth	—	23	11	66
Aith ^c Ari	—	—	44	56
Timarzga	—	17	17	66
<i>Khums II:</i>				
Aith ^c Abdallah	—	—	37.5	62.5
<i>Khums III:</i>				
Aith Bu ^c Ayyash	—	—	37	63
<i>Khums IV:</i>				
Aith Hadhifa	—	13	40	47
I ^c akkiyen and Aith ^c Arus	—	12.5	25	62.5
<i>Khums V:</i>				
Imrabdhen	—	—	72	28
Total	—	65.5	322.5	501
Adjusted Average	—	8	36	56

Congruently with the second set of figures as given in Table 4, a count based on local communities in the same tribe provides us with an A-B ratio of 7%A to 93%B, and a 1-2 ratio of 38% in Column 1 and 62% in Column 2; while 1A yields 0, 8/120 for 2A gives us 7%, 46/120 for 1B provides 38%, and 66/120 for 2B shows 66%. It will be noted that these figures only differ from those in Table 4 by at most one percent.

It is quite apparent from these two overall and totally different sets of figures that in our own version, the second one, avowedly based on a local and vernacular reading of the divisions of this tribe into “fifths” and sections rather than on an “official” one, the results of the “official” nomenclature, which are given first, have become completely transformed, once they are expressed in the local Berber (in this case, BTr) idiom. We would submit that there is thus a major conceptual, and not merely linguistic or semantic, difference between *Bni Waryaghal* and *Aith Waryaghar*; and the point is worth stressing even if in the present context we need not pursue it further. In the results taken from our own materials and information (Hart 1976 and Hart 1994(?), in press), the A factor in the original A-B plane has become almost totally submerged, while on the 1-2 plane, the toponyms of Column 2 still retain their lead, if we go by nomenclature alone. If in fact we were to go by other, less immediately apparent criteria—such as traceability of lineage ancestorship at any level above and including that of the local community—the dominance of Column 2 would, with one exception, become absolute and would rise to a level of one hundred percent. The exception in question is that of the *shurfa*’ “fifth” and clan or section of the Imrabdhen, because, as we have noted elsewhere, genealogy is a stock-in-trade of any *shurfa*’ group; and the Imrabdhen of the Aith Waryaghar, whatever their defects on other grounds, have an impeccable *shurfa*’ genealogy (Hart 1976: 256-260, 481-497).

It is only *below* the level of the local community (which is effectively the lowest one to be examined in detail in this article) where agnatic lineage ancestors who are traceable on a step-by-step genealogical basis can be found. This fact may be considered as axiomatic, and it is largely for this reason that we have felt no need to probe much below the level of the local community in the present context. Other similar examples could be taken from the remaining Central Rifian tri-

bes as defined above, but the Aith Waryaghar, the major tribal group in the region, certainly constitute a type case. At the same time the lineage name of *Imhanddawuden*, as a merged plural and abbreviated form of *Aith Mhand u-Dawud*, and as noted for the Aith ^cAbbu section of the Aith ^cAmmarth, neighbors of the Aith Waryaghar to the southwest, should also perhaps be placed on record as an extreme case of the incorporation into a one-word anthroponym of not only one but two agnatic lineage ancestors, Mhand and his father Dawud.

V

It now seems appropriate to move to northeastern-central Algeria for a comparative look at the Kabyle tribes (BTq) of the Jurjura, for the results obtained here are quite similar to those for the Moroccan Rif. In a survey article like this one, we are unable to do justice to the wealth of material presented by Hanoteau and Letourneux (1893, I: 302-363), but we nonetheless give our interpolations on the information they provide for the major confederacies and tribal groups of this region. In the latter decades of the nineteenth century these were grouped into the four administrative districts or circles of Fort National (since independence in 1962, Suq l-Arba^c n-Ath Irathen), Tizi Uzzu, Dra l-Mizan and Dellys, all of which contain only Berberophone Kabyles save the last-mentioned, which also embraces several Arabized groups (e.g., the Bni Tur, Tawurga and four tribes known as Yisar: Yisar l-Jidyan, Yisar Ulad Smir, Yisar l-Widan and Yisar Druwa), whose statistics as computed on both the A-B and the 1-2 planes put them well outside the properly Kabyle means; and for this reason they are considered apart. Their adjusted averages are 82% for A and 18% for B, with 51% in Column 1 and 49% in Column 2; while 1A shows 46%, 2A shows 36%, and 1B and 2B only 5% and 13% respectively. As we shall see below, these figures are very much at variance with the true Kabyle means.

The Fort National groups are the most solidly Kabyle of the whole lot, and include, *inter alia*, the members of the Ath Irathen confederacy themselves, the confederacy of the Igawawen (from whence Arabic *Zwawa*, the generic term for Kabyles), with its two member tribes

of the Ath Batrun and Ath Mingillat, the Illilten, the Ath Itsuragh, the Ath Yahya and the Illulen n-Umalu (or "Illulen of the Shade"). On the A plane they show a joint average of only 10% (of which 0.5% is in the 1A category and 9.5% in that of 2A), and on the B plane, 90% (44% of which is 1B and 46% of which is 2B). These are the highest Berber figures in the region; but those of Tizi Uzzu are not far behind and include some thirteen further confederacies and tribes: the confederacies of the Icamrawiyen, Ath ^cAisi, Macatqa, Ath Waginnun and Ath Jannad, and the smaller tribes of the Izighfawen, Icazzuzen, Ighil n-Zkri, Ath Ghubri, Ath Bu Sha^cib, Ath Khalili and Ath Frawsen. Here the A and B planes read 15% and 85% respectively. Combined into categories, they give us 1A and 2A readings of 5% and 10%, and 1B and 2B readings of 33% and 52% respectively.

The Dra l-Mizan district and the properly Kabyle sector of Dellys show a somewhat greater incursion of Arabic nomenclature with a corresponding loss of that in Berber, although the 1-2 ratio remains much the same, with Column 2 slightly in the lead. The confederacies include the Ath Sadqa, Igushdal, Iflisen n-l-Bhar, Iflisen Umm l-Lil (the latter in both Dra l-Mizan and in Dellys) and Ath Waginnun (once again), and the smaller groups of the Inzliwn, Iklan (descendants of black slaves), Ath Khalfun and Ath Sliggem. The adjusted A average here reads 26% (with 1A at 10% and 2A at 16%) and the adjusted B average reads 74% (with 1B at 38% and 2B at 36%). Finally, the overall averages for all three districts, Fort National, Tizi Uzzu and Dra l-Mizan/Dellys combined are 17% on the A level (with 1A at 6% and 2A at 11%) and 83% on the B level (with 1B at 38% and 2B at 44%). These figures represent averages which are readily comparable with those for the Central Rif, given above.

VI

We now return again to Morocco, this time to the southwestern part of the country, to the Western High Atlas, the Sus Valley and the Anti-Atlas; and here, despite the excellent linguistic work by Laoust already cited (1942), and despite additional landmarks in the domain of

Berber sociopolitical organization and history both by Montagne (1930) and by Berque (1955, 1978), the nomenclatural information accessible to us for present purposes remains spotty. This is disappointing, given the fact that so much pioneer work in Moroccan tribal sociology was done in this region; but it is nonetheless the case. However, Laoust makes it clear from his own examination of Western Atlas toponymy that only 7.23% of the terms which he found on Dresch's maps are of Arabic origin (Laoust 1942: 149); and our own investigations of the materials of others (notably Montagne 1930, Berque 1955 and 1978, and Monteil 1948), including our own (Hart 1973; Hart 1980) bear this out quite abundantly. What we have, therefore, is two quite similar readings on the Seksawa (Berque and Montagne), plus further readings (from Montagne) on the Haha or Ihahan, the Id aw Tanan, and on four larger zones (those constituted by the Gedmiwa or Igedmiwen, by the Ait Wawzgit and the Glawa or Igliwa, by the Uguzzulen and the Isuktan in the Anti-Atlas, and by the Tifnut-Azilal area) that for Montagne represented the core areas of his *liff* alliance theory — which does not concern us here — and on the Ammeln and the Ait Ba^cAmran of the Anti-Atlas (both these last from our own material, and in the latter instance, from that of Monteil as well).

We now look at some of these in somewhat more detail. The combined readings of Berque and Montagne for the Seksawa give us a yield, on the A-B plane, of only 2% for A and 98% for B, while on the 1-2 plane, there is less discrepancy: 59% in Column 1 and 41% in Column 2. For the Hara or Ihahan, the A reading is zero and B is 100%, while Columns 1 and 2 stand at 83% and 17% respectively. For the Id aw Tanan, again, A is zero and B is 100%, while Column 1 is 45% and Column 2 is 55%. Montagne's erstwhile *liff* alliance zones provide analogous readings: for the first, 1% A and 99% B, with 46.5% in Column 1 and 53.5% in Column 2; for the second, the A reading is zero, the B reading 100%, while Column 1 is 47% and Column 2, 53%; for the third, A is 2%, B is 98%, while Column 1 is 37% and Column 2, 63%; and for the fourth, A is up to 12.5% and B is down to 87.5%, while Columns 1 and 2 are equal, at 50% each. For the Ammeln, A is zero, once again, and B is at 100%, while Column 1 is down to 22% and Column 2 up to 78%, the highest toponymical reading for the re-

gion; and for the Ait Ba ^cAmran, A is at 1% and B at 99%, with Column 1 at 76% and Column 2 at 24%. This gives an overall adjusted average of A = 3%; B = 97%; 1 = 54%; and 2 = 46%.

The materials for the Western Sahara, the desert that in effect begins south of the Anti-Atlas and which is the northernmost extension of a very Bedouinized Arabic known as *hassaniya*, spoken in its most characteristic form in Mauritania, represent a complete and total break with the Western Atlas. Here Berber linguistic influences are present but are in no sense predominant—even though in Mauritania some of the so-called *zwaya* tribes, which provided the bulk of the Arabic literati for the area, still speak Berber of the *znaga* variety; and it is obvious that Nouakchott (possibly akin to *n-w-akshshud*, “of wood”, as in, e.g., *taddart n-w-akshshud*, “wooden house”), Tagant (“forest”), Adrar (“mountain”) and Akjujt are all Berber toponyms. The emphasis in this region is entirely on Arabic and on anthroponyms, as befitting the image of Bedouin camel pastoralists.

Here we have relied for the most part on the work by Monteil (1948) for the Takna groups and by that of the Spanish anthropologists Caro Baroja (1955) and, even more, Molina Campuzano (1954) for the various groups in the ex-Spanish Sahara (the region until 1989 disputed between Morocco and the Frente Polisario), notably the remainder of the twenty-odd Takna groups (especially the Ait Lahsin, Izargiyin, Ait Musa w-^cAli and Yaggut), the Awlad Dlim, the very large tribe of the Rgaybat, the widest ranging nomads of all, who are simultaneously *shurfa*’ and warriors (and in this instance we also include our own materials: cf. Hart 1962 and 1987), the *shurfa*’ tribes of the al-^cArusiyin, the Awlad Bu Sba^c, the Filala and the Tawbalt, and finally the onetime tributary or *znaga* tribes of the Awlad Tidrarin, the Lamyar and the Fwikat. We may now look at all of them more closely.

On the A-B plane, the average obtained for the Takna tribes (by combining the results of Monteil and Caro Baroja) gives us a yield, in round numbers, of 9% for A and 91% for B, with 69% in Column 1 and 31% in Column 2. Individually (and here we follow Molina), the Ait Lahsin show 54% for A and 46% for B, and stand 100% in Column 1. The Izargiyin are 85% A and 15% B, and 81% in Column 1 and 19% in

Column 2. The Ait Musa w-^cAli are 20% A, 80% B, 40% in Column 1 and 60% in Column 2. The adjusted Takna average, worked out again from Molina, is 60% A, 40% B, 80% in 1 and 20% in 2, whereas on the basis of Monteil's information we get an A reading of 9%, a B reading of 91%, a 1 reading of 58% and a 2 reading of 42%. The Berber factor in Monteil's listings is therefore much heavier than in those of Molina, a fact which is not easy to explain. The Awlad Dlim, on the other hand, are far more unequivocally Arab, with an A reading of 90%, a B reading of only 10%, and the same percentages for Columns 1 and 2.

The same is even more true of the Rgaybat, who are divided into two major groups, an eastern and interior one, or Rgaybat ash-Sharg (also known as Rgaybat al-Qaf because of their camel brand which uses this particular Arabic letter), and a western and coastal one, or Rgaybat as-Sahil (also known as Rgaybat al-Kaf, because of their camel brand, the letter *kaf* which immediately follows *qaf* in the Arabic alphabet). The Rgaybat ash-Sharg show an A reading of 91%, a B reading of 9% and are 100% in Column 1, while the Rgaybat as-Sahil have an A reading of 99%, a B reading of only 1%, and stand 98% in Column 1 and only 2% in Column 2. This gives them an overall average of A = 95%, B = 5%, 1 = 99% and 2 = 1%, which is somewhat modified through an increase in the Berber factor from 5% to 13% in our own materials (Hart 1987) to read: A = 87%, B = 13%, and 1 = 100%. So the Berber factor is there and subjacent, but it is quite clear that the Arabic one predominates and that toponyms as names denoting human groups are almost totally nonexistent. And for all the other groups listed, the A reading is 100%, as is that of Column 1. These combinations, for the region as a whole, give us an overall reading of A at 84% and B at 16%, and exactly the same for Columns 1 and 2.

For the combined readings, the average for the Takna tribes is 1A at 5%, 2A at 4%, 1B at 64% and 2B at 27%. Individually, the Ait Lahsin are 54% 1A and 46% 1B; the Izargiyin are 81% 1A, 4% 2A and 15% 1B; the Ait Musa w-^cAli are 20% 2A, 40% 1B and 40% 2B; and the Yaggut are 76% 1A, 3% 2A and 21% 1B. The adjusted Takna average (and in Berber the name *takna* refers to a (co-wife), taken from Moli-

na, thus reads 52% 1A, 7% 2A, 31% 1B and 10% 2B; in this case the divergence from Monteil, at 4% for both 1A and 2A, is again in the B plane, with 1B at 45% and 2B at 38%. Again, the Awlad Dlim are much more characteristically Arab here, with 1A at 85% and 1A, 1B and 2B each at 5%.

For the Rgaybat, combined readings for the Rgaybat ash-Sharg put 1A at 91%, and 1B at 9%, and for the Rgaybat as-Sahil, 1A at 97%, 2A at 2% and 1B at 1%, thereby providing an average of 1A at 94%, 2A at 1%, and 1B at 5%. In our own combined readings, as noted, there is only 1A at 87% and 1B at 13%. The other groups listed are totally (100%) in the 1A category and hence the area averages at large are 75% for 1A, 8% for 2A, 12% for 1B and 5% for 2B.

VII

There now remains to be dealt with only the large area of Central and South-Central Morocco which corresponds to that of Tamazight (BTm) speech, a Berber tribal area in which the traditional economy is based largely upon sheep transhumance. Nonetheless, the pre-Saharan oases which form the southern adjunct to the region are inhabited largely, though by no means entirely, by sedentary and non-tribal black agriculturalists known as Haratin, a considerable number of whom are, also traditionally, bilingual in both Tamazight and Arabic. The readings for these latter regions, notably that of the Upper Dra Valley, diverge sharply from those which turn up in the tribal territories of the transhumant Imazighen, among whom the 1B factor of Berber anthroponymy is not only predominant, but the strongest combination thereof in Morocco. The percentages listed below for the six subareas of this vast region that the data have permitted us to examine will bear this out. They consist of the Zimmur, the Middle Atlas tribes, the Upper Dra Valley, the Tudgha-Imidar-Saghru regions, the Central High Atlas tribes, and the Ait ^cAtta, who merely in themselves occupy an enormous area comprising significant parts of all the last three subareas just mentioned.

The sixteen tribes of the large Zimmur confederacy (or the Ait Zuggwat, to give them their BTm name, though we suspect that this in fact should read Ait Zuggwagh) and including the Ait ^cAli u-Lahsin, Qutbiyin, Mzurfa, Khzazna, Msaghra, Ait bil-Qasim, Ait Bu Yihya, Hajjama, Ait Wahi, Ait ^cAbbu, Ait Yadin, Qabliyin, Ait Uribel, Ait Jbil d-Dum, Huderran and Bni Hakim), studied both in an earlier generation by Michaux-Bellaire (1920: 175-246) and in a later one by Lesne (1966-1967), are the northernmost of the groups in question, and they occupy the rolling, hilly and partly forested areas between the Middle Atlas range and the Maçmura Forest virtually at the gates of Rabat. A combination of the results of both the above investigators provided for the Zimmur the following overall and adjusted readings: on the A-B plane, only 9% for A, and 91% for B, with 94% in Column 1 (Anthroponyms) and only 6% in Column 2 (Toponyms), respectively. The combinations of these figures are as follows: the 1A category reads 7%, the 2A category is only 2%, the 1B category is 87% of the total, and the 2B category only 4%.

The Middle Atlas sample includes the Aith Ndhir (or Bni Mtir) and Southern Igarwan as studied by Abes (1918: 15, 47-50, 80), the Ait Sgu-gu, the Ishqiren (Drouin 1975: 26), the Iziyyan or Zayyan, as studied both by Aspinion (1946) and from our own unpublished fieldnotes (1965), the Ait Siri, the Ait Yusi, the Ait Warayin and the northern Ait Saghrushshn (the last three being based as much on inference as on actual data). On the A-B plane, the adjusted average for these tribes is 5% A and 95% B, and on the 1-2 plane, Column 1 gets 90% and Column 2 gets 10%. In the cross-cutting combinations, we have 1A at 4%, 2A at 1%, 1B at 86%, and 2B at 9%.

For the *qsur*-dwellers of the Upper Dra Valley, i.e., the regions of the Bni Mhammad, Mzgita, Ait Siddrat, Ait Zirri, Tinzulin, Tarnata, Fazwata, Ktawa and Mhamid, for whom our information is taken from Spillmann (1931: 128-192), we get a very different picture indeed, already noted: on the A-B plane, the adjusted average is 48% A and 52% B, with 44% in Column 1 and 56% in Column 2. As for the cross-cutting categories, again slightly adjusted, we have 27% for 1A and 21% for 2A, with 123% for 1B and 40% for 2B.

The Tudgha-Imidar-Saghru readings are taken from a provisional report by Beurpere (1931: 203-266), in the same volume as the Upper Dra material from Spillmann. Here, on the A-B plane, we are back to 5% for A and 95% for B, but the sedentarism of the oasis dwellers shows itself in the 1-2 Anthroponym/Toponym columns, with 48% for 1 and 52% for 2. On the other cross-cutting set of categories for this same region, we get 3% for 1A, 2% for 2A, 45% for 1B and 50% for 2B.

The figures for the two remaining southern transhumant Imazighen subareas, as designated above, that of the tribes of the Central High Atlas and that of the Ait ^cAtta, who straddle the Central High Atlas and the Upper Dra, Tudgha and Tafilalt valleys and oases (covering three Moroccan provinces, with their core region in the Saghru), have been computed entirely from our own materials (Hart 1978; Hart 1981: 24, 33-60; Hart 1984(a)).

For our purposes, the tribes of the Central (and Eastern) High Atlas include the Ait ^cAtta n-Umalu (Ait ^cAtta “of the Shade”, as they face the northern slope of the Atlas), the Ait Massad, the Ihansalen, the Ait Sukhman, the Alt Hadiddu, the Ait Murghad, the Ait Yihya, the Imgunn and the Ait Siddrat. On the A-B plane, the adjusted average for these groups is zero for A and 100% for B, with 82% for Column 1 and 18% for Column 2. Likewise, in the cross-cutting categories, both 1A and 2A are zero, 1B is 79% and 2B is 21%.

Finally, the Ait ^cAtta averages properly speaking, particularly at the level of their organization into *khams khmas* or “five fifths”, may be invoked in somewhat greater detail, as they represent a distillation of our own findings, in Table 5.

TABLE 5: Ait ^cAtta “Fifth” Averages Interpolated from Hart, 1981

“Fifth”	A	B	1	2
<i>Khums I</i> : Ait Whalim	—	100	95	5
<i>Khums II</i> : Ait Wallal-Ait Unir	—	100	74	26
<i>Khums III</i> : Ait Isful-Ait ^c Alwan	—	100	82	18
<i>Khums IV</i> : Ait Unibgi	5	95	93	7

<i>Khums V: Ait ^cAisa</i>				
Mzin	—	100	90	10
Total	5	495	434	66
Adjusted Average	1	99	88	12
“Fifth”	1A	2B	1B	2B
<i>Khums I: Ait Wahlim</i>	—	—	95	5
<i>Khums II: Ait Wallal-</i> <i>Ait Unir</i>	—	—	74	26
<i>Khums III: Ait Isful-</i> <i>Ait ^cAlwan</i>	—	—	82	18
<i>Khums IV: Ait Unibgi</i>	5	—	88	7
<i>Khums V: Ait ^cAisa</i>				
Mzin	—	—	90	10
Total	5	—	429	66
Adjusted Average	1	—	96	13

The overall adjusted averages for the Ait ^cAtta, then, are A = 1%, B = 99%, 1 = 89%, and 2 = 11%. In the cross-cutting categories, and correspondingly, we obtain only 1% for 1A, zero for 2A, 88% for 1B and 11% for 2B.

Finally, the readings for the vast Middle/Central Atlas-cum-PreSahara areas as a whole give us, as adjusted averages: A = 11%; B = 89%; 1 = 74%; and 2 = 26% – while 1A = 7%; 2A = 4%; 1B = 66%; and 2B = 23%. These figures would seem to translate better into more overall regional terms than those of the subareas given above.

VIII

We have now covered, in our statistical survey of the names of the rural/tribal Maghrib, most of both the significant aspect and the significant areas of our A-B-1-2 and 1A-2A-1B-2B spectra. The various series from the various areas have been shown to run the gamut, from a heavy 1A emphasis in nomadic or once-nomadic Arabophone areas (an emphasis which might almost be said to have emanated from the

Western Sahara, which is certainly one of its conceptual sources of origin to an equally heavy 1B emphasis among the transhumant Berber tribes of the Central Atlas. Along the way there have been frequent stops in regions where sedentary agriculturalism, or in its traditional context, sedentary agricultural tribalism, prevails, as in the Jbala, the Rif, Kabylia and the Western Atlas, all of them areas in which the Column 2 factor has been shown to be as likely to predominate as that of Column 1—or indeed more so, and to outweigh the latter in importance. A general correlation might be made here, even if only very tentatively: that regardless of the Arabic/Berber or A/B factor, Column 1, that of Anthroponyms, seems to prevail over Column 2, that of Toponyms, in the nomadic, once nomadic or transhumant societies, whether of Arabic or Berber speech, whereas Column 2 tends to hold greater sway over sedentary agricultural tribes or communities irrespective, once again, of the speech factor.

These points made, we believe that this survey, even though greatly condensed both in the presentation of our own materials and in that of others, may provide suggestive regional leads for the study of the linguistic history of Northwest Africa as a whole, regional leads which future students of the subject may wish to follow up. It would be both presumptuous and pointless to attempt to elevate any of these leads from a regional to a national level: for the results of our inquiry are hardly surprising and merely reflect, in statistical form, a certain number of basic facts, and interpretations thereof, that specialists in North African linguistics have known, at least intuitively, for many years. Here we have merely tried to bring them out into the open.

APPENDIX: BASIC 200-WORD BERBER VOCABULARY FOR GLOTTOCHRONOLOGICAL CLASSIFICATION

N.B.: Two peculiarities of Rifian speech (BTr) should be noted: 1) the substitution of *r-* for *l-* in Arabic-derived terms which incorporate the Arabic definite article; and 2) the existence of a second *r*, designated here as (*r*) in parentheses, either within or at the end of certain terms. This latter (*r*) is not trilled and indeed is scarcely pronounced at

all, except for the fact that it resembles strongly that of the Bostonian or New Englander who “pahks his cah” instead of parking his car.

	<i>BTr</i>	<i>BTsh</i>	<i>BTm</i>	<i>BTq</i>
1) I	nish	nik	nik	nik
2) thou	shik	ki	ki	kitsh
3) we	nishnin	nukni	nikni	nukni
4) this	wa	ugha	wattakh	wa
5) that	win	ughanna	wannagh	win
6) who	min ^c ana	mi	mi	anwa
7) what	mintqa	maillan- ughinna	maidillan	ashu
8) not	ur... shi, uddji	ur	ur	ara
9) all	marra, qa ^c	kullshi	kullshi	kullshi
10) many	attas	jfan	gudin	afas
11) one	ijj, ijjen	yan	yan	yan
12) two	dhnain	sin	sin	sin
13) big	amqqran	amqqran	akhatar	amqqran
14) long	azgrar	aghzzal	aghzzaf	arizfan
15) small	amzzyan, akkuh	amzzan, awzzal	amzzan, awzzal	amzzyan, amzttuh
16) woman	dhamgharth, dhamttuth	tamghart	tamttut	tamttut
17) man	argaz	argaz	aryaz	argaz
18) person	atharras	yan urgaz, f. yat tamttut	yan urgaz, f. yat tamttut	amakhluq

19)	fish	asrim	aslim	aslim	aslim
20)	bird	ajdhidh	agdid	agdid	afrukh
21)	dog	aqzin, aydi	igdi	iydi	aqjun, aydi
22)	louse	dhishshin	tishkin	tillit	tilkit
23)	tree	shajarth	asklu	asklu	tijra
24)	seed	zari ^c th	amud	amud	i ^c aqqa
25)	leaf	afar	ifer	ifer	ifr
26)	root	azwar	azwar	azur	azur
27)	bark	aqshur	tifarkit	tunwat	tiqshart
28)	skin	irim	aslikh	ilim	agulim
29)	flesh	axsum	tifiya	tifiya	agsum
30)	blood	dim	idammen	idammen	idim
31)	bone	ighs	ikhs	ighs	ighs
32)	grease	dhadhund	tadunt	tadunt	adhan (?)
33)	egg	dhamddjatsh	taglait	taglait	tamallalt
34)	born	ikhraq	ilulla	ilulla	ilul
35)	tail	asttum	ashttab	agjjim	tajahnit
36)	feather	afar	ifer	ifer	rish
37)	hair	arish	azzar	azzar	anzad
38)	head	aziddjif	agayyu	ighf	aqarru
39)	ear	amzugh	amzugh	amzugh	amzugh
40)	eye	dhit	tit	tit	tit
41)	nose	dhinzar	tiginzar	tiginzar	tinzart
42)	mouth	aqimmum	imi	imi	imi
43)	tooth	dhighammas	akhs	tughammas	ugl
44)	tongue	yirs	ils	ils	ils
45)	claw	ashsha(r)	askar	askar	ishshar
46)	foot	dhar	adar	adar	adhar

47)	knee	fudh	afud	afud	taqushrirt
48)	hand	fus	afus	afus	afus
49)	belly	dha ^c addist	ahallig	adis	^c abbud
50)	neck	iri	amgird	agird	amgirdh
51)	breast	idhmareh, f. abbish	idmar, f. iff	idmar, f. iff	idmareh, f. iff
52)	heart	ur	ul	ul	ul
53)	liver	dhashwith	tasa	tasa	tasa
54)	drink	su	su	su	su
55)	eat	ish	itsh	itsh	itsh
56)	bite	addim	aghbi	aghbi	qarash
57)	see	khzar	smaqqa	saksu	wali/zar
58)	hear	sinnith	silla	silla	sil
59)	know	isinn	ssint	sint	issin, issin
60)	sleep	ttas	ttas	ginn	its
61)	die	ammith/ immuth	immut	immut	immut
62)	kill	nghith	inghat	inghat	ingh
63)	swim	a ^c um	a ^c um	a ^c um	a ^c um
64)	fly	ittaw	ayill	ayill	afeg
65)	walk	ugur	ziggiz	taddu	lehu
66)	come	arahad	ashkid	addud	as
67)	lie	izzar	ittas	ginn	sagin
68)	sit	qim	skius	qim	sers
69)	stand	ikka(r)	bidd	bidd	bidd
70)	give	uxshas	fkas	fkas	ifk
71)	say	inas	ini(yas)	ini(yas)	ini
72)	sun	dhfuith	tafuit	tafuit	itij
73)	moon	dhaziri	ayyur	ayyur	agur

74)	star	ithri	itri	itri	itri
75)	water	aman	aman	aman	aman
76)	rain	anzar	anzar	anzar	ihwa
77)	stone	azru	azru	azru	adghagh
78)	sand	a(r)n	amllal	igidu	rmal
79)	earth	shar, dhamurth	akal	akal	qaCa, tamurt
80)	cloud	asignu	amdlu	amdlu	asignu
81)	smoke	dkhan	aggu	aggu	abu
82)	fire	dhimssi	l-Cafit	afa, takat	tims
83)	ash	dhnifsth	ighad	ighad	ighad
84)	burn	kmidh	ikumd	ikumd	sargh
85)	path	abridh	abrid	abrid	abrid
86)	mountain	adhrar	adrar	awujja, aCari	adrar
87)	red	azzugwagh	azzwagh	azzugwagh	azzagwagh
88)	green	azigza	azigza	azigzaw	azigzaw
89)	yellow	awragh	awragh	awragh	awragh
90)	white	ashimrar	umlil	umlil	amillal
91)	black	abarxan	asiggan	ungal	abarkan
92)	night	ddjirth	id	id	idh
93)	hot	ihma	ihma	ihma	hmu
94)	cold	asimmadh	asimmid	ikurm	tasmad, asimmid
95)	full	ishshur	iCammar	iCammar	itshuren
96)	new	jdhidh	uddjdid	lejdid	ajdid
97)	good	dhasibhan, dhimlih	immim, ifulki	ihla	alCali

