

ALJAMÍA العجمية



ALJAMÍA الحِجْمِيَّة

11

REVISTA DE
LA CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA
EMBAJADA DE ESPAÑA EN RABAT
ASESORÍA TÉCNICA LINGÜÍSTICA
JUNIO 1999

ALJAMÍA

DIRECCIÓN

MARÍA JOSÉ GARCÍA ARMENDÁRIZ. CONSEJERA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA

COORDINACIÓN

JOSÉ L. GONZÁLEZ HIDALGO

CONSEJO DE REDACCIÓN

PEDRO BARCO CORBACHO
MARTA CEREZALES LAFORET
VENANCIO IGLESIAS MARTÍN
MIGUEL MORETA LARA
JAVIER SANGRO de LINIERS
MIGUEL SANTAELLA RUIZ
FIDEL SENDAGORTA
JOSÉ RAMÓN SOLER CABRERA
JOSEFINA VILARIÑO SECO

COORDINACIÓN GRÁFICA

PEDRO BARCO CORBACHO

CORRECCIÓN DE PRUEBAS

PILAR BLANCO VARELA

PORTADA

BELAID HAMIDI

MAQUETACIÓN Y EDICIÓN

ADAM COMMUNICATION

61, Rue Sebou. Agdal. Rabat. Telf. (07) 675618. Fax 675619

DEPÓSITO LEGAL

D.I. 1994/7-I.S.S.N. 1113-3112

DISTRIBUCIÓN

ASESORÍA TÉCNICA LINGÜÍSTICA. CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN Y CIENCIA
DE LA EMBAJADA DE ESPAÑA
131, Avda. ALLAL BEN ABDELLAH. RABAT. MARRUECOS. Telf. 767558. Fax 767557

ALJAMÍA NO COMPARTE NECESARIAMENTE LAS OPINIONES
EXPUESTAS POR LOS COLABORADORES

SE AUTORIZA LA REPRODUCCIÓN DEL CONTENIDO,
CON FINES DIDÁCTICOS, CITANDO LA PROCEDENCIA

EJEMPLAR GRATUITO

Sumario

—— EDITORIAL	7
—— ENTREVISTA	
Un Historiador en la Corte del Rey José L. González y Miguel A. Moreta	9
Con la editora de <i>Madres e hijas</i> : Laura Freixas Rajae El Khamsi	28
—— ESTUDIOS	
Aproximación histórica al sistema educativo marroquí (III) Hassan El Mejdoubi	35
La colonización agraria española en el Rif Oriental (1916-40) Juan Rivero Corredera	40
El ritual de "Achora" en el Magreb y la Manifestación de San Juan Ahmed El Gamoun	54
—— SECCIÓN GRÁFICA	
Félix Herrero	64
—— CRÍTICA LITERARIA	
Breve comentario de la "Salutación a los rifeños" de Unamuno Fidel Sendagorta	71
Figuras del espacio en <i>Luces de bohemia</i> Younes Gnaoui	78
El viaje y la escritura Moisés Pascual Pozas	87
—— CREACIÓN	
Poemas de Javier SANGRO Venancio Iglesias Martín	98
Sonetos de Juan J. SANTANDER Josefina Vilariño Seco	105
—— TRADUCCIÓN	
Cuento: El hombre que encontró la naranja Ahmed Bouzfor	109
—— LECTURAS / RESEÑAS	
Libros	113
"Breves..."	126
Normas de edición y colaboración	128

Editorial

No se puede comenzar este editorial sin agradecer a cuantos, de alguna manera y desde diversos sectores, nos han mostrado su satisfacción y hasta sus alabanzas sobre *Aljamía* 10. También a unos pocos que han sugerido la creación de nuevas secciones, posibles cambios, lo que les ha gustado más o lo que hubieran suprimido. Con estas sugerencias y críticas positivas, la revista puede aumentar su variedad y riqueza y, además, tiene la satisfacción de comprobar que se lee y que interesa.

Unidos a este interés están los colaboradores, todos, españoles o hispanistas marroquíes. Estos últimos constituyen gran parte de la razón de ser de la revista, porque dedican su vida a nuestra lengua y cultura, frente a otras opciones, porque con su colaboración desinteresada transforman su oficio en afición y porque ellos son los mejores difusores en la universidad, escuelas normales o liceos, abriendo vías de conocimiento y de diálogo que conducen a una mayor comprensión intercultural.

Al consejo de redacción se han incorporado don Javier Sangro y don Fidel Sendagorta. Con ellos, *Aljamía* se revitaliza, entran nuevas ideas que ampliarán, seguramente, su campo de difusión. Enhorabuena y bienvenidos.

Aljamía, como medio de expresión y de comunicación, tiene un ámbito cultural muy definido que se refleja en las distintas secciones en que se enmarcan sus contenidos. A estas secciones llegan nuevos colaboradores junto a otros que continúan. Todos son importantes para la revista y se supone que interesantes para el lector. Historiadores del siglo XVIII marroquí, estudiosos del sistema educativo marroquí, de temas agrarios, que junto a etnólogos, críticos literarios y creadores forman un conjunto heterogéneo pero entrelazado por múltiples ejes comunes. La diversidad y la variedad de temas pueden atraer la atención de muy distintos lectores.

Continúa la sección gráfica con la originalidad de la fotografía artística y la transformación de la instantaneidad en arte plástico.

«Breves...» en su síntesis y sencillez, pretende ser una lucha contra el tiempo y el olvido, recogiendo la labor de un curso.

Queda animar a nuestros lectores a colaborar y formar parte activa de *Aljamía* enviando sus trabajos, investigaciones, creaciones literarias, reseñas de libros, etc. Incluso para la sección gráfica, cuando sean artistas que quieran difundir su obra (fotógrafos, escultores, pintores...) y permitan que gocemos de ella.

Los trabajos deben acomodarse a las normas de edición y al espíritu de la revista, un lugar de encuentro, un medio de reflexión, un intercambio de conocimientos y de interpretaciones de marroquíes y españoles, que tienen una parte de historia común y que en la actualidad, aparte de la vecindad y fraternidad que son inalterables, tienen unas necesidades y unas aspiraciones comunes de cooperación. *Aljamía*, por su espíritu, es un medio más de estrechar lazos.

En otro sentido, queremos que el lector se sienta orgulloso de lucir *Aljamía* sobre su mesa o en su biblioteca y que sea la brisa fresca y agradable que deleita.

Un Historiador en la Corte del Rey

Entrevista a don Ramón Lourido Díaz

José L. González Hidalgo
Miguel A. Moreta Lara

Don Ramón Lourido Díaz, franciscano, destacado historiador especializado en el siglo XVIII de Marruecos, publicista incansable, científico riguroso, modesto, siempre cordial, aparece por primera vez en *Aljamía*, en una entrevista que pretende reflejar algo de su biografía, de sus publicaciones y de sus estudios. Padre Lourido, cuéntenos algo de su vida y de su ingreso en la orden franciscana.

LOURIDO.- Si es que hay algo, muy poco singular se puede encontrar en mi trayectoria vital. Nací en la verde Galicia, hace 70 años, y en ella me formé hasta mi ordenación sacerdotal. Hijo de una modesta familia campesina dedicada a la agricultura, al cultivo de la vid en concreto, en la encantadora y por más conocida región del vino del Ribeiro (Orense), sentí muy pronto deseos -no me aprietan mucho por encontrar los móviles profundos de los mismos, porque no sabría contestar- de ingresar en un colegio franciscano, para ser formado en la vida y espiritualidad de Francisco de Asís. Mis padres, sin oponerse a mi petición, preferían que me orientase hacia el seminario diocesano, y poder llegar a ser un día sacerdote secular, al servicio pastoral de la comunidad católica, como ya había casos en la familia. Mi opción primera por los franciscanos, sin embargo, no se movió un ápice, y no me pregunten tampoco por esta preferencia y por tanta firmeza, para la que me falta respuesta.

Así pues, la formación sacerdotal y religiosa la recibí ya dentro de las instituciones franciscanas, en la secular y monumental ciudad de Santiago de Compostela o en otras loca-





lidades muy cercanas; aquí terminé la educación primaria, hice toda la secundaria y pasé los cinco años entonces reglamentarios de los estudios superiores de Filosofía y Teología. A la edad de 21 años, al llegar a la mayoría de edad, emití los votos religiosos, mediante los cuales me responsabilizaba de seguir de por vida la espiritualidad de Francisco de Asís, como miembro de la Orden Franciscana; y, tres años más tarde, fui ordenado sacerdote, siempre en el seno de la misma Orden, también en Santiago de Compostela.

-De su paso por la Universidad, ¿qué recuerda y cuál fue su tesis doctoral?

L.- Bueno, supongo que usted se refiere a mis estudios en la Universidad civil, porque, de hecho, mis estudios teológicos, aunque no realizados en un centro universitario sino en un centro superior de Teología, revistieron también, en cierta manera, un carácter universitario, global, no especializado en bien determinados aspectos de la Teología.

Terminados mis estudios eclesiásticos y ordenado sacerdote, yo no fui directamente a la Universidad estatal para especializarme en una determinada rama de la ciencia. Cierto que, personalmente, yo me forjaba ya en aquellos años la ilusión de poder especializarme en Historia; pero esto sólo lo lograría algo más tarde, y de forma indirecta. Para ello tendría que interferir mi ida a Marruecos, donde *hermanécese ya casi toda mi vida*.

Cuando alguien inquiriere de mí de dónde soy originario y le digo que del norte de España, de Galicia concretamente, región sin vinculación alguna con Marruecos -a no ser, en nuestros días, por la cuestión de pesca-, todos se extrañan de mi presencia en este país. El hecho en sí es, sin embargo, de lo más lógico, aunque necesite una previa explicación, que, en principio, tendría que ser algo extensa, pero que haré muy brevemente. La Orden Franciscana, desde su creación en el siglo XIII, estuvo muy vinculada a Marruecos, sobre todo desde la unificación de España como nación, a causa de la vecindad geográfica de ésta. Y también puede sonar a extraño que, tratándose de Marruecos, el miembro de la Umma o comunidad musulmana más cercano a las comunidades cristianas de Europa, ambas en beligerancia continua a través de la cercana España, fueran precisamente allí los franciscanos a meterse en la línea de fuego; si se piensa que Francisco de Asís, el fundador de la Orden y pregonero del amor y de la paz, acudía con sus seguidores allí donde los hombres se enfrentaban violentamente, a fin de que, en nombre de Dios, cesaran en sus luchas y convivieran entre sí, libre y pacíficamente, lo más normal era que se dirigiera a los puntos de mayor fricción; lo hizo personalmente a Oriente próximo, en uno de los momentos de las Cruzadas, para encontrarse con el sultán de Egipto 'Abd al-Malik al-Kamil; a otros de sus compañeros los envió a la parte occidental, a Marruecos, país que entonces extendía su poder hasta las regiones del Andalus, España, dándoles como normativa que se sometieran a toda criatura según Dios y proclamaran con su conducta ser cristianos; desde entonces, y con la aquiescencia benévola de las autoridades del país, aquí se quedaron al servicio de las víctimas de la conflictividad permanente entre ambas comunidades, es decir, los caídos en las refriegas fronterizas o en las acciones de piratería por ambas partes, los reducidos a la esclavitud, y ello hasta finales del siglo XVIII, en que, por fin, se puso término por ambos lados a tan vergonzosos comportamientos.

Desde 1630, los franciscanos de las provincias de Andalucía, los más próximos, eran los encargados de la asistencia a los cautivos en Marruecos, para lo cual crearon incluso



algún hospital, de cuya acción benéfica se servían también los mismos autóctonos. Pero, cuando los gobiernos anticlericales de la España del XIX llegaron hasta a suprimir las Órdenes Religiosas -entre ellas, por supuesto, la franciscana-, también aquéllos desaparecieron en la práctica en Marruecos. Unos veinte años después de la exclaustación, hacia 1856, se volvió, sin embargo, a autorizar, lentamente, la restauración de las citadas Órdenes, y la Franciscana lo hizo a partir del famoso Colegio Franciscano de Santiago, que tuvo como obligación enviar, lo antes posible, personal a las abandonadas Misiones de Palestina y Marruecos. Desde entonces, los franciscanos de la región noroeste de España, Galicia y provincias colindantes, serían los responsables de ese personal para la Iglesia en Marruecos.

Ahora bien, yo, al ingresar en la Orden Franciscana en Galicia, desde donde, repito, se responsabilizaba, de forma exclusiva y desde hacía ya casi cien años, de la comunidad católica en Marruecos, era un futuro candidato para venir a este país; de hecho, esto se operó inmediatamente, tras mi ordenación sacerdotal, ya que, en contacto epistolar con algún antiguo compañero de estudios, que se hallaba ya en Marruecos, le mostré mis deseos de ser también destinado allí, y el entonces obispo de Tánger, monseñor Aldegunde, no dudó en solicitar de Santiago mi destino a la Iglesia de Marruecos, adonde llegué a finales de 1952.

De este país adonde yo, tan joven, llegaba, no conocía prácticamente nada, a no ser toda esa farragosa historia de guerras contra los “moros perversos”, de sus crueldades contra los cautivos cristianos de años pretéritos, leído todo ello en los espeluznantes relatos de los antiguos redentores de cautivos, que tenían que cargar las tintas sobre los padecimientos -reales, es verdad, como lo eran igualmente los de los esclavos musulmanes en tierras cristianas- de los pobres cristianos en las mazmorras africanas, para que la gente aflojara el bolsillo y así poder reunir el dinero necesario para su rescate. Claro que, en aquellos años, la cosa pasaba de muy distinta forma: España -y más todavía su “competidora” Francia- se había hecho la “protectora” del progreso en el país, sometiéndolo para ello a la fuerza, y los “moros amigos” habían incluso ayudado a Franco en su guerra contra los republicanos; todo parecía -así, al menos, lo presentaban- ser una fiesta entre los españoles y los enemigos viscerales de épocas pasadas.

Yo no pude probar personalmente este supuesto halo de entendimiento hispano-marroquí de aquellos años, porque, recién llegado a Tánger, ciudad entonces internacional (que me deslumbró pero no me convenció), el obispo, al tantear mis disposiciones para una preparación previa y necesaria para prestar servicios útiles en aquella Iglesia, me preguntó si yo, personalmente, había pensado en hacer estudios especiales, a lo que respondí sin titubear que me agradaría mucho hacer Historia; mi respuesta no le inmutó, al contrario, pero matizaría con toda claridad: especialización en Historia sí, pero tendría que ser orientada hacia el país por el que había optado, por lo que habría que comenzar por el aprendizaje de la lengua del país, el árabe. Mis jóvenes impulsos se veían retenidos momentáneamente, pero me pareció totalmente lógica la propuesta. Aclarada esta cuestión básica, hubo que acomodarse a los condicionamientos que las circunstancias de entonces imponían. Como ni en la zona del Protectorado español, ni en Tánger, existían centros especializados en el árabe, tendría que establecerme en Rabat, la capital del



Protectorado francés, mucho mejor preparado para ello, pese a que allí los movimientos independentistas del pueblo marroquí no dejaban de crear peligros reales a la población extranjera, con frecuentes atentados contra las fuerzas de ocupación.

Más de tres años pasaría en Rabat, en un ambiente por de más interesante, aunque bastante inseguro y no muy propicio para iniciar con tranquilidad mis estudios, primero del francés, y luego del árabe literario. Mis superiores franciscanos españoles allí no me facilitaban tampoco en absoluto mi dedicación plena al estudio, y sólo cuando, poco a poco, entré en contacto con el centro de estudios de árabe y residencia de universitarios marroquíes, organizado por los franciscanos franceses en el barrio del Agdal, en la antigua "Source" -no el actual centro de investigación y biblioteca del mismo nombre-, me encontré entonces en un ambiente bueno para el estudio y el conocimiento directo de los ideales que animaban al pueblo marroquí en su lucha por la independencia, aunque se evitase allí con exquisito tacto cualquier interferencia en el aspecto puramente político, y menos, por supuesto, revolucionario. La presencia allí, como invitados, de ciertas personalidades de carácter cultural, francesas pero sobre todo marroquíes, no involucradas directamente en la política, pero que no se callaban a la hora de manifestar sus ideas respecto a la marcha político-social y cultural del país bajo la férula francesa, era cosa normal. Los dos cursos oficiales de árabe que hice en Hautes Études Marocaines, dependiente de la Universidad de Burdeos, fueron duros -porque las lenguas no es lo que mejor se me da-, pero muy provechosos, aun en medio de una vida social no muy confortable, aunque todo terminaría bien; asistí estupefacto al destierro del sultán Mohammed V y familia, así como gozoso al regreso triunfal del mismo, una vez lograda la independencia del país. Desgraciadamente, de este clima exultante fui separado cuando mis superiores me mandaron a continuar los estudios arábigos en Túnez, en el centro privado Institut des Belles Lettres Arabes, donde la mayoría de los dirigentes mantenía todavía una actitud más bien colonialista, que aun coleteaba tras la reciente independencia de aquel país. Allí, en Túnez, donde encontré, a lo largo de dos años, satisfacciones de distinto orden, me sentí bastante desorientado, en cuanto a mi presencia en medio de la sociedad musulmana, con detrimento de mis estudios de árabe y cultura islámica.

Vuelto, por fin, a Marruecos, me pilló de nuevo otra sorpresa, aunque no del todo desagradable, ya que el arzobispo de Tánger, monseñor Aldegunde, cada vez más inmerso y entusiasmado en la evolución del país ya independizado, buscaba formar a sus jóvenes sacerdotes para que pudieran cooperar en la construcción de una sociedad marroquí cada vez más evolucionada y responsable de sus propios destinos. Me envió a la Universidad de Granada para oficializar mis estudios arábigos y, sobre todo, orientarme en los estudios históricos del mundo árabe, que era, en realidad, lo que yo siempre -en lo propiamente histórico- buscaba.

Y así llegamos a lo que usted quería saber de mí, sobre mi paso por la Universidad. Muy brevemente le diré que, dados los estudios especiales sobre el árabe y la cultura islámica que había ya recibido, los tres primeros cursos de comunes me resultaron bastante pesados, bien que, mediante una "treta legítima", los pude realizar en sólo dos años, al presentarme por libre y en las dos convocatorias de junio y septiembre. Los cursos de especialidad ya fueron más interesantes, no en lo propiamente lingüístico -mis conoci-

mientos entonces del árabe superaban a lo que allí se enseñaba-, sino en la orientación formativa y técnica de la investigación histórica, que, aunque en Granada siempre se centró en la historia de la España musulmana, a mí me valía para aplicarla en lo que atisbaba como futuros estudios de la historia de Marruecos. La ambientación entre profesorado y alumnado era estupenda y familiar, aunque no dejara de haber algunos lunares negativos, como en todo y en todas partes.

- Antes de que nos entreguemos a su obra como historiador sobre temas marroquíes, háganos un poco más de su vida universitaria, no ya como alumno en la Universidad de Granada, sino como profesor en la Universidad de Rabat, donde aún es muy recordado.

L.- Mi tarea docente en la Universidad comenzó inmediatamente después de alcanzar la Licenciatura, pero fue en la misma Universidad de Granada, como profesor adjunto, mientras preparaba mi tesis doctoral, de una duración de tres años. Entonces sólo había una cátedra de Historia del Islam en toda España, la dirigida por el profesor Jacinto Bosch Vilá -director también de mi tesis- y en cuyo equipo trabajaba. Don Jacinto hizo cuanto pudo para convencerme de que me asociara de forma estable a su equipo, e incluso escribió a mis superiores religiosos en Tánger en este sentido. Yo, sin embargo, no ansiaba más que terminar la tesis para regresar a Marruecos, pese a que mi trabajo en la Universidad de Granada me resultaba muy gratificante.

Cuando, finalmente, pude reintegrarme a Marruecos, quedé un poco a la deriva en cuanto a mis futuras ocupaciones, de acuerdo con la preparación universitaria recibida. La estructura de la Iglesia en el país, tras la independencia y la salida masiva de europeos cristianos, así como debido al reciente Concilio Vaticano II, estaba en plena transformación, pero a nivel de simples tanteos y sin poder todavía elaborar nuevos proyectos de transformación según las nuevas circunstancias y necesidades del pueblo musulmán y cristiano. Yo tuve que participar en el estudio, elaboración y puesta en marcha de algunos de estos proyectos, que ahora, dada la diáspora de cristianos extranjeros, había que orientar hacia el pueblo musulmán, dentro del mayor respeto a sus creencias, pero poniéndose a su servicio en los aspectos de la vida que no rozasen lo propiamente religioso. En definitiva, lo que importaba era preparar el personal de la Iglesia para un servicio más eficaz del autóctono musulmán, porque hasta entonces sólo lo hacía, como en parte era lógico, con el cristiano extranjero. Los avatares, sin embargo, de aquellos años en el mundo cristiano, especialmente la espectacular bajada de jóvenes vocaciones religiosas, que tuvo también graves repercusiones en la Iglesia de Marruecos, hicieron que tales proyectos se quedaran a medio camino, si es que no fueron suspendidos *sine die*.