98)	round	dhimquwwa(r)	iduwwar	iduwwar	dur
99)	dry	yuzagh	iqqur	iqqur	iquren
100)	name	isem	isem	isem	ism
101)	ye	kinniu	kunni	kunni	kunni
102)	he	nitta	ntta	ntta	nta
103)	they	nithnin	nitni	nitni	nitni
104)	how	maxas	man ghumka	manimik	amik
105)	when	mirmi	managgw	mantur	mi
106)	where	mani	mani	mani	anida
107)	here	dha	ghi	da	da
108)	there	dhih	ghin	din	dinna
109)	other	unadhni	ughayyaden	wayyad	enniden
110)	three	dhratha	krad	shrad	tlata
111)	four	arba ^C	kuzt	arba ^C	arba ^C
112)	five	khamisa	simmus	khamisa	khamisa
113)	few	shwit	imik	imik	shwit
114)	sky	ajinna	iginna	iginna	tignut
115)	day	an-nhar	ass	ass	tafat
116)	fog	dhaguith	tagut	amdlu	agu
117)	wind	adhu	rrih	azgu	adhu
118)	flow	hmir	ngi	ali nnqal	mir
119)	sea	r-bhar	bhar	bhar	bhar
120)	lake	thanda, agirmam	amda	amda	agulmim
121)	river	aghzar	asif	asif	asif
122)	wet	yuf	immagh	immagh	zubzag
123)	wash	issayrdh	slil	sird	sird
124)	snake	fighar	algmad	ifighar, alkmai	azrem, hansh

125)	worm	azarghmir	tawkka	akhui	azrem
126)	back	a ^C rur	akrum	tadawt	a ^C rur
127)	leg	dhar	adar	anzlum	agjar
128)	arm	dhaghithsh	ighil	ighil	ighil
129)	wing	afar	ifer	ifer	ifr
130)	fur	arish	inzaden	inzaden	rish(?)
131)	lip	aginshish	akhum	akhammui	ashinfir
132)	navel	dhmit	timit	timit	timit
133)	guts	dha ^C addist	adan	iserman	azrem
134)	saliva	ikufsan	tilutfa	tilufaz	asusaf
135)	milk	ashfai, aghi	akfai, aghu	akfai, aghu	aifki
136)	fruit	r-khudhar	l-fakit	l-khrif	fakya
137)	flower	n-nwar	ajiddjig	alddjig	ajijjig
138)	grass	ar-rbi ^C	tuga	tuga	rbi ^C
139)	with	akidh	dugha	dwa	id
140)	in	gi	ghin	dis	dag/g/di
141)	at	gi	kh-	g-	ghar
142)	if	mara	mtadd is	mik	ma
143)	mother	yimma	ma	ma	imma
144)	father	baba	ba	ba	baba
145)	husband	argaz	argaz	aryaz	argaz
146)	wife	dhamgharth, dhamttuth	tamghart	tamttut	tamttut
147)	salt	r-mrah	tisent	tisent	milh
148)	ice	ajris	agris	agris	agris
149)	snow	adhfir	adfil	adfil	adfil
150)	freeze	ixsit	iqqur s-ugris	iqqur s-ugris	geres

151)	child	aharmush, afrukh	afrukh	arba	aqshish
152)	dark	dhaddjisth	tillas	tidlas	dullam
153)	cut	qass	bi	bi	gzem
154)	wide	yiriw	iwsa ^c	iwsa ^c	ahrawan
155)	narrow	ihsar	inukma	inukma	amdiyyiq
156)	far	igwujj	iaggug	i ^c arq	ba ^c id
157)	near	yudhis	inmala	inmala	tama
158)	thick	isahh	izur	iwsa ^c	azuran
159)	thin	idha ^c af	usdid	isdid	arqiq
160)	short	aqudhadh	awzzal	awzzal	agezlan
161)	heavy	idhqar	izdai	izzai	azayen
162)	dull	ur iqdhi ^c	igunfar, ihfa	ihfa	fasikh
163)	sharp	iqdha ^c	ishwa	ishwa	iqta ^c an
164)	dirty	ikhishshu	byarkan	iwssakh	amas
165)	bad	dha ^c affan	ger	ikhkha	d-ir, g-ihwa
166)	rotten	iburi	ijja	ijja	irka
167)	smooth	iwata	ilwigh	istwa	alaggwagh
168)	straight	nishan	nishan	nishan	g-luqam
169)	correct	dhimlih, nishan	nishan	nishan	uqam
170)	left	azirmadh	azilmad	azilmad	azilmad
171)	right	afusi	aifus	aifus	aifus
172)	old	awssar (person), aqdim (thing)	asser, imda	akhatar, bin	awsran, aqdim
173)	rub	ithukka	hakku	karrat	hukk

174)	pull	ijbidh	ldi	jbid	jbid
175)	push	aċan	tun	tun	gahiz
176)	throw	andar	gur	gerr	degger
177)	hit	awwith	ut	ut	wut
178)	split	qass	sfersi	bit	shaqqaq
		g-w-uzgin			
179)	pierce	rqef	igbu	igbu	felu
180)	dig	ijbidh	ghazz	ghazz	ighz
181)	tie	aqann	kkarf	qann	shudd
182)	sew	khiyyidh	gnu	gnu	khid
183)	fall	udhar	darr	darr	ghli
184)	think	miyyidh	ini	khammam	khammam
			d-ugayyu-ns		
185)	swell	tuf	yuf	yuf	shuf
186)	sing	ċayar	lahwa	tirir	ghanni
187)	smell	tahumma	ikdu	ikdu	huss, rih
188)	vomit	itarra	trara	trara	arr
189)	suck	isirmumui	summ	summ	summ
190)	blow	sudh	sut	sut	sud
191)	fear	tuwwidh	iksud	takhtasa	awgwad
192)	squeeze	ziyakhas	zamm	zamm	zamad
193)	hold	aqitghari	sbidd	asi	ettef
194)	down	swaddai	izdar	azdir	y-uksar
195)	up	sdhara,	afilla	afilla	ċalay,
		sinnij			asawn
196)	ripe	dhuwwagh	aghrab	agadir	ibbwaw
197)	dust	dhaċajjashth	agdrur	amrugdh	agghbar
198)	alive	idda(r)	ihya	ihya	iddaren
199)	rope	asghun	asghun	asghun	asekken

200) year	asugwas, r-Cam	asugwas	asugwas	asugwas
-----------	-------------------	---------	---------	---------

ABSTRACT

This article attempts a statistical evaluation of the names of tribal groups and their constituent sections in various selected regions (most but not all of Berber speech) of Morocco and Algeria. It does so on the basis of two different sets of criteria: whether they are Arabic (A) or Berber (B) and whether they are Anthroponyms (1) or Toponyms (2). The overall results run the gamut, from a heavy Arabic-anthroponym component in the Bedouin or formerly Bdouins areas of the Western Sahara and the Moroccan Atlantic coastal plain, and an equally heavy Berber-anthroponym component among the tribes of the Moroccan Middle/Central Atlas, to an equally heavy Arabo-Berber-toponym component in the sedentary agricultural Jbala and a plainly Berber-toponym component in the Rif, the Western/Anti Atlas and the Algerian Jurjura. This is not surprising, but the strong if residual Berber Toponymical component as a factor in areas where Arabic speech has long been dominant may be rather more so.

RESUMEN

Este artículo intenta ser una evaluación estadística de los nombres de los grupos tribales y de sus secciones constituyentes en ciertas regiones escogidas de Marruecos y Argelia, sobre una base o bien de dos conjuntos diferentes de criterios o bien sobre combinaciones de ellos: o si son árabes (A) o beréberes (B), o si son antropónimos (1) o topónimos (2). Los resultados en general corren la gama desde un fuerte componente árabe-anthropónimo en las regiones beduinas pastorales, o anteriormente beduinas, en el Sáhara occidental y en las llanuras costeras atlánticas marroquíes, y desde un fuerte componente beréber-anthropónimo entre las tribus transhumantes del Medio Atlas y del Atlas Central, a un componente igualmente fuerte en las regiones sedentarias y agricultoras del Rif, del Alto Atlas Occidental y Yur-

yura argelina de Kabilia. No hay nada inesperado en esto, pero el factor bastante fuerte de la toponimia residual beréber en algunas regiones en las cuales se ha hablado el árabe desde ya muchísimo tiempo pueda ser sorprendente.

BIBLIOGRAPHY

ABES, M.: "Monographie d'une Tribu Berbère: les Aith Ndhir Beni Mtir", offprint from *Archives Berbères*, 1918: 1-149.

ALTA COMISARÍA DE ESPAÑA EN MARRUECOS: DELEGACIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS, *Nombres de los Musulmanes Habitantes en la Zona del protectorado de España en Marruecos: Territorios, Kabilas, Fracciones y Poblados de la Misma*, Tetuán, 1955.

ASIN PALACIOS, Miguel: *Contribución a la Toponimia Árabe de España*, 2nd Ed., Madrid-Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

ASPINION, Cmdt. Robert: *Contribution a l'Etude du Droit Coutumier Berbère Marocain (Etude sur les Coutumes des Tribus Zayanes)*, 2nd Ed., Casablanca-Fes-Meknes: Editions A. Moynier, 1946.

BEAURPÈRE, Lt.: "Note Provisoire sur les Vallées du Todgha, de l'Imider et du Saghro Oriental", Appendix to SPILLMANN, Lt. Georges, *Districts et Tribus de la Haute Vallée du Draç*, vol. II of *Tribus Berbères* (and vol. IX of *Villes et Tribus du Maroc*), Paris: Honore Champion, 1931: 203-266.

BEN DAOUD, Officier-Interprète, "Notes sur le Pays Zaïan", *Archives Berbères (Publications du Comité des Etudes Berbères de Rabat)*, II, 3, 1917: 276-306.

BERQUE, Jacques: *Structures Sociales du Haut Atlas*, Paris: Presses Universitaires de France, 1955, and 2nd Ed., 1978.

CARO BAROJA, Julio: *Estudios Saharianos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Estudios Africanos, 1955.

—, “Una Encuesta en Gomara: Historia y Tradición”, in CARO BAROJA, J., *Estudios Mogrebíes*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Estudios Africanos, 1957.

COLIN, Georges-S: “Etymologies Maghribines”, *Hesperis*, II, 1926: 55-82; I, 1927: 85-102.

—, “Le Parler Berbère des Ghmara”, *Hesperis*, IX, 1, 1929: 43-58.

—, “Les Parlers: l’Arabe”, in Collection *Initiation au Maroc*, Paris: Vanoest, Les Editions d’Art et d’Histoire, 2nd Ed., 1945: 219-244.

DROUIN, Jeannine, *Un Cycle Oral Hagiographique dans le Moyen Atlas Marocain*, Université de Paris V-René Descartes, Série Sorbonne 2, Paris: Publications de la Sorbonne/Imprimerie Nationale, 1975.

GREENBERG, Joseph H.: *Studies in African Linguistic Classification*, New Haven: Yale University Press, 1955.

HANOTEAU, Gen. Adolphe, and LETOURNEUX, A.: *La Kabylie et les Coutumes Kabyles*, 2nd Ed., Paris: Augustin Challamel, 3 vols., 1893.

HART, David M.: “Tribal and Place Names Among the Arabo-Berbers of Northwestern Morocco: A Preliminary Statistical Analysis”, *Hesperis-Tamuda*, I, 3, 1960: 457-511.

—, “The Social Structure of the Rgibat Bedouins of the Western Sahara”, *Middle East Journal*, XVI, 4, 1962: 515-527.

—, “Segmentary Systems and the Role of ‘Five Fifths’ in Tribal Morocco”, *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée (ROMM)*, III, 1, 1967: 65-95, republished with addendum in AHMED, Akbar S., and HART, David M., Eds., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1984(b): 66-105.

—, “The Ait Ba^c Amran of Ifni: An Ethnographic Survey”, in *Mélanges Le Tourneau, ROMM*, XV-XVI, 2, 1973: 61-74.

—, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*, Viking Fund Publications in Anthropology, n.° 55, Tucson: University of Arizona Press, 1976.

—, “Notes on the Sociopolitical Structure and Institutions of Two Tribes of the Ait Yafalman Confederacy: the Ait Murghad and the Ait Hadiddu”, *ROMM*, XXXVI, 2, 1978: 55-74.

—, “The Traditional Sociopolitical Organization of the Ammeln (Anti-Atlas): One Informant’s View”, *The Maghreb Review*, V, 5-6, 1980: 134-139.

—, *Dadda cAtta And His Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait cAtta of Southern Morocco*, Wisbech: MENAS Press, Ltd., 1981.

—, “Masmuda, Sinhaja and Zanata: A Three-Ring Circus”, *Revue d’Histoire Maghrebine*, IX, 27-28, Tunis 1982: 361-365.

—, “Los Bereberes Marroquíes: Dialectos, organización Tribal e Instituciones Sociales”, in *Aproximación a las Culturas Mediterráneas del Norte de África (Conclusiones de las Primeras Jornadas de Cultura Hispano-Árabe)*, Escuela Universitaria del Profesorado de EGB de Melilla, Granada: Publicaciones de la Universidad de Granada, 1983: 145-157.

—, *The Ait cAtta of Southern Morocco: Daily Life and Recent History*, Wisbech: MENAS Press, 1984(a).

—, “The Ait Sukhman of the Moroccan Central Atlas: an Ethnographic Survey and a Case Study in Sociocultural Anomaly”, *ROMM*, XXXVIII, 2, 1984: 137-152.

—, “La Estructura Social de los Rgaybat, Nomadas Arabofonos del Sahara Occidental, y los Antecedentes del Frente Polisario”, in OLMEDO JIMENEZ, Manuel, Ed., *España y el Norte de África: Bases Históricas de una Relación Fundamental (Aportacione sobre Melilla)*, Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de Culturas Mediterráneas “Fernando de los Ríos Urruti” (11 al 16 de junio de 1984), 2 vols., Granada: Universidad de Granada, 1987, I: 463-482.

—, *Traditional Society and the Feud in the Moroccan Rif, Rifian Neighbors of the Aith Waryaghar*, Wisbech: MENAS Press, and Rabat: Faculte des Lettres, Universite Mohammed V, 1994, in press.

HOEBEL, E. Adamson: *Man in the Primitive World*, 2nd Ed., Nueva York: McGraw-Hill, 1958.

HUYGHE, Pere G.: *Dictionnaire Français-Kabyle*, Molines: Godenne, 1902-1903.

LAOUST, Emile, *Contribution à la Toponymie du Haut Atlas (Adrar n Dren)*, d'après les Cartes de Jean Dresch, offprint from the *Revue des Etudes Islamiques* (Années 1939, Cahiers III-IV, 1940, Cahiers I-II), Paris: Paul Geuthner, 1942.

LESNE, Marcel, "Les Zemmour: Essai d'Histoire Tribale", *ROMM*, II, 2, 1966: 111-154; III, 1, 1967: 97-132; IV, 2, 1967: 31-80.

MICHAUX-BELLAIRE, Edouard, Ed., *Casablanca et les Chaouia*, vols. I-II (also vols. I-II in idem, Ed., *Villes et Tribus du Maroc*), Paris: Ernest Leroux, 1918.

—, Ed., *Rabat et sa Region*, vol. IV: *Le Gharb (les Djebala)* (also vol. VI of *Villes et Tribus du Maroc*), Paris: Ernest Leroux, 1918.

—, Ed., *Rabat et sa Region*, vol. II: *Les Tribus* (also vol. V of *Villes et Tribus du Maroc*), Paris: Ernest Leroux, 1920.

—, Ed., *Tanger et sa Zone*, vol. VII of *Villes et Tribus du Maroc*, Paris: Ernest Leroux, 1921.

—, Ed., *Region des Doukkala*, vol. I: *Les Doukkala* (also vol. X of *Villes et Tribus du Maroc*), Paris: Honore Champion, 1932.

MOLINA CAMPUZANO, Miguel: *Contribución al Estudio del Censo de Población en el Sahara Español*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Estudios Africanos, 1954.

MONTAGNE, Robert: *Les Berberes et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris: Felix Alcan, 1930.

MONTEIL, Vincent, *Notes sur Ifni et les Ait Ba^c Amran*, Notes et Documents, II, Institut des Hautes Etudes Marocaines, Paris: Larose, 1948.

—, *Notes sur les Tekna*, Notes et Documents, III, des Hautes Etudes Marocaines, Paris: Larose, 1948.

TRENGA, G.: "Les Branes", *Archives Berberes*, I, 3, 1916: 0200-216.

VIDAL, Federico Schmid: "Ensayo sobre Lingüística en el Riif Occidental", *África*, 46-47, Madrid, October-November 1946: 32-37.

LA LENGUA DE INTERCOMUNICACIÓN ENTRE CRIADAS Y AMAS DE CASA EN JORDANIA: ¿UN PIDGIN EMERGENTE?*

KINDA KHARMAN Y THÉOPHILE AMBADIANG

1. Introducción

En este estudio nos proponemos un primer acercamiento a la lengua hablada por las criadas de Sri Lanka y las amas de casa jordanas en sus conversaciones. Más concretamente, se trata de ver en qué medida dicha lengua, que es esencialmente una mezcla de “inglés” y “árabe”, puede ser considerada como una forma de pidgin. Para ello, hemos analizado las conversaciones mantenidas separadamente por tres amas de casa jordanas con sus criadas de Sri Lanka residentes en Jordania durante períodos de tiempo muy distintos ¹.

Hemos analizado estas conversaciones centrándonos esencialmente en cinco rasgos básicos del inglés. Las conclusiones a que hemos podido llegar sugieren que esta lengua no se desarrolla hasta el punto de equipararse con el inglés o con el árabe básico. No pasa de ser una lengua usada para la comunicación y que se habla con la misma fluidez y naturalidad que cualquier otra lengua. En este sentido parece plausible considerarla como un pidgin. Por ello, este trabajo reviste interés tanto para la lingüística teórica como para la sociolingüística. También interesa a cualquiera que tenga curiosidad por las lenguas humanas en general. Sin

* Queremos dejar constancia de nuestro profundo agradecimiento al profesor *Paul Kerswill* por sus muchos e interesantes consejos a lo largo de la elaboración de un trabajo más extenso sobre este mismo tema, y por la cuidadosa dirección que prestó a estos efectos a Kinda Kharman en la Universidad de Reading.

¹ Por razones de espacio, sólo adjuntamos parte de los datos del primer estudio de caso en el Apéndice. El texto completo de las conversaciones figura en el Apéndice. Las transcripciones son aproximadas.

embargo, el mayor interés de este estudio reside precisamente en que presenta una lengua en proceso de emergencia y desarrollo. A este respecto, resulta indispensable considerar en un primer momento los orígenes y los factores socioeconómicos que explican la emergencia de esta lengua, a saber, la presencia en Jordania de mujeres procedentes del subcontinente indio y, más concretamente de Sri Lanka, que ocupan puestos de criadas que difícilmente estarían cubiertos de otro modo en este país.

En la actualidad viven alrededor de 10.000 mujeres procedentes de Sri Lanka en Jordania, y la primera entrada registrada oficialmente dada de 1980. Se trata pues de un fenómeno reciente cuyos determinantes se pueden establecer con bastante precisión: (a) la situación económica en Sri Lanka y en Jordania, y (b) los cambios que ha sufrido la familia tradicional en Jordania.

2. La situación económica en Sri Lanka y en Jordania

La economía de Sri Lanka es marcadamente frágil e inestable. Además, el país presenta un índice de paro muy alto. Esta situación ha llevado a muchas personas de las clases sociales más bajas a buscar empleo en otros países, sobre todo en los llamados países del Golfo y en Oriente Medio. En general son las mujeres las que salen del país a buscar trabajo. En Jordania constituyen un cuerpo laboral y ejercen una profesión, la de criada, que no existiría dentro del país si no estuvieran ellas.

En Jordania todas las familias de clase media que pueden permitirse el lujo de tener una criada prefieren hacerlo, ya que muchas mujeres jordanas aprovechan su cada vez mayor independencia para salir a trabajar fuera de sus casas. Normalmente, las familias de clase media tienden a emplear a criadas procedentes de Sri Lanka, mientras que las familias de la clase alta prefieren emplear a criadas filipinas, porque estas últimas manejan notablemente bien el inglés.

A su llegada a Jordania las criadas procedentes de Sri Lanka no hablan árabe, y sólo algunas de ellas entienden algo de inglés. Ello se debe a que proceden generalmente de las clases más bajas y, en consecuencia, tienen una educación muy elemental que supone, más o menos, dos

años de escolarización. A causa del prestigio de que goza el inglés en Jordania, las mujeres de este país hacen el esfuerzo de hablarlo bien. Lo consiguen, además, porque al proceder de la clase media alta o de la clase alta tienen en general una buena educación. Sin embargo, muchas de estas mujeres hablan inglés con poca fluidez y corrección. Aparte de estas razones de prestigio, muchas jordanas tienden a justificar el uso del inglés diciendo que de este modo evitan que las criadas se enteren de lo que pasa en sus casas y, concretamente, de lo que ocurre entre sus maridos y ellas. Nótese, sin embargo, que ello no impide que con el paso del tiempo las criadas vayan entendiendo el árabe, en la medida en que lo aprenden progresivamente de la familia, sobre todo de los niños, a lo largo de los meses. Por ello, tras algún lapso de tiempo, la criada empieza a mezclar el inglés con el árabe. Al no poder evitar esta circunstancia, las amas de casa jordanas empiezan a hablar árabe con sus criadas. De este modo emerge la lengua objeto de este estudio, que es una mezcla de inglés y árabe, aunque está basada esencialmente en un inglés "sencillo". En cuanto al árabe que hablan, no se trata del árabe clásico, sino de un dialecto específico a la capital jordana, Amman.

3. Metodología y recogida de datos

Dado que la finalidad de este trabajo es estudiar la lengua que usan las mujeres jordanas y las criadas de Sri Lanka en su conversación, los datos analizados han sido recogidos de conversaciones informales entre tres criadas y sus amas respectivas (mujeres jordanas). Las grabaciones recogen: (1) el diálogo entre las criadas y sus amas cuando estas últimas se despedían y daban instrucciones en cuanto a lo que las criadas tenían que hacer en su ausencia, sobre todo respecto a la preparación del menú; (2) el diálogo informal entre las criadas y las mujeres jordanas cuando estas últimas vuelven a casa, y (3) la conversación entre las criadas recién llegadas y sus patronas jordanas respecto del país y de la cultura de aquéllas.

El estudio y la recogida de datos se centran esencialmente en Amman, la capital de Jordania. De hecho, la mayoría de las criadas de Sri Lanka se encuentra en la capital, que es, además, el lugar donde reciben más ofer-

tas de trabajo. Sólo los habitantes de la capital pueden permitirse el lujo de tener una criada. Los contratos de trabajo entre las familias jordanas y las criadas suelen tener una duración de dos años. Las conversaciones fueron grabadas regularmente en sesiones de una hora de duración. Tanto las criadas como las amas de casa necesitaban un lapso de tiempo para sentirse menos cohibidas por la presencia de la grabadora. Después de la grabación se transcribían las conversaciones para determinar luego los aspectos que más interés pudieran revestir para el análisis.

Tras la impresión de las grabaciones, algunas fueron seleccionadas para dar cuenta de las diferentes etapas que se pueden observar eventualmente en el dominio progresivo que presentan las criadas de Sri Lanka respecto de esta lengua de comunicación.

Estudio de caso número uno

Se trata de una criada con tres meses de residencia en Jordania. Es interesante señalar que había estudiado inglés durante dos años en su país, aunque sólo superficialmente y mucho tiempo antes de su viaje. Está charlando con una jordana instruida que habla inglés con soltura pero, que en estas circunstancias, intenta usar un inglés sencillo y llano para poder comunicar con la criada.

Estudio de caso número dos

Es el caso de una criada que lleva un año en Jordania. Estudió inglés en su país durante diez años. Está hablando con una jordana que domina sólo medianamente el inglés.

Estudio de caso número tres

Se trata de una criada de Sri Lanka que lleva dos años en Jordania donde, además, ha aprendido el inglés que habla. Está charlando con una jordana que habla inglés con dificultad.

Hemos elegido estos casos para ilustrar los cambios y el desarrollo que se producen en la lengua usada por las criadas y las mujeres jordanas. Nos ha parecido que estos tres casos, por las diferencias que presentan los sujetos en cuanto a su dominio del inglés, son los más indicados para dar cuenta de los cambios que sufre este idioma paralelamente con el desarrollo de la lengua de comunicación que aquellos usan.

En lo que se refiere a las sesiones de grabación, hay que señalar que diversos problemas se nos plantearon en diferentes momentos durante la recogida de datos. En un principio, nuestros sujetos, tanto las criadas como las amas de casa jordanas, no se prestaron sino a regañadientes a ser grabados, tal vez por sentirse acomplejados a causa de la lengua que usaban en su conversación. En este sentido, la lengua de las conversaciones grabadas se vio afectada de algún modo por las circunstancias de la grabación, en la medida en que resultaba a menudo diferente de la lengua que los sujetos usaban fuera de la sesión de grabación, es decir, cuando no estaba grabada su conversación.

Dada su importancia respecto de la naturaleza de los datos recogidos, estos factores y problemas deben ser considerados en el análisis del corpus.

4. Presentación del corpus

Antes de presentar el marco descriptivo, damos una breve muestra del corpus de datos en que se centra nuestro estudio. Entendemos que un análisis exclusivamente formal no puede dar cuenta de todos los aspectos del fenómeno lingüístico tratado aquí, a pesar de que puede suponer una descripción interesante de éste. En consecuencia, hemos dedicado la mayor parte de este artículo a un número limitado de rasgos relativos a las dos lenguas implicadas en este proceso: el inglés y el árabe. Nos hemos centrado sobre todo en los rasgos del inglés, que es, en definitiva, la verdadera *lengua-base* del idioma que usan nuestros sujetos. Fijémonos un momento en los datos siguientes, sacados de los tres casos ya comentados.

(1) a) Estudio de caso número uno:

J₁ Now you speak good English.²

“Ahora hablas bien el inglés”

S₁ Little, little English, Arabi, Sri Lanka too much.

“(Hablo) inglés y árabe poco, (pero) Tamil muy bien”

J₁ Like Indrani.

“Como Indrani”

S₁ Ah.

b) Estudio de caso número dos:

J₂ What do Mary baby we go church do problem?

“¿Dio problemas el hijo de Mary mientras estuvimos en la iglesia?”

S₂ No problem, good baby.

“Ningún problema, es un buen niño”

J₂ Tayeb*, good what do?

“De acuerdo, bien, ¿qué hiciste?”

S₂ See T.V.

“Vi la televisión”

c) Estudio de caso número tres:

J₃ Please open box ba'dein*. We have mushroom?

“Por favor, luego abre la lata. ¿Tenemos champiñones?”

S₃ Hada* cut little piece.

“Corta esto en trozos pequeños”

J₃ Ah, four pieces because very big.

“Ah, en cuatro trozos porque es muy grande”

S Okay.

Los ejemplos anteriores manifiestan claramente que esta lengua está basada esencialmente en el inglés. No obstante, se plantea un

² En el texto, hacemos uso de las abreviaturas siguientes cuando procede: J1,... Jn (ama jordana del caso de estudio 1, ... n); S1, ... Sn (criada de Sri Lanka del caso de estudio 1, ... n). Además, indicamos las palabras que proceden del árabe con un asterisco (ta'baneh*) y del tamil con dos asteriscos (la**). Damos la glosa en inglés estándar en los casos en que los datos resultan problemáticos en cuanto a su interpretación.

problema vinculado con la observación anterior, a saber, el de la inteligibilidad o comprensión de los mensajes. En otros términos, se trata de determinar en qué medida un hablante nativo de inglés puede entender la lengua usada en los ejemplos de (1). Existen numerosos préstamos del inglés que entran en un número considerable de usos. Sin embargo, si tenemos en cuenta que las palabras adaptadas a las necesidades intercomunicativas de estos dos grupos de mujeres violan las reglas estructurales básicas del inglés, parece necesario adoptar un nuevo término para esta lengua específica que, en rigor, no es ni inglés puro ni árabe, pero que comparte muchos rasgos con estas dos lenguas.

En este sentido, hemos elaborado una serie de tablas de datos que nos permitan, basándonos en el modo en que el discurso de nuestros sujetos recoge algunos rasgos básicos del inglés estándar, determinar en qué medida la lengua que usan para su intercomunicación se asemeja a este último. Debemos, además, aportar algunas matizaciones respecto de las tablas: los tres estudios de casos son relativos a tres mujeres jordanas diferentes y a tres criadas de Sri Lanka distintas que entablan tres conversaciones independientes. Por consiguiente, nuestro estudio no pretende el mismo grado de exactitud que un estudio que analizara las distintas etapas de desarrollo de este lenguaje. Por su naturaleza, el presente trabajo no permite un estudio que cubra un largo período de tiempo, es decir, un estudio longitudinal —sobre dos o tres años— como sería deseable.

5. Análisis de los datos

5.1. Verbos y Frases Verbales

Las frases verbales se componen de uno o de dos verbos y un elemento adverbial facultativo. A diferencia de lo que observamos en inglés, el sistema aspectual de esta lengua no está muy desarrollado. Tanto el tiempo como el aspecto pueden eventualmente ser marcados por medio de adverbios. Los adverbios usados a este efecto están colocados generalmente al principio de la oración y no se repiten con cada uso del verbo.

- (2) J₂ Okay i now go up see Diana madame.
 “De acuerdo, voy a subir a visitar a la señora Diana”

También observamos el uso de formas verbales no flexionadas respecto del tiempo y el aspecto en los ejemplos siguientes donde el contexto aporta la información necesaria:

- (3) S₂ Yes, i write letter tomorrow ana* ta’baneh*, now i clean, go sleep
 “Escribiré la carta mañana porque estoy muy cansada, limpiaré y luego me iré a la cama”
- (4) J₁ Now what make when come i talk? (what were you doing when i entered)
 “¿Qué estabas haciendo cuando entré?”

En los ejemplos anteriores el tiempo y el aspecto están marcados mediante *now* “ahora” y *tomorrow* “mañana”. Cuando se coloca en principio de oración y delante del verbo, *now* indica una acción pasada o futura. En lo que concierne al adverbio *tomorrow*, sólo indica un proceso que se desarrolla en el futuro. Otro adverbio que se usa a veces para indicar el presente o algo habitual es *today* “hoy”, como se puede ver en (5).

- (5) J₁ A, today drink! (He drinks)
 “¡Bebe!”

Si nos detenemos un poco más en la tabla (I), observamos que manifiesta no sólo el número de los verbos omitidos sino también el uso incorrecto (elisión, pérdida) de auxiliares, tanto en las declarativas como en las interrogativas. Este extremo está evidenciado en sentencias como las siguientes:

- (6) J₁ Now you speak good English? (Do you speak good English now?)
 “¿Hablas bien el inglés ahora?”

donde el auxiliar *do* falta en la oración interrogativa. (cf. también (3)).

TABLA I: VERBOS

	Número adecuado de ocurrencias en inglés			Uso incorrecto u omisión		
	Mujer jordana	Criada	Total	Mujer jordana	Criada	Total
Caso 1	35	25	60	27	23	50
Caso 2	28	18	46	27	17	44
Caso 3	48	13	61	25	9	34

En general, se puede ver en la tabla que precede que en los tres casos, tanto la mujer jordana como la criada no usan correctamente los tiempos verbales, ni incluyen en su uso todos los constituyentes del verbo. Ello viene a decir que incluso en el tercer caso se observa un desarrollo mínimo del inglés.

Estos hechos nos recuerdan la teoría de la adaptación formulada por Giles en relación con la tendencia de los interlocutores hacia la convergencia más que hacia la divergencia, en la medida en que un hablante elige una lengua o una variedad lingüística que le parece convenir más a las necesidades del interlocutor. En nuestro caso, incluso las mujeres jordanas que tienen el nivel más alto de instrucción tienden a presentar en su discurso los mismos tipos de errores que sus criadas, en lo que es, en definitiva, una versión simplificada del inglés. Ello da lugar al uso incorrecto de verbos y a la omisión de algunos constituyentes verbales por parte de los dos grupos de mujeres.

5.2. Genitivos y preposiciones

Antes de proponer una descripción, tenemos que dar cuenta brevemente del modo en que el genitivo es marcado, tanto en el tamil como en el árabe coloquial, para determinar si alguna de estas dos lenguas influye en la formación de los genitivos que usan nuestros sujetos.

La marca de genitivo que se usa en tamil para manifestar las rela-

ciones de parentesco es *-(n)da*. Ésta se afija a unidades léxicas del sintagma nominal, como en (7).

- (7) Adhu I'varnda** mothernda brothernda wife
 (That (is) his mother's brother's wife)
 "Esta (es) la esposa del hermano de su madre"
 (Nagasundaram, 1987: 13-14)

Por su parte, el árabe no tiene una marca de genitivo. De ahí que tengamos secuencias árabes como las siguientes:

- (8) halib el ma'ez
 "Leche de cabra"
 Zeit es-samman
 "El aceite del tendero"

donde *el* y *es* son artículos definidos.

De las observaciones anteriores se colige que la construcción de genitivo en tamil y en árabe no tiene nada que ver con la selección del genitivo inglés en *-s*. Ello a su vez parece dar cuenta de por qué las mujeres jordanas y sus criadas nunca hacen uso de la marca de genitivo aun cuando en su conversación esencialmente hablan el inglés básico. Así, se puede oír lo siguiente de una mujer jordana:

- (7) J₁ You are friend Indrani?
 (Are you Indrani's friend?)
 "¿Eres la amiga de Indrani?"

A lo que la criada contesta:

- S₁ Indrani husband ana husband one mother.
 (Indrani's husband and my husband are brothers.)
 "El marido de Indrani y el mío son hermanos"

Si nos fijamos en la tabla que aparece a continuación, nos damos cuenta de que no existe ningún indicio de progreso en los casos número uno y dos, en la medida en que la marca del genitivo es ausente en todas las secuencias en que debería aparecer. En cuanto al tercer caso, no disponemos de datos que nos permitan determinar si se usa o no esta marca.

TABLA II: GENITIVOS

	Número adecuado de ocurrencias para el genitivo en inglés			Número de omisiones del genitivo		
	Mujer jordana	Criada	Total	Mujer jordana	Criada	Total
Caso 1	4	4	8	4	4	8
Caso 2	2	2	4	2	2	4
Caso 3	—	—	—	—	—	—

TABLA III: PREPOSICIONES

	Número adecuado de ocurrencias en inglés			Número de omisiones		
	Mujer jordana	Criada	Total	Mujer jordana	Criada	Total
Caso 1	9	15	24	8	15	23
Caso 2	10	5	15	7	4	11
Caso 3	19	4	23	10	2	12

La tabla III presenta un interés especial en la medida en que la categoría que recoge es la única respecto de la cual se puede observar algún cambio o progreso de alcance. En el caso número uno, tanto la mujer jordana como la criada omiten regularmente la preposición. En el caso número dos, a pesar de que las dos mujeres omiten ciertas preposiciones en algunos contextos, las usan en otras ocasiones de modo apropiado. Por último, en el tercer caso la preposición es usada casi de acuerdo con la norma, según se observa en los ejemplos siguientes:

(11)

a) *Caso 1*

J Ah Indrani husband your baby**?

(Indrani's children are *with* your husband and what about your children?)

“Los hijos de Indrani están con tu marido y ¿qué hay de hijos?”

S My mother

(with my mother)

“(Con) mi madre»

b) *Caso 2*

J You go house Carlos Yesterday?
 (Did you go to Carlos' house yesterday?)
 “¿Fuiste *a* casa de Carlos ayer?”

S Yes, I go house yesterday
 (Yes, I went *to* Carlos' house yesterday)
 (“Sí, fui *a* casa de Carlos ayer»

En el caso número 3 observamos además que los sujetos usan correctamente la preposición en árabe, como en (12a).

(12)

a)

J I clean here '*ala** L jashabeh* and I clean onion... basal.
 (I will clean the garlic *on* the board and I will clean onion.)
 “Limpiaré el ajo sobre la tabla y limpiaré la cebolla”.

(donde '*ala* corresponde al inglés *on* “en, sobre”).

Sin embargo, tenemos algunos casos en que la preposición inglesa tiene un uso inadecuado, así en (12b).

b)

J See and take out lleldeh*, ¡ah! take out cut piece make.
 (Take the skin *off* the chicken).
 “Quítale la piel al pollo”.

En contraposición con (12a, b), (13) pone de manifiesto que las dos mujeres usan las preposiciones con mayor frecuencia y propiedad.

(13)

J Take *out* bones.
 “Quita los huesos”
 S Take *out* bones, ah, yes.
 “Quitar los huesos (que quite los huesos), de acuerdo”.

5.3. Artículos

A propósito del uso de los artículos en esta lengua, habría que recalcar que no hay nada en él que corresponda estructuralmente al modelo inglés. Nótese que el árabe sólo tiene un artículo definido, cuya consonante final se asimila a la consonante siguiente como en *al-hawa* “el aire”, *al-shams* [asshams] “el sol”, etc., conforme a la regla tradicional de los sonidos lunares y solares.

Este extremo se puede observar en estructuras que incluyen sustantivos y adjetivos, es decir, del tipo de las de (14).

(14)

- J₃ I clean toom* here 'ala* L jashabeh*.
 (I will clean the garlic on *the* board)
 “Limpiaré el ajo sobre la tabla”

En este caso, la lengua usada por las jordanas y sus criadas no presenta estructuras en que esté marcado el contraste entre el artículo definido e indefinido. Más aún, este tipo de contraste se pierde casi del todo en contextos como los de (15).

(15)

- J₁ Ah, good, you come here, here, Indrani write letter?
 (Did Indrani write you *a* letter to come here?)
 “¿Te escribió indrani *una* carta para que vinieras aquí?”
 S₂ Yes, Where is bandora*?
 (Yes, but where are *the* tomatoes?)
 “Sí, ¿pero dónde están los tomates?”
 J₃ Please open box.
 (Could you open *the* box please?)
 “Te importaría abrir *la* caja, por favor”

Más significativo resulta, sin embargo, esta observación de carácter general, a saber que cualquiera que sea la lengua usada, el artículo tiende a ser omitido delante del sustantivo. Es lo que se nota en el primer ejemplo de (15), donde se omite el artículo indefinido inglés *a(n)*, en el segundo, donde el artículo *al* no se usa delante del nombre árabe

bandora “tomates”, así como en el tercero en que lo omitido es el artículo definido inglés *the*.

Los comentarios anteriores pueden resumirse en una tabla como la siguiente:

TABLA IV: ARTICULOS

	Número adecuado de ocurrencias en inglés			Número de omisiones de los artículos		
	Mujer jordana	Criada	Total	Mujer jordana	Criada	Total
Caso 1	4	4	8	4	4	8
Caso 2	8	4	12	8	4	12
Caso 3	14	5	19	11	5	16

Las cifras que incluye el cuadro anterior dan cuenta esencialmente de dos situaciones distintas. En los casos número uno y dos, se observa que la omisión de los artículos es general en el discurso tanto de las mujeres jordanas como de las criadas. Sin embargo, en el caso número tres mientras que la ama de casa jordana omite el artículo con una frecuencia menor que las otras dos jordanas, la criada sigue cometiendo los mismos errores que las dos primeras.

5.4. Marca de tercera persona

TABLA VI: MARCA DE LA TERCERA PERSONA DE SINGULAR “s”

	Número adecuado de ocurrencias en inglés			Número de omisiones		
	Mujer jordana	Criada	Total	Mujer jordana	Criada	Total
Caso 1	4	3	7	4	3	7
Caso 2	1	2	3	1	2	3
Caso 3	1	—	1	1	—	1

La tabla VI manifiesta claramente que en todos los casos en que se usa la tercera persona de singular, se omite la *s* final. Tal vez ello

se deba a que el árabe y el tamil no presentan necesariamente una marca de la misma naturaleza.

En resumen, hemos examinado brevemente cinco rasgos básicos del inglés, los procesos correlativos a éstos, y el modo en que las mujeres jordanas y sus criadas emplean —con propiedad o no— y omiten dichos rasgos. En los tres estudios de caso, los sujetos evidencian un progreso mínimo o nulo en el dominio de las estructuras relacionadas con estos rasgos. Cabe entonces preguntarse si la lengua resultante puede considerarse como una variante del inglés y si un hablante nativo del inglés es capaz de entender (fácilmente) las versiones grabadas. Aunque sólo hemos tratado algunas de las variables que se deberían tener en cuenta en un análisis del tipo propuesto aquí, los cinco rasgos (o estructuras) elegidos indican con bastante fiabilidad que el uso de la lengua de comunicación que estudiamos no supone en nuestros sujetos un dominio progresivo de las dos lenguas sobre la base de las cuales se constituye esta última, a saber el inglés y el árabe.

6. Observaciones en torno al árabe

Ante todo debemos recordar que el árabe usado en las conversaciones de las jordanas con sus criadas no es el árabe clásico, sino el árabe coloquial típico de Jordania. En consecuencia, nuestras observaciones se centrarán en la variedad del árabe coloquial usada en Jordania.

Si volvemos un momento sobre el primer estudio de caso (el caso de la criada que llevaba tres meses en Jordania cuando la grabamos), observamos que su conversación con su patrona supone una proporción insignificante de árabe. Mas precisamente, usa palabras sueltas como se observa en (16).

(16)

- a. ana “yo”
- b. Ah “sí”
- c. haram “¡Qué lástima!”
- d. m'alish “está bien”

e. kaman “también”

donde no parecen figurar verbos ni oraciones completas.

En el segundo estudio de caso, se nota que la proporción del árabe usado ha aumentado en la conversación, en la medida en que ya no se usan sólo palabras sueltas como en (16), sino que aparecen también verbos, como en (17).

(17)

- a. J₂ Ah, no *ibki**
“(ellos) no lloran”
- b. S₂ no *ibki** always *ila'bi**
“Han estado jugando y no han llorado”
- c. J₂ What *kuli** today?
“¿Qué ha comido hoy?”
- d. S₂ *Kuli** beda*, kubez jamp.
“He comido (un) huevo, pan y mermelada”

Antes de considerar el tercer caso, conviene señalar que todos los verbos árabes usados en (17) presentan la morfología característica del imperativo, es decir, que son en definitiva formas del imperativo. Ello se debe a que las amas de casa jordanas dan órdenes a las criadas respecto de lo que éstas tienen que hacer, mediante el uso del imperativo. Igual que en otras muchas lenguas, en árabe el imperativo sirve para mandar, requerir o invitar a la persona a la que uno se dirige para que ejecute la acción indicada por el verbo. Una prueba complementaria de que estas formas son sobregeneralizaciones a partir de las órdenes recibidas de las amas de casa jordanas es que la mayoría de las formas verbales que usan las criadas presentan también la marca de flexión típica del imperativo femenino, como en (18):

(18) Algunas formas del verbo *ya'kul* “comer”.

		Pasado	Imperativo
3. ^a Persona	Masculino	akal	
	Femenino	akalat	
	Plural	akalu	

2. ^a Persona	Masculino	akalet	Kol
	Femenino	akalti	Kuli
	Plural	akalu	Kulu
1. ^a Persona	Singular	akalet	
	Plural	akalna	

Así, independientemente del tiempo en que se use, el verbo *yakul* aparece siempre bajo la forma *kuli*, que es de segunda persona femenina singular. Así, en (19):

(19)

- a. J₂ What *kuli** today? (What did you eat today?).
 “¿Qué has comido hoy?”

donde la forma verbal *kuli* se usa para expresar un tiempo distinto del presente y, supuestamente, el pasado femenino *akalti*. Es también lo que se observa en el ejemplo siguiente donde el verbo *ishrabi*, que presenta la misma flexión que *kuli*, es usado incluso cuando la persona a la que se refiere es un niño; véase (20):

(20)

- J₂ What *ishrabi** morning Rami? (What did rami drink this morning)
 “¿Qué ha bebido Rami esta mañana?”

Resulta interesante señalar que tanto la ama de casa jordana como la criada usan esta forma verbal. En el tercer caso ambas mujeres tienden a formar oraciones completas en árabe.

(21)

- J₃ Fish* fi* inna* akel*? (Do we have any food?)
 “¿Tenemos algo de comida?”
 S Fi* rus* eish* kaman*. Ah, laban*. (We have rice, and what else? yeah, and yoghurt).
 “Tenemos arroz y ¿qué más? Sí, y yogur”

En definitiva, el uso del árabe por parte de estas mujeres tiende a limitarse a algunas palabras y frases cortas, generalmente de un árabe “viciado”, particularmente en lo que concierne a la flexión verbal. Es-

gins “restringidos” y “extendidos”. Los primeros resultan de contactos marginales del tipo de unas relaciones comerciales mínimas, y tienden a desaparecer cuando los factores que conllevan a su existencia dejan de existir, a diferencia de los pidgins “extendidos” que se caracterizan por su estabilidad. Otra interpretación del carácter restringido de algunos pidgins se puede ver en Wardhaugh, que prefiere hablar de pidgins “individuales”, como el alemán típico del *Gastarbeiter* turco, que pueden resultar efímeros.

Como hemos observado antes, las caracterizaciones propuestas por los diversos estudiosos respecto de los procesos sociolingüísticos que explican el origen y la naturaleza de los pidgins no siempre coinciden en el detalle (cf. Valdman, (1981). Nótese que la situación socioeconómica que explica el surgimiento de los diversos pidgins se enumera Hancock (1981), por ejemplo, ha variado mucho a lo largo de los siglos. Además, en muchos casos, se sigue haciendo uso del pidgin esencialmente en los mismos lugares que a principios de siglo y/o en siglos anteriores, a pesar de que las relaciones sociales, los colectivos en presencia, etc., han cambiado. Estos hechos manifiestan que si bien es necesaria la caracterización socioeconómica e histórica de los pidgins, tal caracterización debe ser flexible para que pueda servir en la descripción de todos los pidgins que hayan existido o que existan. Queda por ver si tal caracterización puede efectivamente tener validez para todas estas lenguas. Por lo contrario, una caracterización estrictamente (socio)lingüística parece necesaria y, sobre todo, suficiente, en la medida en que permite diferenciar los pidgins de los criollos y de las otras lenguas humanas. En lo que respecta a los factores de carácter social (intergrupales: socioeconómicos, socioculturales, poéticos, etc.), el caso estudiado aquí reviste bastante interés. Recuérdese que en Jordania el inglés se convierte en la *lengua-base* en un contexto en el que su presencia, frente a las *lenguas-substrato* (árabe sobre todo), no es correlativa a los colectivos humanos en presencia. En otras palabras, el prestigio de que goza el inglés en Jordania no depende de la presencia de un colectivo inglés dominante en este país. Este extremo, necesario en la época de los primeros contactos interraciales, no reviste ninguna importancia hoy: una vez establecido en un lugar, el inglés o el francés puede llegar a mantenerse como lengua de prestigio, a pe-

sar de servir también como lengua de intercomunicación. Se trata, en último término, de una lengua de comunicación que presenta un uso socialmente estratificado, por lo menos en algunas interpretaciones: un uso culto y el otro “inculto”, es decir, en la forma del pidgin. En este sentido, no resultan determinantes los factores sociales y económicos en la caracterización de los pidgins en la misma medida que las características formales de estas lenguas.

En cuanto al aspecto formal y sociolingüístico de los pidgins, las características se pueden recoger del modo siguiente (cf. Valdman (1978 1981), Mulhaüser (1986), Tod (1974); Wardhaugh (1986), Hancock, (1981):

- a) simplificación de la forma externa
- b) reducción de la forma interna
- c) restricción en cuanto a los contextos de uso
- d) uso bilateral o multilateral
- e) interpenetración de los sistemas en presencia

Se suele considerar que los pidgins suponen una simplificación de la fonología, morfología —y tal vez sintaxis— de la *lengua-base* (cf. Valdman, 1981: 623). Sin embargo, se puede decir también que se trata más bien de un proceso de adaptación a las restricciones fonotácticas y morfotácticas de las *lenguas-substrato*, aunque estos aspectos no han recibido mucha atención por parte de los lingüistas. Otra explicación supondría que los pidgins se caracterizan por una fuerte tendencia a la iconicidad —lo típico en las lenguas que resultan ser productos culturales explícitos, es decir, en lenguas confeccionadas de manera voluntaria y consciente— que daría cuenta de su carácter aislante. Al ser la relación entre las unidades léxicas y su forma fónica biunívoca e invariable, por la invariabilidad de ambas, resulta más fácil y rápido codificar y decodificar un mensaje determinado. Hemos observado en este sentido que nuestros encuestados no flexionan o flexionan mal, tanto los verbos como los genitivos del inglés, además de los verbos del árabe cuya flexión reducen a una sola forma del paradigma. La misma tendencia a la “simplificación” se observa también en la omisión de artículos, preposiciones y algunos adverbios.

En lo que se refiere a la reducción de la forma interna, Valdman, (1981: 623) señala que la limitación de los contextos de uso del pidgin y la intervención típicamente no exclusiva de la lengua en la comunicación implican un vocabulario o un léxico bastante restringido. Parece observarse esta tendencia en la lengua de nuestros sujetos: su léxico se limita al ámbito doméstico y, tal vez, afectivo. Es de suponer, sin embargo, que dicho ámbito pueda variar en el tiempo y que el léxico pueda cubrir distintos aspectos o ámbitos si la comunicación así lo requiere, es decir, en caso de que se vea ampliado su contexto de uso.

También hemos señalado que la lengua que analizamos es usada tanto por las amas de casa jordanas como por sus criadas y por sus hijos. Sin embargo, los maridos no parecen en general dominar en el mismo grado esta lengua, ni participar de la intercomunicación con las criadas. Lo que importa recalcar aquí es que los individuos implicados en la intercomunicación deben hacer el esfuerzo necesario para dominar la lengua que permite dicha comunicación. A diferencia del *sabir* que es usado unilateralmente por el grupo dominado, el pidgin parece suponer una relación más igualitaria entre los dos colectivos que intercomunican. Es precisamente lo que observamos en nuestro estudio.

Por último, los pidgins suponen no una mezcla como tal, sino la interpenetración de dos sistemas lingüísticos (Valdman 1981: 623). Dicha interpenetración está reflejada no sólo en la morfología y fonología del pidgin, sino también en la estructuración del léxico, en la medida en que las categorías semánticas de la *lengua-substrato* son expresada mediante palabras de la *lengua-base* (es el caso de formas como *ma-ma husband* que se usa por *mother-in-law* "suegra", por ejemplo).

8. Conclusión

La caracterización basada exclusivamente en los aspectos formales de la lengua hablada por las amas de casa jordanas y sus criadas responde básicamente a los criterios descriptivos de Valdman (1981). Este hecho da pie a que se pueda considerar esta lengua como un tipo de pidgin, aunque una descripción más detallada y de un número de aspectos y procesos es necesaria para una caracterización definitiva. Sin

embargo, este pidgin presenta un gran número de términos árabes y se establece en la ausencia de un colectivo de ingleses que tengan el papel dominante en la sociedad jordana. El prestigio del inglés no requiere, en este caso, la presencia material del colectivo británico. Otra característica de esta lengua tiene que ver con las posibles implicaciones de su uso. En este sentido podemos decir que se trata de una lengua en proceso de emergencia o en evolución, en unas circunstancias típicas de los pidgins. Nótese a este respecto que los niños criados por una de estas niñeras de Sri Lanka y, en consecuencia, expuestos a esta lengua, llegan a la escuela hablándola con soltura. Sería entonces interesante investigar cómo esta lengua afecta a la lengua materna de los niños jordanos, así como la aptitud de éstos a aprender el inglés en la escuela. Un buen punto de partida en este sentido sería un estudio longitudinal de la adquisición y desarrollo de esta lengua, tanto en los niños jordanos como en sus niñeras de Sri Lanka, así como de posibilidades de afianzamiento y expansión en el país³. Dejamos estos aspectos para futuras investigaciones. Aquí, tan sólo hemos pretendido dar a conocer una lengua en proceso de constitución y ver en qué medida procesos de este tipo pueden ayudar a precisar y enriquecer el concepto de “pidgin” tan usual para lenguas “no tradicionales”.

RESUMEN

El objetivo de este estudio es presentar en sus grandes rasgos la lengua en que comunican las amas de casa jordanas y sus criadas procedentes de Sri Lanka. En esta primera aproximación sólo recogemos algunos de sus rasgos más característicos. Basada esencialmente en el inglés y, en menor medida en el árabe, dicha lengua incluye algunas palabras de las lenguas nativas de las criadas. Nuestro estudio da cuenta de la especificidad de esta lengua que, formada sobre la base

³ De hecho, es difícil determinar lo que va a ser el futuro de esta lengua, en la medida en que éste depende de las circunstancias socioeconómicas y socioculturales de Jordania. A este respecto, las actuales circunstancias sociales y económicas (tendencias conservadoras y disminución de la riqueza) contribuyen a arrinconarla y frenar su eventual expansión, a pesar de que, como hemos observado antes, resulta ser la primera lengua que hablan algunos niños.

de otras lenguas, tiene entidad propia y cuyo dominio por parte de los sujetos considerados no implica el de las lenguas en que se basa. Por otra parte, la caracterización que obtenemos de ella, es decir, sus aspectos sociolingüísticos y típicamente formales, da pie a que se la pueda considerar como forma de pidgin que cubre de momento un ámbito geográfico y social muy reducido. Ello, junto su corta existencia, hace pensar que se trata tal vez de un pidgin que emerge.

ABSTRACT

This article attempts to offer a broad description of the language which Jordanian housewives and their SriLankan nannies use in their conversations. In particular, it attempts to identify those features which characterise this language. Based on English and to a lesser amount, on Arabic, it also includes some words of the native language of the nannies. The results obtained from this study suggest that, this language does not develop into basic English or Arabic, but remains a language for communication which is spoken fluently. Thus, we may view this language as pidgin. However, due to its restricted use and marginal sociolinguistic contact, we shall consider it as emerging pidgin.

BIBLIOGRAFIA

Calvet, Louis-Jean (1981), *Les langues véhiculaires*, París, PUF.

Ferguson, Charles A.; y Carles E. de Bose (1978), "Simplified register, broken language, and pidginization", en Albert Valdman (ed.), *Pidgin and Creole linguistics*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 99-125.

Hancock, Ian F. (1981), "Répertoire des langue, pidgins et créoles", en J. Perrot (dir.), *Les langues dans le monde ancien et moderne. Afrique subsaharienne. Pidgins et créoles*, París, CNRS, pp. 631-647.

Mulhaüser, Peter (1986), *Pidgin and creole linguistics*, Oxford, Basil Blackwell.

Nagasundaram, Paravathi (1987), "Code-switching among Tamil bilingual expatriates" (Univ. de Reading: inédito).

Todd, Loreto (1974), *Pidgins and creoles*, Routledge y Kegan Paul.

Unesco (1963), *The use of vernacular languages in education*, Monographs on Fundamental Education 8, París.

Valdman, Albert (1981), "Indications", en J. Perrot (dir.), *Les langues dans le monde ancien et moderne. Afrique subsaharienne. Pidgins et créoles*, París, CNRS, pp. 621-630.

Wardhaugh, Ronald (1986), *An introduction to sociolinguistics*, Oxford, Basil Blackwell.

APENDICE

Estudio de caso número uno

Es el caso de una criada de Sri Lanka que lleva tres meses en Jordania.

Mujer Jordana (J): now you speak good English?

"¿Hablas bien el inglés?"

Criada de Sri Lanka (S) Little, little English, Arabi, Sri Lanka too much

"Hablo un poco el inglés, el árabe y bien la lengua de Sri Lanka"

(J) Like Indrani

"Como Indrani"

(S) Ah

"Sí"

(J) You are friend Indrani?

"¿Eres amiga de Indrani?"

(S) Ah

"Sí".

(J) Friend?

"Eres su amiga?"

(S) Indrani husband ana husband one mother

"El marido de Indrani y el mío son hermanos"

(J) Ah, you live same house?

"¿Vivís en la misma casa?"

- (S) Ah
"Sí"
- (J) You have two baby?
"¿Tienes dos hijos?"
- (S) Ah, boy five, girl nine
"Sí, un niño de cinco años y una niña de nueve años"
- (J) Your baby mother, Indrani baby?
"Tus hijos viven con tu madre. ¿qué pasa con los de Indrani?"
- (S) Indrani babyla Indrani husband mother
"Los hijos de Indrani viven con su abuela"
- (J) Ah, Indrani husband mother, your baybyla?
"Los hijos de Indrani están con su abuela, y qué pasa con los tuyos?"
- (S) My mother
"(Están con) mi madre"
- (J) Your mother
"con tu madre"
- (S) Ah.
"Sí"
- (J) Ah, good, you come here, Indrani write lettre?
"Esto está bien. ¿Te escribió Indrani una carta para que vinieras aquí?"
- (S) Ah, I don't know ana no return Sri Lanki no paper.
"No sé. No he recibido ninguna carta de Sri Lanka".
- (J) No paper?
"¿Ninguna carta?"
- (S) No paper.
"Ninguna carta"
- (J) What make? (Parece que no se entienden)
"¿Qué vas a hacer?"
- (S) ma ba'raf.
"No sé"
- (J) Who take, who bring?
"¿Qué ha pasado con la carta?"
- (S) Ana cheque I go Sri lanka?
"Me has mandado el cheque a Sri Lanka?"