Ante esta situación de futuro incierto, y que a mí me dejaba en parte al desamparo, yo, que estaba preparado para hacer algo a favor del pueblo en el campo de la docencia, especialmente en la enseñanza superior, no quería que se malograran las capacidades adquiridas, considerando una obligación personal el ponerlas al servicio de los demás. Pensé, pues, puesto que se estaba realizando una cooperación de ciertos estados europeos con Marruecos en el campo de la enseñanza, solicitar mi ingreso en la cooperación que España venía prestando, de forma muy módica, en el campo de la enseñanza universitaria. Las autoridades españolas en el país recibieron aparentemente con agrado mi oferta,





pero los días iban pasando sin que se diera vía libre a mi solicitud, alegando estar a la espera de una respuesta del Ministerio marroquí de Educación que nunca llegaba. (Luego más tarde, me enteraría de que mi propuesta no había sido ni siquiera cursada, porque a determinadas personas de la Embajada no les interesaba que un “fraile” viniera a ofrecer sus servicios docentes más o menos desinteresados). Harto, pues, de esperar, y aconsejado por algún veterano en esas mismas labores docentes en la Universidad marroquí, acudí directa y personalmente, con mi “curriculum” como todo bagaje, a las autoridades académicas de la Universidad de Rabat, las cuales, al cabo sólo de quince días, me ofrecían, mediante contrato oficial, un puesto de profesor en sus aulas.

Ese fue el origen y la forma de mi ingreso como profesor en la Universidad Mohammed V de Rabat. En ella pasaría días inolvidables, por sentirme muy bien acogido y aceptado a lo largo de más de dos lustros, tanto por las autoridades académicas y colegas profesores, como, sobre todo, de un alumnado con el que siempre me sentí plenamente identificado, especialmente en los cursos de especialidad, por ser éstos menos numerosos y ser el contacto personal más directo; era mi admiración la entrega ilusionada de los alumnos al estudio, en unos años en que se sentían forjadores de su joven/vieja nación, como también su apertura al profesor que se entregaba generoso a su formación, sin tener en cuenta que fuera extranjero y, aún más, “religioso cristiano” -pronto se supo entre ellos mi carácter de “eclesiástico”, aunque una sencilla y delicada discreción por parte de todos dejara la cosa en algo silenciosamente aceptado sin discusión-, pese a que la temática de las etapas histórico-socio-culturales estudiadas en clase daba margen a veces al diálogo y discusión acerca de las posturas políticas y religiosas entre el Marruecos musulmán y los países cristianos europeos; pero la postura en general de los alumnos, como la mía propia, siempre fue de analizar con actitud de imparcialidad las causas profundas de los pretéritos sucesos y comportamientos, para ver sus pros y sus contras, dentro de un diálogo abierto y sincero, tomándolos como ejemplos de vida pasada, que debían ser aceptados o rechazados, no sólo desde el punto de vista histórico, sino como ejemplos de comportamiento a seguir o rechazar en nuestras sociedades de hoy.

En verdad, fueron años de gran satisfacción interna, por la utilidad que pude aportar, y por lo mucho que personalmente aprendí en el ejercicio de la docencia. Dirigí un curso que me agradaba sobremanera, pues se trataba de exponer mis investigaciones históricas sobre el período tan rico de comunicación y colaboración político-comercial entre España y Marruecos, como fue la segunda mitad del siglo XVIII, que yo ponía, más o menos abiertamente, como paradigma de lo que debería ser la historia entre ambos países. Desgraciadamente, fue pronto suprimido de los programas por la autoridad académica, sin que yo supiera ni intentara indagar la razón.

Sí sé perfectamente que son muchos los antiguos alumnos, muchos ahora profesores, los que me recuerdan con cariño, algo que me llega muy hondo y agradezco de corazón.

- Nos ha abierto usted su corazón a aspectos que no sabemos cómo agradecer, a aspectos que seguramente están también reflejados en sus investigaciones históricas sobre Marruecos. Háblenos, pues, de ello y de su gran interés por la figura del sultán alauí Sidi Muhammad ben Abd Allah.



L.- La figura del sultán Sidi Muhammad ben Abd Allah -ahora denominado como Mohammed III, dentro de la dinastía alauí-, que, desgraciadamente, no lo colocan ni los historiadores ni el pueblo marroquí en general en la galería de los grandes más excelsos de la patria, llegó a mi conocimiento de forma fortuita e indirecta; pero luego le consagró lo mejor de mi investigación histórica, de manera que hoy cuenta este soberano con una amplia y documentada monografía, que ningún otro sultán marroquí ha logrado hasta el presente.

En realidad, él es el resultado o consecuencia de la idea que bullía en mi mente, y que, desde que me vi precisado a escoger tema de investigación para la licenciatura, comenzó a perfilarse, para centrarse definitivamente a la hora de la tesis doctoral. Tras varios años de convivencia con el pueblo marroquí y de mi creciente afecto hacia él, comenzó a pesar como una losa en mi ánimo la tónica monótona y triste de que todos los textos y trabajos históricos presentaran la realidad de las relaciones habidas a través de los tiempos entre Marruecos y España como la de unos vecinos siempre a la greña o viviendo de espaldas en medio de la mayor indiferencia -real o fingida- del uno por el otro. Hasta entonces, yo no había, ciertamente, penetrado en profundidad en el conocimiento de estas relaciones, pero lo leído o escuchado de paso y sin detenimiento dejaba en mí ese peso molesto. Y comencé a preguntarme a mí mismo: ¿es que no habrá en toda la historia del pasado unos momentos en que estas dos comunidades humanas, unidas por tantos lazos de raza, cultura y tradiciones similares, no convivieran armónicamente, como miembros de una misma familia, que los avatares de la vida separó? De haber habido ese reencuentro en la verdad del propio ser de las dos comunidades, por muy corto que éste hubiera sido, habría que sacarlo a la luz, para rebatir la falsedad de tanta sombra como había entenebrecido a lo largo de los siglos a los componentes de los dos pueblos, los cuales, a fuerza de alejarse, terminaron por desconocer sus auténticos orígenes, y se enzarzaron en un estado permanente de no disimulada aversión.

En estas cavilaciones andaba yo cuando finalizaba mis estudios universitarios en Granada y cuando urgía escoger un tema de investigación para la tesina, si quería obtener el título de licenciado. En las Universidades españolas, especialmente en la clásica de Granada, el tema islamo-arábigo no salía de los límites de la antigua España islámica, por lo que mis profesores, sobre todo D. Jacinto Bosch, el gran especialista de la dinastía almorávide, al que había yo escogido como director de la tesina, me orientaba hacia el estudio histórico de dicha época. Pero yo, seguro ya en mi interior de no aceptar otro tema que no estuviera relacionado directamente con Marruecos, con el Marruecos plenamente ya personalizado como pueblo, al igual que la España integrada como nación, deseché cualquier tema de investigación sobre Marruecos todavía uncido al carro del Califato de Córdoba, en España, o de los tiempos en que España se encontraba sometida a la férula de las grandes dinastías beréberes de Marruecos -almorávides, almohades y benimerines-; no se me pasó por la mente, por supuesto, entrar en el estudio del Marruecos de los últimos tiempos, con un Marruecos bajo el yugo del protectorado de Francia y España; de hecho, tampoco seguramente se me hubiera permitido hacer una investigación libre e imparcial sobre esta época.

Puestas así las cosas, me puse a buscar un tema de investigación en los libros de historia moderna, sobre la dinastía alauí concretamente; eliminé los inicios de la misma,



como también la figura de Muley Ismail, por legendaria y manoseada, para ir a caer finalmente en una personalidad atractiva, la de Muhammad III, que apenas había sido rozada por algunos ligeros trazos de los historiadores; como se trataba de un estudio de investigación, acudí a los fondos de archivo, a la búsqueda de novedades no estudiadas todavía sobre él; y tuve la gran suerte de topar, sin rebuscar mucho, con el manuscrito de la obra del historiador de la época Abul-l-Qasim al-Zayyani, *al-Bustan al zarif*; no es que el contenido de esta obra aportara mucho nuevo, pero a mí me afirmó más en la categoría del personaje, sobre todo en lo que se refiere a apertura, a la comunicación de Marruecos con el exterior; presenté, pues, para el grado de licenciado la traducción de este documento, así como su estudio en relación con otros historiadores marroquíes, de la época y posteriores, probando que todos ellos habían bebido de al-Zayyani, no a través de esta obra inédita, sino de otra sobre el mismo tema, pero más resumida, que había sido ya publicada por O. Houdas en el siglo pasado. En ese preciso momento comenzó, pues, mi interés por la figura de este gran sultán, para mí el de mayor prestigio de toda la dinastía, incluyendo, por supuesto, a Muley Ismail, el más sonado de la misma.

- Entonces, ahí radica precisamente el origen de sus dos libros, *Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII* y *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*, que son complementarios y fruto de una investigación minuciosa y rigurosa. ¿Cómo fue su génesis y desarrollo?

L.- Efectivamente, ese fue el origen de estos dos volúmenes sobre el largo e importante sultanato de Muhammad III, uno sobre la vida interna del país, y el otro, mucho más amplio, sobre las relaciones con el exterior.

La verdad es que el corto estudio sobre la obra inédita de al-Zayyani sobre este sultán me hizo vislumbrar toda la riqueza que apenas afloraba en él, y que me ponía en la pista de un hipotético y suspirado período histórico de buenas relaciones entre los dos países independientes, Marruecos y España, en que no todo fuera fastidiosa e inoperante indiferencia ni tampoco lucha rencorosa y mortuoria, sino vecindad de intercambio enriquecedor. Y me entregué en cuerpo y alma a la búsqueda, primero, de todo lo que hasta entonces se había publicado sobre el tema, en árabe, español y cualquier otra lengua; luego pasaría a indagar en los archivos marroquíes, españoles y de varias naciones europeas. Lo publicado, en cuanto a cantidad, no era poco, la verdad; pero muy diseminado, expuesto sin visión alguna del entramado general, y, por lo tanto, como relatos superpuestos de sucesos sin proyección alguna, casi siempre de forma casi anecdótica y poco científica; pero, una vez que se iban recomponiendo esos retazos sueltos y sin conexión, se iba perfilando la importancia de la época y lo acertado de mi elección.

Al cabo de tres años de labor y búsqueda intensa, ya pude contar con un material bibliográfico y, sobre todo, de archivo muy importante, que me sirvió, una vez bien estudiado, estructurado y expuesto, para presentar mi tesis doctoral en la Universidad de Granada.

Años más tarde se publicaría el tomo sobre la vida interna en el Marruecos de esa época. En lo relativo a las relaciones con el exterior, en las que las habidas con España presentan una mayor amplitud -en realidad, fueron las más importantes, con sus pasajeros



conflictos- de las operadas por Muhammad III con Europa, lo publicaría bastante más tarde, pues no dejé de seguir investigando sobre el mismo tema.

Lo hecho, ahí está: unos estudios monográficos sobre un determinado sultanato marroquí, de unos 45 años de duración, que no han sido realizados hasta hoy, ni de lejos, sobre cualquier otro período de la historia de Marruecos. Algún investigador marroquí ha manifestado en coloquios universitarios públicos su agradecimiento por lo mucho que yo había aportado al conocimiento de la historia de su país, con el descubrimiento y la exposición de una documentación extranjera (en lo que a relaciones con el exterior se refiere), que nunca se hubiera podido suplir con lo poco que en los archivos de Marruecos se conserva. La difusión de mi obra investigadora no ha sido, sin embargo, todo lo amplia que yo hubiera deseado, pues el hecho de que esté redactada en español no atrae suficientemente a los interesados en estos temas, debido a posturas de sobra conocidas entre los investigadores sobre temas marroquíes, que, por el momento, y en mayoría abrumadora, son de formación francesa.

- A lo largo de esta importante monografía sobre Marruecos en tiempos de Muhammad III, saltan algunos temas especiales de índole hispano-marroquí; por ejemplo, la curiosa labor de los franciscanos (padres Boltas, Girón, etc.) como embajadores oficiosos de los reyes de España ante los sultanes. ¿Qué opina de ellos?

L.- Sí, tiene usted razón al denominar a los padres Girón y Boltas “embajadores oficiosos” ante el sultán, porque ni éstos ni otros franciscanos anteriores y posteriores -desde el padre Nicolás de Velasco y el padre Matías de San Francisco con los saadíes, fray Juan de los Ángeles y los citados Girón y Boltas con los alauíes, hasta el padre Lerchundi con Hasán I- actuaron de forma estrictamente oficial como embajadores, aunque fueran ellos en realidad los que solucionaron situaciones difíciles entre España y Marruecos o prepararon pacientemente la solución de conflictos, para llegar o volver a una paz duradera y provechosa entre ambos países, como fue el caso concreto del padre Boltas.

Mi opinión respecto a esta aparente intromisión de los frailes en cuestiones de orden político no puede menos que ser de plena aprobación y laudatoria. Según lo que le dije anteriormente, en lo relativo a la presencia secular de los franciscanos en Marruecos -no en plan religioso proselitista sino movidos por el ideal religioso de hacer realidad el lema de vida de Francisco de Asís, de ser portadores de paz y buena concordia entre los hombres, dentro de la mayor libertad individual y social-, ellos no hacían más que cumplir con el mensaje de convivencia y concordia entre los seres humanos, para que se evitase la guerra y el trato inhumano que, entre las sociedades de ambas orillas, se daba a los hombres reducidos a la esclavitud, como consecuencia de las luchas fronterizas y las actividades piráticas.

Y en las embajadas oficiosas de los citados franciscanos, su misión tenía como telón de fondo esas injustas situaciones entre ambas sociedades. En contrapartida, la supresión de tales obstáculos traía consigo toda una nueva situación de acercamiento político y comercial entre España y Marruecos, como fue el caso, muy especialmente, con el padre Girón y, mucho más todavía, con el padre Boltas. Aun en el caso de que se considere su misión como algo puramente político, tampoco sería criticable que ésta fuera ejercida



por “religiosos”, ya que no iban en contra de terceros -en pugna política con otras naciones- y sí favorecía la paz y el bienestar material de los respectivos países. No sólo, pues, no me parece mal la actuación de los dichos franciscanos, sino que considero lo hecho por ellos como un timbre de gloria para la misma Orden Franciscana, de la que eran miembros, aunque sólo deba hacerse en situaciones muy especiales.

- ¿Y si, de estos aspectos supuestamente diplomáticos de los franciscanos, pasamos al recuerdo de los que en aquella época llevaron a cabo auténticas misiones diplomáticas, pasajeras o estables, ya fueran ellos marroquíes o españoles? ¿Qué me dice, por ejemplo, de la embajada de al-Gazzal a España, que alcanzó cotas de leyenda?

L.- Sí, es verdad, que a juzgar por lo mucho que se ha escrito sobre la embajada a España de Ahmad al-Gazzal, con la que se iniciarían los trabajos para llegar al célebre tratado de paz entre España y Marruecos de 1767, base de lo que constituiría el período inigualable de todas las relaciones hispano-marroquíes habidas desde que estos dos pueblos son naciones independientes, este personaje puede ser considerado como algo fuera de serie. Ahmad al-Gazzal llegaría a ser un gran amigo de España, pese a que en la rihla o diario que dejó escrito sobre su embajada no aparezca muy entusiasmado por el país, sí, más bien, extrañamente gozoso de los honores que el pueblo le iba tributando a lo largo de su trayecto por territorio español.

Yo creo que chocó tanto entre los españoles su presencia y se le recibió con tanto alborozo, porque en el fondo a nadie satisfacía aquella tensión conflictiva de siglos que se estaba viviendo frente a los vecinos del sur, y que ahora se presentaban para abrirse a una comunicación entre hermanos de raza y cultura, tanto tiempo separados y enemistados; algo parecido había sucedido casi un siglo antes con el embajador de Muley Ismail, al-Hasani, bien que en aquella ocasión todo se quedó en amarga frustración. También la recepción entonces al embajador español Jorge Juan de Santalicia, enviado por Carlos III para ratificar lo comenzado por al-Gazzal en Madrid, fue entusiasta por parte del pueblo marroquí, y los escritos sobre la misma son tan numerosos como sobre la de su colega marroquí.

- Y de otros personajes españoles, los representantes diplomáticos permanentes de España en Marruecos ¿qué nos dice? Pienso en el primer cónsul general, Tomás Bremond, y más todavía en el que le sucedió, José Manuel Salmón, personaje muy interesante. ¿No ha sentido el deseo de dedicarle un estudio especial? ¿Sabe que en el último número del *Boletín de Orientalistas* aparece un estudio sobre él? También nos llama la atención Francisco Pacheco, vicedcónsul en Tánger, que había sido antes esclavo del sultán, como usted escribe en su libro, sin aclarar. ¿Lo puede hacer ahora?

L.- Estos personajes citados por usted, que participaron de forma muy especial en la consolidación de unas relaciones hispano-marroquíes establecidas por el citado tratado de 1767, y que era algo insólito en toda la historia pasada entre ambos pueblos, merecían de por sí estudios especiales, sobre todo el cónsul general Salmón, que llegó a este puesto de la mano del padre Boltas y que, años más tarde, ejercería también como embajador, aunque no de forma permanente. Sobre él se ha hecho el estudio aludido por usted, como también otro anterior, en una obra dedicada a la diplomacia española, y cuyo autor no recuerdo en estos momentos. Son trabajos posteriores a mi libro, del cual retiraron en

parte pistas documentales para profundizar en la vida y obra de este personaje. A mí, la verdad, nunca se me ha ocurrido dedicarle un estudio específico, pese a que, como digo, fue un “talento” descubierto por el padre Boltas; sí, no me hubiera disgustado sacar a luz la correspondencia enviada por él a Madrid durante su ejercicio de cónsul general, toda ella muy importante para un mayor conocimiento de la historia marroquí de aquellos años; esta correspondencia es muy abundante y se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

La figura de Tomás Bremond ya no reviste tanto interés. Y en cuanto a Francisco Pacheco, que sirvió de intérprete durante las misiones del padre Girón, de al-Gazzal y de Jorge Juan, por el gran conocimiento que tenía del árabe marroquí, aprendido durante los años en que estuvo al servicio del sultán, es muy poco lo que pude encontrar respecto a esta época de su vida en concreto y sobre la que usted desearía tener mayor información.

- Uno de los epígrafes más interesantes es “Conjunción de la diplomacia extranjera en Tánger” (pp. 587-592), donde se explica la conversión de Tánger en capital diplomática de Marruecos hacia 1780. ¿No encuentra rara la coincidencia de capital diplomática y, posteriormente, ciudad internacional?

L.- Estas páginas que usted cita de mi libro no son más que el resumen de dos amplios trabajos sobre el mismo tema, uno anterior al libro y publicado en la revista de estudios históricos *Dar al-Niyyaba*, y el otro presentado en un Coloquio organizado sobre la ciudad de Tánger por la Universidad Mohammed V de Rabat y publicado en sus Actas. En ellos manifestaba que las páginas históricas más gloriosas de Tánger se habían escrito cuando esta ciudad estaba bajo poder extranjero -con portugueses, españoles e ingleses, etc., y el Tánger internacional en nuestro siglo-, lo cual daba a pensar que los marroquíes nunca habían sabido valorar debidamente la privilegiada situación geográfico-humana de Tánger; argüía yo, sin embargo, que, si en siglos anteriores los europeos se habían hecho dueños de esa pequeña zona norteña, tan cerca de Europa, el sultán Muhammad III le infundiría, por su parte, un nuevo sello, que le reportaría nuevos días de gloria, pero estando ya en fusión con el resto del país, al que naturalmente pertenecía: por ser un punto neurálgico entre África y Europa de comunicación humana, social, política, comercial, etc., mantenía todos esos lazos necesarios de Marruecos con los países europeos al mismo tiempo que salvaguardaba intacto el espíritu tradicional del país, que aceptaba de mala gana que gentes no pertenecientes a la Umma o comunidad islámica se instalasen en “Dar al-Islam”; el encuentro e intercambio de todo tipo de progreso estaba así asegurado, sin merma de la personalidad musulmana, al hacer de Tánger la capital diplomática; de esto a que, siglo y pico más tarde, los europeos forzaran la creación de la Zona Internacional de Tánger no había más que un trecho, aunque tergiversando la idea inicial de Muhammad III, pues se adueñaron de la soberanía del pequeño territorio, al menos de facto.

- ¿No se ha preguntado usted lo que pensaría un diplomático metido en la parafernalia -tan ostentosa como inútil- de esa embajada ante el sultán?





L.- Yo nunca he tratado en mis trabajos de investigación, tanto del siglo XVIII como del siglo XIX, sobre la forma de realizarse las embajadas de los Estados europeos, partiendo desde sus sedes diplomáticas en Tánger hasta la ciudad donde se encontrase el sultán, Fez, Marrakech, Kábat, etc. De ello hay mucho escrito, con un claro tufillo de querer mostrar en Europa el “folklore bárbaro” del atrasado pueblo vecino. En mi opinión, todos los aspectos socio-culturales de un pueblo, por muy extraños que nos parezcan, son siempre dignos del mayor respeto y entrañan una riqueza que muchas veces se nos escapa; por otra parte, he de aclarar -y seguramente lo piense usted también, al hacerme esta pregunta- que la parafernalia de las embajadas de los europeos ante el soberano marroquí provenía del pugilato entre las cortes de Europa, que, con todo el boato y costoso montaje de sus embajadas, buscaban “llenar el ojo” de aquél, buscando la preferencia ante otros Estados rivales.