- (J) Ah
 “Sí”
- (S) No paper, no paper, Indrani no paper
 “(Pero) Indrani no me ha escrito una carta”
- (J) No paper!
- (S) Why?
 “¿Por qué?”
- (J) I don't know
 “No sé”
- (S) Too much trouble in Colombo
 “Demasiados conflictos (problemas) en Colombo”
- (J) Fight?
 “¿Hay combate?”
- (S) Ah, fight, no paper
 “Sí, hay combates, por eso no hay cartas”
- (J) Now what make when come?
 “¿Qué hacías cuando he entrado?”
- (S) Yes
 “Sí”
- (J) Understand? ..
 “¿Me entiendes?”
- (S) Yes
 “Sí”
- (J) What make?
 “¿Qué hacías?”
- (S) Yes
 “Sí”
- (J) Ok, now your hasband work?
 “Vale, ¿Trabaja tu marido?”
- (S) Yes
 “Sí”
- (J) Where?
 “¿Dónde?”
- (S) Sri Lanka
 “En Sri Lanka”
- (J) What make?
 “¿Qué trabaja?”

- (S) No
(J) No work?
“¿No trabaja?”
(S) No work
“Sí trabaja”
(J) Train driver?
“¿Es conductor de trenes?”
(S) No driver
“No es conductor”
(J) What?
“¿Qué hace entonces?”
(S) Electric, electric, like light light
“Es electricista”

**NOTAS
Y
DOCUMENTOS**

CENTROS DE DOCUMENTACIÓN SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLAM*

PAZ FERNÁNDEZ

Biblioteca Islámica "F. M. Pareja"

"La incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado; pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente."

(Marc Bloch)

Europa se encamina hacia el nuevo milenio envuelta en sensaciones apocalípticas: no es el final de los tiempos lo que le preocupa en el umbral del siglo XXI, sino hasta cuándo el Viejo Continente podrá frenar su transformación en una sociedad multi-racial, pluri-religiosa, compartiendo mercados y costumbres con pueblos llenos de vigor y deseos de desarrollo.

Muy lejos, en la región de Tombuctú, un niño tuareg vive ajeno a todos los cambios; semidesnudo, tiene en la mano una tablilla de madera y en ella garabatea sus primeras letras; pizarritas similares se inventariaron entre los enseres de los últimos mudéjares de la aljama de Sevilla en 1502¹, y tablillas idénticas utilizan los profesores de universidad palestinos que enseñan casa por casa en los campos de refugiados².

* Este artículo es fruto del curso que sobre esta materia impartí en la Universidad de Granada, con ocasión del I Máster en Fondos Árabes (octubre 1992). Agradezco a los organizadores su confianza, y a los alumnos sus preguntas y debates.

¹ Wagner, Klaus: "Un padrón desconocido de los mudéjares de Sevilla y expulsión en 1502". En: *Al-Andalus*, 36 (1971), pp. 373-382.

² "Palestine occupée: les difficultés d'enseignement sous occupation militaire" *France-Pays Arabes*, 191, 1993, pp. 10-12.

Mucho hay de resistencia detrás de este afán de aprendizaje y de conocimiento, en razón de lo que hoy es ya un axioma indiscutible: el conocimiento, o lo que en sociedades evolucionadas llamamos *Información*, es poder, es influencia política y es desarrollo económico.

Cuando se habla de Centros de Documentación hay que tener muy claros dos principios: 1. Un Centro de Documentación se abastece de información en cualquier soporte que provenga, y 2. Un Centro de Documentación procesa y gestiona el aquí y el ahora, es decir, la actualidad y el mundo contemporáneo.

Esto es así, sencillamente, porque un Centro de Documentación es siempre un centro de recogida de información actual sobre cualquier soporte (folleto, documento, circular, vídeo, documental, periódico,...), que el documentalista va a seleccionar y resumir de acuerdo con unas técnicas, de tal manera que sirva tanto para su almacenamiento ordenado, como para ser transmitida con rapidez a cualquier usuario, además de poder ser difundida de forma sistematizada y especializada en boletines, cuadernos monográficos, repertorios, anuarios, dossiers,...

Requisito imprescindible para la existencia de un Centro de Documentación es la información, y para ello se debe partir de lo que llamamos una *sociedad informada*. La garantía que defiende el derecho de acceso a la información de los ciudadanos y la libertad de información de los profesionales de la comunicación, la encontramos en su marco legal. Esta libertad, que con problemas o matices es un hecho aceptado y reglamentado en Occidente, no está uniformemente instaurada en el Mundo Árabe.

La experiencia constitucional de los países árabes es muy corta. La primera Constitución fue promulgada en Líbano (1926) y la más joven es la Constitución del Yemen (1991); recorriendo el mapa de Oriente Medio encontramos países que no tienen Constitución escrita como Libia, Israel, Arabia Saudí, Omán; otros han suspendido temporalmente su Constitución por conflictos internos: Kuwait, Sudán o Argelia; otros poseen un borrador provisional: Emiratos Árabes Unidos desde 1971, Iraq desde 1968, Yemen desde 1991.

Por lo tanto, países con Constitución escrita y aprobada en Refe-

réndum tenemos: Bahrain (1973), Egipto (1971), Irán (1989), Jordania (1952), Líbano (1926, 1927, 1929, 1943, 1947, 1990), Marruecos (1972), Siria (1973) y Túnez (1959, 1988). En todas aparece un capítulo obligado dedicado a los Derechos y Deberes del Ciudadano, y se hace mención especial al derecho a la información, a la libertad de expresión, de prensa, de reunión, de religión, e incluso de prohibición de la censura (Egipto), y de la misma manera “obligada”, todos estos epígrafes acaban con la frase “de acuerdo con la Ley”, “dentro del marco de la Ley”, “salvo en los casos estipulados por Ley”, etc.

Uno de los indicadores fundamentales del nivel de información de una sociedad es su Constitución y su marco legal, pero la posibilidad de información real, tanto para el ciudadano de la calle como para exportar a otras agencias y servicios de información, la hallamos en los medios de comunicación, en el volumen y calidad de la edición, etc. Así en los “medias” del mundo árabe —prensa, radio, televisión—, encontramos que mayoritariamente se convierten en el vehículo principal de difusión de la actividad del Jefe del Estado y su gobierno, o de los responsables del partido dominante. Sin embargo, y sobre todo en el Magreb, donde se reciben por proximidad geográfica televisiones y radios francesas, españolas, británicas e italianas, el monopolio estatal de acceso a la información disminuye, y el ciudadano intelectualmente preparado puede acceder a otro concepto diferente de información.

En cuanto a la edición, según estadísticas de la UNESCO de 1972, la producción de conjunto del mundo árabe estaba estimada en torno al 1 por 100 del total de la producción mundial. Veinte años después la situación parece mejorar, y al comienzo de 1990, se aproximaba al 2 por 100 del total mundial, situándose en cabeza Egipto, seguido de Líbano, país cuya situación interna ha mermado su producción editorial, pero que a pesar de ello se mantiene en segundo lugar, y con un producto de más que digna calidad.

Por lo que concierne a la prensa se abastece principalmente de las agencias de prensa gubernamentales (TAP: Tunis Arab Press, APS: Algérie Presse Service, JANA, en Libia, etc.), y la mayoría de los partidos políticos reconocidos oficialmente tienen también su órgano de di-

fusión “Al-Farj” publicado desde 1990 por el Movimiento Islámico Tunecino, “Alger Republicain” del Partido de la Vanguardia Socialista Argelina, etc. A su vez siempre han existido intentos de una información independiente, como es el caso del semanario “Lamalif” de Marruecos, y asociaciones independientes de profesionales del periodismo.

Tras esta visión occidental de los límites de la información, hay otra perspectiva que se debe observar y es —como dice el profesor Larbi Chouikha en su artículo “Circulation des informations et nouvel ordre mondial”³—, la falta de objetividad en los análisis sobre mundo árabe e Islam en el tratamiento de los medios de comunicación occidentales, en parte manipulados por las grandes agencias de información estadounidenses y también por la falta de conocimiento sobre la sociedad árabe e islámica de nuestros periodistas.

En torno a esta “desconfianza” de los intelectuales musulmanes ante la “occidentosis” propia de nuestra área cultural, se elevan voces como la de Ziauddin Sardar, Director del Center for Policy and Future Studies, East-West University (Chicago), para quien la Era de la información puede convertirse en un nuevo colonialismo, tanto por el tipo de información y documentación occidentalizada que se recibe, como por la imposibilidad de muchos países musulmanes en vías de desarrollo de mantener el nivel tecnológico que la industria de la información en constante evolución, requiere. En el mundo islámico se está produciendo una profunda reacción en favor de la “Islamización del conocimiento”, plasmada en revistas científicas⁴, en fundaciones islámicas por todo Occidente (véase en Gran Bretaña, Francia, etc.)⁵, o incluso en la creación de asociaciones profesionales únicamente para musulmanes, como la denominada COMLIS (Congress of Muslim Librarians and Information Sciences⁶), con fines muy similares a los

³ *Études Internationales*, 43 (1992), pp. 55-71.

⁴ *Islamia: National Muslim Education Newsletter*, Islamia Schools Trust, London, 1991.

⁵ *Review of Islamic Economics*, International Association for Islamic Economics, Leicester (Reino Unido), 1991.

⁶ Las actas del II Congreso fueron publicadas bajo el título *Building Information Systems in the Islamic World*, Edited by Z. Sardar, London, Nueva York, Mansell, 1988.

que los profesionales de la documentación encontramos en MEL-COM INTERNATIONAL (Middle East Librarians Committee).

Así un Centro de Documentación especializado en mundo árabe e islam necesita el aporte de la información producida en estos países y la que sobre estos temas surge en Occidente, por lo que, a causa de las peculiaridades anteriormente expuestas, el documentalista que trabaja en un centro de documentación especializado debe poseer los conocimientos suficientes para discernir entre la prioridad y objetividad de las noticias e informaciones tanto procedentes de una fuente occidental como de una fuente oriental.

El desequilibrio entre los niveles medios de información y tecnológicos entre el mundo árabe e islámico y occidente dificulta en gran medida el intercambio —exportación e importación— de esta información. La tecnología del manejo de la información es un problema sólo a corto plazo, ya que países como Túnez, Egipto, Arabia Saudí, Siria, están invirtiendo grandes esfuerzos en este aspecto. El otro aspecto —la desigualdad de información— es un problema de fondo, que sólo se puede solucionar entre países con un desarrollo político, social y cultural homogéneo. De ahí que el objetivo principal de todo centro de documentación, es decir, la inclusión en una red que sirva para un mejor aprovechamiento y suministro de la información, sea muy difícil de conseguir, y la experiencia viene demostrando que es posible para aspectos de industria, tecnología, recursos, etc., pero de gran dificultad en otros campos fundamentales de la sociedad: religión, partidos políticos, sindicatos, disturbios sociales, desempleo, emigración, etcétera.

Cuando hacemos un muestreo de rasgos comunes y diferenciadores entre CD occidentales y orientales, se constata, una vez más, los problemas acuciantes que en torno al mundo árabe e islam están presentes en Europa y en Oriente: el aspecto sociológico, político, minorías religiosas y étnicas, en Occidente, y por otro lado el esfuerzo tecnológico, un mejor aprovechamiento del agua y de los recursos naturales, educación, sanidad, infraestructura y servicios, en el mundo árabe.

Definir el contenido de un Centro de Documentación es, pues, fundamental tanto para evitar esfuerzos innecesarios como para ofrecer

un claro perfil al usuario sobre la información que le pueden aportar en cada Centro; ante la imposibilidad de abarcar toda la documentación actual producida en Mundo Árabe e Islam, los Centros de Documentación distribuyen las áreas de trabajo, bien por zonas geográficas: Mabrib, Machriq, Mediterráneo, Golfo Árabe, o bien por amplios temas como sociología, política, relaciones islamo-cristianas, emigración, cooperación, etc.

Un Centro de Documentación no se alimenta de una exhaustiva Biblioteca, sino de un material concreto y procesable; en cualquier caso, para un buen funcionamiento un material de referencia básico será imprescindible, así como la recepción de los principales periódicos nacionales y semanarios especializados tanto árabes como occidentales; también el material ya sistematizado por otros CD y publicado en forma de cronologías, revistas de resúmenes informes de prensa.

Asimismo serán de especial interés los boletines de información producidos por las embajadas y organismos internacionales (World Bank, OCDE), de muy difícil acceso al público; entre ellos hay que destacar los publicados por las diferentes organizaciones y secciones de las Naciones Unidas por los análisis estadísticos que recogen; en este punto hay que destacar los realizados por el ESCWA (*Economic and Social Commission for Western Asia*) que se ocupa de fomentar el desarrollo tecnológico y económico de la región en factores fundamentales como asentamientos humanos, alimentación y agricultura, transportes, empleo, aprovechamiento de los recursos naturales, etc. (*Studies on Development Problems in Select Countries of the Middle East*, anual, con sede en Bagdad, aunque temporalmente residen en Ammán); la organización UNHCR (*United Nations High Commissioner for Refugees*), que se ocupa del problema de los refugiados y de cuya actividad hemos tenido puntual noticia en fechas recientes por la evacuación de familias de la antigua Yugoslavia, pero que también se ocupa de otras zonas geográficas: socorro a los 740.000 refugiados procedentes de Somalia y Chad que se encuentran en Sudán, o la ayuda desde 1987 a los refugiados kurdos llegados a Irán desde Iraq. (*Refugees*, mensual, se publica en inglés y francés). Otra sección de la ONU, similar a la anterior, pero únicamente dedicada a los Palestinos es la UNRWA (*United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*). En marzo de

1990, publicó un censo impresionante: 2.397.600 palestinos (en torno a la mitad de la estimación total de palestinos) viven repartidos entre 4 países, y 764.370 personas viven distribuidas en 61 campos de refugiados. Su labor se ciñe fundamentalmente a la educación, atención sanitaria (*Palestine Refugees Today - The UNRWA Newsletter*, trimestral, entre otras).

La conexión con otros bancos de datos en redes o "networks" es un deseo de todos para un mejor aprovechamiento de los medios materiales y de la información en sí misma. Antes apuntaba este aspecto con un cierto escepticismo, sentimiento originado por el desequilibrio tecnológico y por los distintos niveles y prioridades en cuanto a la información. Sin embargo, de la misma manera, considero que existen ciertas redes, con una infraestructura tecnológica similar a la que se puede utilizar en Occidente, y con respaldo institucional suficiente para que sea posible el intercambio de información. Me refiero por ejemplo a la red de la Liga de Estados Árabes, de nombre ARISNET, y que está gestionada por el ALDOC (Arab League Documentation, Cairo), que a su vez recoge información de pequeñas redes del norte de África, y cuyo valor informativo está fuera de duda.

Otra red de gran importancia, y que abarca el área del Golfo Pérsico, la GULFNET, especializada en economía y tecnología, cuya documentación se completaría con la red KACSTNET, del King Abdulaziz City for Science and Technology, de Riyad.

Desde Occidente, sería fundamental y posible entrar en la red EURONET, de la CEE, con información recíprocamente interesante tanto por la documentación sobre musulmanes y población procedente de países de Tercer Mundo en Europa, como por la información de mercados que se pudiera exportar a países árabes.

En España, lamentablemente, no existe un Centro de Documentación especializado en esta materia; sin embargo no sería de extrañar que cuando aparezca este artículo, ya podamos comenzar a hablar de algún centro de documentación sobre mundo árabe e islam, tanto porque la función del documentalista especializado se está imponiendo en nuestros servicios de información como porque se reclama desde diferentes estratos de la sociedad: empresa, organismos oficiales, in-

vestigadores, sociólogos, politólogos, etc. Embriones de Centros de Documentación —más o menos profesionalizados— intentan suplir esta carencia, pero su necesidad se hace patente tanto por lo que una mejor información al ciudadano puede evitar de incompreensión hacia otras culturas, como por ampliar el campo de la investigación sobre Mundo Árabe Contemporáneo y poder competir bibliográficamente con otros investigadores europeos en esta materia.

Sin embargo, en nuestro país la función del documentalista se ha venido confundiendo con la labor del bibliotecario, o incluso con el trabajo que se puede realizar en una oficina de información al público, y es ahora cuando comienzan a perfilarse las diferencias entre un Centro de Investigación y un Centro de Información; podemos comprobarlo incluso en la evolución de nuestro Instituto, hoy, de Cooperación con el Mundo Árabe: cuando se creó en 1954 el Instituto Hispano-Árabe de Cultura requería de una Biblioteca especializada para alcanzar sus objetivos. Dicha Biblioteca ha incrementado paulatinamente sus áreas conforme la Historia del mundo árabe del siglo XX lo ha ido exigiendo; así comenzó incorporando fondo clásico en su mayor parte, pero en la actualidad aproximadamente un tercio de sus casi 90.000 volúmenes corresponden al mundo árabe y al islam contemporáneo, y esta riqueza la convierten en una de las mejores Bibliotecas de Europa. El campo de la investigación sobre mundo árabe e islam contemporáneo está ampliamente cubierto entre sus fondos, sin embargo —no por ello— se puede decir que es un Centro de Documentación y nunca debe considerarse que su riqueza bibliográfica puede suplir la labor de un Centro de Documentación.

El Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (Agencia Española de Cooperación Internacional) completará su Servicio de Información a la sociedad y al Ministerio de Asuntos Exteriores en el momento en que cuente con un Centro de Documentación que, aunque nutrido en gran parte por esa magnífica bibliografía que se posee en la Biblioteca, procese, organice y publique esa documentación utilísimas para el economista, para el hombre de la calle, para el sociólogo, empresario, y sobre todo para el propio Ministerio; información que se recibe pero que no se cataloga normalmente en una Biblioteca por su pronta caducidad, variedad de formato, irregularidad de publicación, etcétera.

Esos esbozos voluntariosos de Centros de Documentación existentes ahora en España deberían ponerse en contacto, fundamentalmente para evitar la dolorosa frustración de tener que abandonar la tarea ya iniciada por falta de recursos o por ambiciosos planteamientos; ello ha sucedido, por ejemplo, con el centro de documentación del Institut du Monde Arabe de París, y sería de desear que aprendiéramos la lección y unificáramos esfuerzos. Por ello, primeramente, habrá que decidir si se desea un CD abierto al público, o un CD que asesore a su propio grupo de investigación (así sucede con el Centro de Documentación de Amnistía Internacional en Londres, o con Unit Documentation of Middle East Studies de la Universidad de Durham); otros Centros de Documentación son de acceso público —como el IREMAM de Aix-en-Provence— y a la vez sirven de apoyo a investigadores del centro y publican sus informes.

Considero que en España hay lugar para ambas posibilidades. El ICMA podría ofrecer ésa información puntual al usuario y a la vez publicar boletines monográficos especializados y periódicamente actualizados para enviar a personas e instituciones (universidad, embajadas, ministerios) interesados; de la misma manera que otros Centros de Documentación podrían especializarse en áreas geográficas (Mediterráneo, Machriq, Magrib), o por materias de interés (sociología, emigración, relaciones islamo-cristianas, economía, relaciones internacionales, etc.) y, siempre, interconectados los unos con los otros, ya que el tronco común es el mismo y la necesidad es recíproca.

Un Centro de Documentación no se puede abrir al público hasta que no cuenta con un banco de datos lo suficientemente rico como para elaborar información. El equipo informático es básico, el almacenamiento en disco óptico también; un grupo de documentalistas conocedores de la materia y una meditada organización de los cometidos que se pretenden realizar son los requisitos imprescindibles para llevar a buen término el proyecto.

La necesidad de información es un hecho, y así se demostró en dos reuniones de expertos que con un intervalo de seis meses se celebraron sobre este asunto en Granada (octubre 1991), organizada por el ICYT, el ICMA y otras Instituciones, y cuyas actas se publicaron en

inglés bajo el título *Interregional Euro-Arab Technical Meeting on Information Systems and Networks*, y por otro lado, la reunión sobre CD patrocinada por la Fondation du Roi Abd al-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, Institut du Monde Arabe de París, y CEE, en Casablanca durante el mes de abril de 1992. El problema que se plantea es ¿cómo organizar esta información de manera accesible para todos?, y en segundo lugar un aspecto mucho más sutil: ¿Cómo distribuir competencias de manera que no siga habiendo países de primera y segunda categoría en el manejo de las fuentes de información?

Por lo tanto está claro que, aún por intereses muy diferentes, tanto Europa como los países árabes sienten la necesidad de ponerse en contacto. La emigración árabe e islámica en nuestro continente es un factor de preocupación para muchos gobiernos, tanto por problemas de índole laboral como de tipo sociológico (aceptación de personas con otras costumbres, hábitos sociales, religión, lengua...). Para los países árabes Europa es un mercado próximo e importante, y es además un reto el demostrar que la tecnología y el desarrollo del mundo árabe puede ser competitivo tanto por calidad como por precios.

La realidad se impone. Recientemente visité una biblioteca pública de Birmingham, en concreto ubicada en el distrito de Sparkhill ampliamente habitado por musulmanes, y comprobé cómo niños y mayores de variada vestimenta y diferente color de tez accedían libremente a libros de no importa qué materia publicados en urdu, panjabi, persa, árabe o inglés; puede que sea una nueva "Utopía", pero en esa pequeña Biblioteca se había intentado y se había conseguido.

BIBLIOGRAFIA

A Book *World Directory of the Arab Countries, Turkey and Iran.*-compiled by Anthony Rudkin and Irene Butcher. London, Mansell: Detroit, Gale, 1981.

Ahmad, Nazir.-*University Library Practices in Developing Countries.*-London: Kegan Paul International, 1984.

Anwar, Mumtaz A: *Information services in Muslim countries: an annotated bibliography of expert studies*.-London: Mansell, 1985.

Arab and Islamic International Organization Directory: Islamic participation in other International organizations, 1975-1985, edited by Union of International Association.-München: K. G. Saur, 1984, 477 p.

Arab School of Science and Technology (1985. July. Damascus). Proceedings of the Arab School of Science and Technology: computers and the Arabic language edited by Pierre Mackay.-Nueva York, Hemisphere, 1990, 242 p.

Arabic resources: acquisition and management in British Libraries.-edited by David Burnett.-London, Nueva York, Mansell, 1986.

Bannouri, R., y Bouazza, A.: *Création d'une base de données bibliographiques et processus de négociation de référence*.-Tunis: Centre de Documentation, Bibliothéconomie et Archivistique, 1985.

Building information Systems in the Islamic World.-edited by Ziauddin Şardar.-London, Nueva York, Mansell, 1988.

Casolino, Enzo: "La circolazione dell'informazione scientifica nell'area Mediterranea". En: *Cooperazione Mediterranea* (Sassari), 4-5, 1991, pp. 69-79.

Centre de Documentation Nationale: Guide des Services d'Information en Tunisie, 1990-1991.-Tunis, Premier Ministère, Secretariat d'État à l'Information, 1990-91.-170 p.

Chouikha, Larbi: "Circulation des informations et nouvel ordre mondial". En: *Études Internationales (Tunis)*, 43 (1992), pp. 55-71.

Derieux, Emmanuel: "Droit international de l'information: un regard naïf et résolument optimiste". En: *Le Trimestre du Monde* (París), 18 (1992), pp. 141-153.

Haddad, Yahya: "Arab universities: goals and problems". En: *Journal of Arab Affairs*, 1 (1992), pp. 92-105.

Hlal, Yahya: *Le système documentaire arabe: contribution à l'in-*

dexation automatique de documents arabes.-Tunis, Institut Supérieur de Documentation, 1984.

International Directory of Islamic Cultural Institutions prepared by Acar Tanlak and Ahmed Jajimi.-Istanbul, IRCICA, 1984.

Interregional Euro-arab Technical Meeting on Informations Systems and Networks. (Granada, 1992): Final Report, Granada, 1991.

Maqälät fî l-da^cwa wa-iclâm al-islâmî, nuhbat al-mufakkirîn wa-l-kuttâb, al-Dawha: Ri'âsa al-Mahâkim al-Sarçiya wa-l-Su^cün al-Dînîya, 1991, p. 153.

Melcom. Actes du Mecom 10^{ème}.: 18-20 avril 1988, París, Institut du Monde Arabe, 1988.

Nahari, Abdulaziz Mohamed al: *The role of National Libraries in Developing Countries, with Special Reference to Saudi Arabia*, London, Mansell, 1984, p. 166.

Repertoire des Bibliothèques et des Organismes de Documentation sur le Monde Arabe: "RIMA".-Paris, Institut du Monde Arabe, 1985.

Répertoire Méditerranéen.-Centres de' Action de Recherche and de Formation, Fondation René Seydoux, 1991.

Reunion d'experts maghrébins... informations culturelles (Tunis 1984), Reunión d'experts maghrébins pour la création d'un système d'information culturelle dans les Pays du Maghreb, Tunis: Centre d'Études et de Documentation pour le développement Cultural, s.d., 28, 20 p.

Roman, Stephan: *The Development of Islamic Library Collections in Western Europe and North America*, London, Mansell, 1990.

Sardar, Ziauddin: *Information and the Muslim World: a strategy for the Twenty-First Century*, London, Mansell, 1987.

Soddu, Pietro: "Il problema dell'informazione nel moderno sistema dei media". En: *Cooperazione Mediterranea* (Sassari), 4-5, 1991, p. 7-10.

Vicario, Carmela: *Bases de datos de las Comunidades Europeas*, Madrid, Banco de Bilbao, FUINCA, 1987, 111 p.

**LEY 26/1992, DE 10 DE NOVIEMBRE, POR LA QUE SE
APRUEBA EL ACUERDO DE COOPERACIÓN DEL ESTADO
CON LA COMISIÓN ISLÁMICA DE ESPAÑA**

JUAN CARLOS I
Rey de España

A todos los que la presente vieren y entendieren.

Sabed: Que las Cortes Generales han aprobado y Yo vengo en sancionar la siguiente Ley:

Exposición de motivos

Con fecha 28 de abril de 1992, el ministro de Justicia, habilitado al efecto por el Consejo de Ministros, suscribió el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España, que ha de regir las relaciones de cooperación del Estado con las Comunidades de confesión musulmana establecidas en España, integradas en dicha Comisión e inscritas en el Registro de Entidades Religiosas.

Las expresadas relaciones deben regularse por Ley aprobada por las Cortes Generales, a tenor de lo dispuesto en el artículo 7.1 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa.

Artículo único

Las relaciones de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España se regirán por lo dispuesto en el Acuerdo de Cooperación que se incorpora como anexo a la presente Ley.

Disposición final primera

Se faculta al Gobierno para que a propuesta del ministro de Justicia, y, en su caso, conjuntamente con los ministros competentes por razón de la materia, dicte las disposiciones necesarias para el desarrollo y ejecución de lo dispuesto en la presente Ley.

Disposición final segunda

La presente Ley entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el "Boletín Oficial del Estado".

Por tanto,

Mando a todos los españoles, particulares y autoridades, que guarden y hagan guardar esta Ley.

Madrid, 10 de noviembre de 1992.

JUAN CARLOS R.

El Presidente del Gobierno, Felipe González Márquez.

ANEXO

Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España

Exposición de motivos

La Constitución española de 1978, al configurar un Estado democrático y pluralista, ha supuesto un profundo cambio en la tradicional actitud del Estado ante el hecho religioso, consagrando como fundamentales los derechos de igualdad y libertad religiosa, cuyo ejercicio garantiza con la mayor amplitud permitida por las exigencias derivadas del mantenimiento del orden público protegido por la Ley y por el respeto debido a los derechos fundamentales de los demás.

Estos derechos, concebidos originariamente como derechos individuales de los ciudadanos, alcanzan también, por derivación, a las Comunidades o Confesiones en que aquéllos se integran para el cumplimiento comunitario de sus fines religiosos, sin necesidad de autorización previa, ni de su inscripción en ningún registro público.

Desde el respeto más profundo a estos principios, el Estado, también por imperativo constitucional, viene obligado, en la medida en que las creencias religiosas de la sociedad española lo demanden, al mantenimiento de relaciones de cooperación con las diferentes Confesiones o Comunidades religiosas, pudiendo hacerlo en formas diversas con las Confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas.

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa establece la posibilidad de que el Estado concrete su cooperación con las Confesiones o Comunidades religiosas, mediante la adopción de Acuerdos o Convenios de Cooperación, cuando aquéllas, debidamente inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, hayan alcanzado en la sociedad española, además, un arraigo que, por el número de sus creyentes y por la extensión de su credo, resulte evidente o notorio. En este caso se encuentra la religión islámica, de tradición secular en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española, representada por distintas Comunidades de dicha confesión, inscritas en el Registro de Entidades Religiosas e integradas en alguna de las dos Federaciones igualmente inscritas, denominadas Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas y Unión de Comunidades Islámicas de España, que, a su vez, han constituido una entidad religiosa inscrita con la denominación de “Comisión Islámica de España”, como órgano representativo del Islam en España ante el Estado para la negociación, firma y seguimiento de los acuerdos adoptados.

Dando respuesta a los deseos formulados por ambas Federaciones, expresión de la voluntad de los musulmanes españoles, y tras las oportunas negociaciones, se llegó a la conclusión del presente Acuerdo de Cooperación, en el que se abordan asuntos de gran importancia para los ciudadanos de religión islámica: Estatuto de los dirigentes religiosos islámicos e Imames, con determinación de los específicos derechos que se derivan del ejercicio de su función religiosa, situación

personal en ámbitos de tanta importancia como la Seguridad Social y forma de cumplimiento de sus deberes militares; protección jurídica de las mezquitas de culto; atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito religioso islámico; asistencia religiosa en centros o establecimientos públicos; enseñanza religiosa islámica en los centros docentes; beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las Comunidades pertenecientes a las Federaciones que constituyen la “Comisión Islámica de España”, conmemoración de festividades religiosas islámicas y, finalmente, colaboración del Estado con la expresada Comisión en orden a la conservación y fomento del patrimonio Histórico y Artístico Islámico.