- ¿Se atreve a dar una opinión sobre la política de Madrid en Marruecos hasta 1956?

L.- No es que no me atreva, pues la osadía es patrimonio del que quiera ejercerla. Es que no quiero opinar -y usted perdonará que no lo haga- sobre lo “propiamente político”, porque es algo que me propuse desde siempre en todo mi actuar en Marruecos, tanto en mi tarea de investigador como de enseñante; mi ideal fue siempre cooperar, como franciscano español, en el entendimiento y la colaboración de pueblos tan cercanos por tantos lazos -geográficos, humanos, culturales, etc.- como son España y Marruecos. Por esto busqué siempre desentrañar de la historia mutua “lo mejor” acacido entre ambos, para que sirviera de estímulo a seguir y mejorar; ello no quita que, al mostrar lo bueno, ocultara lo malo -¡lejos de mí!-, pero, aun así, para que resaltaran más las ventajas del buen entendimiento.

Esta pregunta me hace sospechar que usted desea conocer mi opinión sobre la época concreta del Protectorado español en Marruecos, y ésta es precisamente la época para la cual me considero más incapaz de opinar, aunque juzgue inadmisibile la forzada ocupación de España de parte del territorio marroquí, bien que comprenda que los gobiernos españoles de entonces, débiles y todo como eran, sólo buscaban en ello que otras naciones vecinas europeas no llegaran a cerrar la Península como en una ratonera; quiero decir con ello, que éstos fueron prácticamente forzados a hacer lo que hicieron, por no poder hacer otra cosa distinta.

- Con Juan Bautista Vilar ha publicado *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*. En este libro vuelve sobre Muhammad III, acerca del que llama la atención por su carácter aperturista, su iniciativa en la supresión de la esclavitud y del corso, etc. Sin embargo, muchos historiadores ven contradictorias las actuaciones de este sultán al firmar tratados de paz con España y atacar Ceuta y Melilla; querer suprimir la esclavitud y el corso y seguir practicándolos o permitir que se practicaran, aunque usted lo explique por la necesidad de convivir con sus súbditos. ¿No es difícil de comprender esto?

L.- El carácter aperturista de Muhammad III hacia el exterior es incuestionable. Creo que los tres capítulos de mi libro *Marruecos y el mundo exterior*, sobre la supresión de la esclavitud y de la piratería, así como sobre las guerras por la recuperación de los enclaves



extranjeros en el país, prueban suficientemente mi aserto. Si se dieron ciertos “retrocesos” respecto a la esclavitud y a la piratería, ello se debió a una táctica utilizada por el sultán en el proceso de apertura hacia ciertos Estados; algunos de éstos no se fiaban de los avances aperturistas del “tradicional enemigo moro”, y así se retraían de firmar la paz, por lo cual él se vio entonces obligado a retornar -provisionalmente, por supuesto- al ejercicio del corso y a la práctica de la esclavitud, algo que, a primera vista, se nos antoja ilógico; pero lo cierto es que, al sentir los zarpazos del corso marroquí sobre sus barcos mercantes y a sus tripulaciones reducidas a la esclavitud, se convencieron, como le pasó a los Estados Unidos de América en concreto, de que más valía hacer la paz, como él se lo pedía, y llegar a la intercomunicación de bienes, que seguir en la inseguridad de su comercio marítimo. Repito, era una táctica más del ofertante, ante la desconfianza o tradicional incompreensión del requerido a hacer la paz y abrirse al comercio mutuo.

Yo no recuerdo haber escrito que el retorno -en momentos muy puntuales y concretos- a la piratería y a la esclavitud se debía a tener el sultán que “convivir con sus súbditos”, es decir, que éstos le obligaban a seguir con tales prácticas. Tal vez usted quiera referirse con ello a lo acaecido en el ataque a Melilla, en 1774. Todo el capítulo tercero de *Marruecos y el mundo exterior*, así como el resumen sobre el mismo tema hecho en el citado libro *Relaciones entre España y el Magreb*, constituyen una exposición clara, a mi entender, de cómo aquel sultán, aun siendo sincero sin paliativos en su apertura e intercambio con España, consideraba un deber sagrado hacer todo cuanto estaba en su poder para recuperar los enclaves extranjeros en sus tierras; conquistó la Mazagán portuguesa, pero finalmente le falló su extraordinariamente bien tramado plan, en lo diplomático y lo militar, para conquistar Melilla, llegando luego, resignado, a confesar su derrota, tal como lo dejó escrito su ministro y cronista Abu-l-Qasim al-Zayyani; a partir de entonces, tan incapaz se sintió de poder realizar sus ideales primeros que, años más tarde, en momentos en que el comercio con España le estaba reportando grandes ganancias, se avino incluso a la solicitud de las autoridades españolas de ceder una franja de terreno fronterizo en Ceuta; y esto en medio del descontento y la oposición práctica de la población marroquí de la zona, tal como hemos demostrado documentalmente en un trabajo colectivo don Mariano Arribas Palau y yo, publicado en *Hespéris-Tamuda*.

Lo de “convivir con sus súbditos”, frase que tal vez empleé yo en mi libro, hay que considerarlo como un elemento más de la treta diplomática -o como se quiera llamar- empleada por el sultán cuando planeaba cómo poder recuperar los enclaves españoles; mientras preparaba sin prisas el ataque a Melilla, el monarca echó mano de las más inverosímiles artimañas, para camuflar sus propósitos ante las autoridades españolas; lo mismo hacía ver a Madrid que los preparativos militares que estaba realizando se debían a que sus súbditos le amenazaban con la rebelión general si no atacaba Ceuta, que, cuando veía que los mismos gobernantes españoles daban crédito a sus palabras y retiraban sus sospechas acerca del origen y destino de sus maniobras militares, les hacía de nuevo creer que sólo se trataba de bulos entre el pueblo, etc. Pero todo ello no era más que pura diplomacia o trucos políticos. La línea de fondo de su actuación, a la vista de la documentación, es perfectamente clara y, por lo tanto, comprensible; la deseada recuperación de los enclaves era para él un ideal irrenunciable, pero que, desgraciadamente también para él, no pudo realizar, como dije antes.



- ¿Podría explicar brevemente el cambio de *Dar al-Baydà* en *Casablanca*, sobre el que tantas opiniones se han emitido?

L.- Difícil me lo pone, ya que “tanta ignorancia” como existe sobre el doble tema del origen de *Casablanca* o *Dar al-Baydà* y de esta misma apelación de la ciudad en cuestión no se puede eliminar en pocas palabras. Por eso sólo diré que lo que los manuales de historia, en árabe o en lenguas extranjeras, vienen repitiendo de que la antigua Anfa -hoy barrio residencial de la extensa Casablanca- había sido destruida por los portugueses en el siglo XV, para volver a reconstruirla en 1515 con el nombre de *Casa-Branca*, que pasaría con el tiempo al español como *Casablanca*, es totalmente falso.

Con documentos árabes y españoles en mano, se prueba que, en 1785, el antiguo solar de Anfa era un montón de viejísimas ruinas, que, con todo, eran ya conocidas con el apelativo de *Dar al-Baydà*, es decir, en español, *Casablanca*; que a partir de ese mismo año, debido al gran comercio de trigo de la región colindante de la Chawiyya que estaba haciendo España, el sultán Muhammad III mandó edificar las murallas y los edificios públicos más imprescindibles en toda ciudad musulmana, haciendo incluso venir a gente de la cercana Rabat para las faenas de aquel tráfico comercial, mientras que la compañía española, explotadora en exclusiva de este comercio, levantaba amplios edificios donde almacenar el grano que luego se embarcaba rumbo a los puertos españoles, también lo he demostrado documentalmente. Así quedaba disipado tanto error relativo a la existencia de la antigua ciudad y al año exacto en que se vio reanimada, hasta llegar, dentro de altibajos, ciertamente, a ser, en el primer cuarto de nuestro siglo, una de las grandes ciudades del mundo.

En cuanto al apelativo de la misma ciudad, es completamente falso que el nombre de la antigua *Anfa* fuera cambiado por los portugueses en *Casa-Branca*, para pasar luego (¿cuándo?) al español *Casablanca*, como, aún después de los trabajos sobre el tema publiqué en 1974, en la ya citada revista de la Universidad Mohammed V de Rabat *Hespéris-Tamuda*, lo viene repitiendo incluso algún especialista de historia marroquí. Aunque no fuera más que a través de la abundante correspondencia enviada por los responsables españoles que dirigían el comercio del trigo por aquel puerto, en el momento en que se reconstruía la ciudad, correspondencia que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, se comprueba sin lugar a dudas que nacía con el nombre árabe de *Dar al-Baydà*, ya que todas las cartas venían firmadas en *Darbeyda* -así transcrito en español-. Si fuera cierto lo de que los portugueses le habían denominado *Casa-Branca*, para pasar luego a *Casablanca*, ¿cómo esos primeros residentes españoles de la nueva ciudad la llamaban con el apelativo árabe de *Darbeyda*?

Es extraño, además, que ningún historiador contemporáneo, marroquí o extranjero, haya advertido que escritores del siglo XVIII, que pasaron por el lugar, como fueron Chénier, Grey-Jakson, Garberg di Hemso, Domingo Badía, etc., siempre la citen con el nombre de *Darbeyda*; también así está registrada en los libros de bautismos, de matrimonios, etc., de la Misión Franciscana, allí instalada pocos años después de la reanimación de la ciudad; precisamente, la primera vez que he encontrado escrito el nombre de *Casablanca*, es en un acta de matrimonio entre cristianos, en 1863. ¿Cómo, pues, pasó el nombre de *Darbeyda* al de *Casablanca*, como mundialmente es ahora conocida? Desde



mediados del siglo pasado, la inmigración de europeos en la ciudad siguió un ritmo creciente, siendo la mayoría de ellos españoles; seguramente fue esta colonia la que fue imponiendo el uso del nombre de *Casablanca*, que llegó a ser utilizado incluso por los mismos autóctonos marroquíes.

- El padre Lerchundi es motivo constante de sus publicaciones. En Hespéris-Tamuda publicó "José Lerchundi y las relaciones culturales hispano-marroquíes de finales del XIX". En parte ha vuelto sobre lo mismo en "Lerchundi y los exploradores y aventureros españoles en el Marruecos de su tiempo" en el libro *Marruecos y el Padre Lerchundi*. Siempre se está a la espera de que usted anuncie un nuevo libro sobre Lerchundi. ¿Por qué no ha publicado una biografía sobre él? ¿Piensa que la del padre López sigue siendo suficiente?

L.- Efectivamente. Desde 1985, en que publiqué mi primer trabajo sobre esta gran figura del padre Lerchundi en el Marruecos del siglo XIX, llega a la decena el número a él por mí consagrados, aunque a usted por lo que veo, le llame la atención uno de los que menos importancia reviste, el de los exploradores y aventureros por tierras marroquíes.

La figura de este franciscano es por de más importante para el Marruecos del siglo pasado, como lo vino a poner de manifiesto el Congreso celebrado en Tánger en 1996, con ocasión del centenario de la muerte de aquél; el libro aludido por usted *Marruecos y el Padre Lerchundi*, que contiene los estudios presentados en el Congreso por profesores marroquíes y españoles -estudios que analizan su figura en el plano de misionero y africanista, en el de lingüista y arabista, su labor socio-cultural en el seno de la sociedad marroquí-, es claro exponente de la obra realizada por él a favor de Marruecos.

En cuanto a lo de publicar una nueva biografía sobre él, para poner al día la antigua y voluminosa del padre López, creo que no vale la pena. Los estudios contenidos en el aludido libro completan lo escrito por el padre López, dándole mayor profundidad científica, encuadrando bien la figura en la sociedad marroquí de la época, corrigiendo errores y rellenando lagunas. Ciertamente, el libro del padre López está lejos de ser suficiente, si se tiene en cuenta todo lo escrito en estos últimos años. Pronto aparecerán novedades sobre el tema, pero no específicamente relativas a la vida del padre Lerchundi.

- Usted fue el que coordinó precisamente el libro de que venimos hablando, *Marruecos y el Padre Lerchundi*, y en su introducción estampa frases como éstas: "La historia de la expansión española sobre el África del Norte ha sido, en todas sus etapas, una historia desdichada [...]. Los españoles no tuvieron ninguna influencia sobre los vastos países del Magreb digna de ser tenida en cuenta". Usted comparte estas ideas porque las reproduce en su texto, pero parecen demasiado pesimistas, y, además, si se compara con la influencia francesa, es inapropiado, porque es comparar al rico con el pobre, una extensión enorme con una franja, etc. Honradamente, ¿España lo hizo tan mal?

L.- Sí, es cierto, yo he recogido esas frases de dos historiadores españoles contemporáneos, Mercedes García Arenal y Miguel Ángel de Bunes, más otra que, para mí, da mayor fuerza a lo que yo intentaba exponer en la introducción de nuestro libro colectivo *Marruecos y el Padre Lerchundi*, y es que, "a diferencia de otras zonas de penetración hispana, en el África del Norte nunca fue cuestión -por parte de España- de colonización u ocupación total del territorio". Yo, con honda pena, acepto como insoslayable realidad



histórica lo de que la historia de los pueblos vecinos, como son Marruecos y España, “ha sido en todas sus etapas una historia desdichada”, porque, salvo contados y más bien cortos años de fructífero entendimiento, nunca nuestros pueblos han compartido en paz y solidaridad un camino humano y civilizador, sino que, o bien estuvimos enfrascados en pequeñas y destructoras luchas fronterizas o nos dimos olímpicamente la espalda con arrogante indiferencia, lo que es quizás peor que el enfrentamiento directo. Hubo, ciertamente, momentos canalizados por personajes excepcionales, que irradian luz para cambiar la triste tónica de nuestra historia común, pero se les ha seguido poco.

Yo, la verdad, al redactar la indicada introducción al libro, pensaba más bien en los tiempos del siglo XIX para atrás, no en los más cercanos a nosotros. Usted sin embargo, proyecta mis afirmaciones sobre la época reciente del Protectorado hispano-francés en Marruecos; y pasa a la comparación de la influencia francesa con la española, para hacer ver que el “rico” puede siempre más que “pobre”; pero que, de todas formas, hay que cuestionarse “honradamente, si España lo ha hecho tan mal” durante el Protectorado.

Comienzo por hacer una aclaración, y es que, aunque no acepte personalmente como justo el hecho del Protectorado, no hay que creer que sólo males recibió Marruecos del colonialismo europeo, puesto que, juntamente con estos males, pueden también contabilizarse grandes beneficios a su favor. Por lo que se refiere a la influencia de Francia y España durante el Protectorado, ésta no ha de medirse por la cantidad de medios materiales de que disponían una y otra, la rica y la pobre, como dice usted. Y en este sentido, voy más lejos. Estoy convencido de que España aportó más en esa época al progreso de Marruecos, pese a lo que se le puede contabilizar, que Francia; ésta llevó a cabo importantes proyectos y realizaciones en el plano de la investigación científica y tecnológica, sobre el conocimiento de la historia y cultura del país, la revivificación y explotación de las tierras, las redes viarias y marítimas de comunicación y transporte, etc., etc.; pero, en general, todo ello fue realizado dentro de un espíritu puramente materialista, poniendo muy poco acento en el elemento humano marroquí, el auténtico dueño de la “hacienda” que se explotaba a base de modernas y costosas técnicas y en beneficio exclusivo de la metrópoli colonizadora. España, sin embargo, se presentó muy pobre en medios materiales, pero con una población inmigrante que vino a compartir en plan de igualdad -no total, desgraciadamente-, lo que sabía y podía para hacer progresar modestamente la zona pobre que le “dejaron caer de la mesa del rico”... Por lo tanto, “no lo hizo tan mal”, porque el enriquecimiento mutuo humano prevaleció sobre lo técnico y material.

Quiero, sin embargo, puntualizar en esta cuestión que, a pesar de todo, la historia común durante el Protectorado español no dejó de estar también tiznada por el lema de “una historia desdichada” para ambos pueblos, el marroquí y el español; y si no, dígame, qué alegría pudieron producir a ambos, a los protagonistas y a nosotros sus herederos, la larga y sangrienta guerra de ocupación, desde antes ya de 1912, y la más mortífera todavía de la guerra del Rif..., pese a que para los marroquíes la batalla de Anual esté registrada ya entre los fastos gloriosos de la patria.

- Parece que hay interés en presentar al padre Lerchundi como alguien que todo lo hizo bien y al que todo le salió bien. Usted sabe que también tuvo grandes críticas...



L.- Hombre, yo no tengo al padre Lerchundi por un semidiós, lejos de mí. Creo, eso sí, que, tomada globalmente su figura y sus realizaciones dentro del seno de la sociedad de su tiempo, el saldo es muy positivo. Medio recuerdo que usted me dio a leer en una ocasión el párrafo de un escritor -no recuerdo su nombre- de la época, en el que se le tachaba de poco conocedor de la lengua árabe, o algo así... Bueno, los anticlericales de la época le hicieron también mucha guerra en el mismo Tánger, por ejemplo, en contra de su plan social de viviendas a favor de la población pobre; el objetivo de este plan no creo que pueda criticarse, y, en cuanto al conocimiento de la lengua árabe marroquí por su parte, yo me remito a lo que escribe Gómez Font cuando hace recuento de los 46 libros que sobre esta lengua se han publicado hasta 1957, y termina asegurando que todos esos lingüistas “no hubieran podido escribir sus libros sin tener delante los del arabista franciscano”.

Pese a todo lo dicho, piense que muchas veces las críticas de algunos son las que descubren precisamente la valía del criticado. El padre Lerchundi fue criticado por algunos de sus mismos compañeros franciscanos, y no sin razón en algunos aspectos; hoy mismo, conozco algún investigador, también franciscano, que le ataca duramente aunque, en mi opinión, no muy acertadamente.

- ¿En qué está trabajando actualmente?

L.- He preparado la reimpresión en facsímil de la edición princeps de la *gramática* y del *diccionario de árabe marroquí* del padre Lerchundi, que está ya realizando la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) en Madrid, esperando que salgan en los próximos meses. Mi trabajo ha sido redactar, para cada una de las dos obras, sendos estudios preliminares, en que se analiza documentalmente cómo y por qué estudió el árabe marroquí el padre Lerchundi, cómo gestó esos dos libros (aisladamente o en colaboración con amigos letrados marroquíes o lingüistas extranjeros), cómo pudo lograr llevarlos a la imprenta; y, finalmente, la valoración que se les ha dado hasta el presente. Estoy seguro que la AECI nos va a regalar con un excelente trabajo técnico.

- ¿Qué le diría a sus antiguos alumnos de la Universidad de Rabat, ya que muchos van a leer esta entrevista?

L.- Antes le hablaba del gozoso recuerdo que guardo de mis años de docencia en la Facultad de Letras de Rabat, en el que entra el alumnado como elemento esencial. Ya entonces era para mí una gran satisfacción sentirme útil colaborando en la formación de la juventud marroquí, y no sólo por el “vil metal” de un salario. Este sentimiento, con el paso de los años, se ve tal vez incrementado con el recuerdo.

Le voy a contar algo que, a este respecto, me sucedió, y que, en mi interior, tomo como una prueba evidente de que mi trabajo docente no ha caído en el vacío; con ello lo explico todo: hace ya más de un año, el Instituto Cervantes organizó en Tánger un curso especial para los jóvenes profesores de español en los centros estatales; se había también previsto una lección magistral del entonces presidente de la Real Academia de la Lengua, el profesor Lázaro Carreter, abierta al público y a la que personalmente fui invi-



tado; asistí a la charla sentado en una de las butacas del fondo, casi aislado; pero he aquí que, al terminar, me veo de repente rodeado de un alegre grupo de jóvenes, mujeres y hombres, que, atropelladamente, me preguntan: “¿Me recuerda usted, profesor? Soy fulana. Yo soy fulana.” Yo no podía dar fe a mis ojos, y lo mismo le pasaba a la mayor parte de los asistentes, incluido el conferenciante, al contemplar aquella explosión de júbilo de unos cuantos alumnos con su antiguo profesor. A mí, que soy mal fisonomista, me resultaba difícil reconocer a cada uno, así de pronto, más que nada por la sorpresa gozosa de esta acogida, pero lo cierto es que, lo que en aquellos momentos sentí es muy difícil de expresarlo: ¡estaba nada menos que palpando los frutos de la simiente que con ilusión y esfuerzo había sembrado durante años...! (Por cierto -entre paréntesis-, puesto que usted dice que muchos leerán nuestra entrevista, egoístamente recuerdo a los que con tanta efusión me reconocieron y saludaron, que no he recibido las fotografías que entonces, con tanta amabilidad, me hicieron a su lado; puede que sea un fallo del correo, ¡pero a mí me gustaría tanto guardar ese recuerdo...!)

Después de lo que acabo de contarle, qué más puedo añadir para manifestar mis sentimientos íntimos respecto a todos aquellos que he tenido como alumnos en las aulas universitarias de Rabat: ¡Vosotros sois “mi gozo y mi corona”! Mejor todavía, os confesaré, desde el fondo del alma y en vuestra bella lengua: “Innakum wa-l-shaabu al-magribi kul-luhu qaribunn min qalbina da ‘iman- Wa-l-barakatu-l-Allh ‘alayna”.



BIBLIOGRAFÍA DEL PADRE LOURIDO

I. LIBROS

1. -*Marruecos en la segunda mitad del siglo XVIII*, M. A. E., Madrid, 1978.
2. -*Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII*, M. A. E., Madrid, 1989.
3. -VILAR, Juan Bautista y LOURIDO DÍAZ, Ramón: *Relaciones entre España y el Magreb. Siglos XVII y XVIII*, Mapfre, Madrid, 1994.
4. -[Coord.] *Marruecos y el Padre Lerchundi*, Mapfre, Madrid, 1996.
5. -[Coord.] *El cristianismo en el norte de África*, Mapfre, Madrid, 1993.

II. «ARTÍCULOS»

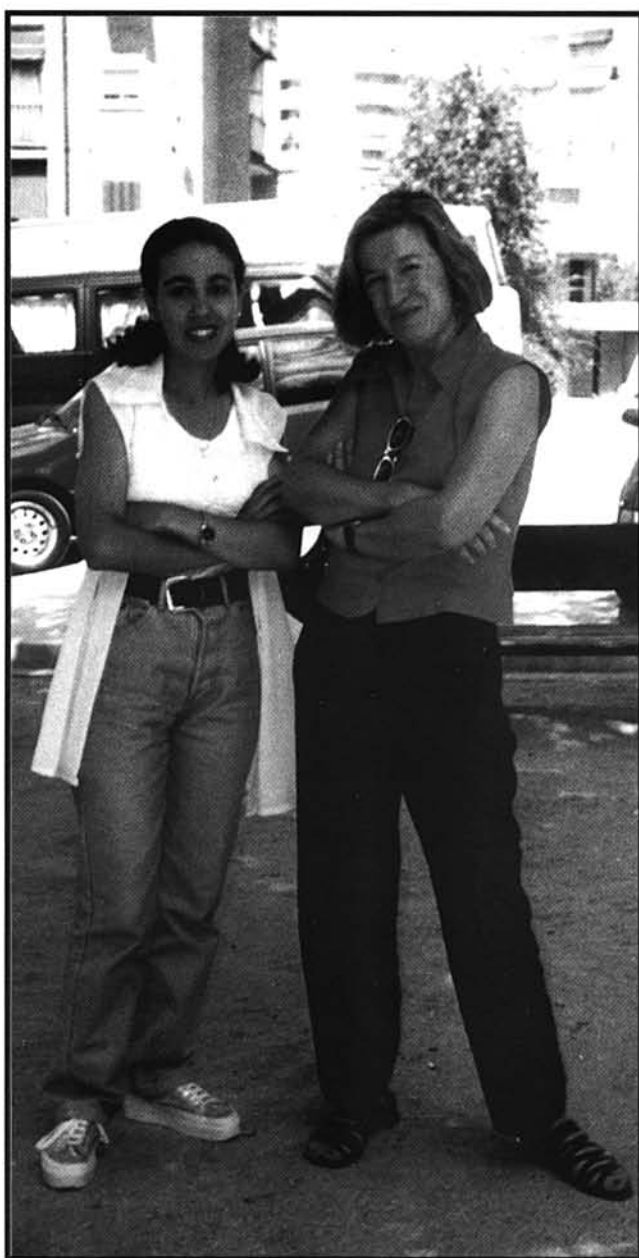
1. -“El armamento y la asistencia técnica militar europea en el asedio marroquí de Melilla (1774-1775)” en *Revista de Historia Militar* 32 (1972) 123-144.
2. -“Estrategia militar y diplomática previa al asedio de Melilla (1774-1775)”, en *Revista de Historia Militar*, 36 (1974) 7-37.
3. -“Los misioneros franciscanos y su participación en el tratado hispano-marroquí de 1767” en *Archivo Ibero-Americano* 34 (1974) 127-151.
4. -“Un cañón sueco del siglo XVIII anunciador en Tánger del ayuno del Ramadán” en *España de Tánger*, 10 marzo 1971.
5. -“Un fortín tangerino abandonado y un cañón fundido en Tetuán” en *España en Tánger* 30 marzo 1971.
6. -“Una fábrica de cañones en Tetuán a mediados del siglo XVIII” en *Revista de Historia Militar* 33 (1972) 105-115.
7. -“El P. José Boltas y el rescate de una supuesta princesa española (s. XVIII)” en *Archivo-Ibero-Americano* 33 (1973) 49-59.
8. -“Los intercambios comerciales hispano-marroquíes en el siglo XVIII” en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* 8 (1973) 49-86.
9. -“El comercio del trigo entre Marruecos y la Península Ibérica en el siglo XVIII” en *Almenara* 9 (1976) 29-61.
10. -“El padre Lerchundi y el reformismo en el Marruecos del siglo XIX”, *Liceo Franciscano* (Santiago), 112-114, 1985, 5-89; reproducido en *Dar al-Niyaba - Etudes d' Histoire Marocaine* (Tánger), 8, 1985, 1-29; 9, 1986, 1-13.



11. -"Intercambio lingüístico entre Lerchundi y los arabistas europeos y marroquíes (La correspondencia de F. J. Simonet)", *Homenaje al profesor Jacinto Bosch*, Universidad de Granada, 1991, II, 909-932.
12. -"José Lerchundi y las relaciones culturales hispano-marroquíes a finales del XIX", *Hespéris-Tamuda* (Universidad de Rabat), XXX, 1992, 32-66.
13. -"Ensayo historiográfico sobre el sultanato de Sidi Muhammad b. Abd Allah (1757-1790)" en *Cuadernos de Historia del Islam* 1 (1967) 1-75.
14. -"El sultanato de Sidi Muhammad b. Abd Allah (1757-1790)" en *Cuadernos de Historia del Islam* 2 (1970) 1-148.
15. -"La obra histórica de al-Zayyani sobre los alawíes y su influencia en la historiografía marroquí" en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 6 (1970) 165-193.
16. -"Relaciones sueco-marroquíes en el siglo XVIII. Ayuda militar e impuestos tributarios de Suecia a Marruecos a cambio del respeto de su comercio marítimo" en *África* 1971, 268-270.
17. -"Marruecos y Dinamarca en el siglo XVIII. I Fugaz brillantez de los intercambios comerciales realizados por la Afrikanske Compagnie en Marruecos" en *África*, 1971, 437-440.
18. -"Marruecos y Dinamarca en el siglo XVIII. II La Afrikanske Compagnie desaparece y Dinamarca se hace tributaria de Marruecos" en *África*, 1972, 15-17.
19. -"La república de Ragusa y los alawíes de Marruecos en el siglo XVIII" en *Studi Magrebini*, IV, 1971, 113-124.
20. -"El rescate de varios centenares de cautivos ingleses y el tratado de paz anglo-marroquí de 1760" en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* 13-14 (1976) 99-140.
21. -"Relaciones anglo-marroquíes en la segunda mitad del siglo XVIII. Bases militares españolas en Tánger durante el bloqueo de Gibraltar por Carlos III" en *Hispania* 118 (1971) 337-383.
22. -"La república de Venecia y Marruecos en el siglo XVIII" en *África*, 1972, 174-176, 217-219.
23. -"Primeras relaciones históricas entre Rusia y Marruecos" en *África*, 1971, 50-52.
24. -"Primeras relaciones histórico-políticas entre Marruecos y los Estados Unidos de América" en *África*, 1972, 474-477.
25. -"Marruecos y el imperio austro-húngaro en el siglo XVIII" en *África*, 1973, 205-208.
26. -"El sultán 'alawí Sidi Muhammad b. Abd Allah (1757-1790) y sus sueños de hegemonía sobre el Islam occidental" en *Orientalia Hispanica (Dedicata P. Pareja)*, I, Pars Prior, Lugduni-Brill 1974, 472-489.
27. -"Transformación de la piratería marroquí en guerra del corso por el sultán Sidi Muhammad b. Abd Allah (entre 1757-1768)" en *Hespéris-Tamuda* 10 (1969) 39-69.
28. -"Sidi Muhammad b. Abd Allah y sus intentos de creación de una marina de guerra al estilo europeo (1769-1777)" en *Hespéris-Tamuda* 12 (1971) 133-156.
29. -"Intentos fracasados de Sidi Muhammad b. Abd Allah en la creación de una marina mercante (1778-1790)" en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 20 (1971) 45-66.
30. -"El morabitisimo y la dinastía 'alawí en la segunda mitad del siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia del Islam* 3 (1971) 125-157.
31. -"Hacia la desaparición de la esclavitud cristiano-musulmana entre Marruecos y Europa" en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* 5 (1972) 47-80.
32. -"La rebelión de los 'abid, en 1778, y su desintegración como milicia especial" en *Cuadernos de Historia del Islam* 4-5 (1973) 95-152.
33. -"Documentos inéditos sobre el nacimiento de Dar al-Bayda (Casablanca) en el siglo XVIII" en *Hespéris-Tamuda* 15 (1974) 119-146.
34. -"Le commerce entre le Portugal et le Maroc pendant la deuxième moitié du XVIII siècle" en *Revue d' Histoire Magrebine* 5 (1976) 27-46.
35. -"La abolición de la esclavitud de cristianos en Marruecos, en el siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia del Islam* 8 (1977) 5-46.
36. -"Los judíos en Marruecos durante el sultanato de Sidi Muhammad b. Abd Allah (1757-1790)" en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 26-28 (1977-1979) 327-355.
37. -"La plaza portuguesa de Mazagán (al-Yadida) y su reconquista en 1769" en *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* 17-18 (1978) 99-116.
38. -"La obra redentora del sultán Sidi Muhammad b. Abd Allah entre los cautivos musulmanes en Europa (siglo XVIII)" en *Cuadernos de Historia del Islam* 11 (1984) 139-184.
39. -"Tánger y los orígenes de la diplomacia extranjera en Marruecos" en *Dar al-Niyyaba - Études d' Histoire Marocaine* 2 (1984) 5-18, 3 (1984) 1-13.
40. -[Con M. Arribas Palau] "En torno al ensanche de los límites de Ceuta, en 1782" en *Hespéris-Tamuda* 20-21 (1982-1983) 175-244.

Entrevista con la editora de *Madres y Hijas*: Laura Freixas

Rajae el Khamsi



Laura Freixas (Barcelona, 1958) se ha dedicado, desde 1982 a varias actividades literarias, moviéndose entre la edición, la escritura y la traducción. En 1987 fundó la colección *El espejo de tinta* que dirigió hasta 1994. Ha traducido y prologado obras de varios escritores, especialmente escritoras anglosajonas y francesas como Virginia Woolf, Dorothy Parker, Tatiana Tolstoi, Elisabeth Smart, Simone de Beauvoir, etc. En 1982 obtuvo el premio de cuentos Lena. Su siguiente libro de relatos, *El asesino en la muñeca*, apareció en 1988. En 1996 se publicó *Madres e hijas*. Paralelamente, colabora en periódicos y revistas culturales de gran renombre como *La Vanguardia*, *El País*, *Claves*, *Revista de Occidente*, *El Urogallo* y *El Europeo*.

Madres e hijas es una compilación de relatos, catorce en total, de escritoras españolas. Algunos fueron escritos especialmente para la antología, como los de Josefina R. Aldecoa, Esther Tusquets, Cristina Peri Rossi, Soledad Puértolas, Ana María Moix, Clara Sánchez, Paloma Díaz-Mas, Mercedes Soriano, Almudena Grandes y Luisa Castro. Los de Rosa Chacel, Carmen Laforet, Carmen Martín Gaité y Ana María Matute, en cambio, habían ya



sido publicados. El interés del libro radica en que por primera vez en España se publica una obra con estas características ya que su contenido gira enteramente en torno a un eje temático único: el vínculo madres e hijas y, siendo distintas las autoras y las voces narrativas, esta antología tiene la ventaja de ofrecer al lector una suma de perspectivas sobre el mismo tema. Además, éste es un tema que brilla por su ausencia en la historia de la literatura. Creando sus propios textos y sus propios mitos, reconociendo su Yo y el Yo de la otra, madre o hija, las escritoras no sólo colman un vacío sino que aportan algo propio a la literatura. Dice Laura Freixas en el prólogo a *Madres e hijas* que su antología «no defiende una literatura beligerante y exclusivamente femenina o feminista. No defiende una mitificación acrítica y victimista de todo lo femenino. Sí defiende un debate abierto sobre la literatura y el género. Sí defiende una aportación propia de las mujeres a la literatura».

En esta misma línea de reflexión van las respuestas y explicaciones de Laura Freixas a las preguntas de Rajae El Khamsi, estudiante de literatura española en el Departamento de Lengua y Literatura Hispánicas de la Universidad Mohamed V de Rabat en Marruecos.

Fatiha Benlabah

- ¿Qué significa para ti el concepto «Literatura femenina»?

Laura Freixas: Es un concepto de tipo histórico, circunstancial, no esencial y que tiene que ver no con la mujer como anatomía ni como biología, sino con las circunstancias históricas de las mujeres en distintos países y en distintas épocas; es decir, creo que se puede hablar de una literatura femenina en la misma medida y por las mismas razones por las que se puede hablar de una literatura española o de una literatura judía; es decir, hay una historia común, hay una situación común; incluso en algunos casos, puede ser jurídica, en todo caso siempre es social, distinta, de las mujeres respecto a los hombres, y eso hace que su literatura esté marcada por eso como también está marcada, por supuesto, por la época, por el país, por la clase social y por otras cosas, es decir, no creo que la literatura se pueda definir, se pueda dividir categóricamente de forma tajante en masculina y femenina; pero sí que estas circunstancias influyen.

- Entonces, ¿no podemos considerarla como un género aparte?

Laura F.: No, no más que la literatura colombiana dentro de la literatura hispano-americana por ejemplo; es decir, hay algunas características comunes y que la distinguen de la literatura escrita por varones; pero estas características también son variables según la época.

- Dices en el prólogo a *Madres e hijas* que este libro pretende defender una aportación propia de las mujeres a la literatura ¿Qué aporta la literatura femenina a los lectores y a la literatura en general?

Laura F.: Creo que la aportación más clara de la literatura femenina es nuevos temas y nuevos personajes, sobre todo, nuevos personajes; luego creo que también hay aportaciones de lenguaje, de estilo, de visión del mundo, de punto de vista. Pero esas son cosas



más sutiles y más difíciles de definir. Lo que, básicamente, creo que aporta es el personaje de las mujeres solas, es decir, de las mujeres no según su relación con los hombres sino por sí mismas. En la literatura escrita por mujeres hay constantemente personajes de madres e hijas de distintas generaciones, de mujeres, de hermanas, de amigas, también de parejas, homosexuales en algún caso. Siempre se dice que *Madame Bovary* de Flaubert es un buen ejemplo de una mujer excelentemente disecada por un escritor varón y es cierto; pero es una mujer que está vista a través de sus relaciones con los hombres.

- Entonces, ¿cuál es el lugar que ocupa la literatura femenina en el marco de la literatura en general?

Laura F.: Evidentemente, no es ni superior, ni inferior, porque cuando estoy hablando de literatura femenina, no estoy hablando de una cuestión de calidad ni para bien ni para mal, sino únicamente de unos temas o características comunes que encontramos tanto en la gran literatura de Virginia Woolf, Rosa Chacel, como en la literatura de menor calidad.

- ¿Podemos decir que la literatura femenina aporta más a las lectoras que a los lectores? O sea, ¿las mujeres leen más a las mujeres?

Laura F.: Sí, las mujeres leen más a las mujeres, lo cual no me parece ni bien, ni mal. Creo que eso sucede por el mismo motivo por el que los lectores españoles, por lo menos en estos momentos, leen más a autores españoles, porque hay una preocupación por la propia realidad. De todas maneras, evidentemente, estoy en contra de un gueto y de unas literaturas separadas. Yo creo que hay que interesarse por la literatura japonesa y hay que interesarse por la literatura escrita por autores de un sexo distinto al nuestro.

- ¿Podemos decir que las mujeres cuando deciden escribir lo hacen con intenciones bien determinadas? ¿Sus intenciones corresponden o no a los resultados?

Laura F.: Yo creo que la literatura femenina en general, no es fruto de una intención por parte de las autoras. Escribimos sobre lo que nos interesa. Entonces, las mujeres conocemos mejor ciertas cosas y nos interesan más ciertas cosas y eso nos marca; pero no creo que eso sea fruto de una intención deliberada, no creo que haya una intención de escribir literatura femenina. Del mismo modo que los escritores catalanes que escribimos en castellano, creo que, también tenemos unas características en común, tenemos ciertas preocupaciones determinadas, situamos nuestras novelas en ciertos escenarios, tenemos un manejo de la lengua distinto de los escritores leoneses; ahora, ¿hasta qué punto esto es consciente y deliberado? Yo creo que, en principio, no.

- Normalmente, un autor cuando escribe lo hace con una intención previa...

Laura F.: Es verdad, puede haber más o menos intención o más o menos preocupación por el tema de la identidad de las mujeres. Yo creo que en un momento de crisis, de cambio, de evolución de la identidad femenina, como puede ser el momento actual,

quizás somos más conscientes de que este tema nos preocupa del mismo modo que a los escritores del 98 les preocupaba el tema de España.

- ¿No podemos decir que la primera intención de las escritoras sea concienciar a la mujer?

Laura F.: Depende de las escritoras. Yo creo que muchas escritoras lo que queremos es tratar temas universales; pero lo hacemos de una manera más o menos consciente y voluntaria desde la experiencia de las mujeres, es decir que muchas escritoras, entre las que me cuento, queremos tratar temas universales como puede ser la realidad y el sueño, que digo que es un tema muy general pero que sólo lo hacemos a través de un personaje femenino, porque es lo que conocemos mejor.

- Podemos decir, por ejemplo, que la escritora cuando escribe, lo hace para defender los derechos de la mujer como por ejemplo la abogada defiende a la mujer.

Laura F.: No. Por lo menos en España hoy en día, no. Quizá en otros países o quizás en España anteriormente sí que había una conciencia feminista en una parte de la literatura escrita por mujeres, como de Burgos, Lydia Falcó; pero actualmente creo que no hay esa escritura. Muy pocas mujeres escriben con motivo reivindicativo.

- ¿No habrá en el acto de escribir un deseo de las mujeres de igualarse a los escritores varones?

Laura F.: Yo creo que hoy en día, ese afán de igualdad ya no existe porque hoy las mujeres escriben, publican, ganan premios, tienen buenas o malas críticas, tienen más o menos lectores, casi igual que los hombres, pero creo que tu pregunta corresponde más a una etapa anterior en que había que defender a la mujer escritora que tradicionalmente ha sido una figura ridiculizada, calumniada. De todas maneras lo que es cierto es que de los libros de ficción narrativa que se publican en España, no más de un 15% ó 20% están escritos por mujeres.

- En el prólogo a *Madres e hijas* explicas que hay escritoras que aspiran a una literatura asexuada como si 'literatura femenina' fuese sinónimo de mala literatura ¿No sería esta actitud producto directo de la postura de las críticas frente a la literatura escrita por mujeres?

Laura F.: Hay una especie de desconfianza por parte por ejemplo de la crítica respecto a la literatura escrita por mujeres; entonces, tal como te comentaba el otro día cuando nos vimos, yo creo que la crítica sobre obras de mujeres o sea la crítica que se lee en los periódicos en que el objeto de la crítica es un libro escrito por una mujer, sobre todo si ese libro, además, trata de mujeres, es una crítica muy condescendiente y es algo así como si partiera de la presunción de culpabilidad, es decir, desde el momento en que se ve una novela escrita por una mujer, sobre todo si sus protagonistas son mujeres, y sobre todo si, además, ha tenido éxito, se parte de que es mala. Se puede demostrar que es buena; pero hay un desprecio de la crítica, un prejuicio clarísimo por parte de la crítica en contra de los libros escritos por mujeres.





- Entonces, ¿cuál es tu postura frente a aquellos hombres que desprecian la literatura femenina?

Laura F.: Pues..., los desprecio.

- ¿Estás completamente en contra de ellos o puedes comprender sus motivos?

Laura F.: Sí, creo que el motivo que tienen y la única razón que se me ocurre para disculparles es que no se dan cuenta, o sea, que el desprecio hacia lo femenino está tan arraigado en nuestra cultura que yo creo que ellos escriben lo que escriben sin darse cuenta de lo que están diciendo. Yo ejerzo la crítica literaria y leo -no todo lo que se publica en toda España- pero leo todos los suplementos literarios y todas las revistas de crítica literaria, entonces he observado lo siguiente: cuando se hace la crítica a un libro escrito por un hombre, jamás se hace una alusión ni para bien, ni para mal al hecho de que está escrito por un hombre, es decir, que se da por supuesto que cuando un hombre escribe no está marcado por su sexo, o sea que a nadie se le ocurre pensar que aquéllo pueda ser menos universal; es un escritor neutro desde el momento que es hombre. Cuando se hace la crítica a un libro escrito por una mujer, no siempre, pero muchas veces, se subraya el hecho de que es una mujer, y siempre que se subraya esto es negativo. En el 99% de los casos, cuando se habla de que ese libro ha sido escrito por una mujer es para subrayar sus defectos. Defectos que se atribuyen a las mujeres, por ejemplo la cursilería, la sensiblería, el sentimentalismo, etc., es decir, que parece que según la crítica -pero esto es algo que nunca me he parado a pensar- parece que los escritores varones no tienen sexo; sólo lo tienen las escritoras y sólo lo tienen para mal, sólo como defecto no como cualidad. Jamás he visto una crítica en que se diga ese libro tiene cualidades típicamente femeninas. Y tampoco he visto nunca una crítica, que realmente se podría hacer, en la que se dijera este libro escrito por un hombre tiene algunos defectos típicamente masculinos.