En la negociación del presente Acuerdo, se ha procurado siempre tener el más escrupuloso respeto a la voluntad negociadora de los interlocutores religiosos, como la mejor expresión de los contenidos doctrinales específicos del credo religioso islámico y de las peculiares exigencias de conciencia que de ellos se derivan, para hacer posible que sea real y efectivo el ejercicio del derecho de libertad religiosa de los creyentes musulmanes.

Artículo 1.

1. Los derechos y obligaciones que se deriven de la Ley por la que se apruebe el presente Acuerdo serán de aplicación a las Comunidades Islámicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que formen parte o posteriormente se incorporen a la “Comisión Islámica de España” o a alguna de las Federaciones Islámicas inscritas integradas en dicha Comisión, mientras su pertenencia a las mismas figure inscrita en dicho Registro.

2. La incorporación de las Comunidades y Federaciones islámicas a la “Comisión Islámica de España”, a los efectos de su constancia en el Registro de Entidades Religiosas, se acreditará mediante certificación expedida por los representantes legales correspondientes, con la conformidad de la referida Comisión. La anotación en el Registro de su baja o exclusión se practicará a instancia de la entidad interesada o de la “Comisión Islámica de España”.

3. La certificación de fines religiosos que exige el Real Decreto

142/1981, de 9 de enero, para la inscripción de las entidades asociativas religiosas que se constituyan como tales, de acuerdo al ordenamiento de las Comunidades Islámicas, podrá ser expedida por la Federación a que pertenezcan, con la conformidad de la “Comisión Islámica de España”, o por ésta si no formaran parte de ninguna Federación.

Artículo 2.

1. A todos los efectos legales, son Mezquitas o lugares de culto de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la “Comisión Islámica de España” los edificios o locales destinados de forma exclusiva a la práctica habitual de la oración, formación o asistencia religiosa islámica, cuando así se certifique por la Comunidad respectiva, con la conformidad de dicha Comisión.

2. Los lugares de culto de las Comunidades Islámicas miembros de la “Comisión Islámica de España” gozan de inviolabilidad en los términos establecidos por las Leyes. En caso de expropiación forzosa, deberá ser oída previamente la “Comisión Islámica de España”, y no podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado, con excepción de los casos previstos en las Leyes, por razones de urgencia o peligro. También quedarán exceptuados de la ocupación temporal e imposición de servidumbres en los términos previstos en el artículo 119 de la Ley de Expropiación Forzosa.

3. El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos y demás documentos pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”, así como a sus Comunidades miembros.

4. Los lugares de culto podrán ser objeto de anotación en el Registro de Entidades Religiosas.

5. Los cementerios islámicos gozarán de los beneficios legales que establece el número 2 de este mismo artículo para los lugares de culto.

Se reconoce a las Comunidades Islámicas, pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”, el derecho a la concesión de parcelas reservadas para los enterramientos islámicos en los cementerios municipales, así como el derecho a poseer cementerios islámicos propios. Se adoptarán las medidas oportunas para la observancia de las reglas tra-

dicionales islámicas, relativas a inhumaciones, sepulturas y ritos funerarios que se realizarán con intervención de la Comunidad Islámica local. Se reconoce el derecho a trasladar a los cementerios pertenecientes a las Comunidades Islámicas los cuerpos de los difuntos musulmanes, tanto los actualmente inhumados en cementerios municipales como los de aquéllos cuyo fallecimiento se produzca en la localidad en la que no existe cementerio islámico, con sujeción a lo dispuesto en la legislación de régimen local y de sanidad.

Artículo 3.

1. A los efectos legales, son dirigentes religiosos islámicos e Imames de las Comunidades Islámicas las personas físicas dedicadas, con carácter estable, a la dirección de las Comunidades a que se refiere el artículo 1 del presente Acuerdo, a la dirección de la oración, formación y asistencia religiosa islámica y acrediten el cumplimiento de estos requisitos mediante certificación expedida por la Comunidad a que pertenezcan, con la conformidad de la "Comisión Islámica de España".

2. En ningún caso las personas expresadas en el número anterior estarán obligadas a declarar sobre hechos que les hayan sido relevados en el ejercicio de sus funciones de culto o de asistencia religiosa islámica, en los términos legalmente establecidos para el secreto profesional.

Artículo 4.

1. Los Imames y dirigentes religiosos islámicos estarán sujetos a las disposiciones generales del Servicio Militar. Si lo solicitaren, se les podrán asignar misiones que sean compatibles con sus funciones religiosas.

2. Los estudios que se cursen para la formación religiosa de las personas a que se refiere el artículo 3, en los Centros islámicos reconocidos por el Ministerio de Educación y Ciencia, darán derecho a prórroga de incorporación a filas de segunda clase, en los términos establecidos en la vigente legislación del Servicio Militar.

Para la solicitud de dicha prórroga, deberán acreditarse los mencio-

nados estudios mediante certificación expedida por el centro islámico correspondiente.

Artículo 5.

De acuerdo con lo dispuesto en el artículo 1 del Real Decreto 2398/1977, de 27 de agosto, las personas que reúnan los requisitos expresados en el número 1 del artículo 3 del presente Convenio, quedarán incluidos en el Régimen General de la Seguridad Social, asimilados a trabajadores por cuenta ajena. Las Comunidades Islámicas respectivas asumirán los derechos y obligaciones establecidas para los empresarios en el Régimen General de la Seguridad Social.

Artículo 6.

A los efectos legales, son funciones islámicas de culto, formación y asistencia religiosa, las que lo sean de acuerdo con la Ley y la tradición islámica, emanadas del Corán o de la Sunna y protegidas por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

Artículo 7.

1. Se atribuye efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la Ley Islámica, desde el momento de su celebración, si los contrayentes reúnen los requisitos de capacidad exigidos por el Código Civil.

Los contrayentes expresarán el consentimiento ante alguna de las personas expresadas en el número 1 del artículo 3 y, al menos, dos testigos mayores de edad.

Para el pleno reconocimiento de tales efectos, será necesaria la inscripción del matrimonio en el Registro Civil.

2. Las personas que deseen inscribir el matrimonio celebrado en la forma prevista en el número anterior, deberán acreditar previamente su capacidad matrimonial, mediante certificación expedida por el Registro Civil correspondiente. No podrá practicarse la inscripción si se hubiera celebrado el matrimonio transcurridos más de seis meses desde la expedición de dicha certificación.

3. Una vez celebrado el matrimonio, el representante de la Comu-

nidad Islámica en que se hubiera contraído aquél, enviará al Registro Civil, para su inscripción, certificación acreditativa de la celebración del matrimonio, en la que deberán expresarse las circunstancias exigidas por la legislación del Registro Civil.

4. Sin perjuicio de las responsabilidades a que haya lugar y de los derechos adquiridos de buena fe por terceras personas, la inscripción del matrimonio celebrado conforme al presente Acuerdo podrá ser promovida también en cualquier tiempo, mediante presentación de la certificación diligenciada a que se refiere el número anterior.

5. Las normas de este artículo relativas al procedimiento para hacer efectivo el derecho que en el mismo se establece, se ajustarán a las modificaciones que en el futuro se produzcan en la legislación del Registro Civil, previa audiencia de la Comisión Islámica de España.

Artículo 8.

1. Se reconoce el derecho de los militares españoles musulmanes, sean o no profesionales, y de cuantas personas de dicha religión presten servicio en las Fuerzas Armadas, a recibir asistencia religiosa islámica y a participar en actividades y ritos religiosos propios del Islam, previa la oportuna autorización de sus Jefes, que procurarán hacer compatibles con las necesidades del servicio, facilitando los lugares y medios adecuados para su desarrollo.

2. Los militares musulmanes que no puedan cumplir sus obligaciones religiosas islámicas, especialmente la oración colectiva en común del viernes, por no haber mezquita o, en su caso, oratorio en el lugar de su destino, podrán ser autorizados para el cumplimiento de aquéllas en la mezquita u oratorio de la localidad más próxima, cuando las necesidades del servicio lo permitan.

3. La asistencia religiosa islámica será dispensada por los Imames o personas designadas con carácter estable por las Comunidades Islámicas pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”, autorizados por los mandos correspondientes que prestarán la colaboración precisa para el desempeño de sus funciones en términos de igualdad con los ministros de culto de otras Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas que tengan firmados Acuerdos de Cooperación con el Estado.

4. Las autoridades correspondientes comunicarán el fallecimiento de los militares musulmanes, ocurrido durante la prestación del servicio, a la familia del fallecido.

Artículo 9.

1. Se garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los internados en centros o establecimientos penitenciarios, hospitalarios, asistenciales u otros análogos del sector público, proporcionada por los Imames o personas designadas por las Comunidades, que deberán ser autorizados por los organismos administrativos competentes. Las direcciones de los centros o establecimientos públicos estarán obligadas a transmitir a la Comunidad Islámica correspondiente las solicitudes de asistencia religiosa recibidas de los internos o de sus familiares, si los propios interesados no estuvieran en condiciones de hacerlo.

La asistencia religiosa prevista en este artículo comprenderá la que se dispense a los moribundos, así como las honras fúnebres del rito islámico.

2. En todo caso, la asistencia religiosa a que se refiere el número anterior se prestará con pleno respeto al principio de libertad religiosa y con observancia de las normas de organización y régimen interno de los centros, libre y sin limitación de horario. Por lo que se refiere a los establecimientos penitenciarios, la asistencia religiosa se realizará de acuerdo con lo dispuesto en la legislación penitenciaria.

3. Los gastos que origine el desarrollo de la asistencia religiosa serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la “Comisión Islámica de España”, con la dirección de los centros y establecimientos públicos contemplados en el número 1 de este artículo, sin perjuicio de la utilización de los locales que, a tal fin, existan en dichos centros o establecimientos.

Artículo 10.

1. A fin de dar efectividad a lo dispuesto en el artículo 27.3 de la Constitución, así como en la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, Reguladora del Derecho a la Educación, y en la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de

octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo, se garantiza a los alumnos musulmanes, a sus padres y a los órganos escolares de gobierno que lo soliciten, el ejercicio del derecho de los primeros a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros docentes públicos y privados concertados, siempre que, en cuanto a estos últimos, el ejercicio de aquel derecho no entre en contradicción con el carácter propio del centro, en los niveles de educación infantil, educación primaria y educación secundaria.

2. La enseñanza religiosa islámica será impartida por profesores designados por las Comunidades pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”, con la conformidad de la Federación a que pertenezcan.

3. Los contenidos de la enseñanza religiosa islámica, así como los libros de texto relativos a la misma, serán proporcionados por las Comunidades respectivas, con la conformidad de la “Comisión Islámica de España”.

4. Los centros docentes públicos y los privados concertados a que se hace referencia en el número 1 de este artículo, deberán facilitar los locales adecuados para el ejercicio del derecho que en este artículo se regula, sin que pueda perjudicar el desenvolvimiento de las actividades lectivas.

5. La “Comisión Islámica de España”, así como sus Comunidades miembros, podrán organizar cursos de enseñanza religiosa en los centros universitarios públicos, pudiendo utilizar los locales y medios de los mismos, de acuerdo con las autoridades académicas.

6. La “Comisión Islámica de España”, así como las Comunidades pertenecientes a la misma, podrán establecer y dirigir centros docentes de los niveles educativos que se mencionan en el número 1 de este artículo, así como Universidades y Centros de Formación Islámica, con sometimiento a la legislación general vigente en la materia.

Artículo 11.

1. La “Comisión Islámica de España” y las Comunidades que la integran pueden recabar libremente de sus miembros prestaciones, organizar colectas públicas y recibir ofrendas y liberalidades de uso.

2. Además de los conceptos indicados en el número anterior, tendrán la consideración de operaciones no sujetas a tributo alguno:

a) La entrega gratuita de publicaciones, instrucciones y boletines internos, de carácter religioso islámico, realizada directamente a sus miembros por las Comunidades pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”.

b) La actividad de enseñanza religiosa islámica en los centros de la “Comisión Islámica de España”, así como de sus Comunidades miembros, destinada a la formación de Imames y de dirigentes religiosos islámicos.

3. La “Comisión Islámica de España”, así como sus Comunidades miembros, estarán exentas:

A) Del Impuesto sobre Bienes Inmuebles y de las contribuciones especiales que, en su caso, correspondan por los siguientes bienes inmuebles de su propiedad:

a) Las Mezquitas o lugares de culto y sus dependencias o edificios y locales anejos, destinados al culto, asistencia religiosa islámica, residencia de Imames y dirigentes religiosos islámicos.

b) Los locales destinados a oficinas de las Comunidades pertenecientes a la Comisión Islámica de España.

c) Los centros destinados únicamente a la formación de Imames y dirigentes religiosos islámicos.

B) Del Impuesto sobre Sociedades, en los términos previstos en los números dos y tres del artículo 5 de la Ley 61/1978, de 27 de diciembre, reguladora de aquél.

Del Impuesto sobre Sociedades que grava los incrementos de patrimonio obtenidos a título gratuito, siempre que los bienes y derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas islámicas o asistenciales.

C) Del Impuesto sobre Transmisiones Patrimoniales y Actos Jurídicos Documentados, siempre que los respectivos bienes o derechos adquiridos se destinen a actividades religiosas o asistenciales, en los términos establecidos en el Texto Refundido de la Ley del Impuesto, apro-

bado por Real Decreto Legislativo 3050/1980, de 30 de diciembre, y su Reglamento, aprobado por Real Decreto 3494/1981, de 29 de diciembre, en orden a los requisitos y procedimientos para el disfrute de esta exención.

4. Sin perjuicio de lo previsto en los números anteriores, la “Comisión Islámica de España”, así como sus Comunidades miembros y las asociaciones y entidades creadas y gestionadas por las mismas que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas y hospitalarias o de asistencia social, tendrán derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario del Estado español prevea en cada momento para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, a los que se concedan a las entidades benéficas privadas.

5. La legislación fiscal regulará el tratamiento tributario aplicable a los donativos que se realicen a las Comunidades pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”, con las deducciones que, en su caso, pudieran establecerse.

Artículo 12.

1. Los miembros de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la “Comisión Islámica de España” que lo deseen, podrán solicitar la interrupción de su trabajo los viernes de cada semana, día de rezo colectivo obligatorio y solemne de los musulmanes, desde las trece treinta hasta las dieciséis treinta horas, así como la conclusión de la jornada laboral una hora antes de la puesta del sol, durante el mes de ayuno (Ramadán).

En ambos casos, será necesario el previo acuerdo entre las partes. Las horas dejadas de trabajar deberán ser recuperadas sin compensación alguna.

2. Las festividades y conmemoraciones que a continuación se expresan, que según la Ley Islámica tienen el carácter de religiosas, podrán sustituir, siempre que medie acuerdo entre las partes, a las establecidas con carácter general por el Estatuto de los Trabajadores, en su artículo 37.2, con el mismo carácter de retribuidas y no recuperables, a petición de los fieles de las Comunidades Islámicas pertenecientes a la “Comisión Islámica de España”.

— AL HIYRA, correspondiente al 1.º de Muharram, primer día del Año Nuevo Islámico.

— ACHURA, décimo día de Muharram.

— IDU AL-MAULID, corresponde al 12 de Rabiú al Awwal, nacimiento del Profeta.

— AL ISRA WA AL-MI'RAY, corresponde al 27 de Rayab, fecha del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta.

— IDU AL-FITR, corresponde a los días 1.º, 2.º y 3.º de Shawwal y celebra la culminación del Ayuno de Ramadán.

— IDU AL-ADHA, corresponde a los días 10.º, 11.º y 12.º de Du Al-Hyyah y celebra el sacrificio protagonizado por el Profeta Abraham.

3. Los alumnos musulmanes que cursen estudios en centros de enseñanza públicos o privados concertados, estarán dispensados de la asistencia a clase y de la celebración de exámenes, en el día del viernes durante las horas a que se refiere el número 1 de este artículo y en las festividades y conmemoraciones religiosas anteriormente expresadas, a petición propia o de quienes ejerzan la patria potestad o tutela.

4. Los exámenes, oposiciones o pruebas selectivas convocadas para el ingreso en las Administraciones Públicas, que hayan de celebrarse en los días a que se refiere el número anterior, serán señalados, para los musulmanes que lo soliciten, en una fecha alternativa, cuando no haya causa motivada que lo impida.

Artículo 13.

El Estado y la “Comisión Islámica de España” colaborarán en la conservación y fomento del patrimonio histórico, artístico y cultural islámico en España, que continuará al servicio de la sociedad para su contemplación y estudio.

Dicha colaboración se extenderá a la realización del catálogo e inventario del referido patrimonio, así como a la creación de Patronatos, Fundaciones u otro tipo de instituciones de carácter cultural, de los que formarán parte representantes de la “Comisión Islámica de España”.

Artículo 14.

1. De acuerdo con la dimensión espiritual y las particularidades específicas de la Ley Islámica, la denominación “Halal” sirve para distinguir los productos alimentarios elaborados de acuerdo con la misma.

2. Para la protección del uso correcto de estas denominaciones, la “Comisión Islámica de España” deberá solicitar y obtener del Registro de la Propiedad Industrial los registros de marca correspondientes, de acuerdo con la normativa legal vigente.

Cumplidos los requisitos anteriores, estos productos, a efectos de comercialización, importación y exportación, tendrán la garantía de haber sido elaborados con arreglo a la Ley Islámica, cuando lleven en sus envases el correspondiente distintivo de la “Comisión Islámica de España”.

3. El sacrificio de animales que se realice de acuerdo con las Leyes Islámicas, deberá respetar la normativa sanitaria vigente.

4. La alimentación de los internados en centros o establecimientos públicos y dependencias militares, y la de los alumnos musulmanes de los centros docentes públicos y privados concertados que lo soliciten, se procurará adecuar a los preceptos religiosos islámicos, así como el horario de comidas durante el mes de ayuno (Ramadán).

Disposición adicional primera.

El Gobierno pondrá en conocimiento de la “Comisión Islámica de España” las iniciativas legislativas que afecten al contenido del presente Acuerdo, para que aquélla pueda expresar su parecer.

Disposición adicional segunda.

El presente acuerdo podrá ser denunciado por cualquiera de las partes que lo suscriben, notificándolo a la otra con seis meses de antelación.

Asimismo, podrá ser objeto de revisión, total o parcial, por iniciativa de cualquiera de ellas, sin perjuicio de su ulterior tramitación parlamentaria.

Disposición adicional tercera.

Se constituirá una Comisión Mixta Paritaria con representantes de la Administración del Estado y de la “Comisión Islámica de España”, para la aplicación y seguimiento del presente Acuerdo.

Disposición final única.

Se faculta al Gobierno para que, a propuesta del ministro de Justicia, y, en su caso, conjuntamente con los ministros competentes por razón de la materia, dicte las disposiciones necesarias para el desarrollo y ejecución de lo dispuesto en el presente Acuerdo.

II JORNADAS FUENTES ORALES Y GRÁFICAS PARA EL ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES: AFRICANOS EN ESPAÑA

FRANCISCO M. PASTOR GARRIGUES

Durante los días 25 y 26 de noviembre tuvo lugar en el edificio de Humanidades de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid) el seminario titulado “II Jornadas de Fuentes Orales y Gráficas para el estudio de las migraciones: Africanos en España” que organizó el Seminario de Fuentes Orales y Gráficas del Departamento de Historia Contemporánea de la UNED, bajo la coordinación del doctor Víctor Morales Lezcano.

La jornada del miércoles 25 se inició con unas palabras del decano de la Facultad de Geografía e Historia de la UNED. Jesús Viñuales, que destacó el valor creciente de las encuestas orales en las Ciencias Sociales, desde la Geografía hasta la Musicología, y señaló cómo el historiador cuenta con un nuevo y poderoso instrumento en su tarea cotidiana de aprehender y hacer comprensible el pasado. Este nuevo instrumento, la historia oral, cumple por un lado la labor de hacer más “democrática” la Historia al permitir el acceso de sus profesionales a unas fuentes vivas —y hasta ahora sin voz— que resucitan su pasado particular, su ideología, su mentalidad o forma personal de ver y enfrentarse al mundo, permitiendo descubrir ciertos ingredientes ignorados de sucesos acontecidos y arrojar luz sobre ciertas nebulosas de épocas anteriores —y todavía recientes— o presentes, porque con la historia oral, la Historia como ciencia consigue estar *presente* por igual en el recuerdo consciente o inconsciente de los hombres, y al mismo tiempo, con ella, se pueden refrescar las memorias, estimular las conciencias y remodelar la imagen de lo pasado.

La primera ponencia de la mañana corrió a cargo de la catedrática

de la Universidad Autónoma de Barcelona doña Carlota Solé, que trazó un amplio panorama de la inmigración en Europa a partir de 1945, con especial referencia a España. La doctora Solé destacó en este período la existencia de dos fases sucesivas, la primera de las cuales arranca después de la Segunda Guerra Mundial y en la cual se asiste, especialmente entre 1960 y 1973, a una serie de importantes flujos migratorios dirigidos hacia la Europa central, concretamente hacia los países europeos en proceso de rápida expansión económica. Al final de este período, a mediados de la década de los 70, el Estado español —que había sido tradicionalmente un país de emigración— se va a convertir con las nuevas circunstancias históricas en un país receptor de inmigrantes.

En este sentido, en los años 80 se produce en toda Europa —y también en USA— la crisis del modelo de desarrollo económico taylor-fordista, y ello trae como consecuencia una serie de cambios en el plano ocupacional y en la estructura social: —la continuación del *trend* histórico de reducción de la ocupación agrícola y de incremento de la actividad en el sector terciario, acompañada sin embargo, por primera vez, de una caída en el empleo industrial —la disminución, en el interior del sector privado de la economía, del peso de los trabajadores asalariados acompañada de un aumento del empleo autónomo—, la reducción de la ocupación en las fábricas y factorías de grandes dimensiones y el paralelo aumento del empleo en las empresas de dimensiones más modestas, el descenso en el número de trabajadores con ocupación estable acompañado de un crecimiento espectacular de las formas de ocupación precaria en la industria, y también —sobre todo— en el sector servicios, y como consecuencia de todo lo anterior, la movilización de una oferta de empleo no tradicional, en particular de personas tradicionalmente instaladas en los sectores marginales del mercado de trabajo, y de la fuerza de trabajo exterior, es decir, la que van a aportar los trabajadores inmigrantes del Tercer Mundo.

Al mismo tiempo, hay una serie de fenómenos diversos que convierten al Estado español en un país de inmigración. Sobre todo, a partir de 1973, el endurecimiento de la política de inmigración en los países del centro de Europa hace que muchos inmigrantes africanos y también portugueses elijan España como lugar de destino. En esto

también ha influido la política migratoria restrictiva de los Estados Unidos. En Latinoamérica y Guinea Ecuatorial se imponen una serie de dictaduras que desencadenan un éxodo masivo de población por razones políticas, y más tarde, también por razones económicas. La proximidad geográfica —en el caso de la inmigración africana— también se va a convertir en un factor importante.

El doctor Víctor Morales de la UNED, en su intervención, revisó brevemente la historia del Magreb desde su independencia hasta la consecución de la UMA en febrero de 1989 y la puso en relación con la política mediterránea de la CEE, haciendo hincapié en que estamos ante una mediterraneidad que, en su ribera norte, se encuentra en un estado de desarrollo económico superior y experimentando en los momentos actuales la implantación de una tecnología que puede cambiar sus modos de vida, dando paso a una sociedad con más tiempo libre y en la que debe perdurar aquel conjunto de valores humanísticos que configura nuestra forma de ser y nuestro estilo de vida (la noción de la medida, la ironía, la capacidad de pacto), y en su lado meridional, se halla con una pobreza y con una presión demográfica que pueden, ciertamente, tener consecuencias catastróficas en el futuro. Ante semejante desequilibrio (según una proyección a veinte años vista realizada por el “Plan Azul” de la Unesco, habrá cuatro veces menos población en la orilla norte que en la sur y cuatro veces más renta per cápita), son de prever acontecimientos no demasiado agradables. ¿Por cuánto tiempo se podrá mantener esta situación?

Tal y como se señaló en el debate que siguió a las ponencias de la mañana, el que vayan emigrando personas de los países árabe-islámicos y pobres de la cuenca del Mediterráneo a los de la orilla norte y rica (España, Francia o Italia), es sólo un alivio temporal. Según apuntaron la doctora Solé y el ponente señor Pastor Garrigues, hay que partir de la convicción de que hoy en día los grandes procesos migratorios desde el Tercer Mundo hacia Europa tienen sus raíces históricas tanto en la pobreza como en la expropiación colonialista. Son los términos del “intercambio desigual” económico entre países; por consiguiente, los que deben ser profundamente modificados para asegurar que nuestros vecinos africanos “compartan los sistemas de bienestar y democracia. Si ésto no se consigue, nuestro propio proyecto europeo

estará amenazado y con problemas de identidad”. En tales circunstancias, los ponentes calificaron el problema de la inmigración intraeuropea o de otros continentes, como “uno de los grandes retos de finales de siglo”. Una de las soluciones puede pasar por fijar la población en los países de origen (eso sin rechazar en ningún modo el establecimiento en Europa de una sociedad multirracial), y esto sólo se consigue propiciando su desarrollo, aunque a veces parezca que esta cooperación —en los momentos de profunda recesión económica que vivimos— es contrapuesta a nuestros propios intereses y los de la CEE. Por lo tanto, hay que satisfacer esa gran demanda de capitales en los países menos desarrollados de África, canalizando para ello a través de las O.N.G., una serie de ayudas y proyectos que modernicen la agricultura africana, la mecanicen y la saquen del atraso secular, a la vez que se crea un variado tejido industrial.

Quizás fueron las sesiones de la tarde las que despertaron una mayor expectación y participación del alumnado. A destacar en particular la intervención del profesor de la Universidad Autónoma de Madrid Bernabé López, quien habló sobre la inmigración marroquí a España, desde la independencia hasta la regularización actual, por el despliegue exhaustivo de estadísticas y la claridad expositiva con que la realizó. Pero sin duda las alocuciones de las investigadoras de la UNED, Malika Embarek y Encarna Cabello fueron lo más novedoso del seminario, por lo que suponían de complemento y apoyo a las estadísticas de B. López. Su intervención se centró en una serie de investigaciones orales que han hecho recientemente, entre mujeres marroquíes emigrantes en España. Con sus encuestas —algunos de cuyos detalles fueron expuestos detalladamente ante el interesado público— Embarek y Cabello introdujeron el elemento cálido, humano y vivificador del testimonio personal y directo, impulsándonos a ponderar el detalle y consiguiendo realzar lo dramático, sobre todo en el plano de los marroquíes inmigrantes de segunda generación, consiguiendo de manera muy ajustada la evocación de unos personajes arrastrados por sus vivencias emotivas, y siempre condicionados por la influencia de dos civilizaciones ¿opuestas? que les llevan a plantearse el problema de su propia “identidad”, (y esto nos llevaría a conectar con la completa gama de estudios actuales que se están haciendo en Francia y en Italia sobre la laicización y los proble-

mas en torno al culto y praxis religiosa de los jóvenes magrebíes nacidos en Europa de padres inmigrantes).

También fue muy pormenorizada la alocución del catedrático de Antropología David Montgomery Hart sobre las vivencias de dos rifeños emigrantes, el primero de ellos en Holanda y el segundo en Rabat. El coloquio que se entabló posteriormente sirvió para desvelar el hecho de que, a la vez que se está produciendo una fuerte emigración en Marruecos con dirección a Europa, en el interior del país se registran unas corrientes migratorias muy intensas desde el campo hacia las principales ciudades. También señaló el profesor B. López que el caudal de divisas que llega a Marruecos actualmente, remitido por sus emigrantes en Europa, está revirtiendo sobre las zonas más desarrolladas del país y no sobre las más pobres, con lo que se trunca la posibilidad de que éstas puedan reducir el abismo que las separa de las áreas más modernizadas económicamente.

El doctor Ramón Díaz, profesor en la Universidad de las Palmas de Gran Canaria, realizó —a su vez— un completo análisis geo-demográfico de la inmigración africano-occidental en Canarias y se completó la sesión de la tarde con una intervención de Teresa Pereira, que junto a Marcelino Bondjale ha realizado para el Seminario de Fuentes Orales de esta Universidad un estudio, también sobre la base de las entrevistas personales, en torno a los inmigrantes de nuestra antigua colonia, Guinea Ecuatorial en Madrid: los anhelos y deseos de esta inmigración, teñida también —en algunos casos— de exilio político, su choque con la realidad española, sus frustraciones al llegar a la península... Pero en este sentido cabe ser optimistas, sobre todo si se tienen en cuenta algunos trabajos de campo realizados en la región levantina donde el guineano ha sido plenamente aceptado, no tiene problemas de inserción laboral o cultural y sus expectativas en el futuro son bastante positivas.