Yo creo que hay unas características típicamente femeninas que pueden ser buenas o malas y, también, creo que hay unas características típicamente masculinas que también pueden ser buenas o malas según este manejo y del mismo modo que a las mujeres se les achaca la cursilería, la sensiblería, el sentimentalismo, el narcisismo; cosa que muchas veces es verdad. También se podría decir que hay defectos típicamente masculinos como la pedantería, como el exhibicionismo, como presumir de machismo, como presumir de donjuanismo, como la sequedad emocional, etc. Y también creo que hay unas cualidades femeninas y unas cualidades masculinas; pero ya digo que sólo se habla en esos términos de lo femenino como si eso fuera la excepción y como si eso molestara un poco y sólo se habla para subrayar los defectos, nunca las cualidades.

- Se parte entonces de prejuicios.

Laura F.: Sí, realmente, yo creo que en la crítica hay machismo, lo siento mucho. Yo creo que se añade otra cosa: actualmente, en España hay un fenómeno que se produce mucho que es el de un libro escrito por una mujer que tiene un gran éxito, es decir, las escritoras son menos numerosas que los escritores; en general, tienen menos buena crí-



tica, tienen menos honores académicos, pero venden más; entonces creo que eso ha reafirmado los prejuicios de la crítica porque se identifica la literatura femenina con un fenómeno comercial de literatura de mala calidad. Es cierto que hay literatura de mala calidad que se vende mucho y en estos momentos es cierto que hay mucha literatura femenina con un valor más sociológico que otra cosa y que se vende mucho. Pero creo que deberíamos esperar el hecho de que la literatura que se vende mucho no es la literatura de mejor calidad literaria; eso ha ocurrido siempre.

- No es un criterio valorativo válido.

Laura F.: No, no es un criterio, y siempre ha habido una desconfianza por parte de la élite respecto a la literatura que tiene éxito, y eso de algún modo es comprensible; pero ahora se está identificando peligrosamente eso con la literatura femenina. Entonces ha habido un prejuicio en contra de la literatura femenina, en general básicamente porque en nuestra cultura, que es una cultura patriarcal, todo lo femenino se trata con desprecio; pero además, por el hecho de que existen estas mujeres, pues que son malas y venden mucho, digamos para simplificar, entonces hay un prejuicio que se está extendiendo a todas las mujeres; entonces creo que eso fomenta que muchas mujeres escritoras tengan una postura muy defensiva y de negar que su literatura esté marcada por su sexo porque saben que eso se identifica con mala literatura, con cursilería, con éxito comercial a base de sensiblería y de literatura de mala calidad, etc.

Yo creo que los críticos deberían reflexionar porque están confirmando unos prejuicios machistas sin darse cuenta.

Creo que muchas escritoras están haciendo un flaco servicio a las mujeres, porque están compartiendo sus prejuicios, tienen una actitud defensiva, es decir, dicen no, no existe literatura femenina, porque saben que con eso se identifica la literatura de segunda categoría. Por ejemplo, hace poco, se presentó una novela en Madrid, de una escritora, entonces el escritor varón que la presentaba la elogió diciendo que la escritura de esa mujer era una escritura viril. No sé por qué es un elogio. A mí que me expliquen por qué lo dijo como elogio y ella se lo tomó como tal; porque, además, si ese viril quiere decir "bueno", lógicamente femenino quiere decir "malo".

- Pienso que lo dicen inconscientemente.

Laura F.: Inconscientemente, sí y yo, una de las cosas que defiendo, es que se ponga eso sobre la mesa y se discuta con claridad.

- ¿Qué opinas de Rosa Chacel que forma parte de las escritoras cuyos relatos constituyen el libro *Madres e hijas* y que ha afirmado, en un artículo publicado en *El País* del 30-1-83 que «La literatura femenina es una estupidez»?

Laura F.: Por una parte, cuando ella niega que existe una literatura femenina es porque entiende la literatura femenina como algo separado de la LITERATURA, y yo, en cambio, no veo esa contradicción, sea para mí lo uno es una forma, y lo otro es del mismo modo que hablamos de la literatura isabelina o de la literatura del 98. Luego, la



respuesta a la pregunta es concretamente lo que te dije antes, es decir, creo que se niegan a ello porque comparten, sin darse cuenta, o se dan cuenta de que... conscientemente perciben que cuando se habla de literatura femenina siempre es con desprecio. Por supuesto nadie quiere ser despreciado, y aunque la gente no lo diga, muchas veces cuando se habla de literatura femenina, se quiere decir subliteratura o una especie de fotonovela, etc.

Y, concretamente en el caso de Rosa Chacel, yo creo que ese tipo de escritura muy subjetiva y muy llena de matices lo han desarrollado muy particularmente escritoras mujeres como Virginia Woolf, y que además tiene un tipo de personajes que antes de ella o antes de que las mujeres empezáramos a escribir, yo creo que no se daba; que es la chica, la niña o la adolescente con una personalidad enorme y que tiene unas aspiraciones artísticas. Y además esas chicas, esas niñas, si están vistas por sí mismas como ellas protagonistas, no en su relación con los hombres y con unos, digamos, objetivos, unas ambiciones totalmente propias e independientes. Ese es el típico caso de personajes aportados por las mujeres escritoras y que anteriormente no existían. Lo que creo que es un error es considerar que la literatura pueda ser algo totalmente independiente de las circunstancias de su autor; eso me parece que es una utopía.

- ¿Y cuál es el género más cultivado por las escritoras mujeres? ¿Novela, cuento, poesía...?

Laura F.: Novela, cuento, poesía y en cambio están bastante ausentes en el ensayo, curiosamente. En crítica hay poquíssimas; fíjate, en la crítica que se publica en las revistas intelectuales, tipo *Claves*, *Revista del Libro...* etc., a lo mejor de diez firmas hay una de mujer. Supongo que porque el ensayo y la crítica implican algo como autoridad y poder que a las mujeres les da miedo, no se atreven a hablar con autoridad, es como si dijeran, como soy una mujer solamente puedo hablar subjetivamente y de cosas personales; pero no me atrevo a lo que en español se llama «sentar cátedra».

- ¿Cuál es el puesto que ocupa el hombre en la literatura femenina?

Laura F.: Mira, en los relatos de *Madres e Hijas* aparecen los hombres como personajes secundarios.

- Pero, tienen influencia en los personajes principales de estos relatos que son personajes femeninos.

Laura F.: Pues, yo creo..., curiosamente no me lo había pensado nunca. Ahora que lo dices en estos relatos, por ejemplo, o en muchas novelas de mujeres, los hombres aparecen como en segundo plano, no son tan importantes.

- Muchas gracias



Aproximación histórica al sistema educativo en Marruecos (III)

*Hassan El Mejdoubi
E.N.S. de Tetuán*

El sistema educativo marroquí experimenta a finales de los años setenta una crisis de crecimiento que se ha puesto de manifiesto en el Coloquio celebrado en agosto de 1980 en la localidad marroquí de Ifrán (*Problemas fundamentales de la educación y su relación con la sociedad marroquí*), que dio lugar a un amplio debate nacional, presidido por el propio monarca marroquí y al que asistieron miembros del gobierno y del parlamento y de las organizaciones políticas y sindicales.

Las aspiraciones presentadas y las orientaciones extraídas han permitido al Ministerio de Educación Nacional preparar un documento de trabajo conteniendo los principios, finalidades y grandes líneas para una posible reforma de la enseñanza, habiendo sido creada una Comisión nacional para la reforma de la educación presidida por el primer ministro que estudió el documento, así como las contrapropuestas de reforma presentadas por las organizaciones políticas y sindicales. La síntesis de tales trabajos permitirá la elaboración de un acuerdo nacional que contendrá los principios, finalidades y objetivos a largo plazo que orientarán la acción gubernamental en el campo de la educación. Para ello vamos a ir mostrando cómo se ha desarrollado, después de la independencia, el sistema educativo en Marruecos con sus lagunas y sus aciertos.

Desde los primeros años de la independencia el previsible aflujo masivo de niños a las escuelas fue mirado con temor y el nuevo establecimiento acusó al objetivo de generalización de la enseñanza de crear graves problemas económicos y sociales y de deteriorar el nivel de la enseñanza. Esgrimiendo de nuevo el argumento de las medidas improvisadas para afrontar el aflujo popular sobre la escuela, como la formación acelerada de profesores, las "clases de relevo" y la enseñanza a tiempo parcial, la clase dirigente centró el debate político sobre la alternativa "calidad o cantidad", justificando la limitación de la escolarización, aunque después se recurriese al argumento de las limitaciones del presupuesto:

El futuro de la enseñanza es más bien oscuro, decía el exministro de Educación, Dr. Ben Hima, unas restricciones financieras van a frenar su desarrollo.



Dicha limitación se tradujo en la práctica en una serie de medidas, que empiezan por la limitación del número de niños a los que debía alcanzar la generalización, como la rígida reglamentación de las edades correspondientes a cada nivel escolar, hasta llegar a la prolongación de la duración del ciclo secundario y la reglamentación nacional del deterioro docente.

Desde 1962, aparece un proceso restrictivo con el objetivo, no sólo de limitar las nuevas matriculaciones en las escuelas, sino también para eliminar a un gran número de alumnos que, gracias al aumento en los primeros años tras la independencia, accedieron a la escuela. Así, la circular nº 365/62 del 12 de septiembre de 1962 que estructuraba el acceso escolar a la enseñanza primaria, tomó las medidas siguientes:

En lo que concierne a la edad de admisión en la escuela primaria, la fijó en los siete años, con obligación de efectuar un control riguroso de las declaraciones de los padres. Esta medida tuvo como resultado el impedir a un gran número de niños, pertenecientes a las capas sociales más desfavorecidas, el acceso a la escuela, no sólo a los que llegaban con retraso a la escolarización, sino también a gran número de ellos que no tenían reconocido el “estado civil.”⁽¹⁾

La segunda consistía en que:

(...) los alumnos no podrán repetir las clases más de dos veces, como máximo, durante su escolarización. Ningún alumno debe ser autorizado a triplicar una misma clase o repetir tres veces un curso durante su escolarización.⁽²⁾

Más tarde llega aún otra medida que limita, además del número de veces, los efectivos de los repetidores:

Los alumnos podrán repetir dentro de los límites siguientes: el 20% como máximo de los efectivos para los C.P., C.E.1, C.E.2 y C.M.1; el 30% como máximo de los efectivos para el C.M.2.⁽³⁾

Los niños más desfavorecidos socio-económicamente son los que más suelen repetir en Marruecos; el mantenimiento del bilingüismo en la enseñanza favorece a los niños que provienen de las clases más favorecidas que son también las más “aculturadas”. Gran número de alumnos titulares del C. E. P. (Certificado de Estudios Primarios) fueron así alejados de la enseñanza al instituirse el examen de acceso a la enseñanza secundaria, cuyas condiciones favorecen aún más al medio urbano y a las clases más acomodadas al exigir la presentación de una partida de nacimiento, no sobrepasar los 15 años de edad y una duración de la escolarización en primaria que no hubiera sobrepasado los siete años. Esta decisión⁽⁴⁾ afectó a todos los que fueron escolarizados tarde, a los que no poseían el “Libro Familiar” o que hubiesen terminado los estudios primarios con grandes dificultades.

Cualesquiera que sean las justificaciones que se hayan podido esgrimir para defender dichas medidas, es evidente su objetivo restrictivo y selectivo; más aun cuando se confie-



re al Ministerio de E. N. la decisión de señalar anualmente la nota requerida para la admisión al examen de acceso a la enseñanza secundaria. El MEN, vista la media de las notas obtenidas por los candidatos en el conjunto de las pruebas, fija cada año:

1. El límite a partir del cual los candidatos son declarados automáticamente admitidos.
2. Los límites en que se debe tener en cuenta los elementos de apreciación suministrados por el expediente de la candidatura.

Así, algunos candidatos, que se supone tienen todas las condiciones, y que han obtenido una buena calificación, pueden ser eliminados sin más. Esta política selectiva, culmina en la circular n° 65 del 9 de febrero de 1965, que invita a los directores de los establecimientos secundarios a prohibir a los alumnos de más de 17 años el acceso al segundo ciclo de secundaria, aunque constituyan la mayoría de los alumnos. La medida provocó confrontaciones violentas, sobre todo en Casablanca, lo que obligó a los responsables a modificar su política. Cesado el ministro del ramo, y siempre apoyado en el principio de “salvar la calidad de la enseñanza”, su sucesor propuso un nuevo proyecto en el documento “La Doctrine de l’enseignement”, en el que preconizaba frenar la arabización y detener la generalización para buscar un rendimiento mejor.

La diferencia entre los proyectos de uno y otro ministro no consistía en el abandono de la selectividad, sino solamente en cambiar la organización y la forma de aquella, proponiendo “reducir al tercio el número de niños que podían ser escolarizados cuando los obstáculos naturales se opusieran a su matriculación en la escuela” y “devolverlos a sus familias” después de tres años de escolarización, lo que alcanzaba en un 25% de los alumnos aceptados en el primer año, que se suponían eran “inadaptados o inadaptables”, pasando al 45% de alumnos, después de 7 años de estudios primarios, a la vida activa; y por último, “reducir al 30% solamente los admitidos en el segundo nivel después de 6 años de estudios primarios”. Este proyecto no dejó de provocar reacciones muy vivas que, por razones diferentes, bien a causa del retroceso de la arabización, bien por los objetivos restrictivos, fueron casi unánimes.

Todas las organizaciones políticas, sindicales, asociaciones culturales y de padres se opusieron a este proyecto.

El resultado fue abandonar la doctrina de esta reforma pero no la orientación de la política de enseñanza, que desde dicha fecha hasta 1977 se vino aplicando de hecho sobre todo en lo concerniente a la selectividad. Esta situación se tradujo en una baja en el crecimiento de los efectivos de la enseñanza primaria y secundaria, antes de que se registrara una rectificación a partir de 1977, pero que no alcanzó los porcentajes de crecimiento precedentes. La “selectividad lineal” consistió en privar de la educación a la mitad de los niños que hubieran podido ser escolarizados, especialmente los provenientes del medio rural y de las familias más desfavorecidas. La “selectividad cualitativa” resultante fue la eliminación de la mayoría de dichos presuntos alumnos, con lo cual se corría el riesgo de acentuar las desigualdades sociales.

Como el efecto psico-social de estas medidas no fue tenido en cuenta, los baremos de evaluación reforzaron las medidas de discriminación psico-social. Así, la evaluación



de la eficacia y rendimientos del sistema escolar debía hacerse por el análisis resultante sobre las promociones, repeticiones y abandonos. Esta evaluación era más fácil que la precedente, habida cuenta de la disponibilidad de datos estadísticos sobre la enseñanza y el hecho de que no fuera necesario correlacionarlos con los datos estadísticos demográficos, mucho menos seguros en Marruecos.

Los indicadores que pueden ser utilizados para la evaluación del rendimiento escolar, con mayor o menor precisión, medían el rendimiento escolar positivo (promociones y aprobados en los exámenes), o el rendimiento negativo (repeticiones, retrasos y abandonos). Así es posible una primera evaluación del rendimiento positivo del sistema escolar marroquí a partir del porcentaje de promociones por nivel, que permiten, además de la evaluación del rendimiento en general, saber cuáles son los niveles que presentan más obstáculos a la progresión de los alumnos.

En 1980-81, se constata que el porcentaje de las promociones del primero al quinto año de primaria (o sea, el de este ciclo) son del 74,24%; 74,69%; 69,42%; 66,06% y 32,27% respectivamente.

Se advierte así que a partir del C.E.1, cuyo porcentaje de promociones aumenta respecto al del C.P., dicho porcentaje baja conforme el nivel se eleva, para registrar una caída muy clara al final del ciclo. El examen final del ciclo primario constituye una barrera donde se eliminan los 2/3 de los efectivos del C.M.2.

En lo que concierne a la enseñanza secundaria, ocurre la misma tendencia en los porcentajes de promoción que disminuyen desde el comienzo al final de cada ciclo: 85,98%; 84,48%; 82,29% y 61,72% para los cuatro años del primer ciclo, y del 73,80%, 85,89% y 42,84% para los tres años del segundo ciclo. Notamos también que los exámenes finales en los dos ciclos, constituyen, como el del ciclo primario, barreras de selección sobre todo en los exámenes finales del segundo ciclo. De la misma forma, se pueden elaborar los resultados negativos, es decir, los porcentajes de repeticiones y de abandonos que pueden correlacionarse con los porcentajes de promoción.

A comienzos de la independencia, los alumnos con certificado de estudios primarios y de fin del primer ciclo del secundario podían obtener fácilmente empleo. A principios de los años ochenta, debido a la situación de la administración, la escasez de industrias y la anarquía de la formación profesional, hacen que aumente el número de parados con certificado de estudios primarios o diplomados del primer ciclo secundario, lo que aún es más grave cuando el número creciente de parados afecta también a los graduados de niveles superiores a los indicados, aunque sean menos. Por tanto, un sistema de enseñanza cuyos rendimientos son tan débiles contribuye a que los jóvenes después de un esfuerzo de 7 u 8 años (a veces de 10 años y más) de escolarización, no puedan ser integrados en el sistema económico con la consiguiente frustración psico-personal y psico-social, ya que se les habían mostrado nuevos modelos e inculcado nuevas perspectivas que les han llevado a rechazar el trabajo manual no especializado.

Particularmente, en el medio rural se les hace huir de su integración en el medio original, con el consiguiente resultado del éxodo rural que priva al sector primario de la mano de obra joven, contribuye en el medio urbano al mantenimiento del bajo nivel de los salarios a causa de la disponibilidad masiva y la escasez de empleo, el amontona-

miento en las chabolas y la falta de salubridad e higiene, con todas las consecuencias psico-personales y psico-sociales inherentes a dicha situación como la marginación social, la delincuencia, etc.

Se produce así un reforzamiento de la conciencia de crisis psico-social que actúa circularmente. De fracaso parcial a fracaso en el ciclo, de fracaso escolar a frustración personal, de frustración personal a frustración social, aumenta la espiral de los desajustes sociales: económicos, laborales, educativos, culturales, de población, etc. Y en lo que importa para el presente trabajo, da origen a una minoría que llega al final de sus estudios y al término de una duración prevista sin ningún fracaso, y una gran mayoría escolar marroquí que produce un número creciente de individuos con personalidad débil a fuerza de fracasos y frustraciones que se proyectarán después sobre el comportamiento individual y social.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) La gravedad de esta medida parece evidente si se tiene en cuenta el hecho de que en 1971, o sea 9 años después de esta decisión, no sólo el 40,6% de las familias marroquíes poseían el "Estado Civil" y que el 20,7% de las familias pertenecían al medio rural. Cf. *Annuaire Statistique du Maroc*, 1977, p. 20.
- (2) Circular nº 365/62 del 12 de septiembre de 1962.
- (3) Decreto nº 221/63 del 7 de mayo 1973.
- (4) Decreto del 7 de mayo 1963, nº 221-63, artículo 12.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDED-DAIM, A. (1975): *Planification de l'enseignement dans les pays arabes*. Edt. An-nahda. Le Caïre.
- EL FAROUKI, II. (1977): *Dépêrditions et inegalités dans l'enseignement primaire public au Maroc*. INESEA. Rabat.
- EL JABIRI, M. A. (1973): *Lucas sobre la problemática de la enseñanza en Marruecos*. Les éditions maghrebines. Casablanca.
- EL KETTANI, I. (1973): *Le rôle de la langue dans le développement des potentialités humaines et l'expérience des langues étrangères dans les pays africains*. Cahiers africains d'administration publique.
- EL FOKI, H. A. (1974): *El retraso escolar: diagnóstico y remedios*. Facultad de Pedagogía. Universidad de Ain Chams. El Cairo.
- HADDOUI, B. (1973): L'effet de la croissance démographique sur les dépenses de l'enseignement primaire: le cas de la généralisation de la scolarisation en 1990 au Maroc. Mémoire présenté dans le cadre du programme d'étude 1972-73 des stagiaires de L' II PPE. UNESCO.
- MASSIAH, G. (1974): *Maroc: organisation du système éducatif*. UNESCO. Paris, Juin 1974.
- M. E. N. (Ministère d'Éducation Nationale) (1974): *Évaluation des abandons et des sorties du système d'éducation géré par le M. E. N.* Rabat, mai 1974.
- (1977): *Le mouvement éducatif au Maroc. Année 1975-1976 et 1976-77*, rapport en 83 p.
- *Statistique de l'enseignement primaire*, Année 1970-71 au 1978-79.
- *Statistique de l'enseignement secondaire*. Année 1970-71 au 1978-79.
- *Répertoire des établissements scolaires*. Année 1976-77.
- MERNISSI, F. (1979): "Pourquoi nos enfants sont dans les rues". *Lamalif* 105, marzo-abril 1979.
- MOATASSIM, A. (1974) "Le bilinguisme sauvage, blocage linguistique, sous développement et coopération hypothéquée. L'exemple magrébin. Cas du Maroc". *Tiers Monde*, XV, PUF. Paris.
- PASSOW, A. H. (1972) "Dix grands facteurs de l' inégalité des chances", in *Courrier de l' UNESCO*. Paris, Juin 1974.
- PERROT, M. (1973): *L'accès à l'enseignement du premier degré*. M. E. N. Dirección de planificación. Rabat.
- RASI, A. (1969): "Processus de socialisation de l' enfant marocain". *Extrait des Études philosophiques et littéraires* nº 4. Rabat, abril 1969.
- *Annuaire de l'Afrique du Nord*. C.N.R.S. Rabat, p. 410.
- *Chronique Sociale et Culturelle*. Maroc.