La jornada del día 26 contó con la presentación de dos trabajos sobre la percepción de la inmigración africana en la prensa española a través de la fotografía, realizados por Alberto Gómez —de la agencia Efe— y Carmen Campuzano —colaboradora de la UNED—, y una ponencia conjunta de Francisca Garrido e Inmaculada Sánchez sobre

la visión en el cine español del tema inmigratorio, a través de un testimonio casi exclusivo, la película “Las Cartas de Alou” de M. Armendáriz. Esta última ponencia dio paso a un animado debate donde Víctor Morales y Víctor Fernández aclararon que la ausencia de estos temas en el panorama cinematográfico español o italiano tal vez se deba a una falta de asunción en estos países del pasado colonialista, asunción de una historia que sí se ha llevado a cabo en otros países como USA, levantando antiguas ulceraciones, o en Francia —proceso ya iniciado por Alain Resnais con su “Muriel” y hoy continuado por las recientes “El amante”, “Indochina” y “Dien-Bien-Phou”—.

Clausuró el seminario una intervención de don Raimundo Aragón Bombín, director general de Migraciones quien manifestó que la política de fronteras en toda la Comunidad Europea está condicionado en forma decisiva la postura española en materia de inmigración. La tendencia actual de esta política tiende a la homologación en las condiciones de ingreso y residencia de extranjeros a un nivel muy restrictivo. En síntesis, la aplicación del Acta Única el año 1993 que prevé la libre circulación de ciudadanos de la CEE, comportará el reforzamiento de las fronteras del franco sur. El antiguo muro de Berlín se traslada ahora al sur de Europa y sirve para reforzar el abismo cada vez más hondo entre el Norte y el Sur.

En este sentido, el señor Aragón quería abrir una puerta a la esperanza y reflexionaba sobre la posibilidad que tenemos los españoles de plantearnos un cambio serio de nuestras actitudes, fomentando nuestra capacidad de acogida y solidaridad con el fin de que sea posible un trabajo comunitario conjuntamente con los extranjeros ahora residentes o futuros inmigrados, en España.

El seminario vino acompañado de una exposición bibliográfica muy cuidada sobre fotografía, cine, inmigración e historia contemporánea, a cargo de Teresa Pereira y Carmen Campuzano.

RESEÑAS

ACTUALIDAD DE TURMEDA EN LA POLÉMICA ISLAMO-CRISTIANA EN FRANCIA

MÍKEL DE EPALZA

La aparición reciente de dos libros, con la reimpresión de la traducción al francés de 1886 de la *Tuhfa*, obra de polémica anticristiana en árabe del mallorquín islamizado Anselm Turmeda (Abdállah At-Tarchumán), muestra —una vez más— la permanente actualidad de esta obra del siglo XV y de la polémica teológica islamo-cristiana, por parte musulmana y por parte cristiana.

Ya había presentado yo la actualidad religiosa y polémica de esa obra, por parte musulmana, al ser impresa en árabe, turco y persa, a fines del siglo pasado y principios de éste¹. Las frecuentes ediciones y estudios universitarios que se suceden en árabe, hasta nuestros días, en Egipto y Arabia en particular, mostraban que el interés musulmán por esta obra no había decaído, a pesar de ser una obra menor en la polémica islámica contra el Cristianismo. Túnez, la patria adoptiva de Turmeda/At-Tarchumán, también ha visto tres nuevas ediciones de la *Tuhfa*². Fuera del mundo árabe, la actualidad polémica de esta obra se manifiesta

¹ Ver M. de EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallâh al-Tarîûmân (fray Anselmo Turmeda)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971, pp. 52-55; ID., “Traduccions persa, turca, alemanya i catalana de la ‘Tuhfa’ de Turmeda”, *Randa. Homenatge a Francesc de Borja Moll*, Barcelona, vol. III, n.º 11, 1980, 141-144.

² — “Puesta al día bibliográfica sobre Turmeda (1967-1992)”, en M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (‘Abdallâh Al-Tarîûmân) y su polémica islamo-cristiana (Edición, traducción y estudio de la Tuhfa)*, Madrid, Hiperión, 1993, pp. 14-24. He de agradecer al doctor Abdel-Hakim El Gafsi, del Centro de Estudios Hispano-Andalusíes de Túnez, sus esfuerzos por obtenerme información y textos de estas ediciones.

también con la traducción de la parte polemista de la *Tuhfa* al turco (esta vez en escritura latina, y no en escritura árabe, como los manuscritos y la edición de 1873), dirigida a los musulmanes de esa lengua que viven en ambiente cristiano en Alemania, y la traducción de algunos de sus párrafos al alemán, en una revista protestante, para conocimiento de cristianos, para que puedan contestar a objeciones de los musulmanes contra las creencias del Cristianismo³. En cambio, las ediciones y traducciones italiana y españolas de la *Tuhfa*, al castellano y al catalán, muestran un interés puramente histórico y erudito por el texto del famoso escritor mallorquín, sin ningún atisbo aparente de interés por las polémicas religiosas modernas⁴.

En Francia, dos publicaciones de 1989 y 1992, respectivamente, muestran el interés meramente polémico del texto de Turmeda/At-Tarchumán, por parte de musulmanes y de cristianos.

El título “Por qué he abrazado el Islam” muestra bien a las claras la finalidad religiosa de la publicación de 1989⁵. Es un librito de 98 páginas, editado por una Asociación de la Unicidad, cuyo nombre hace referencia a la unicidad de Dios de la *ṣahādat-al-imān* o “profesión de fe musulmana” (“No hay más Dios que Allah”), primera obligación o pilar del Islam, opuesta a la noción cristiana de Unidad de Dios en la Trinidad de personas divinas⁶. El prólogo o “Préface” (pp. 5-6), de Osama Khalil, recoge dos citas coránicas (Q. 49, 13, y 2, 136), que elogian la diversidad de pueblos y creencias, el diálogo entre ellos y especialmente el aprecio a los seguidores de Moisés y de Jesús, judíos y cristianos, a quienes los musulmanes deben especial respeto, aunque tengan la obligación de testimoniar ante ellos su fe en la Unicidad de Dios.

Este pequeño prólogo tiene un párrafo muy significativo de las fi-

³ — “Traduccions...”

⁴ — *La Tuhfa...* y M. de EPALZA - I. RIERA, *Anselm Turmeda. Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*, Barcelona, Curial, 1978.

⁵ Anselm TURMEDA, *Pourquoi j'ai embrassé l'Islam*, París, Unicité, 1989, 98 pp., 21 x 13,5 cms.

⁶ Dirección de la editorial: 7, allée des Mille et Une Nuits, 77184-Émerainville, Francia.

nalidades de la edición: “En esta perspectiva global de comprensión inter-religiosa e inter-cultural, publicamos el libro, inédito, de Ancelm (*sic*) TURMEDA, sacerdote español del siglo XVI, convertido al Islam, que se mete con los falsos procesos de los polemistas de la iglesia de su tiempo con respeto al Islam y su profeta”⁷. Ousama Khalil, el editor, anuncia la publicación, por la misma editorial, de dos colecciones para dar a conocer la religión musulmana: “La Moral del Islam” (en 5 volúmenes) e “Islámica”, con la traducción de obras del anciano pensador, filósofo, erudito e islamólogo egipcio doctor Abderrahmán Bá-dawi (anuncian que están en prensa su *Defensa del Corán contra sus críticos* y su *El Islam en el pensamiento de Herder, Voltaire y Hegel*).

Una breve “Presentation” de B. Ben Khouiled (pp. 7-8), sin ninguna pretensión de erudición, presenta al autor a partir de los datos contenidos en la propia *Tuhfa*, añadiendo que “El orientalismo identificará más adelante /a Abdállah At-Tarchumán/ con Encelm Turmeda”. La finalidad religiosa de la edición, dentro de un diálogo islamo-cristiano respetuoso del cristianismo, en la sociedad europea francesa, queda claramente expuesta en las siguientes frases de esta presentación: “... esta traducción, objeto de esta reedición, tiene una utilidad que no hace falta probar, dada la importancia reciente del diálogo islamo-cristiano, así como del debate sobre las conversiones al Islam... El hecho de que su autor haya preferido abandonar /el monoteísmo cristiano/ ... para adherirse /al monoteísmo islámico/ ... no tendría por qué disminuir la importancia de su contribución al diálogo inter-religioso”. Centra bien los dos ejes de la actualidad de Turmeda / At-Tarchumán y de su *Tuhfa* en la polémica islamo-cristiana, del siglo XV y del XX: conversión personal al Islam y refutación teológica del Cristianismo.

No he podido averiguar aún la identidad de los señores Osama Khalil y B. Ben Khouiled, cuyos apellidos árabes y su transcripción al

⁷ Página 6. Como inexactitudes, propias de quien no es evidentemente historiador, hay que advertir que no se trata de un texto “inédito”, ya que el texto árabe original ha sido editado numerosas veces y que la traducción francesa realizada por el judeo-tunecino Spiro había sido publicada al menos tres veces, ni que su autor es del siglo XVI, ya que Turmeda vive a caballo entre el XIV y el XV y escribe su obra en este último siglo, en 1420/823 H.

francés indican un origen magrebí, seguramente argelino. La forma de presentar el texto de Turmeda indica conocimiento de la sociedad francesa y deseo de expresar su profesión de fe islámica con convicción pero con respeto a las creencias cristianas y al tono con el que se suelen tratar los temas inter-religiosos en la sociedad pluralista europea. Nada de soflamas anticristianas... salvo las del propio texto de la *Tuhfa* de Turmeda / At-Tarchumán.

El elemento fundamental de este libro es la traducción al francés de la *Tuhfa* de Turmeda, realizada por Jean Spiro, profesor en el colegio Sadikí de Túnez —fundado por el Bey o soberano tunecino Sadok Bey, a mediados del siglo XIX— y luego en la Universidad de Lausanne. Había sido publicada en 1885⁸, 1886⁹ y 1906¹⁰. En esta edición de París de 1989, se ha reimpresso el texto de Spiro, sin ninguna modificación, con tipografía modernizada y suprimiendo las numerosas notas eruditas y comentarios a pie de página del traductor¹¹.

Estos detalles de la edición del texto árabe no carecen de interés, para comprender la actualidad de la obra polemista de Turmeda / At-Tarchumán, desde el punto de vista musulmán, como se analizará más adelante al compararla con la edición de Roma, que tiene formas de edición muy significativas también, pero desde el punto de vista cristiano.

La edición de 1992 de la traducción francesa de la *Tuhfa* se ha reali-

⁸ Por entregas en una revista: Jean SPIRO, "Le Présent de l'Homme Lettré, pour refuter les partisans de la Croix, par 'Abd-Allâh ibn 'Abd-Allâh, le Drogman", *Revue de l'histoire des religions*, París, 12, 1885, 68-89, 179-205, 278-301.

⁹ En libro aparte: París, Ernest Leroux Éditeur, 1886, con la paginación de las entregas de la revista y paginación propia, 71 pp.

¹⁰ Sólo la parte autobiográfica, con fotografía del mausoleo de su autor, lo que provocaría polémicas entre eruditos de Túnez: *Revue Tunisienne*, Túnez, 13, 1906, 10-101. Ver polémica sobre la identificación de la tumba en M. de EPALZA, *La Tuhfa...*, p. 57, y sobre su situación en M. de EPALZA, "La situación urbanística de la tumba de Anselm Turmeda en Túnez", *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, Barcelona, 1987, 637-641.

¹¹ Sólo se han puesto ocho brevísimas notas explicativas, un poco arbitrariamente, en las páginas 18, 23, 27, 30, 31, 63, 69 y 96. Dos referencias a la numeración de capítulos —o azoras— y versículos —o aleyas— de citas coránicas, que estaban en las notas originales de la traducción de Spiro, han sido incluidas en el texto, entre paréntesis, pp. 47, 74, 75 y 94.

zado en Roma, en la colección “Studi arabo-islamici del PISAI” (volumen n.º 5) del Pontificio Instituto di Studi Arabi e d’Islamistica (P.I.S.A.I.), centro docente y de investigación islamo-cristiano dirigido por los Padres Blancos, que publican la prestigiosa revista científica *Islamochristiana*, desde 1975¹². Esta edición —reproducción fotostática de la ya mencionada edición de J. Spiro en 1886— ocupa las páginas 83 a 131 de un volumen cuyo principal objeto es publicar un texto inédito de Louis Massignon, refutando el texto de Turmeda / At-Tarchumán¹³.

Este trabajo del gran arabista e islamólogo francés Louis Massignon figuraba, como manuscrito dactilografiado de un centenar de páginas, a cuatro ejemplares, en algunas bibliografías de su obra. Para mi tesis doctoral sobre la obra árabe de Turmeda, había buscado en vano algunos de esos manuscritos en las bibliotecas de Oriente Medio, hasta dar finalmente con dos de ellos, en Francia, uno en la Biblioteca del filósofo Jacques Maritain, en Kolbsheim, y el otro en la propia biblioteca de Louis Massignon, custodiada por sus hijos. Se me permitió sólo utilizar algunas escasas citas en mi tesis, y no publicar todo el texto en una revista erudita española, como era mi deseo, repetido regularmente al profesor Daniel Massignon, desde 1966 y especialmente después de una entrevista en Toulouse en 1988, en la que el físico atómico, hijo de Louis Massignon, me había manifestado su deseo, finalmente, de que se publicara el inédito de su padre¹⁴.

Las reticencias a la publicación del texto de Massignon se debían a causas diversas, explicitadas o no, cuya realidad conviene exponer, para comprender el valor polémico actual de la *Tuhfa* de Turmeda / At-Tarchumán.

¹² Dirección de la editorial: PISAI, Viale di Trastevere 89, 00153 - Roma, Italia.

¹³ Louis MASSIGNON, *Examen du “Présent de l’homme lettré” par Abdallah Ibn Al-Torjoman*. Suivant la traduction française parue dans la *Revue de l’Histoire des Religions*, 1886, tome XII. Avant-propos de Daniel MASSIGNON. Liminaire du Père Henri CAZELLES. Observations du Père Albert (M.J.) LAGRANGE, Roma, Pontificio Instituto di Studi Arabi e d’Islamistica (PISAI), 1992, XIII - 134 pp., 24 x 17 cms.

¹⁴ Ver M. de EPALZA, *La Tuhfa, autobiografía...*, pp. 57-58; ID., “Hommage hispanique à Louis Gardet”, *Islamochristiana*, Roma, 12, 1986, 23-26; ID., “Hommage à Massignon”, *Horizons Maghrébins. Le droit à la mémoire*, Toulouse, 14/15, 1989, 215-217.

La primera causa de reticencias nace de las circunstancias mismas de la redacción de esa refutación cristiana a los ataques islámicos de la *Tuhfa*: había sido “escrita en 1917, en Egipto, a petición del P. Alcántara... Fue escrita, al parecer, para un religioso cristiano que se había hecho musulmán al leer la *Tuhfa* y exigía una refutación de sus argumentos para volver a creer en el cristianismo. Esto explica el tono polémico de la obra del gran orientalista...”, escribía yo en 1967, basándome en el manuscrito y en informaciones orales¹⁵. No había podido averiguar si el P. Alcántara, franciscano seguramente español establecido en Egipto, era ese religioso cristiano conmovido por los argumentos de la *Tuhfa*. El profesor Daniel Massignon, por conversaciones tenidas con su padre, me afirmó en 1988 que el religioso había quedado satisfecho de los argumentos de Louis Massignon en este inédito contra la *Tuhfa* y que había quedado confirmado en su fe cristiana. En su “Avant-propos” o prólogo a esta edición, matiza así las circunstancias que llevaron a su padre a redactar su refutación: “Cuando Louis Massignon vuelve al Cairo en 1917,... se entera de que un religioso, que había participado en 1913 a su “Unión de Oraciones / con los Cristianos de Oriente y los Cristianos Latinos”, que había fundado en el invierno 1909-1910, en El Cairo¹⁶/ se había visto turbado en su fe por la lectura de la traducción francesa, por Spiro, de la apologética musulmana anti-cristiana d’ Ibn al-Torjoman. Después de varias sesiones vespertinas de discusiones, Louis Massignon consiguió convencer a su interlocutor y éste último le ruega que redacte lo que le ha dicho. Es lo que hizo, origen del texto aquí publicado bajo el título de *Examen du Pré-sent de l’Homme Lettré par ‘Abdallâh Ibn al-Torjoman*. Louis Massignon lo escribe y lo hace dactilografiar, en el Cairo, entre el 8 de octubre y el 14 de noviembre, con interrupciones relacionadas con sus responsabilidades” políticas en las negociaciones entre franceses, británicos y árabes, en la Primera Guerra Mundial y las acciones árabes promovidas por los Aliados contra el Imperio turco-otomano¹⁷. Este origen muy personal del escrito de Louis Massignon explica, en primer lugar,

¹⁵ M. de EPALZA, *La Tuhfa...*, pp. 57-58.

¹⁶ Daniel MASSIGNON, “Avant-propos”, en Louis MASSIGNON, *Examen...*, pp. 5-6.

¹⁷ D. MASSIGNON, *o.c.*, pp. 6-7.

las reticencias en publicarlo, a pesar de ser un estudio largo —más de un centenar de folios— y muy pensado, fruto de sus reflexiones con ocasión de su tesis doctoral —entre 1907 y 1912—, “uniendo las metodologías de la sociología, de la historia y de la teología comparada”, como recalca Daniel Massignon: “En el *Examen du Présent de l’Homme Lettré*, aplica esos métodos a la comparación de las teologías islámica y cristiana. Su redacción en pocas semanas muestra bien que este ensayo es para él una ocasión de exponer un pensamiento ya madurado a lo largo de años”¹⁸. Esas circunstancias que originaron el escrito de Massignon —la conmoción del religioso ante la polémica islámica anti-cristiana de Turmeda / At-Tarchumán, su discusión con Massignon y la puesta por escrito de la refutación— son ya una muestra más de la actualidad religiosa de la *Tuhfa* en las relaciones islamo-cristianas.

Una segunda causa de reticencias en publicar este texto nacía del propio Louis Massignon, que las expuso ampliamente a su hijo y que éste me manifestó personalmente y expone con insistencia en su “Avant-Propos”: la inseguridad de Massignon en teología cristiana, especialmente en la interpretación “ortodoxa” católica de los pasajes bíblicos utilizados por la *Tuhfa* y por su propia refutación. “Louis Massignon busca en vano hacer examinar por teólogos de oficio la ortodoxia católica de los métodos del lenguaje y de los análisis de teología comparada de sus tesis (en particular sobre Abraham e Ismael)... Se esfuerza en interesar por sus investigaciones sobre las relaciones entre Islam y Cristianismo al Padre Albert (Marie-Joseph) Langrange, cuya formación, amplia cultura y posición en la Escuela Bíblica de Jerusalén hacen un interlocutor ideal para un estudio de teología comparada. Louis Massignon se encuentra con él en Roma en octubre de 1918 y le entrega el único texto de comparación teológica del que dispone por esa época, el *Examen du Présent de l’Homme Lettré*, esperando atraerle hacia los problemas más complicados planteados por sus estudios de las escuelas de pensamiento islámico. Pero el P. Lagrange se halla también muy ocupado: después de varios intentos, devuelve finalmente a Louis Massignon su manuscrito hacia 1924 ó 1925, con sólo algunas

¹⁸ *Id.*, p. 7.

observaciones de detalle, lo que constituye una gran decepción” para Louis Massignon¹⁹.

El arabista francés era un re-convertido de la indiferencia religiosa al cristianismo por mediación de una experiencia espiritual muy profunda con textos y amigos musulmanes, llegando a ser ordenado sacerdote católico —al final de su vida—, de rito melkita oriental. Pero su interés teológico muy original por las relaciones espirituales entre Islam y Cristianismo afectó muy secundariamente —a mi parecer— a este estudio de la *Tuhfa*, al fin y al cabo muy clásico en la polémica islamo-cristiana y sólo “peligroso” ortodoxamente por la profunda evolución moderna de la interpretación de los textos bíblicos. Los afanes de ortodoxia del gran arabista francés se centraron sobre todo en sus personales tesis, bastante más novedosas, sobre la fraternidad espiritual entre el Islam y el Cristianismo, sobre las que muchos eclesiásticos guardaban un piadoso aunque admirativo silencio. Pero esa preocupación por la “ortodoxia” del texto se fue convirtiendo, para Louis Massignon y para su hijo, en fuente cada vez mayor de reticencias a la edición de manuscrito de 1917.

Creo que había una tercera causa, profunda aunque difícil de expresar, en las reticencias en publicar la refutación de la *Tuhfa*, a lo largo de tres cuartos de siglo (1917-1992): la oportunidad de su publicación, para las relaciones islamo-cristianas.

En efecto, el texto del *Examen...* de Massignon es agresivamente polémico contra el Islam, arrastrado por el texto agresivamente polémico de la *Tuhfa*, contra el Cristianismo, en un contexto de convertidos cristianos al Islam, en el siglo XIV-XV y en el XX. Ahora bien, el conjunto de la prodigiosa acción de Louis Massignon en las relaciones islamo-cristianas del siglo XX ha sido totalmente opuesto a la actitud polémica. Ha intentado crear puentes y lazos espirituales, diplomáticos, políticos, intelectuales, de toda clase, entre musulmanes y cristianos, entre el Islam y el Cristianismo, con admiración casi unánime por ambas partes, a pesar de naturales resistencias. Se comprende las

¹⁹ *Id.*, pp. 7-8.

reticencias del propio Louis Massignon en exhumar un texto juvenil y de circunstancias, que contradecía toda la acción “ecumenista” del gran pensador católico, símbolo de la amistad islamo-cristiana, en que se había convertido Massignon. En los años 60, en plena apertura del catolicismo, especialmente en las relaciones islamo-cristianas, durante el Concilio Vaticano II, no era oportuno desenterrar una polémica tan tradicional como la de la *Tuhfa* y su refutación. Muerto Massignon y convertido en mito esperanzador de un diálogo positivo y espiritual entre el Cristianismo y el Islam, no era de extrañar que sus amigos y discípulos aconsejaran a sus hijos que no publicaran ese texto. Es lo que creí advertir cuando —llevado por un interés puramente erudito de dar a conocer en España un importante estudio o ensayo sobre Turmeda / At-Tarchumán— pretendía publicar el *Examen...* Creo que, en realidad, las reticencias sobre la “ortodoxia” de la argumentación cristiana de Massignon encubrían unas reticencias sobre la oportunidad de una polémica “enérgica” anti-musulmana, en un contexto eclesástico católico de acercamiento al Islam.

Ahora se publica el *Examen...* El contexto ha cambiado, especialmente en ciertos ambientes católicos franceses. El Islam político asusta. Muchos puentes tendidos no han sido franqueados. Y, sobre todo, impacta la conversión al Islam de algunos intelectuales franceses importantes (Monteil, Bédard, Garaudy, Vitry-Meyerovitch, Chodkiewicz, Herbert...)²⁰. Una refutación del Islam, para evitar conversiones, puede ser oportuna para esos católicos, bajo la autoridad de Louis Massignon y en respuesta a un texto de polémica anti-cristiana tradicional.

²⁰ Sobre convertidos modernos al Islam, ver el libro en francés de Lisbeth ROCHER y Fatima CHERQAOU, *D'une foi à l'autre. Les conversions à l'Islam en Occident*, París, 1986. En respuesta, por parte de un Padre Blanco del equipo de *Islamochristiana* del PISAI de Roma, ver Jean-Marie GAUDEUL, *Appelés para le Christ, ils viennent de l'Islam*, París, 1991, sobre musulmanes actuales convertidos al Cristianismo. Significativamente, ambos libros son recensionados en el mismo volumen de la revista de los Padres Blancos *Ibla*, Túnez, vol. 1992, pp. 145-148, pero precediendo el de los convertidos al Cristianismo al de los convertidos al Islam, invirtiendo el orden cronológico de edición y con doble extensión del primero. Estos libros y sus recensiones son hechos significativos de la importancia del tema de las conversiones al Islam, en la actualidad. Los españoles actuales convertidos al Islam fue también tema polémico en las Jornadas sobre “El Islam en España y en Europa”, organizadas por el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones, en El Escorial, en marzo de 1993.

De ahí, finalmente, la edición de Roma. Sencilla, sólo con los dos textos en francés: el de Massignon y el de Turmeda / At-Tarchumán. La actualidad de la polémica ha acabado venciendo las reticencias a exhumar unos textos del pasado. Y la *Tuhfa* mantiene su actualidad, como en el siglo XV, como en las ediciones islámicas del XIX y XX, como en los ambientes turco-protestantes de Alemania ya mencionados.

La reedición de Roma, de 1992, de la traducción francesa de *Tuhfa* merece también unos comentarios, para comprender precisamente su contexto polémico. Los paralelismos con la reedición de París, de 1989, llaman la atención, aunque no consta que ésta haya influido directamente en aquélla.

Es evidente que la publicación de un texto religioso tan virulento como el de Turmeda / At-Tarchumán, en francés, plantea un problema de posible rechazo en la sociedad pluralista europea. La *Tuhfa* del siglo XV no se dirigía a cristianos, sino sólo a musulmanes: podía permitirse todas las virulencias de un lenguaje destinado a uso interno de la comunidad musulmana. El diálogo inter-religioso moderno, sobre todo en francés, no acostumbra a utilizar un tono agresivo tan virulento como el de Turmeda / At-Tarchumán (ni tampoco, generalmente, el de Massignon). Son textos destinados al uso interno de cada comunidad, para confirmar la fe de los creyentes y no para ser leídos por otros (son para musulmanes, la *Tuhfa*, o para el religioso de Egipto, el *Présent...*). Pero con las facilidades actuales de la imprenta esos textos internos pueden caer en manos de cualquier lector que no pertenezca a la comunidad de fe a la que están destinados. De ahí que haya que preparar al posible lector con unas introducciones “irenistas” que, sin quitar al texto su finalidad de defensa de una fe concreta, permitan a un lector de otras creencias o increyente penetrar en el texto sin demasiado rechazo. Es lo que hacen las dos ediciones en francés, de 1989 y de 1992.

La traducción de Spiro ya había tenido en cuenta esta dificultad: había hecho una introducción que situaba el texto en su tiempo medieval y también en un contexto racionalista moderno de estudio de la historia de las religiones. Spiro había acompañado la traducción con abundantes notas explicativas que mostraban erudición positivista y que

escondían mal la adhesión del traductor a un racionalismo crítico de todas las religiones y especialmente del Cristianismo²¹. Especialmente, omite el traducir los abundantes insultos, descalificaciones y maldiciones contra los cristianos.

Ya se han presentado las dos introducciones de la edición de 1989, de Osama Khalil y B. Ben Khouiled, que insisten en el aprecio que tienen que tener los musulmanes a los cristianos, según el Corán, y en la aportación de la obra de Turmeda al diálogo inter-religioso actual. Buscan, evidentemente, suavizar el tono polémico anti-cristiano de este escrito musulmán del siglo XV.

Las introducciones de la edición de Roma, de 1992, son más complejas, aunque tienen la misma pretensión, de introducir y suavizar la agresividad de los textos polemistas de Massignon y de Turmeda.

El “Avant-propos” de Daniel Massignon informa sobre las circunstancias de la redacción del texto contra la *Tuhfa* e insiste en las dimensiones espirituales de toda la investigación de Louis Massignon sobre el Islam²².

El breve “Liminaire” o preludio del teólogo Padre Henri Cazelles hace también un llamamiento al aprecio de los musulmanes por parte de los cristianos, recalca que el texto de Massignon no sólo refuta párrafo por párrafo los argumentos de la *Tuhfa*, sino que también da un testimonio espiritual de fe cristiana, y pretende situar la polémica islamo-cristiana en un pasado del que no se acaban de liberar los contemporáneos: “Apologética cristiana y musulmana se han afrontado a golpes de argumentos exegéticos y dialécticos. Pero un problema de Revelación divina no se trata con simples razonamientos. La apologética de

²¹ Por eso esta traducción “racionalista” había provocado en los estudiosos españoles —Menéndez y Pelayo, Calvet,...— una lectura racionalista y hasta “averroísta” del pensamiento de Turmeda, por culpa de la ideología del traductor Spiro, sin advertir que las críticas de la *Tuhfa* al Cristianismo no provienen de racionalismo sino de la más tradicional fe islámica, como he procurado mostrar en las notas de mis traducciones, al castellano y al catalán. Ver crítica a la traducción “racionalizante” de Spiro en M. de EPALZA, *La Tuhfa...*, 32-33, 57.

²² *O.c.*, pp. 5-10.

Ibn al-Torjomán aparece tajante y abstracta, mientras que el testimonio cristiano es vivificante. Se podía hablar, en 1917, del “triunfo del cristianismo”. Pero, con la secularización de las sociedades, el conocimiento de Dios y de Jesucristo tiende a desaparecer. El despertar de un Islam duro, más legal que místico, puede recordar a nuestros contemporáneos que el hombre no puede prescindir de Dios, aunque sea considerado como inaccesible. Leyendo el opúsculo de Louis Massignon aparece a las claras que no es la apologética de un Ibn al-Torjomán lo que responderá a la llamada interior, ni a las miserias de este mundo”²³. Queda así clarificada la justificación cristiana de la edición del texto de Massignon, por encima de todas las reticencias mencionadas anteriormente, por ser oportuno en el momento religioso actual de las relaciones islamo-cristianas.

El más breve aún “Avertissement” o advertencia del Padre Blanco francés Maurice Borrmans, Director de la Colección “Studi arabo-islamic” y de la revista *Islamochristiana*, del PISAI²⁴, expresa en un tono de neutralidad —que quiere extenderse a toda la empresa de editar dos textos de polémica tan agresivos— los agradecimientos a los que han intervenido en la edición, el respeto detallista de los editores a los textos de Massignon y de Spiro y, finalmente, las razones que les han llevado a añadir al texto de Massignon un apéndice con los programas de sus cursos universitarios en La Sorbonne, de París, entre 1926 y 1928, en que expuso los principios generales y los contextos culturales de las polémicas apologéticas islamo-cristianas, como la *Tuhfa* de Turmeda / At-Tarchumán²⁵.

Es evidente la intencionalidad del editor de esa institución académica y científica que es el PISAI, de Roma, con sus colecciones y revista también científicas, de justificar con cierto positivismo irenista la mera edición de dos textos de polémica islamo-cristiana. Al igual que en la edición de París, los textos no vienen acompañados de ningún

²³ *O.c.*, pp. 11-12.

²⁴ *O.c.*, p. 13.

²⁵ *O.c.*, pp. 79-81.

estudio, ni siquiera de la biografía más elemental sobre el autor de la *Tuhfa*, de sus ediciones y de los estudios modernos que ha provocado, especialmente de la edición también romana de la tesis doctoral de 1967, en 1971²⁶. A pesar del título “Studi” de la Colección, la finalidad de esta edición romana, como de la parisina, no es científica sino principalmente religiosa, mostrando así claramente la actualidad polémica de la obra de Turmeda / At-Tarchumán²⁷.

Esta finalidad polémica se advierte también en el tratamiento de la traducción de Spiro y de sus notas, en ambas ediciones, de Roma y de París.

La edición musulmana de París publica todo el texto de la traducción, mientras que la cristiana de Roma omite los dos primeros capítulos, autobiográficos, de la *Tuhfa*. El brillante relato de la conversión de Turmeda / At-Tarchumán al Islam interesa a los musulmanes, mientras que molesta a los cristianos, que pretenden evitar conversiones de este tipo. En cambio el largo capítulo III, con los argumentos polémicos, interesa por igual a musulmanes, por su ataque al Cristianismo, como a cristianos, porque permite la refutación de Massignon.

Pero en esta parte polémica, es el tratamiento de las notas lo que manifiesta la actualidad polémica del texto. La edición musulmana de París, de 1989, omite prácticamente todas las notas, como se ha visto, porque su carácter positivista y hasta anti-religioso quitaba fuerza a la argumentación islámica de la *Tuhfa*. Esta misma razón impulsa a la edición cristiana de Roma, de 1992, a mantener tal cual la edición de Spiro de 1885 y 1886, con sus notas. La refutación de Louis Massignon ya se encarga de neutralizar el ataque al Cristianismo de la *Tuhfa* y de criticar la traducción y notas anti-religiosas de Spiro.

²⁶ M. de EPALZA, *La Tuhfa...*

²⁷ Ni siquiera se corrigen los nombres del autor de la *Tuhfa*, que Massignon, aislado en Egipto, no pudo conocer: se repite “Anselm de Turmeda” en vez de Anselm Turmeda, e “Ibn al-Turjuman” en vez de Al-Turjuman o At-Tarchumán. Ver M. de EPALZA, *O.c.*, p. 54, explicando el origen de estos errores onomásticos, y D. MASSIGNON, *o.c.*, p. V, nota 1, y VIII, nota 13.

Así pueden verse claramente dos niveles en el interés polémico y la actualidad religiosa de la *Tuhfa* de Turmeda / At-Tarchumán: el de la conversión de un cristiano al Islam y el de los argumentos teológicos islámicos que esgrime contra la doctrina cristiana. Por una parte la conversión viene suprimida en la edición cristiana y prácticamente omitida en sus introducciones, mientras que viene recalcada en el título “Por qué he abrazado el Islam” y en las introducciones de la edición musulmana²⁸. Por otra parte, los argumentos teológicos islámicos vienen neutralizados en la edición cristiana por la reimpresión de las notas de Spiro y por la refutación minuciosa de Massignon, mientras que la edición musulmana omite aquellas notas que tomaban sus distancias del texto de la *Tuhfa* y dejan a la obra musulmana del siglo XV toda su fuerza directa en defensa del Islam “contra los seguidores de la Cruz”, según reza el título árabe de la obra de Turmeda / At-Tarchumán:

Tuhfat al-adīb
fi-r-radd ‘alā ahl as-salib
 “El Regalo del Letrado
 atacando a los Seguidores de la Cruz”.

Conversión personal y argumentación teológica centran, pues, la actualidad polémica religiosa de la *Tuhfa* y de sus traducciones al francés.

En este contexto religioso, sobra todo estudio científico, académico, sobre el autor, su época y su obra en catalán y en árabe. Distraería de las finalidades religiosas y polémicas de ambas ediciones, la musulmana y la cristiana. Se omiten. Lo omite la islámica Association de l’Unicité, porque pretende ostensiblemente defender el Islam, bajo cobertura de diálogo inter-cultural. Lo omite el cristiano Pontificio Instituto di Studi Arabi e d’Islamistica, porque pretende también defender el Cristianismo, bajo cobertura de ciencia islamo-cristiana. La

²⁸ Una de las pocas notas a la edición musulmana es precisamente para dar fuerza a la importancia de la conversión al Islam, *o.c.*, p. 18, que refuerza con una cita coránica el argumento de la conversión de Turmeda al Islam, por la identificación del Paráclito evangélico con Mahoma.

mera curiosidad o el estudio religiosamente neutro parecen lógica y sintomáticamente excluidos de ambas ediciones.

La nueva reedición española de la *Tuhfa* de Turmeda / At-Tarchumán²⁹, con su traducción castellana, sus notas y sus estudios introductorios, tiene en cambio una finalidad manifiesta de estudio y erudición académica, tanto por el interés suscitado por el tema (de historia hispánica), por la ocasión de su redacción (una tesis doctoral universitaria), por la posición ideológica de su autor (que se define religiosamente aséptico y curioso) y por las editoriales culturales que lo han publicado³⁰. Pero no es imposible que también provoque algunas descalificaciones globales, por el carácter emblemático de la conversión de Turmeda / At-Tarchumán al Islam y por la justificación de ésta en su obra árabe del siglo XV, traducida a lenguas europeas en el XX (francés, castellano, catalán)³¹.

Era clase de estudio académico, simplemente curioso y erudito y no polémico y religioso, de la obra islámica de Turmeda / At-Tarchumán, se da también en Francia, como en los trabajos del profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Toulouse y notable hispanista Alain Guy³². Más aún, esta clase de estudios tienen el mérito de mostrar el enriquecimiento mutuo de las culturas árabe y europea, en la Edad Media, como lo han hecho recientemente, también en ambiente uni-

²⁹ M. de EPALZA, *Fray Anselm Turmeda (ʿAbdallāh Al-Taryumān) y su polémica islamo-cristiana (Edición, traducción y estudio de la Tuhfa)*, precedido de "Nueva presentación y Prólogo" por María Jesús Rubiera Mata y de "Puesta al día bibliográfica sobre Turmeda (1967-1992)", Madrid, Hiperión, 1993, XXIV-522 pp.

³⁰ Ver *supra*, notas (1), (2) y (4).

³¹ Ver, por ejemplo, algunas descalificaciones globales del sacerdote e investigador Asfín, en 1914, relativamente moderado por el contexto universitario en el que se movía en su tiempo, en M. ASIN PALACIOS, "El original árabe de la "Disputa del Asno contra Fr. Anselmo Turmeda"", *Estudios de Filología Románica*, Madrid, 1914; *Revista de Filología Románica*, Madrid, I, 1914, 1-51; *Obras escogidas*, Madrid, II-III, 1948, 563-616.

³² A. GUY, "La pensée ambiguë de Turmeda l'islamisé" *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*, Toulouse, 1977, 11-56, y "L'oecuménisme critique de Turmeda (Abdallah le Drogman) dans la Tuhfa", *Miscellanea Medievalea... Albert Zimmermann*, Berlín, 1981, 1.020-1.025.

versitario y no religioso, los profesores Alemany Ferrer³³ y Rubiera Mata³⁴. En efecto, Turmeda / At-Tarchumán, único escritor medieval conocido que haya escrito en árabe y en una lengua europea y que haya conseguido ser clásico —aunque de segunda categoría— en ambas lenguas, es también un buen ejemplo de “simbiosis cultural” para el siglo XX, y no sólo bandera de polémicas islamo-cristianas, como intenté mostrar, precisamente en Francia³⁵.

³³ R. ALEMANY FERRER, “Turmeda/Abdal.là o el ‘perspectivisme’ com a pràctica vital i/o literària”, *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i de literatura*, Montserrat, 1989, vol. I, 37-57.

³⁴ M.J. RUBIERA i MATA, “Una possible font àrab de l’estructura argumental de les “Cobles de la Divisió del Regne de Mallorca””, *IX Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Alacant-Elx 9-14 de setembre de 1991. Volum pre-print*, Alicante, 1991, 174-177.

³⁵ M. de EPALZA, “Symbiose arabo-hispanique: l’écrivain Anselm Turmeda / Abdallah Ar-Tardjuman et son rayonnement”, Strasbourg, 1992, en prensa.

NOTICIA DE LIBROS

VÍCTOR MORALES LEZCANO

(UNED - Madrid)

I

La magrebología en lengua francesa

La bibliografía científica —o, al menos, ensayística, de buena divulgación— que aborda el Magreb, siempre ha tenido en la lengua francesa un índice elevado de títulos.

El fenómeno, es sabido, posee *prima facie* una explicación histórica que hunde sus raíces en el período de colonización europeo en el norte de África entre 1830-1962. Durante 130 años, la lengua francesa fue vehicular en el campo de las relaciones euro-magrebíes; y con el advenimiento de la independencia de los cinco Estados del Magreb —a partir de 1962 y hasta la fecha—, el fenómeno no ha hecho sino potenciarse. Es decir, que no obstante las políticas de arabización iniciadas por los gobiernos de los jóvenes Estados de Túnez, Argelia y Marruecos en los años sesenta, la lengua francesa ha seguido siendo vehicular en la administración, en la prensa y en la publicística magrebíes. (Fenómeno que sobresale, si se contrasta con la parva producción bibliográfica italiana y en lengua castellana que se edita a un lado u otro del Mediterráneo occidental. Es muy probable que el papel recortado que jugaron Italia y España en el norte de África, entre 1860-1945, estén en la base del diferencial bibliográfico favorable a Francia, potencia hegemónica en el período colonial y primera potencia cultural europea en el Magreb, también, a partir de 1962).

Esta noticia de libros que sigue es selectiva. Se ciñe a unos cuantos

títulos de autoría magrebí y francesa, pero que se expresan en la lengua del Hexágono, antigua metrópoli. Nos ha parecido que se trata de títulos que recogen tres aspectos cardinales de la magrebología actual:

a) *La magrebología en cuanto espejo pretendidamente aséptico de una vecindad cultural de siglos*; b) *la magrebología en cuanto espejo de unas relaciones intra-mediterráneas crecientemente fronterizas*; c) *la magrebología en cuanto espejo de una inquietud recíproca en miembros de la comunidad académica, intelectual, a una orilla y otra del Mediterráneo occidental*: tal y como aparece en los ensayos que editó Paul BALTA en *La Méditerranée réinventée. Réalités et espoirs de la coopération* (París, Ed. La Découverte/Fondation René Seydoux, 1992).

Siguiendo esa tradición publicista que ha consagrado el uso, esta noticia de libros en torno al Magreb, y de expresión francesa, intenta solamente informar de algunas novedades editoriales. Ellas todas tienen, sin embargo, un denominador común (la lengua) y un eje que las vertebra (reflejo de una inquietud intelectual ante el hecho de que la delimitación fronteriza entre la Europa comunitaria y el Magreb árabe tiende hoy a prevalecer por cima del secular diálogo de civilizaciones que también ha tenido asiento inveterado en los países ribereños).

II

Noticia de algunas publicaciones

a) *El Mediterráneo en cuestión*

La obra que coordinó BALTA, y que se acaba de citar, recoge en más de una de sus colaboraciones, la serie de iniciativas (Génova, Marsella, Barcelona) que, entre 1985-92, han buscado salvar al Mediterráneo de las amenazas que se ciernen sobre su existencia (deterioro del paisaje y contaminación de sus aguas). Otra amenaza que se cierne sobre el Mare Nostrum es la que resulta del divorcio económico y cultural entre las riberas europea y magrebí de su espacio. Este tema estuvo en el centro del Coloquio de Casablanca (diciembre, 1989), cu-

yas actas edita Habib EL MALKI con el título de *La Méditerranée en Question. Conflits et Interdépendances* (Casablanca/París, Fondation Abdul-Aziz-CNRS, 1991).

También bajo el cuidado del profesor EL MALKI (Universidad de Rabat), tuvo lugar en Tetuán la reunión constitutiva del GERM (Groupements d'Études et de Recherches sur la Méditerranée). Fruto de las sesiones de aquella iniciativa es un breve epítome titulado *Le Maroc Méditerranéen. La troisième dimension* (Casablanca, La Fennec, 1992). Los informes de Mohamed Naciri —geógrafo de fuste— y de Fouad Zaïm —economista—, conciernen con mucho a la cuestión contenciosa que en torno al estrecho de Gibraltar mantienen España, Marruecos y el Reino Unido.

b) *La imaginología Euro-Magrebí*

Si se entiende por *Imaginología* el conjunto de visiones que a través de los siglos han ido cristalizando en el consciente y subconsciente colectivo de los países vecinos (o remotos), y el estudio sistemático de su constitución y alteraciones en el tiempo; entonces, el campo de la *Imaginología Euro-Magrebí* es un campo veterano y actualmente en boga bibliográfica.

La formación de grupos de investigación como el EPRI (Equipe Pluridisciplinaire de Recherches sur l'Imaginaire/Casablanca), o el más conocido del IREMAN (Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman/Aix-en-Provence) se ha ido plasmando en una serie de actividades universitarias fecundas. Todas ellas han tejido la red de la magrebología franco-magrebí actual.

Kacem BASFAO se adelantó a enriquecer la relación de títulos con la obra de conjunto titulada *Imaginaire de l'Espace. Espaces Imaginaires* (Casablanca, EPRI, 1988). Más ambicioso, sin duda, es el volumen que el propio BASFAO y J.R. HENRY han coordinado: *Le Maghreb, L'Europe et la France* (París, CNRS, 1992). Hay que destacar en esta densa obra las aportaciones de los magrebólogos españoles Bernabé LÓPEZ GARCÍA (“L'Espagne entre le Maghreb et L'Europe: imaginaire et interférences de l'opinion dans la politique maghrébine de l'Espagne”, pp. 139-152) y M.H. de LARRAMENDI (“Perception es-

pagnole du Maghreb et politique étrangère de l'Espagne démocratique", pp. 153-170).

Otra publicación que entra por méritos propios en este apartado son las actas del segundo encuentro con Tánger (octubre, 1991), publicadas ahora con el título de *Tánger, Espace imaginaire* (Rabat, Universidad Mohammed V y Escuela Superior de Traducción, Rey Fahd, de Tánger, 1992). Hay colaboraciones de profesores españoles como Braulio Justel Calabozo, Carmen Campuzano Medina, Víctor Morales Lezcano y Malika Embarek López.

c) *Marruecos*

El vecino meridional por excelencia de la Península Ibérica es Marruecos. Las publicaciones periódicas y ocasionales que se hacen en torno al país de los Cherifes (dicho a la usanza antigua), tocan siempre el estado pretérito —o actual— de las relaciones hispano-magrebíes, como no podía menos que ocurrir.

Tales son el caso de la colosal obra (en lengua árabe) del doctor Abdelhadi TAZI, *Histoire diplomatique du Maroc des origines à nos jours*, con epítome en un volumen y en lengua francesa titulado *Histoire des relations Internationales du Royaume du Maroc*; y del breviario de Said IHRAI/Amina AOUCHAR, *Les Relations Internationales du Maroc (XVI-XX siècles)* (Casablanca, 1991).

Algo más que una narración positivista o una mera antología selectiva de documentos, es la obra de Thérèse BENJELLOUN, *Visages de la diplomatie marocaine depuis 1844* (Casablanca, Ediff, 1991). La autora recoge constantes y ajustes eventuales ("le bricolage de l'adaptation") de la diplomacia cherifiana entre 1844-1912, de una parte, y 1956 en adelante, de otra. Su percepción del asunto estriba en la estrecha interrelación que ha habido entre Monarquía (Majzen), realidades nacionales e intereses extranjeros desde el reinado de Hassan I hasta Mohamed V.

Muy ligados a los estudios anteriores —o sea, la otra cara de la misma moneda— están la crónica de Attilio GAUDIO, *Guerres et Paix au Maroc (Reportages: 1950-1990)*, (París, Khartala, 1991) y la monografía de Abdelkhalle BERRAMDANE, *Le Sahara Occidental: en-*

jeu maghrebin, (París, Khartala, 1992). Este segundo título aborda con cierta imparcialidad el contencioso del Sahara occidental, rara vez tratado con amplitud de miras por la bibliografía marroquí.

A caballo entre la digresión histórica y la crónica política de actualidad se encuentra la recopilación de Abdallah LAROUI, *Esquisses historiques* (Casablanca, Afrique-Orient, 1992). La obra coordinada por J.C. SANTUCCI bajo la titulación de *Le Maroc Actuel. Une modernisation au miroir de la tradition?*, (París, CNRS, 1992) recoge, en cambio, una nómina de politólogos, historiadores, magrebólogos y analistas del mundo en desarrollo que logran trazar un cuadro objetivo de las complejas relaciones entre Estado y Sociedad marroquíes en el marco tradicional de la Monarquía cherifiana y en unos años de aparente quiebra de los equilibrios imperfectos de los decenios sesenta y setenta. Antes, por tanto, de que el factor religioso emergiera —una vez más en tierras del Islam— en calidad de componente socio-política de envergadura en la gobernación de, por lo pronto, Túnez y Argelia.

* * *

Hasta aquí la noticia selectiva de publicaciones que se anunció en un principio.

En próxima ocasión habrá que pasar revista a un conjunto de monografías, revistas y sueltos, impresos todos en lengua italiana y que versan ellos sobre el Magreb árabe. Hay que adelantar que no poseen la voluminosidad y consistencia sistemática de la magrebología francesa; la convicción del autor de estas líneas, sin embargo, es la de que hasta la hora presente no se ha concedido a la bibliografía norteafricana italiana la atención que se merece, lo que ha podido comprobar —paulatinamente— a través de las reuniones ERASMUS que convocó durante tres años el profesor A. TRIULZI en el Instituto Universitario Oriental de la Universidad de Nápoles.

BENABOUD, M'hammad, *Maktab al-Magrib al-'Arabi fi-l-Qahira: dirasat wa-watha'iq*, Rabat, Okad, 1992, 130 pp., + 27 fotografías.

Este libro versa sobre la Oficina del Magreb Árabe, creada por el Congreso del Magreb Árabe, que tuvo lugar en El Cairo del 16 al 23 de febrero de 1947¹. No se trata de una historia de la Oficina desde el día de su fundación hasta su extinción, sino de dos años trascendentales de su existencia (1947-1949) y de los significativos acontecimientos que tuvieron lugar durante este breve lapso de tiempo.

El centro de gravedad de la obra no es el movimiento nacionalista marroquí o su extensión en Oriente Medio, sino el establecimiento de una institución clave en la historia política del Magreb. No obstante, el autor extrapola los vínculos y las actividades de esta institución para llegar a un mejor conocimiento y entendimiento del movimiento nacionalista marroquí.

La delimitación del tema es, por consiguiente, espacial y temporal hasta alcanzar una visión globalizadora del movimiento nacionalista con todas sus ramificaciones.

La Oficina, que tuvo un papel importante en la realización de la

¹ El Secretario General de la Liga Árabe, Sr. Abderrahman Azzam Bacha fue presidente honorífico del Congreso.

unidad política marroquí, fue una institución que surgió del movimiento nacionalista y que extendió, a nivel internacional, la lucha nacional dentro de los países del Magreb sin intentar jamás monopolizar este movimiento en el extranjero.

Es importante subrayar que las actividades de los nacionalistas marroquíes no se circunscribieron a los límites territoriales, sino que se desarrollaron *extramuros* para tener un mayor eco, relevancia e impacto.

El Cairo no fue el primero en acoger esta Oficina. Hubo, con anterioridad, asociaciones en París y una sede en Nueva York, pero la Oficina de El Cairo consiguió integrar y reunir a los nacionalistas magrebíes. La Oficina del Magreb Árabe tuvo una etapa preliminar en Berlín, antes de establecerse en el Oriente Medio, y en Damasco en 1946, siendo Youssef Rouissi su director. Pero El Cairo, capital cultural y política del Mundo Árabe, sede de la Liga Árabe desde marzo de 1945 y cuna del panarabismo, supuso su consagración. Le dio credibilidad y mayor respaldo. El primer Director de la Oficina de El Cairo fue el tunecino Habib Thamer. Los tunecinos fueron los primeros en pensar en la unificación del movimiento nacionalista del Magreb Árabe en el Mashrek. Lo que hizo de la Oficina del Magreb Árabe algo viable y eficaz fue, precisamente, su visión unificadora.

Los nacionalistas marroquíes en El Cairo mantuvieron un contacto estrecho con los que se quedaron en el país, a través de la correspondencia y el intercambio de visitas. Se mantenían al tanto de los últimos acontecimientos y del desarrollo de la situación.

Otro punto a favor de esta Institución fue el reconocimiento *de facto* y *de jure* de la Oficina y de sus miembros, dadas sus relaciones con la Liga Árabe. La Oficina se convirtió en la primera institución, con carácter representativo, en el ámbito del Magreb Árabe.

No quisiera caer en una idealización fastidiosa del pasado, sino que intentaré valorarlo *per se*. Es indudable que la Oficina tuvo unos logros y méritos dignos de mencionar, y cabe subrayar que fue una experiencia excepcional que no se repitió en casi treinta años de independencia hasta la creación de la UMA en 1989.

El libro, como lo sugiere el título, se compone de dos partes: una ana-

lítica y otra documental. La primera parte es una recopilación de cuatro artículos publicados durante años en revistas interesadas en la historia del Magreb. La segunda parte consta de documentación, cartas y una sección fotográfica. Cabe subrayar que la parte documental viene a añadir datos sobre el entorno en el que se movía la Oficina y las actividades de los partidos políticos.

El libro es un acercamiento a la vida de una institución internacional y, al mismo tiempo, a la existencia de su director, totalmente volcado en ella.

El autor presenta una serie de datos no aislados sino acompañados de circunstancias, entorno, razones profundas y motivaciones. Es objetivo, aunque se trata de las actividades de su padre. No hay exageraciones, idealización o sublimación de padre por haber sido hijo póstumo. Todo está confirmado, verificado y apoyado sobre una completa documentación.

El protagonista tiene un enfoque nacionalista objetivo y realista, es lúcido y diplomático, aprovechando al máximo el menor hecho para el bien de la causa marroquí.

La obra aborda el desarrollo de una institución internacional, su legitimidad, su reconocimiento y su representatividad.

Se trataba en aquel entonces de luchar contra el enemigo colonial, con un espíritu de unidad para conseguir el objetivo final sin anteponer los intereses nacionales a los intereses comunes a los tres países. La unidad se propuso en el terreno diplomático y político por medio de:

- Propaganda en reuniones y fiestas.
- Congresos: Primer congreso cultural en Beirut en septiembre de 1947 (M'hammad A. Benaboud y Abdelkrim Ghallab).
- Primer congreso islámico económico en Karachi en diciembre de 1949, al cual asistieron Thamer de Túnez, Hammami de Argelia y Benaboud de Marruecos y del que no volvieron, al perecer en accidente de aviación.
- Publicaciones de libros y folletos.

— Declaraciones y conferencias de prensa en el ámbito informativo.

Pero aquella unidad tenía sus puntos débiles: los conflictos partidistas y personales y las tensiones internas en el seno de la Oficina. En vez de la unión del Magreb Árabe se empezó a pensar en términos de una unión nacional a partir de los años 50. Los conflictos personales contribuyeron a poner fin a las actividades de la organización. La disensiones en torno a los medios y propósitos, pero sobre todo la ausencia de los líderes de los partidos políticos marroquíes (Shura de la zona Sur y P.U.M. de la zona Norte) y tunecinos (Bourghiba, Secretario General del partido Neo-Destur) fue, según el autor, el germen del fin y la principal causa del lamentable desenlace. Hubo coordinación en las actividades, identidad en la lucha y en el propósito, pero la unidad no llegó a alcanzarse del todo aunque se obtuvo la independencia. El protagonista de nuestro libro no tuvo ocasión de disfrutarla.

De las actividades llevadas a cabo por la Oficina, la que mayor repercusión internacional tuvo fue la liberación de Muhammad Ibn Abd-al-Karim al-Khattabi, relatada y comentada en el segundo artículo. El 29 de mayo de 1947, se dirigió M'hammad Ahmad Benaboud a Port Said e intentó convencer a al-Khattabi, a pesar de sus titubeos, para que bajara del Katoomba y pidiera asilo político en Egipto. Todos los presentes allí subrayan el papel de M'hammad A. Benaboud en esta operación.

La visión de Muhammad Ibn Abd-al-Karim al-Khattabi era distinta a la de los líderes de los partidos políticos; prefería la lucha armada y la consideraba como el único medio para acceder a la independencia, mientras que ellos escogían medios políticos para luchar contra el colonialismo. El otro punto de desacuerdo fue el papel que tenía que desempeñar Abd-al-Karim, pero no se consiguió acuerdo en torno a su figura mítica². Él ni siquiera supo matizar las tensiones: más bien suscitó la discordia entre los líderes de los partidos políticos y fue así como informó a Habib Bourghiba, quien le había reemplazado como Se-

² *Ibidem.*, p. 54.

cretario del Comité, mientras efectuaba una misión de propaganda a favor de la causa nacional en abril y mayo de 1948.

En el tercer capítulo «el movimiento nacionalista marroquí y la cultura árabe», el autor trata del primer congreso cultural árabe que tuvo lugar en Beirut del 2 al 11 de septiembre de 1947. Uno de los temas discutidos fue la hegemonía extranjera sobre Marruecos. La idea de ese Congreso partió de la Comisión Cultural de la Liga Árabe. El Presidente de la República Libanesa presidió la ceremonia de apertura. Hubo diez delegaciones oficiales. Los participantes marroquíes M'hammad A. Benaboud y Abdelkrim Ghallab utilizaron una vez más los medios de comunicación. La presencia de la prensa fue masiva y tuvo un papel importante en la divulgación de las inquietudes y ambiciones de los pueblos árabes. El Congreso fue un punto de encuentro y de intercambio de ideas con las personalidades más relevantes del mundo de la diplomacia, de la política y de la cultura, y una ocasión para entablar nuevos contactos, denunciar la posición española y francesa³ y defender la difusión del idioma árabe como denominador común de la patria árabe.

En el cuarto capítulo, el autor analiza los acontecimientos de Tetuán, el 8 de febrero de 1948, basándose en las memorias del director de la Oficina del Magreb Árabe. Estos acontecimientos fueron consecuencia de la protesta de los miembros del Comité Ejecutivo del Partido Reformista Nacional contra la interdicción, por parte de las autoridades españolas, de la entrada de M'hammad A. Benaboud y de Abdeljalak Torres en la zona Norte.

Estos sucesos marcaron el paso de la lucha política al uso de la violencia como medio para fomentar y asentar las posiciones políticas, pero fueron también utilizados por la propaganda en los periódicos egipcios y en los círculos diplomáticos y gubernamentales caiotas.

La segunda parte del libro se compone de unas significativas y elocuentes cartas y fotografías. El autor analiza estas cartas en una introducción, destacando la importancia de cada grupo. Los temas tratados

³ *Ibidem.*, p. 70.

en ellas son de carácter político y cultural. En muchas de estas cartas, como en la enviada por M'hammad A. Benaboud el 10 de agosto de 1947 al jefe del Gabinete del Jalifa —al cual informaba constantemente sobre todas sus actividades—, expone la postura conflictiva que prevalece en la Oficina y que, según él, perjudica al interés nacional. Siendo apartidista, y convencido de la necesidad para los partidos políticos marroquíes de ayudarse en la lucha contra los colonialismos francés y español, pide un acercamiento de los partidos.

En su carta del 16 de septiembre de 1947, sobre su viaje a Beirut para asistir al primer Congreso Cultural Árabe, M'hammad A. Benaboud presenta una evaluación detallada de dicho congreso y destaca su importancia para la causa nacionalista marroquí.

Entre los documentos publicados en esta sección del libro se encuentra la proclamación del Comité para la Liberación del Magreb Árabe. El Comité estuvo formado por el Emir Abd al-Karim al-Khattabi como presidente permanente, el Emir M'hammad Abd al-Karim al-Khattabi, vicepresidente permanente, Habid Bourghiba, secretario general y M'hammad Benaboud, tesorero. La independencia de Marruecos y de otras partes del Mágreb Árabe es patente en el documento, como así mismo el Islam como ideología política, puesto que el primer artículo de esta proclamación lo subraya.