La colonización agraria española en el Rif oriental 1916 - 1940

Juan Rivero Corredera



1. Breve Historia de la Colonización Agraria en el Rif Oriental.

La dominación militar del país por el General Dámaso Berenguer en la región Occidental o Yebala, y en la Oriental o de Guelaya por el General Fernández Silvestre, permitió durante los años del 1916 a 1921, la instalación de hecho de la política de colonización. Se dictaron normas por la administración para la acción colonizadora. Del Levante y Sur español y la provincia de Orán, comenzaron a llegar colonos. Una Compañía Colonizadora (amparada en sus comienzos por el General Gómez Jordana) concentró los esfuerzos y suplió, brillantemente al principio, la gran ausencia del apoyo oficial. En la zona de Melilla se convertían los antiguos aduares de Nador, Zeluán, Monte Arruit, Batel, Drius y Tafersit, en poblachos llenos de vida y actividad colonial, gracias a la instalación de numerosos colonos en los llanos del Garet y en los márgenes del Muluya y del Kert, llegando a recogerse las primeras cosechas, con plena satisfacción de los mismos habitantes indígenas.

Pero los sucesos del año 21, el hundimiento de la línea Silvestre, marcaron un paréntesis sangriento. Un año de mala cosecha en la región de Guelaya, aprovechado por los elementos más rebeldes frente a los españoles, acentuado por las precipitaciones de la acción militar, hicieron fracasar los planes de colonización junto con las obras ya implantadas. El alzamiento de las cábilas de retaguardia, ya dominadas, y de las ya colonizadas -debido al temor de represalias de parte de los victoriosos rifeños- acabó por completar el desastre, y del mismo fueron víctimas los colonos agricultores del Garet. Muchos de ellos pagaron con sus vidas la defensa de sus bienes y familias. Otros se salvaron con ayuda de los habitantes rifeños de la zona donde tenían sus explotaciones.

Desde el año 1922 a 1925, la Administración se dedicaría a preparar la futura acción colonizadora, toda vez que muy pocos españoles se arriesgaron por esos años a emprender cualquier inversión en la zona.

Tras el dominio total y el triunfo militar sobre el conjunto del territorio del Rif, en 1927, se emprendería con decisión la obra de colonización.

Así pues, los primeros pasos de nuestra colonización rural en Marruecos fueron los que al amparo de la Compañía Colonizadora, dieron los colonos establecidos en los campos de Zeluán y Monte Arruit; la mayoría de estos colonos procedían de Argelia, tenían ya una experiencia colonial y, además, no llegaron a sus nuevos campos desprovistos de capital. En mayor o menor grado, todos ellos disponían de recursos en dinero suficientes para el desarrollo de sus planes colonizadores y, aparte de ello, la Compañía Colonizadora realizó en los primeros años de su funcionamiento una extensa labor de apoyo material, en forma de préstamos de dinero, semillas o aperos agrícolas.

Tras la pacificación (1927) surgieron nuevos colonos en el Protectorado español, y especialmente nuevas empresas de colonización. alguna de esas empresas como la 'Agrícola del Lucus', en la zona Occidental del Protectorado, disponía de recursos financieros de bastante monta, y manejaban hacia 1930 un capital en torno a los 15 millones de pesetas. Otra entidad colonizadora, el 'Sindicato Agrícola de Arnat', constituido en Melilla, se desenvolvía también con recursos propios suficientes.



Entre los particulares que invirtieron en la colonización agraria estaba la firma Escriña, sólida en recursos financieros, y la de los señores Álvarez Claro, Egla, Payá, Orueta, Arlandis, Font de Mora y los grupos indicados de colonos establecidos en Handekien, La Guedira y las huertas de Larache. Todos ellos trabajaban con sus propios medios, con capitales de mayor o menor cuantía, cuya suma no bajará de 8 ó 10 millones de pesetas.

Hasta 1921 la casi totalidad de la obra de colonización rural desarrollada en el Protectorado español, se realizó a expensas, y con los personales y únicos recursos financieros, de las entidades o de los individuos colonizadores.

En la colonización oficial, iniciada en 1927, se exigía a los adjudicatarios de lotes de mediana y pequeña colonización que aportaran, por lo menos, la mitad del valor de las tierras que colonizasen.

Los colonos sindicados, como los particulares, establecidos en la Zona, contaban con sus propios conocimientos profesionales y su experiencia en la industria agrícola en zonas de climas, terrenos y cultivos del Levante y Sur peninsular -de donde procedían en su mayoría- o de Argelia, por lo cual se adaptaban bien al país, sin necesitar aprendizaje alguno.

La Administración pública había establecido servicios técnicos agropecuarios que eran utilizados gratuitamente por los colonos.

2. Labor de la Compañía Colonizadora. 1916 - 1921

A fines de 1915 y principios del siguiente se iniciaron unas gestiones oficiales por el Ministro de Estado, González Hontoria, y el Cónsul español en Orán, Carlos Sáenz de Tejada; para conseguir que algunos agricultores experimentados del Oranesado se trasladasen a la región de Melilla para constituir un núcleo de colonización alrededor del cual se agrupasen otros que procedentes de Argelia o de España pusiesen en valor el suelo recién ocupado.

Sáenz de Tejada logró convencer a tres agricultores del Oranesado, llamados Sanchidrián, Verdú y Salas, quienes compraron a la Compañía Colonizadora lotes de terrenos para pagar en varias anualidades. En años sucesivos vinieron otras numerosas familias españolas del departamento de Orán, hasta unas veintitantas, que se instalaron casi todos en el Garet.

La colonización en el Garet se desarrolló a base de tres poblados, que estaban junto a las estaciones del ferrocarril que cruzaba esta llanura: el primero en Monte Arruit, a la entrada de la planicie; el segundo en Yarzán, a la salida, y el tercero, en el centro, en las inmediaciones de la anterior posición militar de Kuriat-el-Uta.

En el **poblado de Monte Arruit**, en 1916, se habían ejecutado los obras de explanación de calles y plazas, formando una cuadrícula que comprendía 27 manzanas de 5.000 m² cada una; plantaciones de árboles, alumbramiento y canalización de aguas para abastecimiento de la población y para el riego de las **huertas**, establecidas en sus alrededores, y de una barriada de 32 casas para colonos, cantineros y comerciantes. Se ejecutaron también un edificio para posada, y una segunda barriada para colonos y la casa-administración de la Compañía, con pabellones y viviendas independientes para los empleados. La posibilidad de instalación de agricultores españoles en esta región fue

posible gracias a las compras de terrenos que hicieron de un lado la Compañía Española de Colonización, de otra el marqués de Portago. La primera por Beni-bu-Yahi y Ulad-Setut y el segundo en la margen española del Muluya.

Las obras más interesantes realizadas por la Compañía, fueron las de alumbramiento de aguas, realizadas con éxito. El caudal aforado, en 1917, se aproximaba a los 40 litros/segundo. Ello permitía asegurar el abastecimiento del pueblo y el riego de las huertas.

Los cultivos hortícolas se iniciaron sobre una superficie de 17 Has; para ampliar luego, divididos en porciones de 25, 50 y 100 áreas, serían labradas por los colonos que podían atender esos trabajos sin desatender sus granjas.

En el poblado de Yarzán, se habían hecho, en 1916, los trabajos de exploración de aguas y otros preparos, pero restaban aún las manzanas proyectadas para los colonos, sin que aún se hubiese emplazado la estación proyectada, pese a lo cual algunos, colonos ya tenían en marcha sus explotaciones.

Además, del desarrollo de los 3 poblados que la Compañía tenía en ejecución en 1916, había iniciado también la Formación de granjas rurales, ensayadas con algunos notables indígenas, a los que seguirían otros colonos españoles. Así, en el predio de Arib, se construyó un caserío, de 400 m², para el Xerif, el Hach-El-Arbi; otro de igual importancia, para el Kelay, en las cercanías del Arnad, donde se había trasladado este prestigioso indígena con los suyos desde el campo rebelde; y no lejos del Kuriat-El-Uta, había adquirido la casa construida por el Chej-Uld-El-Mir, que serviría de centro agrícola para promover la colonización de esa parte del Garet. Entre las parcelas de terrenos vendidas, las arrendadas y las cedidas en aparcería a los indígenas, al inicio de 1917, existían más de 10.000 Has. cultivadas en la colonia del Garet.

El colonato indígena se había organizado, formándose 15 grupos de obreros agrícolas, regido cada uno por un jefe, que era el responsable ante la Compañía del cumplimiento de las obligaciones pactadas. A cada grupo se le había marcado una parcela de cultivo y se le suministraron las cantidades de semilla necesarias para la siembra y los subsidios indispensables para proveer a sus necesidades hasta el momento de la recolección.

Los colonos españoles habían emprendido los trabajos, labrando en su mayor parte, fincas de su propiedad, adquiridas a plazos, habiendo recibido algunos los anticipos necesarios para hacer la explotación. Otros, de forma independiente, se establecían y organizaban sus explotaciones sin haber recibido de la Compañía más que la posesión de terrenos que contrataban.

La demanda de nuevos lotes de terreno a la Compañía era intensa en 1917, en torno a los terrenos que disponía en Yarzán y Kuriat-El-Uta.

La colonia del Zebra: En la cuenca del Muluya, y ante la fertilidad de sus tierras, se habían efectuado compras de terrenos por ciudadanos españoles y extranjeros, realizando contratos con los cabileños de Ulad Settut y Quebdana, en bastante cantidad. Pero, la labor más seria había sido la de la Compañía Agrícola Marroquí, cuyos fundadores adquirieron un gran predio en el Zebra, en 1912, y establecidos en él antes de que los tropas españolas ocuparan la posición contigua, organizaron una importante explotación agrícola. La sociedad perteneciente al Marqués de Portago, formaba una granja de





3.000 Has; y otras fincas y negocios. Esta Compañía se fundió en la Compañía Colonizadora, ensanchando los operaciones. Y a fines de 1915, se inició la formación de una segunda colonia en el Zebra, sobre la base de la granja de la antigua Agrícola Marroquí, en los terrenos que esta sociedad tenía roturados, y con extensiones adquiridas posteriormente. Se llevaron braceros argelinos mediante el sistema de aparcería, y la entrega de lotes de 100 Has.

En resumen, la labor de la Compañía Colonizadora fue roturar y parcelar distintas extensiones de tierra en el Garet y la cuenca del Muluya, que puso a la venta o arrendó mediante pago de varias anualidades. Ello permitió a muchos colonos instalarse sin la preocupación del pago de la totalidad de las tierras, y sin que hubieran tenido que comprarlas directamente a los indígenas, con las dificultades que los cambios de propiedad aparejaban en Marruecos.

Pero, en estos primeros años, la colonización oficial por parte del Estado español, fue totalmente nula. Es importante señalar que la Compañía limitó sus adquisiciones a las tierras que los cabileños no cultivaban y, aún en estas, se reservaba una porción para colonos marroquíes. Con este procedimiento se conquistó las simpatías de los habitantes de la zona.

Cuando la Compañía dispuso de terrenos, estudió el trazado y parcelación de la Colonia, formando el ferrocarril en la zona del Garet la vía central de la colonia. A uno y otro lado de dicha vía o de la carretera, se trazaban calles transversales, divisorias de las parcelas y lotes destinadas a granjas, limitándolas también por el lado opuesto a la vía por caminos carreteros que se desarrollan paralelamente a esta. La Compañía iniciaba así los primeros poblados, estableciendo los tierras parceladas y el agua, y suministraba a los colonos plantones de árboles para sus fincas.

Paralelamente, con la pacificación y seguridad establecidas se formaron granjas independientes, situadas en los lotes y parcelas distintas de los poblados y centros comerciales.

Había tres categorías de colonos. La colonización se comenzó a desarrollar por el sistema de **aparcería**, suministrando la empresa todos los elementos necesarios para el cultivo, mediante una participación en los productos. Los colonos que carecían de recursos entraban por esta categoría hasta que su situación le permitiese convertirse en dueños de una granja, cuya propiedad podrían adquirir amortizando su valor por cuotas anuales. A la segunda categoría, pertenecían los colonos que contaban con capital para desenvolverse, y a estos la Compañía cedía el terreno, que podían comprar al contado o a plazos, o bien se les concedía en arrendamiento granjas dispuestas ya para el cultivo.

La tercera categoría, comprendía la explotación de grandes predios por grandes empresas capitalistas, a las cuales la Compañía podría facilitar el establecimiento de explotaciones importantes.

En la puesta en marcha de las labores de la Compañía, desde la compra de tierras hasta las relaciones con los cabileños, ésta contó con el apoyo del general Jordana, comandante general de Melilla, y también con las influencias que en la zona tenía la Compañía Española de Minas del Rif (desde 1907).



Desde 1921 en que sobrevino la derrota de Annual, hasta el año 27-28 no habría nueva labor de colonización. Fueron años para los colonos que sobrevivieron de incertidumbre y miseria, en que fueron reponiendo sus explotaciones. Los bancos y comerciantes prestamistas acuciaron a los colonos. El gobierno no les ayudó en nada, contestando a sus demandas que "España no era una compañía de seguros". Sólo sobrevivieron los que pudieron resistir, perdiéndose en otras actividades los arruinados.

3. El nacimiento de poblados en la Zona Oriental del Rif (1909-1930).

Fruto de la obra colonizadora fue la ampliación y aumento de la población de una serie de antiguos aduares indígenas que se transformaron en verdaderos pueblos agrícolas y ganaderos. Entre ellos destacamos los siguientes:

Cabo de Agua: De carácter mixto, militar y civil, contaba con una población de 500 civiles, de los que 200 eran españoles dedicados al comercio, a la pesca y a la agricultura. Tenía este poblado mucho movimiento comercial, estando la labor agrícola en segundo lugar. Tenía más posibilidades ganaderas que agrícolas.

San Juan de las Minas: Ciudad satélite de las Minas de Benibu-Ifrur (Compañía Española de Minas del Rif). Tenía ferrocarril propio y varias carreteras abocaban al mismo, que contaba con edificios de planta. La popular concurrencia de obreros, mineros, daba fuerte impulso al comercio de San Juan. En total, la población civil ascendía a 800 almas. Se realizaban importantes transacciones con los cabileños, que vendían cereales y ganados a cambio de artículos de primera necesidad que les eran vendidos por los comerciantes españoles.

Nador: Poblado con 1.000 habitantes civiles, con iglesia, grupo escolar, buen hospital indígena, fábrica de tabacos, pesquería y salazones y otras varias industrias. Tenía más de 200 casas de planta y se regía por una Junta municipal que tenía bien atendidos los servicios urbanos. Había un buen número de colonos españoles dedicados a explotar las buenas tierras del contorno, especialmente en Segangan, Tahuima y ladera oriental del Gurugú. En esta región de Melilla, y en torno a las antiguas posiciones militares, en gran parte desguarnecidas en 1931, se crearon pequeños poblados satélites, que ya sólo tenían carácter de colonias rurales. Entre estos, los principales eran los de Yazanen, Isahafen, Dar Quebdani, Midar, Telata de Azalaf, Ain Zora, Afsó, Reyén, Ben Tieb, Tahuima y Kandunsi. Entre todos ellos sumarán un millar de habitantes de nacionalidad española, siendo muchos los dedicados a la agricultura y al comercio con las kábilas.

Tafersit: Era poblado mixto, de carácter agrícola militar. Existía una fábrica moderna de aceite, capaz de exprimir unos 1.400 kgrs. de aceituna. También había una oficina de propaganda agraria, que daba a Tafersit un notable atractivo. Su población civil era de más de 300 personas, de las que más de 100 eran españoles.

Tistutin: Situado al extremo Oeste del Garet, era centro de atracciones comerciales de importancia, y cruce de caminos. Su población civil era de 300 personas, de las que 150 eran españoles. Era estación de término de ferrocarriles del Estado.

Monte Arruit y Batel: Estos 2 poblados, creados en el primer impulso colonizador rural dado por la Compañía Española de Colonización, perdieron después de los sucesos del año 21 buena parte de su importancia. Monte Arruit llegó a contar con 700 habitantes, y casi la mitad Batel.



Zeluán: Tenía una población de 600 europeos, en su mayoría agricultores y comerciantes. Contaba un centenar de casas de planta, Junta municipal y varias fábricas y almacenes de consideración.

El Zaio: Muy cercano al Muluya, era un poblado donde la colonización española había hecho grandes progresos, pasando de 500 los españoles establecidos, en su mayoría, como agricultores. La bondad de las tierras de esa región, admirablemente cultivadas hacían de Zaio la esperanza de una futura ciudad.

4. Métodos de agrupación y repartición territorial de los colonos.

Así pues, muchos de las antiguas posiciones militares se convirtieron de manera rápida, después de 1927, en poblaciones civiles, dedicadas a la agricultura. Eran éstos otros tantos centros de colonización, y algunos de tanta importancia como los de Nador, Zeluán, Monte Arruit, Zaio, Tafersit, Bab Taza, Dar Xaui, Telata de Reixana, etc., los cuales, en 1930, tenían más acción como centros de colonización que como puestos militares.



La selección de especies mejoró los rendimientos del cereal



En realidad, en la zona del Protectorado español, no existieron unos verdaderos “centros de colonización”, como tales núcleos nuevos de población agricultora concentrada. Se aplicó más bien el sistema andaluz de los llamados “cortijos”, que eran pequeñas agrupaciones de casas formadas en las grandes propiedades pertenecientes a un mismo amo o a una sola empresa, donde vivían a pie de obra, los directivos, administrativos y los obreros. Este sistema era muy adecuado a las necesidades de colonización de Marruecos, pero no comenzó a extenderse hasta la total pacificación del territorio. Hasta 1930, la mayor parte de los colonos españoles habían preferido adquirir en propiedad o arrendar terrenos cercanos a Melilla, Larache, Tetuán o Alcázar, es decir, no lejos de los grandes centros de población, lo que les daba mayor seguridad que vivir en pleno campo, además de vivir en las ciudades, alternando así su labor de agricultores con las del comercio, o con las del ejercicio de profesiones liberales o manuales. La mayoría de esos agricultores tienen el mismo origen, pues eran los antiguos proveedores y pequeños comerciantes de las columnas militares y de los campamentos, que al desaparecer la guerra intervinieron sus ahorros en la adquisición de fincas próximas a las ciudades.

No obstante lo dicho, hubo también verdaderos centros de colonización ('exnovo'), como los núcleos colonizadores de Handekien (Arcila), La Guedira y Huertas (Larache) y el Garet, este último en el Rif Oriental.

Igualmente, y mucho más numerosas que los núcleos de organización fueron las **granjas aisladas**, que de menor tamaño que los “cortijos”, reunían el esfuerzo de varias familias, con el carácter de braceros fijos en la explotación de las propiedades, además de los directores o propietarios de las explotaciones. Estaban formadas por un edificio o vivienda central de bastante importancia, otros pequeños para los braceros, y los edificios necesarios para los aperos, almacenes y ganados. Especialmente en la región de Melilla, y más concretamente en los terrenos de El Zaio, se veían estas instalaciones en 1930, en plena actividad.

La '**mediana colonización**' en el Protectorado español optaba por este tipo de agrupación territorial o hábitat. En 1928, existían más de 1.000 granjas aisladas en todo el territorio del Protectorado español, gestionadas por colonos.

5. Las fórmulas de colonización adoptadas: Grande, pequeña y mediana colonización.

El sistema de gran colonización no era el más adecuado a las condiciones de la Zona del Protectorado español, pues lo que más podía explicar la implantación intensiva de la Gran Colonización sería la falta de densidad suficiente de población en el campo, caso muy contrario a lo que ocurre en la Zona española, donde salvo en las zonas esteparias, el territorio tiene una densa población distribuida en aduares y poblados poco distantes unos de otros.

Además la configuración especial -de montaña- del territorio del Protectorado español, así como la existencia de una propiedad indígena muy dividida y parcelada, impediría siempre la concurrencia de grandes predios que ofrecer a la colonización mediante grandes empresas agrarias.

En todo el territorio del Protectorado español sólo existía una entidad, en 1930, dedicada a la Gran Colonización, la 'Agrícola del Lucus'.

La '**mediana colonización**' se amoldaba más a las condiciones del terreno y a los fines políticos que perseguía el sistema colonizador. Propiedades de menos de 500 Has. eran



más frecuentes en la Zona. Así ocurría con los predios Majzen sacados a concursos y subastas en distintas cábilas. Se aplicó dicha fórmula en los lotes de Sidi Embarek y Mezuan, en Larache, el primero de 782 Has. y el segundo de 576 Has.

La 'pequeña colonización' era la preferible prácticamente con el fin de asentar el mayor número de colonos posible, que sostuviesen la obra del Protectorado. Igualmente, se adoptaba mejor a las condiciones económicas y físicas del agro del territorio. En el mismo abundaban las fincas de escasa extensión, pero de suficiente fertilidad para dar origen a explotaciones agrícolas a base de capital inicial moderado. Por otro lado, la forma de explotación agraria familiar se compaginaba bien con este sistema de pequeña colonización, que era bien visto por la Administración del Protectorado.

La Administración española había sacado ya desde 1927, a subasta diversos lotes de tierras de pequeña colonización, que estaban en plena producción en 1930. Así fueron los casos de los lotes de Handekan (en Arcila), la Guedira y los Huertas (Larache), y hasta 14 fincas en los alrededores de Alcazarquivir.

El caso de Handekien fue un buen ejemplo de la parcelación de un predio por cuenta del Estado. La extensión superficial total de la finca era de 785 Has., y la Dirección de Colonización del Protectorado la dividió en 11 lotes, desde 37 a 27 Has., una de 40 Has., dos que sumaban 58, que se cedieron a los indígenas del poblado Dogalien, enclavado en ese perímetro, y varios lotes de dunas y marismas susceptibles de incorporarse a algunos de los antedichos, además de 4 Has. destinadas a camino común de la finca. En algunos de los lotes se reservó el derecho de tanteo a favor de los arrendatarios ya establecidos en ellos, y el resto se sacaron a pública licitación por pliegos cerrados. La tasación de los lotes variaba según calidad, extensión y estado cultural de cada uno de ellos. El total de la tasación hecha ascendía a 125.000 pesetas, en números redondos, por lo que salió una hectárea con otra a unas 160 pesetas.

En el precio de la Guedira se siguió este sistema de parcelación por la Administración, dividiéndose en 26 lotes, de 36 Has el mayor a 20 el menor. La tasación total de los 27 lotes fue de unas 90.000 ptas.

Las huertas de Larache se dividieron en 11 lotes de 1/2 a 9 Has., valorándose el total a unas 75.000 ptas., y un precio medio de 750 ptas. variando según la calidad del terreno de los lotes.

Los predios rústicos de las proximidades de Alcazarquivir constituían 7 fincas de variable extensión, desde 2 Has., a 43. Las tasaciones fueron asimismo muy diversas, por ser de distinta calidad y diferente estado cultural; así mientras que la finca mayor (43,42 Has.) se fijó la tasación en 16.000 ptas., la más pequeña -2,15 Has.- se valoró en 3.000 ptas.

5.1. La colonización oficial y la colonización libre

La colonización oficial apenas estaba en vía de ensayo aún en 1930. La idea central que animaba la labor de la colonización oficial, inspiraba en las ideas del Alto Comisario de España en Marruecos, el General Conde de Jordana, era "mantener a todo trance un constante equilibrio entre el interés del colono y el del indígena protegido; conseguir, aún a costa de grandes sacrificios, el bienestar del indígena, y las relaciones cordiales entre estos y los colonos equivale a lograr el fin primordial del Protectorado, y a basar sobre los más sólidos cimientos la paz y la tranquilidad pública en el Mogreb".



Las órdenes expresas de la Alta Comisaría de España en Marruecos por cumplir con la labor colonizadora los fines de integración de las poblaciones y mantenimiento de la paz en el Protectorado, fueron impuestas una y otra vez a los funcionarios ejecutores de la colonización. La creación de intereses comunes era el eje de la política colonial de España en Marruecos, buscando una comunidad de intereses entre la comunidad española y la marroquí. Los años de continuo enfrentamiento (1909-1927) situaban el objetivo de la paz y la integración de los indígenas con la labor del Protectorado por encima de otros objetivos. Había que llevar a los marroquíes al firme convencimiento de que "por ningún concepto, ni por nadie, se intentaba explotarlos o desposeerlos de sus legítimos bienes, sino antes al contrario, se trató de asegurarles y acrecentarles haciéndoles copartícipes de los beneficios de la paz".

En cuanto a la "Colonización libre", se estaba extendiendo rápidamente, en 1930, donde sólo existía en raros ejemplos antes de 1927. En la región Oriental ya se cultivaban 11.305 Has; en la región Central y Occidental, los colonos españoles trabajaban 9.888 Has. En total la colonización privada alcanzaba la cifra de 21.193 Has., cantidad algo exigua, pero muy considerable, si se tiene en cuenta que hasta esos momentos había muchas dificultades y poco legislado para la explotación de fincas por los europeos, y que en un plazo de algo más de 2 años se había hecho casi toda la labor en las cábilas recién sometidas a la paz y a la autoridad de España y el Majzen.

6. Fórmulas de adjudicación de lotes en la colonización oficial.

Según los Dahires publicados por la Administración del Protectorado español referentes a la adjudicación de lotes por la Administración pública, señalaremos las condiciones más comunes exigidas que fueron esenciales para las adjudicaciones:

■ La concesión de la propiedad a los colonos era supeditada al cumplimiento de estas condiciones:

1ª. Durante los 10 primeros años, a contar desde la fecha de adjudicación, los concesionarios de lotes no podrán arrendarlos ni transmitir su propiedad por actos intervivos sin obtener para ello expresa y especial autorización del Majzen.

2ª. Durante los 10 años siguientes a los diez primeros, el Majzen tendrá, en caso de venta de los lotes, los derechos de tanteo y retracto.

3ª. Cuando por causa de utilidad pública sea necesario expropiar alguna porción de terreno de un lote, su adjudicatario no podrá exigir por el valor del área que se expropie, considerada en el mismo estado en que se adjudicó, cantidad mayor que la que proporcionalmente corresponde al promedio por hectárea del precio pagado por el adjudicatario.

Las mejoras serán justipreciadas con sujeción a los proyectos de legislación de expropiación forzosa.

4ª. Los adjudicatarios de lotes quedan obligados a respetar los caminos, corrientes de agua, obras públicas en general, santuarios, cementerios y demás parajes considerados sagrados por los musulmanes o israelitas, así como las vías y puertos que permitan el acceso a dichas obras y lugares.

5ª. El Majzen se reserva el derecho de propiedad de los objetos de mérito, por su arte o antigüedad, que se descubran en los lotes enajenados.



6ª. Los adjudicatarios, hasta obtener el título definitivo de propiedad de los lotes, permitirán la entrada en ellos del personal que, autorizado por la Dirección de Colonización, tenga por misión comprobar el cumplimiento de las cláusulas del contrato.

7ª. Los que en vida del adjudicatario, con la autorización en su caso del Majzen, o los que por fallecimiento de aquel le sucedan en la propiedad de todo el lote o en alguna parte de él, tendrán los mismos derechos y deberes que le corresponden a dicho adjudicatario.

El pago del precio de adjudicación de un lote se abonará en la siguiente forma: 20%, o sea una quinta parte de dicho precio, al contado, en metálico; el 80% restante, o sea, las otras cuatro quintas partes, en veinte plazos anuales consecutivos, de igual valor, sin devengo de interés alguno, a no ser que por causas justificadas, excepcionales, y con la autorización del Majzen, se demore el abono de algún plazo, caso en el cual, por la cantidad y tiempo correspondiente al retraso, se exigirá interés a razón del 6% anual.

A este fin se considerarán los lotes constituidos en hipoteca legal hasta el completo pago de los respectivos precios de adjudicación.

El Certificado, con el plano del lote del registro de inmuebles, que constituye el título de propiedad del predio, según dispone el artículo 41 del Dahir instituyendo dicho registro, no se entregará al adjudicatario hasta tanto haya satisfecho el total precio de la venta y cumplido las obligaciones del contrato.



La mecanización del agro colonizado fue débil debido a la corta extensión de las explotaciones



Una de las circunstancias que se tenían más en cuenta en la adjudicación y subasta de lotes era la de la capacidad agrícola, siguiendo luego en orden de méritos la “capacidad económica y elementos de trabajo” del colono o aspirante a colono. De estas condiciones destacamos lo más sustancial:

A) De la **capacidad agrícola**: Serán conceptuados en primer término los informes fidedignos y certificados fehacientes que justifiquen la cualidad de que los peticionarios son agricultores expertos, laboriosos y fieles cumplidores de sus deberes ciudadanos. Serán preferidos los que justifiquen haber cursado en Escuelas Oficiales, española o del Protectorado, estudios de agricultura, dándose a cada caso valor a dichos estudios en relación con la importancia del lote que se trate de adjudicar.

B) De **disponibilidad de capitales y elementos de trabajo**. En este orden de consideraciones, serán preferidos los que justifiquen poseer el capital necesario para realizar las mejoras y seguir el sistema de explotación que indiquen en sus proposiciones, si éstas se juzgan aceptables; o bien poder invertir en el lote que soliciten el capital mínimo que se determine en el pliego de condiciones. Tratándose de pequeños lotes en cuya explotación debe intervenir principalmente la mano de obra, se dará la preferencia a los peticionarios que justifiquen tener en su familia mayor número de varones aptos para el trabajo y dispuestos a laborar en los predios con los titulares a los que se adjudique.

La Administración tomaba también otras garantías en la concesión de lotes, pues estos quedaban obligados o despejar y roturar la parte de estos que, a juicio del personal agronómico de la Dirección de Colonización, fuese cultivable en el plazo de 5 años, a contar desde la fecha de posesión, y a plantar en ese mismo plazo, como mínimo 100 árboles aprovechables por sus frutos u hojas. Igualmente, quedaban obligados a invertir en mejoras permanentes y material de explotación, y durante dicho plazo, la cantidad mínima de 200 ptas. por hectárea-cultivable.

Naturalmente, con todas esas condiciones económicas y técnicas, los lotes de tierras no eran donados o regalados a los colonos, queriendo así evitar que acudiesen obreros sin preparación agrícola o económica que no se adaptasen a las labores del campo y terminasen endeudados o completamente arruinados.



Colonos españoles en el campo de Nador



7. Estadística de la colonización en la Zona Oriental (1927-1933).

Las estadísticas disponibles sobre las extensiones de tierra colonizadas en la Zona Oriental, se refieren a las ofrecidas por el Congreso Hispano Rifeño de 1932, celebrado en Madrid, según las cuales, la colonización privada, fundamental en la Zona Oriental, había conseguido la siguiente realidad:

NÚMERO DE COLONOS Y SUPERFICIE POR CULTIVOS (HAS.) AÑO 1932							
Lugar	Número Colonos		Has.	Has.	Olivar	Viñedo	Pastos
	Españoles	Indígenas	Sup.Regadío	Sup.Cereales.			
NADOR	25	48	800	1.373	-	-	-
ZELUÁN	6	30	60	2.610	-	35	-
GARET	28	-	75	3.265	390	60	2.000
DRIUCH	15	19	325	1.400	150	10	1.925
ZAIO	20	1	-	500	80	160	1.620
ZOCO ARBAA DE ARKEMAN (QUEBDANA)	11	52	-	1.325	-	70	1.560
TOTALES	105	250	1.260	10.533	620	335	7.105

El total de la superficie cultivada ascendía a 12.748 Has., sin contar con la superficie de pastos naturales que incrementaría la superficie aprovechada a 19.853 Has. Es de notar que en Zaio no existía aún superficie regada debido a que se esperaba la construcción del pantano del Muluya, y por estar muy profundas las aguas freáticas.

El número de colonos españoles ascendía a 105, y el de indígenas a 250. Era evidente el intento de establecer una solidaridad de intereses entre colonos españoles y marroquíes, asociados en sindicatos mixtos, con un predominio numérico de los indígenas, pero con un predominio de los españoles en cuanto a las superficies de sus explotaciones.

La medida de superficie cultivada por colono era de 56 Has., una mediana propiedad para la época.

Por otro lado, el equipamiento básico con que contaban las explotaciones de estos colonos era el siguiente:

EQUIPAMIENTO: CASAS DE LABOR, POZOS Y MOTORES (1932)				
LUGAR	CASAS DE LABOR	POZOS	MOTORES	RENDIMIENTO MOTORES (M3/H)
NADOR	93	42	16	820
ZELUÁN	8	14	-	-
GARET	28	25	11	930
DRIUCH	19	35	19	792
ZAIO	18	-	-	-
ZOCO ARBAA DE ARKEMAN (QUEBDANA)	11	8	-	-
TOTALES	177	124	46	2.542

En total existían 177 casas de labor pertenecientes la mayor parte a colonos españoles. Y un total de 124 motores o motobombas para extraer aguas para riego con un rendimiento global de 2.542 m³ de agua por hora. Existían, además, 8 pozos en Zoco Arbaa de Arkeman, pero sin motores, por la gran profundidad de la capa freática.

En definitiva, tanto por el número de colonos como por la superficie cultivada, la colonización agraria del Rif Oriental se puede calificar como de modesta y de escaso volumen. El equipamiento o infraestructura agraria, igualmente, limitado en sus medios. Y por la extensión media de las explotaciones, 56 Has. por colono, entre media y pequeña propiedad o explotación. Si a ello se une la descapitalización inicial, y el pago aplazado a la Compañía Colonizadora de sus tierras, o bien las deudas por préstamos para poner en marcha sus explotaciones en los primeros años, y además los años de malas cosechas, junto a los bajos precios por la gran concurrencia de productos foráneos durante la depresión económica del 29, era lógico el alto nivel de endeudamiento de estas explotaciones, que sólo se salvarían mediante una protección aduanera que les permitiese vender a precios más altos que los del mercado internacional, y recuperar una rentabilidad que de otra forma hubiese sido negativa. Estas medidas de protección iniciadas en 1934, en plena República española, se acentuarían a partir de 1936 con la llegada al poder del régimen Franquista, y supondrían el mantenimiento de las explotaciones agrarias de este colonato escaso en número, pero de gran capacidad organizativa y por su importancia política como avanzado de la política administrativa e integradora del Protectorado español para con los habitantes de los cábilas.



BIBLIOGRAFÍA

- *Anuarios Estadísticos de la Zona del Protectorado Español*. Años de 1941 a 1955.
- BENAVIDES MORO, Nicolás: *La Colonización y el Acta de Torrens en el Norte de África*. Valladolid 1926.
- BENÍTEZ CANTERO, Valentín: *Ganadería y Agricultura marroquíes*. Tetuán 1951.
- D'ESME, Jean: *Le Maroc que nous avons fait*. París, 1955.
- DE RODA JIMÉNEZ, Rafael: "Economía marroquí". Los problemas del campo. Ceuta 1941.
- *El Telegrama del Rif*. Años 1927-1934.
- Federación de Sindicatos Agrícolas de la Región Oriental: "La Colonización agrícola de la Región Oriental". Melilla. Enero 1934.
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás: *La Acción de España en el Norte de África*. Barcelona.
- Junta Central de Colonización y Repoblación Interior: *Estudios e Informes relativos a la Colonización Agrícola de la Zona del Protectorado de España en Marruecos*. Madrid 1923.
- Ministerio de Educación y Cultura. Consejería de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Marruecos: *Historia de Marruecos*. Madrid 1996.
- RUIZ ALBÉNIZ, Víctor: *Congreso de Colonización Rural*. Junio de 1830. Monografía sobre Colonización Rural en Marruecos español. Madrid 1930.



El ritual de *Achora* en el Magreb y la manifestación de San Juan

Ahmed el Gamoun
Universidad de Uxda

*Le jeu repose sur le plaisir de vaincre l'obstacle,
mais un obstacle arbitraire, presque fictif,
fait à la mesure du joueur et accepté par lui*

Roger Caillois:
Les jeux et les hommes.

1. BREVE PANORAMA HISTÓRICO

Cronológicamente, el día de *Achora* corresponde al décimo día del mes sagrado de *Muharrab*, en que fue decapitado el-Husein, hijo de Alí, después de una atrevida resistencia en la famosa batalla de Kerbala, entre el número reducido de sus adeptos y los partidarios del hijo de Muauiya, Yazid, ocurrida el 10 de octubre de 680 d.C.

Después del asesinato del cuarto califa musulmán Alí, primo del Profeta, su implacable enemigo Muauiya se proclamó califa de una manera engañosa, trocando el carácter electivo del califato en hereditario entre su propia dinastía de los omeyas, descartando, de este modo, a los descendientes de Alí.

Cuando le sucedió su hijo Yazid, los fieles del imán el-Husein, los chiítas, declararon su desobediencia al primogénito de Muauiya y llamaron al hijo de Alí, que estaba en Medina, para proclamarle califa en Kufa. Mientras estaba en camino con sus familiares, fue interceptado por el ejército de Yazid, que consiguió ahogar con sobornos y represiones las aspiraciones de los chiítas, reducidos al mutismo y a la resignación.

Así, el-Husein se encontró solo con sus familiares, cercados por sus enemigos en el yermo de Kerbala, resistiendo el hambre y la sed, sin otro auxiliar que su visceral estoicismo y sus exaltados deseos de martirio. Perecieron casi todos los fieles del imán, su

cabeza fue entregada a Yazid y exhibida, como trofeo, en Damasco⁽¹⁾ Este acontecimiento doloroso en la historia musulmana, considerado como la victoria del estado civil sobre el estado teocrático, de la política sobre la moral y del realismo, en cuanto tiene de maléfico, sobre el inocente idealismo, fue asumido por la conciencia colectiva chiíta como un *mea culpa* por haber defraudado al imán.

Si en la tradición chiíta la conmemoración de la tragedia de Kerbala adquiere la expresión de una conciencia atormentada, que intenta expiar su dolor en gemidos, llantos, flagelaciones y golpes de pecho, organizados en ceremonias de duelo, en la tradición sunnita, como en el Magreb, adquiere un aspecto ceremonial más alegre y más eufórico, debido a su larga convivencia con viejos ritos mediterráneos.

2. RELIGIOSIDAD Y PAGANISMO

2.1. Duelo de Husein y la Pasión de Cristo

El chiísmo, “impregnado de valores místicos”⁽²⁾, como advierte Juan Goytisolo, se emparenta en muchos aspectos con el cristianismo en su celebración del Duelo de Husein. En primer lugar, su firme convicción en la resurrección y el retorno del imán oculto, al-Mahdi, lo cual convierte la conmemoración popular del drama de Kerbala en una especie de “apoteosis del dolor y transferencia del ideal de la justicia terrestre al esoterismo sutil de la figura de al-Mahdi”⁽³⁾. La fiesta de Muharram en Irán, por su carácter mesiánico y martirial, “ofrece sorprendentes paralelos con la representación de la Pasión de Jesús”⁽⁴⁾.

En segundo lugar, las representaciones figurativas del imán, cosa que no encontramos en el Islam sunnita, donde Alí aparece “tocado con un turbante verde, espada justiciera y un león manso a sus pies”⁽⁵⁾, junto a otros retratos de *pahlivanes* e imágenes de *derwiches* célebres que pertenecen a la hagiografía chiíta. También, en las abigarradas procesiones que se organizan en Irán el día de Achora, Goytisolo advierte que presentan varias similitudes con la Semana Santa de Sevilla. Del mismo modo, subraya que esta procesión, llamada el *Desté*, parece una “versión popular y espontánea de nuestro auto sacramental”⁽⁶⁾.

A esta “exuberancia imaginativa” específica de la celebración de la Achora iraní, se suman otros símbolos que la emparentan con las manifestaciones cristianas, como la exhibición de las reliquias de los santos y la personificación de las figuras más emblemáticas del drama. Frente a la cara de mártir de al-Husein se alinean las caras grotescas de sus verdugos Chamir, ibn Zayad y Yazid, paralelamente a las de Judas Iscariote, Barrabás y Pilatos, que contrastan con la iluminada cara de Cristo. También en la Achora iraní, como en la Pasión de Cristo, se insiste en algunas situaciones patéticas para conmover al espectador, como las escenas de la sed, la muerte, etc.

Nada más patético que la imagen del famélico cuerpo de Cristo traspasado de lanzas y clavos, el cuerpo de Husein pisado por los indolentes caballos de Yazid y el espectáculo de la ensangrentada cabeza exhibida en Damasco. Es curiosa, al respecto, la similitud que existe entre esta imagen de la cabeza huseiniana y la connotación simbólica del Calvario, que semánticamente sugiere la idea de cráter⁽⁷⁾, de tal modo que podemos preguntarnos si la sangre vertida por los devotos de Husein no corresponde a la que toman



simbólicamente los fieles en el sacramento de la Eucaristía. De ahí las similitudes que encontramos entre la Pasión de Cristo y el Duelo de Husein, en su doble manifestación simbólica: mesiánica y martirial.