En la parte documental, las fotografías, cuidadosamente escogidas por el autor, son una viva ilustración de una época rica en acontecimientos y reflejan la imbricación e intensidad de los lazos que unían la Oficina a las esferas político-sociales de la capital del Mundo Árabe, su empeño en dar a conocer la causa marroquí, la lucha por la independencia y la labor de su director M'hammad Ahmad Benaboud. Las fotografías constituyen un valioso documento gráfico, como reflejo de aquel momento histórico. De ellas se puede deducir el reconocimiento y el prestigio de que gozaba; se hacen patentes los vínculos que le unían al Rey Faruk, al Gabinete Real, al Cuerpo Diplomático, a los partidos políticos y a los intelectuales que mantenían una estrecha relación con los políticos y con la prensa. Hay interesantes fotos con la realeza: con el Rey Faruk, con el Rey Saud Ibn Abd al-Azziz, con el Rey Idris Senoussi I de Libia, con el príncipe Faysal de Arabia, el pre-

sidente de la Liga Árabe, Neru, que se convertiría en primer Presidente de la India tras su independencia; con Habib Borguiba y Habib Thamer; con el mundo intelectual, encabezado por Taha Husain y con el mundo religioso como el Mufti de Palestina, Amin Hussayni y el Imam Ahmad del Yemen.

M'hammad A. Benaboud supo exponer las razones de la causa marroquí dentro del marco del nacionalismo árabe y fue un excelente coordinador de las actividades llevadas a cabo en Oriente, por una parte, y en Marruecos, por la otra.

Lo que destaca en la Oficina del Magreb Árabe es la grandeza del ideal comparada con la escasez de medios materiales puestos al alcance de un grupo de fervientes y decididos nacionalistas, formados en derecho o periodismo, de formación árabe o bilingüe, que impulsaron la extensión de la lucha externa a nivel diplomático en congresos, contactos, propaganda, publicaciones y prensa.

La prensa tuvo un papel importante en la concienciación del mundo árabe hacia el Magreb y en su acercamiento a la causa magrebí, y no sólo, como había ocurrido hasta entonces, a la causa palestina. Es preciso, en este contexto, considerar la prensa como un medio político más al servicio de la causa nacionalista.

La única crítica que podría formularse es que siendo una serie de artículos que han sido publicados en diferentes revistas, se produce en ocasiones repetición de datos, a veces inevitables, para esclarecer ciertos puntos, pero el análisis es siempre diferente.

Esperamos que este libro tenga el destino que se merece y que sea el punto de partida para que el autor pueda recopilar más información al respecto, bien sea en los fondos de archivo de los países implicados, o en las familias que disponen de documentos, y al mismo tiempo suponga una invitación al investigador para indagar sobre estos aspectos del movimiento nacionalista marroquí y su presencia en el Oriente Medio. Será, sin duda, una contribución notable, dadas las importancia de ese período histórico y la escasez de libros relacionados con el tema.

Toumader KHATIB

LÓPEZ GARCÍA, B.; MARTÍN MUÑOZ, G.; LARRAMENDI, M.H. de, eds., *Elecciones, participación y transiciones políticas en el Norte de África*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991, 319 pp.

Los países del norte de África considerados individualmente en sus relaciones bilaterales con España, y especialmente los Estados del Maghreb como conjunto, que han constituido en 1989 la Unión del Maghreb Árabe, han representado una referencia fundamental en la política y acción exterior españolas hacia esa región africana desde los años de sus independencias, pero que más recientemente suponen una constante preocupación, ya no sólo para España sino también en el marco de la Europa unida, tanto por la evolución y las transformaciones internas, político-ideológicas y económico-sociales, en cada país maghrebí, como por el entramado de relaciones entre Europa y el Maghreb en el ámbito común del Mediterráneo occidental.

Muestra de ese interés hacia la evolución y situación en el Norte de África, y en especial hacia el Maghreb, es la abundante bibliografía que en estos últimos años y en la actualidad se viene publicando sobre estos temas. Entre esa muy interesante bibliografía se incluye el valioso libro que aquí se comenta, que recoge las Actas del Coloquio-Mesa Redonda organizado por el Seminario de Sociología e Historia del Islam de la Universidad Autónoma de Madrid, y celebrado en mayo de 1990, que constituye una obra colectiva, muy completa y actual, sobre

las transiciones y corrientes políticas que viven en nuestros días los países norteafricanos: el Maghreb y Egipto, los sistemas y procesos electorales, con la paulatina democratización, el difícil arraigo del pluralismo y el papel del islamismo, entre otras interesantes cuestiones.

Como indican los editores de la obra en su Introducción, la celebración del Coloquio, que ha dado origen al libro, se proyectó en vísperas de las elecciones que se iban a realizar en la primavera de 1990 en dos países del Maghreb: Marruecos y Túnez, que suscitaron expectativas entre los observadores políticos del norte de África, ya que constituían el primer resultado de unos procesos de transición hacia el pluralismo y el camino hacia una cierta democratización. Pero las elecciones marroquíes se aplazaron a 1992 por un referendun celebrado en diciembre de 1989, y en cambio se convocaron elecciones municipales en Argelia, apareciendo así estas elecciones como la piedra de toque de las transformaciones que se habían emprendido en ambos países: en Túnez desde 1987, y en Argelia desde 1988.

Otra cuestión que se planteó al convocar el Coloquio fue la de los límites geográficos del mismo, pues si el Maghreb es el espacio político más cercano a las preocupaciones de la política española hacia el mundo árabe, era en cierto modo obligado extender la temática a Egipto, país pionero en una peculiar transición política liberalizadora con influencia sobre los procesos tunecino y argelino, por lo que se impuso como realidad objeto del debate el Norte de África, con la excepción de Libia.

Objetivos que además se alcanzaron en la celebración de este Coloquio fueron la experiencia muy productiva en el plano de la colaboración entre institutos y universidades tanto europeas como magrebíes; y también fue una especie de “jornada de reflexión” y de prospección sobre los procesos que, un mes más tarde, tuvieron lugar en Túnez y Argelia.

A partir de estos planteamientos, el libro se estructura en tres partes, precedidas de una Introducción, de la que son autores los editores de la obra, sobre “Elecciones y transiciones en tiempos críticos”. La primera parte está dedicada a “Transiciones políticas en el Mediterráneo”, estudiando en un primer apartado “Los regímenes norteafrica-

nos ante los cambios en la comunidad internacional” que contiene los trabajos que tratan sobre el Maghreb y Europa: consideraciones históricas sobre el Mediterráneo y el Maghreb central (M. Brondino), la UMA y la CEE (P. Balta), España y el Maghreb (M.A. Moratinos) y Europa y el Maghreb (R. Gallissot). Un segundo apartado trata sobre “Modelos de transición política en el sur del Mediterráneo”: transiciones políticas y regímenes electorales (D. Nohlen), democratización en regímenes maghrebíes (M. Camau), y poder y emigración en Marruecos: el Rif y el Sous (P. de Mas).

La segunda parte estudia el tema de “Corrientes políticas, participación y democratización en el norte de África”, analizando en su primer apartado la “Crisis del partido único y virtualidad del pluripartidismo” con las comunicaciones sobre sistema totalitario y pluralismo en Túnez (M. Kraiem), aspectos del pluralismo sin democracia (M. Makram-Ebeid) y el FLN argelino (J.-C. Vatin). El segundo apartado, con el título de “Factores de impulso y resistencias a la democratización” recoge los trabajos sobre los islamistas y la democracia (F. Bargout), las agitaciones en Marruecos (A. Saaf), ley electoral y sistema político en Egipto (G. Martín Muñoz), y partidos políticos y elecciones en Marruecos (M. Schimi).

La parte tercera y última versa sobre “Ritos y riesgos de los procesos electorales en África del Norte”, conteniendo en un apartado único: “Práctica, legitimación y perspectivas electorales” las comunicaciones sobre la legislación maghrebí y el pluripartidismo (B. López García), las elecciones locales en Argelia y el multipartidismo (S. Cheikh), reflexiones sobre la experiencia electoral marroquí (J.C. Santucci), y elecciones y democracia en Túnez (M.H. de Larramendi).

En definitiva, como ya se ha indicado, se trata de una obra de contenido muy completo y sugerente que ofrece una visión totalmente actualizada y de conjunto de la situación política en nuestros días de los países del Norte de África, en especial del Maghreb —tan próximo por tantas razones a nosotros— y de Egipto, en el proceso incierto de democratización con la transición hacia el pluripartidismo.

MARTÍNEZ MILÁN, Jesús M., *Las pesquerías canario-africanas (1800-1914)*, Madrid, Caja de Canarias, 1992

El litoral comprendido entre cabo Juby y cabo Blanco, que incluye en sus límites el que Viera y Clavijo llamara banco pesquero canario-sahariano, constituye un escenario cuya importancia política y económica ha ido en aumento desde principios del siglo XIX.

Para los canarios, este litoral viene a ser una prolongación natural de sus islas, y así lo han entendido desde finales del siglo XV, cuando comenzaron a lanzar sus redes en unas aguas que los “acercaban” a la costa africana, ajenos a las disputas oficiales con Portugal (Tratado de Cintra).

En el siglo XVI, la profundización de la labor descubridora y colonizadora en América hizo que la conexión con África perdiera fuerza. Incluso el comercio de las Islas Canarias con la Península se resiente. La pesca, sin embargo, se mantuvo, y, aunque a finales de esta centuria ya no existían factorías en la costa, en su defecto, los patronos canarios desembarcaban regularmente a lo largo del litoral sahariano, para realizar un intercambio comercial con los pobladores de aquellos parajes.

En los siglos XVIII y XIX, la actividad pesquera y comercial sufrió un claro retroceso; sin embargo, se mantuvo la presencia de pescadores canarios en el litoral africano, garantizada *de iure* por los Tratados entre España y Marruecos de 1767 y 1799.

Con el siglo XIX, llegamos al momento en que arranca el concienzudo trabajo de investigación realizado por el profesor Martínez Milán y que bajo el título *Las pesquerías canario-africanas (1800-1914)* constituye la base de este comentario.

¿Qué había detrás del que fuera creciente interés decimonónico por las aguas y las costas del noroeste africano? Al ya aludido atractivo económico para Canarias, se han venido añadiendo los argumentos estratégicos y políticos presentados por los africanistas (impedir el establecimiento de otra potencia extranjera frente a Canarias, prestigio en el contexto europeo, etc.).

Jesús Martínez Milán, ampliando y dando forma a estos supuestos, elaboró la siguiente hipótesis de partida: “El auge que alcanzaron las aguas saharianas se debió no sólo a la literatura generada en torno a ellas y a los proyectos que se elaboraron con el fin de expotarlas, sino a la expansión del colonialismo europeo, y a la presión que ejercieron la burguesía canaria, determinados círculos del incipiente africanismo español, y pequeños sectores del capitalismo hispano, para que el Gobierno ocupase la costa sahariana con el fin de asegurar el monopolio pesquero de sus aguas y garantizar las espaldas del archipiélago”.

La verificación de una hipótesis compleja como ésta requería un trabajo multidireccional de investigación. Así, en un primer estadio, el autor analiza esa literatura que, a partir del siglo XIX, se centra en el olvidado banco pesquero canario sahariano y lo presenta ante los ojos, ávidos de riquezas naturales explotables, de franceses, italianos, etc. Esta literatura, carente de una base científica que le diera rigor (baste recordar aquí la referencia a la frecuente confusión de especies), sirvió como motor impulsor de la planificación de diversos proyectos de explotación industrial del banco pesquero. El efecto producido por esta literatura se hizo sentir claramente a partir de 1850, cuando diversos funcionarios (fundamentalmente españoles) pretenden que el pescado procedente del banco canario-sahariano ocupe en las mesas peninsulares el lugar reservado al procedente del norte de Europa y de Terranova. El análisis detallado de estas experiencias empresariales le permite a Jesús Martínez ratificar con pruebas una afirmación comúnmente aceptada por la historiografía: la escasez de capital, tanto públi-

co como privado, condicionó enormemente la expansión de España en la costa noroeste africana.

Este condicionante se vio contrarrestado en parte por una especie de alianza tácita entre un reducido número de capitalistas y el sector en crecimiento de los africanistas. Intereses económicos y estratégicos se unen así, en defensa de la reserva para España de un territorio que había sido tradicional fuente de riqueza y avituallamiento para los isleños, y que podía caer en manos del imparable colonialismo de las potencias europeas en el ahora “descubierto” continente africano.

Con todo, el contrapeso fue en buena medida insuficiente. Hubo que ceder ante la superioridad francesa (tratado de 1900) y ante la falta de apoyo estatal, mientras, con la ley en la mano, se renunciaba a la presencia de capital extranjero. Habría que esperar a bien entrado el siglo XIX, para que tan lamentable situación variara —tardía, e insuficientemente— su rumbo...

Nos hemos acercado a una obra valiosa no por contener revelaciones insospechadas, sino por convertir algunas viejas sospechas en realidades ya incuestionables. Jesús Martínez Milán, al final de su riguroso trabajo de búsqueda en diversos archivos madrileños y canarios, y apoyándose en una bibliografía completa para lo escasa que aún resulta ejemplos de cifras concluyentes..., sienta bases sólidas, en suma; bases que nos serán muy útiles a todos cuantos estamos empeñados en sembrar de oasis el, en muchos aspectos, casi desértico espacio de la historiografía sobre la presencia española en el África noroccidental.

José Ignacio ALGUERÓ CUERVO

MILLER, Susan Gilson, *Disorienting encounters: travels of a Moroccan scholar in France in 1845-1846. The voyage of Muhammad as-Saffar*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford; University of California Press, 1992, 244 p. con ilustraciones.

S. G. Miller nos ofrece la traducción del texto árabe (todavía inédito) escrito por el tetuaní de origen andalusí (Jaén) Muḥammad al-Şaffār, tras haber regresado de una estancia en Francia como miembro de la comitiva que acompañó al embajador ʿAbd al-Qādir Ašʿāš, enviado por el sultán marroquí a París en 1845. La función de al-Şaffār era la de actuar como lo que era, un ulema, siguiendo las recomendaciones dadas por el sultán a su embajador: “You should also take an *cālim* to attend to religious matters such as prayers and reading from the Koran, for the French examine Muslims closely about the mysteries of their beliefs both in general and in particular” (p. 16).

A pesar de que al-Şaffār se queja de lo difícil que le resultó escribir su obra, esforzándose en ello tan sólo porque le había sido solicitada por las autoridades marroquíes, la narración es fluida (en lo que sin duda también influye la pericia de la traductora), si bien cabe preguntarse, no teniendo el texto árabe delante, hasta qué punto ello deriva de la aptitud estilística del autor o simplemente del interés que encierra el contenido de sus palabras. A lo largo de las 138 páginas de la traducción (un texto pues no muy largo), vamos descubriendo junto con al-Şaffār un mundo nuevo, Francia, en el que existen maravillas tales

como el ferrocarril (señala Miller que el de al-Şaffār y los otros miembros de la embajada constituye el primer viaje en tren de marroquíes documentado, p. 22), la luz de gas, el teatro, el ballet y la ópera (pp. 142 y ss.), el periódico (pp. 150 y ss.), la imprenta, el parlamento (p. 209), la gimnasia (p. 211)... Un mundo en el que existe otro concepto de la velocidad (v. p. 62), en el que el tiempo no es medido por las necesidades del rito, en el que las fronteras entre el espacio público y el privado son distintas de las conocidas (v. su comparación de la organización del espacio en una casa francesa con la de la casa marroquí), en el que mujeres y hombres se mueven en el espacio también de manera distinta, forma que al-Şaffār acepta una vez que entiende su significado (p. 178: "women talking to men is not considered shameful or harmful to one's virtue"; como anota Miller, "he seems to have grasped that the physical and spatial barriers placed between men and women in his own society had their counterpart in France in the elaborate verbal rituals, or *politesse*, that surrounded the male-female encounter", p. 67), en el que la visión de las mujeres en las casas y en las calles produce extraordinario placer (pp. 173, 178, 182-3, 185), en el que el acto de bañarse es privado en vez de ser público, en el que los hombres no se sientan cuando están en grupo, en el que caminar es una diversión y una forma de pasar el tiempo (p. 136, 158), algo que es también fructífero y útil ("They say it is useful for reflection, for revealing hidden thoughts and for discovering new ways of doing things; and I tried it and it was true", p. 158). Un mundo nuevo en el que la comida no es del agrado de nuestro marroquí (p. 167), con excepción de los dulces, ni son de su agrado los ritos de la comida (p. 165), un mundo en el que el vino es tan necesario como el agua (pp. 101-125), en el que abunda el pescado en la comida (p. 167), en el que todo el mundo sabe leer y escribir (!) (p. 157), en el que hay duelos (p. 158). Un mundo en el que los ríos no se vadean, sino que se cruzan a través de puentes (p. 93), en el que la pobreza es considerada algo vil e infame (p. 153). Un mundo en el que existen ciudades tan grandes como París (p. 124), en la que el ruido no cesa ni de día ni de noche impidiéndole dormir (p. 131), en la que hay tiendas por doquier, casi todas dirigidas por mujeres (p. 157), en la que hay tal ansiedad por vender que han tenido que inventar la publicidad ("... merchants write out papers mentioning their goods and their virtues, praising them so that

people will want them", p. 135). Un mundo que tiene defectos, como es el exceso de retratos (p. 196), la usura (p. 220) o el orinar junto a los muros (p. 136) y las alcantarillas abiertas en las calles (p. 106); un mundo, por otro lado, con otros criterios de limpieza (pp. 159 y 164). Un mundo al que al-Şaffār no se asomó mucho ("We could have been commonplace by coming and going frequently, but we were opposed to that", p. 172 y cf. el comentario de Miller en p. 26) ni a todos sus rincones (el mundo que describe es el de los ricos). Un mundo del que lo que más le sorprendió fue la comodidad de los viajes, la organización (v. especialmente p. 121), el orden (pp. 193-4), la subordinación de todo a la producción y el valor dado a lo nuevo, a lo inventado (p. 215: "A learned man (*cālim*) there is someone who is able to invent new and useful (ideas) and demonstrate their fine points by presenting sound proofs to those who doubt or oppose his findings..."), cf. los comentarios de Miller en p. 51).

Un aspecto particularmente interesante del texto para nosotros son las palabras españolas que en él aparecen (vapor, cámara, coche, posada, cocina, carroza, carreta, establo, navío, hospital, silla, bizcocho, estampa).

En su introducción (pp. 1-69), Miller cumple perfectamente dos cometidos necesarios. Por un lado, darnos el contexto político, social y económico en el que se mueve nuestro autor y que explica las razones que motivaron la embajada marroquí a Francia: expansión colonial francesa en el Norte de Francia, apoyo y posterior abandono por parte del sultán marroquí del líder de la resistencia argelina ^cAbd al-Qādir, dudas acerca de la capacidad marroquí para hacer frente al poderío militar occidental.... Miller ha llevado a cabo asimismo la tarea de contrastar la información marroquí con la francesa, mostrándonos los diferentes puntos de vista, reacciones y valoraciones de las dos partes. Por otro lado, poner de relieve los aspectos primordiales ("meanings") del valor histórico y cultural que encierra la obra de al-Şaffār (v. pp. 48-69). Su texto nos ofrece una oportunidad única para meternos dentro de la piel de un marroquí educado en un momento crítico en el que sus creencias y su sensibilidad se vieron sometidas a un difícil test, el del encuentro con el "otro". El test fue resuelto con reconocimiento de las maravillas vistas, pero con la negativa a asociarse con ellas (p. 51;

p. 220: "They know well what is apparent to the life of this world, but are completely ignorant about the hereafter"). En efecto, si bien el texto de al-Şaffār es una *rihla* al estilo tradicional, su meta no es el lugar sagrado del Islam, sino el mundo de la infidelidad (p. 53), un viaje pues que es necesario justificar por el bien de la comunidad (v. pp. 11 y 54). Viaje que ya contaba con el precedente del realizado por el egipcio al-Tahtāwī, cuya obra al-Şaffār conoce y utiliza más de lo que reconoce, como ha sabido descubrir Miller en su estudio de las fuentes (p. 56), señalando al tiempo las diferencias de ambas experiencias ("al-Tahtāwī was sent by a leadership on the offensive; aṣ-Şaffār was dispatched by a leadership in retreat", p. 57). Interesante la utilización que al-Şaffār hace de otra de sus fuentes, Ibn Jaldūn; como dice Miller (p. 55), "by casting his vision of France in the Khaldunian mode, he could express admiration for the French and their achievements, while staying within the bounds of the culturally permissible". Entre los efectos que la estancia en París produce en al-Şaffār, señala Miller que en su obra se adivina "the beginning of a new, more realistic literary style, which brought together the teller and the thing told more intimately than in the past" (p. 58). Sabido es que la experiencia de viajar es como un espejo con dos caras; una refleja lo nuevo, la otra preserva la imagen de lo conocido, y ello conduce a contrastar las dos imágenes (p. 60). Lamentablemente, el hecho de que al-Şaffār escriba su relato por encargo oficial impide que nos informe como nos gustaría de la intensidad y los matices de los contrastes, y de hasta qué punto el regreso a casa trajo consigo una nueva visión de lo conocido. En suma, un texto apasionante, una informativa y sugerente introducción y acierto en incorporar unas ilustraciones que nos muestran tanto imágenes del entorno del autor en Tetuán como de la visita de la embajada en París.

Maribel FIERRO

POSTON, Larry, *Islamic Da'wah in the West: muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1992, 220 pp.

Tras una introducción, el libro se divide en cuatro partes, terminando con unas conclusiones. La primera parte (*Da'wah in Islam: From East to West*) consta de dos capítulos. El primero traza brevemente las características de la actividad misionera del Islam a lo largo de la historia, tratando en especial cómo ha sido interpretada esa actividad por autores musulmanes contemporáneos. Una idea central: la expansión militar musulmana permitió el establecimiento de un poder temporal que a su vez permitió crear una atmósfera islámica que favoreció el proceso de conversión al Islam e hizo posible que los musulmanes pudiesen vivir de acuerdo con las normas de la ley islámica, creando lo que Levtzion llama "Islamic ambiente"; hubo otra forma de expansión posterior que fue pacífica, el comercio. El autor destaca varias veces que la actividad misionera o *da'wa* en el Islam contemporáneo está dirigida no sólo a los no musulmanes, sino también a los musulmanes para que re-islamicen sus creencias y sus actos o, dicho de otra manera, para que organicen sus vidas de acuerdo con los principios islámicos. El segundo capítulo se centra en la llegada del Islam a Norte América (los primeros musulmanes fueron esclavos, incapaces de propagar su religión), basándose Poston en su estudio en los previos llevados a cabo especialmente por Y. Haddad y A. Lummis. Interesante la distinción que se hace entre la inmigración económica de las primeras oleadas y la que empieza tras la

Segunda Guerra Mundial consistente en parte en los hijos de las elites políticas (p. 28). Interesante también la diferenciación entre las dos actitudes adoptadas por los musulmanes en la nueva sociedad: la defensiva-pacifista y la ofensiva-activista. Se incluye una breve discusión de los conceptos de *dār al-islām* y *dār al-ḥarb/al-kufr*, de cómo un musulmán viviendo permanentemente fuera de *dār al-islām* es una anomalía de acuerdo con las concepciones clásicas, y de cómo han reaccionado los musulmanes ante este problema (pp. 32-3). Para el autor, el principal problema al que tiene que hacer frente la tendencia defensiva-pacifista es uno de liderazgo: mientras los *imām-es* sean importados desde fuera, procedentes de países musulmanes o suministrados por la Liga Islámica Mundial, no parece que vayan a ser capaces de dar respuestas funcionales a la pregunta de cómo debe vivir un musulmán en una sociedad no islámica. Por lo que se refiere a la tendencia ofensiva-activista, es todavía minoritaria, pero va en aumento. Uno de los pioneros en articular esta tendencia fue Isma'īl al-Faruqī, a cuyas ideas y escritos se hace constante referencia a lo largo del libro: "Al-Faruqī ... resolves the problem of the Muslim permanently residing in a non-Muslim society by assigning justification for this residence. All Muslims who have left their homelands to settle in the Dar al-Kufr, regardless of the external factors that led to their migration, are to see themselves as missionaries rather than immigrants in the usual sense of the term" (p. 44).

La segunda parte (*Toward an Islamic Pietism*) consta de tres capítulos. El primero analiza las dos corrientes fundamentales de proselitismo: externa-institucional e interna-personal. Si la primera busca propagar la religión en el nivel de las estructuras superiores (ejecutivas, legislativas, judiciales, económicas...), la segunda busca a los estratos inferiores de la sociedad, a las masas y al individuo. La primera ha sido la predominante en el Islam, pero en su vertiente militar parece impracticable por el momento en las sociedades occidentales, si bien puede ser readaptada como "conquista educativa" tal y como han hecho los que han formulado el concepto de "islamización del conocimiento" (v. pp. 54-5). La segunda corriente ha existido también en el Islam, desarrollada sobre todo por los sufíes, quienes, como harían más tarde los pietistas cristianos, separaron la religión de las estructuras políticas (p. 61). Esta segunda corriente ofrece una alternativa al método misionero tradi-

cional del Islam bajo la forma de “an internal-personal missiology that aims at the conversion of individual persons within society followed by training in Islamic precepts, which will in turn enable each convert to induce further conversions” (p. 62). Lo que el autor llama “Modern Islamic Pietism” es analizado en el segundo capítulo de esta parte a través de las figuras del egipcio Hasan al-Bannā’ (el fundador de los Hermanos Musulmanes) y el paquistaní al-Mawdudī (el fundador de la *ŶamaCat-i Islām ĩ*). Este último pensador varió a lo largo de su vida la respuesta a la pregunta ¿son los individuos musulmanes los que crean una sociedad islámica? o ¿es una sociedad islámica la que produce musulmanes? (p. 75), mientras que para al-Bannā’ primero hay que hacer de cada individuo un verdadero musulmán y luego se obtendrá una sociedad islámica. En el último capítulo de esta parte se analiza el pensamiento de Khurram Murad, un discípulo de al-Mawdudī y director de la “Islamic Foundation” de Leicester entre 1978-1986, autor entre otras obras de la titulada *DaCwa Among Non-Muslims in the West*. Murad ha desarrollado las teorías de su maestro, adaptándolas a la situación de los musulmanes que viven en sociedades no islámicas. Aunque su objetivo es islamizar todas las esferas de la sociedad, incluidas las políticas, mientras ello no sea posible, abandona la metodología o estrategia externa-institucional y adopta una interna-personal.

En los tres capítulos que constituyen la tercera parte (*The institutionalization of DaCwah in Western societies*) se estudian las organizaciones y estructuras creadas en las sociedades occidentales para llevar a cabo la actividad misionera musulmana, lo que el autor llama instituciones “para-mezquitas”. En el capítulo dedicado a las estrategias y metodologías, se distingue entre las formas indirectas como el “lifestyle evangelism” (consistente en dar testimonio del Islam llevando simplemente una vida islámica, lo cual se considera que de por sí será suficiente para hacer conversos) y las formas directas, que incluyen hacer proselitismo verbal, pero que rechazan métodos más “agresivos” como los practicados por los Testigos de Jehová. Las formas directas han tenido especial éxito en las prisiones (p. 127). Otro aspecto a destacar es que no hay una distinción como en el cristianismo entre laicos y clérigos: todos los musulmanes tienen el deber de hacer *daCwa*. El último capítulo pasa revista a la literatura surgida para llevar a cabo el proselitismo.

VILAR, Juan Bta.: *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas de Marruecos (siglos XVI-XX) / Cartes, plans et fortifications hispaniques de Maroc (XVI-XX siècles)*. Prólogo de José Antonio Calderón Quijano. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores. Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica. Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas. Agencia Española de Cooperación Internacional. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. 1992, 604 págs. + 842 mapas y planos. Precio 7.210 pesetas (IVA incluido). Índice general. Prólogo e Introducción en texto bilingüe español-francés.

Este voluminoso y espléndido libro ha sido editado con igual formato y características técnicas que la obra precedente del profesor Vilar, *Mapas, planos y fortificaciones hispánicas de Túnez (siglos XVI-XX) / Cartes, plans et forteresses hispaniques de la Tunisie, XVI-XVIII siècles* —Madrid. Inst. de Cooperación con el Mundo Árabe. 1991—, recensionado por nosotros en *Bulletin BRISMES*, 18, 1 (London, 1991), pp. 241-242, y *Awraq*, XII (Madrid, 1991), pp. 261-264. Es, a su vez, la tercera aportación de Vilar a esta emergente línea de investigación. La primera fue su monografía-repertorio cartográfico sobre Argelia, realizada conjuntamente con el doctor Míkel de Epalza, y publicada en francés en 1988. Un cuarto volumen sobre Libia, adecuado complemento de los precedentes, se halla ahora en preparación.

Una vez más el autor ha realizado una impresionante labor de investigación con este libro sobre Marruecos. Prácticamente no ha dejado archivo y cartoteca importante a salvo de su voraz escrutinio, de