2.2. Celebración de BABA ACHORA en al-Magreb

El *padre Achora*, como le llaman los niños en al-Magreb, corresponde también al diez del mes de Muharram. Contrariamente a lo que sucede en Irán, su celebración se caracteriza por un regocijo colectivo, porque se efectúa dentro de la celebración general del Año Nuevo Musulmán, que se inicia con el mes de Muharram. Conforme a los preceptos del Islam, particularmente los que atañen a la solidaridad social, los acomodados dan, como ayuda, un mínimo porcentaje de su capital a los necesitados. En el imaginario popular musulmán este acto tiene la virtud de purificar e incrementar el capital que se ha mantenido bloqueado durante un año⁽⁸⁾.

Por una especie de transferencia analógica, este acto ha dado lugar a una práctica supersticiosa que las mujeres suelen hacer los días de Achora y que consiste en cortar unos pequeños mechones de sus cabellos para tenerlos abundantes durante todo el año. Prácticas paganas se interfieren con otras piadosas como el ayuno, la limosna y la conciliación con los familiares: ya que resucitan los cabellos, se resucitan también las relaciones deterioradas durante el año que ha expirado.

Con el comienzo del Año Nuevo, los festivales adquieren en la mayoría de las ciudades magrebíes un carácter casi común: las tiendas engalanadas con interminables montones de almendras, nueces, cacahuets, pasas, dátiles, etc., que la gente compra y come en familia, como expresión de los mejores votos para un año que todos desean lleno de felicidad y bienestar. En las zonas rurales, estos frutos secos se reparten a los chicos sembrándolos por la tierra en acto que traduce simbólicamente un anhelo de disfrutar de un año agrario fecundo y conjurar, de este modo, la calamidad de la sequía⁽⁹⁾.

Del mismo modo las mujeres, como émulas de la tierra, como lo traducen sus representaciones míticas de Gea y Mama Pacha⁽¹⁰⁾, acuden a prácticas supersticiosas para preservarse de la esterilidad y atraer la fecundidad. Los diez primeros días de Achora constituyen la oportunidad más propicia para ligar a los hombres y avivar sus llamas de amor prontas a extinguirse por los incesantes achaques de la vida.

Estas prácticas consisten en talismanes, brebajes, yerbajos y purificaciones mediante elementos naturales, esencialmente el agua y el fuego, como apuntaremos más adelante.

Queda por subrayar que durante estos primeros días de Muharram las ciudades ofrecen al oído la imagen de una discordante e irreprimible algarabía. Los vendedores de los instrumentos de percusión (panderos, timbales, panderetas, tamboriles, etc.) arman una infernal batahola por los zocos, haciendo alarde de la perfección de sus cacharros. La histeria alcanza su paroxismo cuando llega la noche: bandadas de chicos se lanzan por las calles y plazas tocando sus instrumentos, cantando y, mientras va entrando la noche, se suman a ellos grupos de mujeres que aprovechan el tumulto y la oscuridad para sus traerse a las vituperantes miradas de los hombres.

La celebración de la Achora iraní conoce el mismo ajeteo festivo; no obstante, la atmósfera que domina es una sensación de duelo y de aflicción frente al éxtasis y eufo-

ria que predominan en la fiesta magrebí. Lo cual no quiere decir que en esta fiesta no haya una reminiscencia del duelo chiíta, ya que algunos descendientes de Alí, los xerifes, se dejan crecer las barbas y no se cambian de vestido durante los diez primeros días del mes de Muharram.

También en las cancioncillas que van cantando hasta desgañitarse, en las desenfrenadas charangas de Achora, encontramos una referencia al duelo de Husein, pero integrada simbólicamente a otros ritos mediterráneos que resistieron el proceso asimilador de la cultura islámica, debido a su fuerte arraigo popular.



3. RITO Y DRAMA

Tanto en Irán como en el Magreb, la conmemoración de Achora se percibe como una manifestación musulmana de raigambre popular, pero el matiz que distingue su celebración, en cada una de las regiones, aparte de su coincidencia cronológica, nos incita a determinar las características específicas de cada celebración en cuanto rito o drama.

3.1. El drama chiíta y la tragedia griega

Son muy significativos los términos de «auto sacramental», «teatro de secretos», que los estudiosos del duelo iraní atribuyen a esta manifestación. Entre estos estudiosos nos contentaremos con dos: Juan Goytisolo y el tunecino Mohammed Aziza, que coinciden en que la dramatización del duelo huseiniano, llamada *Tazia*, que se celebra el diez de Muharram, constituye una singular excepción a la ausencia del teatro en la cultura musulmana. «*Tazia*, que es el espectáculo más popular de la sociedad iraní, es una especie de sicodrama que libera a mujeres y hombres de sus frustraciones cotidianas: su identificación con los mártires de Kerbala es simultáneamente el testimonio de su compasión y un acto de rebelión casi metafísica»⁽¹¹⁾. «*Tazia* es un espectáculo institucionalizado ejercido por unas compañías, llamadas las huseinías, que son asociaciones gremiales, cofradías religiosas y piadosas, o asociaciones de otra índole organizadas por los moradores de una calle, una familia o comerciantes acaudalados»⁽¹²⁾.

Las representaciones tienen como repertorio unas composiciones dramáticas, de carácter anónimo, refundidas con el tiempo, que se efectúan en lugares públicos sobre un desnudo tablado de forma redonda o cuadrada, que permite aprovechar el espectáculo desde todos los lados. Los actores son voluntarios aficionados que ejercen sus papeles con la misma libertad con que se mueven en el tablado. El papel femenino lo asumen los varones o se relega a unos muchachos. Sin embargo, los relatos que acompañan las representaciones se ejecutan por profesionales, dotados en el arte de contar, que saben cómo atizar sutilmente las emociones de un público que se identifica corporal y espiritualmente con los héroes de Kerbala. Como el argumento es muy conocido de todos los espectadores, las distancias que los separan de la actuación se desvanecen y, de este modo, estos espectadores adquieren el estatuto de protagonistas en el sentido stanislavskiano. Aunque las procesiones de Muharram tienen un aspecto pomposo y barroco, las representaciones *Tazia* son plásticamente sobrias y usan los accesorios más elementales para localizar una acción o caracterizar a un personaje.



Después de esta relación descriptiva de la representación dramática chiíta *Tazia*, nos parece interesante destacar algunas analogías con la tragedia griega, que se resumen en los aspectos siguientes:

a.-La catarsis: debido al carácter purgatorio de la representación y al sentimiento de piedad y de compasión que despierta en el espectador la cara martirial de al-Husein, *Tazia* es un teatro de catarsis colectiva en que el público iraní, igual que los griegos con la tragedia, se libera del terror que le causó la muerte patética del héroe con que se identifica.

b.-La harmatia: consiste en el error de al-Husein al salir con su familia de Medina, exponiéndola a los peligros del desierto, sin asegurarse de la firme fidelidad de sus adeptos en Kufa.

c.-La hybris: se traduce por la porfía de al-Husein en enfrentarse a las encarnizadas tropas enemigas, asumiendo su funesto destino, como lo traduce este diálogo entre al-Husein y su hermana Zäinab en el texto traducido por Muhammad Aziza:

Zäinab: ¡Oh, desafortunado rey! ¿Cómo puedo aguantar la vida sin ti? ¡No salgas a la batalla!

al-Husein: No hay más remedio, ¡oh, querida hermana! ¿Qué se puede hacer con la jauría que nos rodea? Mejor morir con las armas en la mano que degollado en un lecho de rosas⁽¹³⁾.

d.-El pathos: culmina en el sufrimiento del héroe (hambre, sed, agonía, etc.) que suscita un sentimiento de piedad y de compasión en los espectadores.

Frente a estos elementos dramáticos inherentes al texto⁽¹⁴⁾, hay otros extratextuales como el narrador y el coro. Pero en el aspecto en que *Tazia* se aparta de la tragedia griega es en el rescate final del héroe debido a su carácter de mártir. La localización de los cuadros finales del drama en el más allá y la intervención divina de Dios, Clemente y Misericordioso, contrariamente a las implacables divinidades griegas, introduce rayos de luz y de esperanza en la tensa atmósfera del drama huseiní, que aparece de este modo como un injerto de la tragedia griega y el drama litúrgico⁽¹⁵⁾.

3.2. Baba Achora y Dioniso

La influencia chiíta en las festividades del diez de Muharram, Achora, en el Magreb es mínima, ya que éstas se limitan a sus manifestaciones rituales y lúdicas sin llegar a la organización del drama de *Tazia*. En algunas regiones de Marruecos los chicos hacen unos toscos muñecos y mientras los entierran, los coros de chicas entonan estas lastimeras canciones:

*Baba Achor quiere orar,
fue arrollado por el río
y a las ramas quedó enroscada su melena.
En un lugar solitario lo enterraron;
los xerifes, lo mismo que los guardias, lo lloraron.*



Sólo la palabra xerif y los muñecos, que aparecen a veces sin cabeza, nos permiten pensar que se trata del mártir de Kerbala, al-Husein. Aunque la fiesta de Achora en el Magreb sunnita se celebra en el mismo periodo que en el mundo chiíta, no nos suministra ningún indicio de su vinculación con el Duelo de al-Husein. Las constantes alusiones simbólicas a las ideas de la muerte y la resurrección, la fecundidad y esterilidad, la purificación por el fuego y por el agua, la sumisión y la rebelión, el caos y el orden... nos hacen orientarnos hacia una de las manifestaciones más representativas de la cultura mediterránea: el rito dionisíaco.

Al establecerse el Islam en el sur de la cuenca mediterránea, muchos ritos, creencias mágicas y religiosas se rindieron a la cultura nueva, adaptándose a su idiosincrasia espiritual. No obstante, hay algunos ritos que aparentemente se integraron en la cultura musulmana, pero en su esencia siguen fieles a sus valores de origen⁽¹⁶⁾. Entre estos ritos mediterráneos, disfrazados como musulmanes, está el rito de Dioniso que en el Magreb se asimila a la fiesta de Achora. Debido entonces a este trasfondo cultural dionisíaco, el Achora magrebí forma parte más de las creencias del Mediterráneo que de las tradiciones chiítas.

Este trasfondo dionisíaco que se advierte en la fiesta de Achora en el Magreb culmina esencialmente en los siguientes aspectos:

3.2.a. Achora como regeneración cíclica del tiempo: Hemos subrayado anteriormente que uno de los aspectos que emparenta la celebración chiíta de Achora y la Pasión de Cristo es la idea de la muerte y la resurrección personificada respectivamente en al-Husein y Jesús. En el Magreb, Achora sugiere también la misma idea, pero vinculada a la renovación periódica del año. Un nacimiento que sucede a la muerte, la fecundidad a la esterilidad, la opulencia a la escasez y el desencadenamiento extático a la frustración. Achora chiíta traduce también esta expresión de liberación y de desahogo, pero es una expresión de carácter místico que apunta a la espiritualización de la cara martirial de al-Husein y de todo su séquito. Mientras que Achora sunnita es de expresión agraria y está vinculada a la renovación del ciclo vegetal y al cambio alternativo de las estaciones del año.

3.2.b. Bacanales y Ménades: En el Magreb los diez primeros días de Muharram son como las saturnales, porque pese a su carácter piadoso y religioso están ocupadas por prácticas más o menos licenciosas, y se invierten momentáneamente en ellas los papeles sociales que caracterizan el resto del año. Si en los días saturnales “los esclavos mandaban a los amos y éstos les servían en la mesa”⁽¹⁷⁾, en los días de Achora sunnita son las mujeres las que salen de su languidez y de su mutismo, recorriendo locamente calles y plazas de la ciudad o del pueblo bailando y cantando:

*Este es Achora
somos libres, ¡oh mujeres!,
porque en las otras pascuas
mandaban los hombres⁽¹⁸⁾.*



De este modo, Achora en el Magreb constituye una especie de Hyde Park temporal, en que las mujeres manifiestan su descontento contra un orden social que las mantiene recluidas en sus hogares bajo la despótica autoridad del hombre. Es una rebelión biológica dominada por un espíritu orgiástico, pero sin incidir en libertinajes ni caer en primitivismos. Es el reino de la espontaneidad, donde se expresan de una manera más elemental y más natural “el odio a la presión y el amor a la independencia”⁽¹⁹⁾, y se traduce la expiación colectiva de la impotencia de las mujeres contra las injusticias cometidas por los hombres. Rebelión, contestación, aunque sea por una noche⁽²⁰⁾, que es la última de Achora, como lo van cantando:

*Sólo esta noche,
aunque sea por una noche.*

El delirio de las mujeres no se calma en este último día hasta una hora muy tardía de la noche con la ceremonia del fuego, que abordaremos en el siguiente apartado. Recorriendo las calles cantando, los grupos de niñas y mujeres se reúnen en alguna plaza; antes de encender la hoguera de Achora Chaala, las canciones adquieren un tono satírico y cada grupo ensalza las cualidades de su barrio:

*Nuestro barrio es de plata
con distinguida gente;
el vuestro es un cementerio,
que huele a peste⁽²¹⁾.*

Nada tiene de común este espíritu que anima a las mujeres de Achora en el Magreb con lo que sucede en la manifestación chiíta. ¿No se parecen estas mujeres a las Ménades poseídas por la inspiración de Dioniso y que yerran por los campos cantando y bailando? ¿No son una personificación del espíritu dionisiaco que invita a la ruptura y transgresión de las inhibiciones con una regresión hacia las formas caóticas y primordiales de la vida que provocan liberación y éxtasis? Y Dioniso, ¿no es el dios de la liberación, el desahogo y la transgresión de los tabúes y prohibiciones? En este aspecto, creemos que Achora en el-Magreb está más cerca de Dioniso que de al-Husein.

3.2.c. Chaala y las hogueras de San Juan: En la última noche de Achora los neumáticos que arden en la mayoría de las plazas ofrecen un espectáculo singular en la celebración de esta fiesta en el-Magreb. Igual que los pieles rojas, coros heterogéneos de edades y sexos, rodeaban estas hogueras de Achora cantando y saltando por encima de las llamas como en la noche de San Juan. Georges Lapassade ve en esta práctica una reminiscencia religiosa que recuerda al profeta Abraham echado al fuego por los idólatras por haber profanado sus estatuas derrocándolas. De este modo, la Chaala de Achora representa el paso del politeísmo al monoteísmo, pero sin descartar el valor simbólico del fuego como elemento de purificación y de fecundidad.

En el imaginario colectivo de las mujeres, el fuego de Achora purifica de los hechizos que son causa de la esterilidad y del divorcio; de ahí que las llamas de Achora tengan un valor doble: protector, porque preservan contra estas calamidades, y prolífico, porque regeneran los mecanismos de la fecundidad y de la procreación. Estos ritos de purificación por el fuego son característicos de las culturas agrarias, que lo practican para limpiar y fertilizar la tierra que, a nivel simbólico y arquetípico, interfiere con la mujer.

Pero lo más llamativo es la similitud que existe entre Chaala y las hogueras de San Juan, que marca el solsticio de verano y se celebra en la mayoría de los países de Europa. Miguel A. Moreta y Francisco A. Curiel informan al respecto que “los ritos comunes que giran en torno a esta festividad son los mismos en todo el Viejo Continente: encender hogueras, bailar girando alrededor del fuego y saltar sobre las llamas”⁽²²⁾. Hemos subrayado anteriormente que en Chaala se prefieren los neumáticos, quizá debido a la facilidad de ignición. Pero nuestros dos autores nos advierten también de que “es costumbre en muchas regiones del centro de Europa lanzar ruedas ardiendo por una pendiente”⁽²³⁾, subrayando que la imagen de la rueda ardiendo alude simbólicamente al astro solar. Esta coincidencia simbólica que existe en el ritual de Achora, que marca el nuevo año musulmán y la festividad de San Juan que marca el comienzo del verano, no se limita únicamente a la imagen del fuego, sino que incluye también la del agua.

3.2.d. Zam-Zam o la purificación por el agua: El último día de Achora por la mañana es curioso ver por las calles a personas (hombres, mujeres o niños) que andan calados hasta los huesos, con los vestidos chorreando agua que alguien les echó desde un balcón, desde una azotea o en el recodo de una callejuela. Es un acto que nunca se recibe con descontento porque en la creencia popular el agua de este día es especial, es el agua de Zam-Zam, que brotó entre las piernas del niño Ismael, hijo de Abraham, cuando se encontraba desamparado y muerto de sed con su madre Agar en el desierto de Arabia. Es un agua que tiene el poder prodigioso de curar y purificar⁽²⁴⁾.

Mientras va avanzando el día, la gente sale fuera con los cacharros de agua en la mano, convirtiendo las callejuelas en arroyos que dan la impresión de una repentina y esparcida tormenta. Las mujeres encapuchadas en sus jaiques, van al cementerio para echar un poco de agua de Zam-Zam sobre las tumbas, para la purificación y regeneración del alma de los muertos. Muchas aprovechan la prodigiosa virtud del agua de Zam-Zam para bañarse en casa y liberarse de los hechizos como sucede con las llamas de Chaala. Del mismo modo, en la fiesta de San Juan se acude también a “fuentes y ríos para realizar prácticas curativas o de adivinación”⁽²⁵⁾, debido al poder purificador del agua.

Es de notar cómo en la cultura musulmana, para referirse al mundo de los muertos se usan imágenes asociadas al agua, como cataratas, lluvias, ríos, etc., de clemencia divina, mientras que en la cultura cristiana se acude a imágenes asociadas con el fuego. Quizá el factor ecológico y climatológico es determinante en esta diferencia; el frío del norte, que exige el calor, se apodera de toda su manifestación imaginística, lo mismo sucede también con las imágenes del agua que sirven para aportar un poco de fresco al calor infernal de Oriente.





Aunque las imágenes del fuego y del agua nos parezcan antinómicas, se confunden y se completan a nivel simbólico, como advertimos en los ritos de Chaala y Zam-Zam en Achora y la noche de San Juan. En ambas manifestaciones, el fuego como el agua, son elementos de purificación, fecundidad y regeneración periódica, tanto a nivel microcómico (ritos iniciáticos de muerte y de renacimiento), como a nivel macrocósmico (mitos en que alternan diluvios y sequías). Creemos que en este aspecto estas manifestaciones empalman también con el rito de Dioniso que, en sus periódicas estancias en el mundo de los infiernos, simboliza la alternancia de las estaciones con el paso del invierno al verano, del frío al calor y de la muerte a la resurrección.

4. CONCLUSIÓN

Así no puede extrañar que junto a las celebraciones musulmanas, igual que en el mundo cristiano⁽²⁶⁾, el pueblo siga practicando actos y ritos tan alejados de su esencia religiosa y tan cercanos a prácticas primitivas y profanas, pero cobijados por el halo del Islam. En este aspecto, hemos visto que, aunque la celebración de Achora en Irán se inscribe dentro de la espiritualidad chiíta, delata otras influencias y similitudes con otras culturas: en su manifestación espontánea y popular, Achora chiíta nos recuerda la Pasión de Cristo, pero en su aspecto codificado y sistematizado, que culmina en el drama del Duelo *Taazi*, nos sitúa cerca de los autos, del teatro de misterios o de la tragedia griega, pero con ingredientes islámicos.

En el Magreb, aunque Achora está vinculado en el imaginario popular a las celebraciones musulmanas y se cumple en él uno de los preceptos fundamentales del Islam, la limosna, revela sin embargo su estrecha relación con antiguos ritos mediterráneos, como el rito dionisíaco y la noche de San Juan. Es un hecho muy revelador, porque nos enseña que los hombres del Mediterráneo, pese a la diferencia de nuestras creencias religiosas, a nuestras convicciones políticas, a nuestras peculiaridades geográficas e históricas, pertenecemos a una misma cultura, y que las riberas del Mediterráneo, lejos de constituir una barrera que nos separa, se tocan y se confunden en nuestro imaginario colectivo.



Notas

1. GOYTISOLO, Juan: "Días de duelo en Teherán", in *De la ceca a la meca*, Alfaguara, Madrid, 1997, p. 67.
2. GOYTISOLO, Juan: "Los atletas de Alí", *op. cit.*, p. 50.
3. GOYTISOLO, Juan: "Días de duelo en Teherán", *op. cit.*, p. 68.
4. GOYTISOLO, Juan: *ibidem*, *op. cit.*, p. 69.
5. GOYTISOLO, Juan: "Los atletas de Alí", *op. cit.*, p. 52. Entre los sunitas no hay representaciones o pinturas del Profeta.
6. GOYTISOLO, Juan: "Días de duelo en Teherán", *op. cit.*, p. 78. Este parentesco entre las procesiones de Achora en Irán y otras cristianas fue subrayado también por Mohammed Aziza en *L' Islam et le théâtre*, traducción árabe de Rafiq al-Sabban, ed. al-Hilal, El Cairo, 1971, p. 44.
7. Algunos historiadores descomponen semánticamente el topónimo Kerbala en "Kert" y "bala", lo cual significa en árabe congoja y aflicción que empalman con las connotaciones fatídicas de la palabra calvario.
8. Es una especie de multa que el Islam impone al dinero que no se mueve y que, de este modo, no ofrece oportunidades de trabajo ni de enriquecimiento.
9. Aquí tenemos el modelo de una plegaria para atraer las lluvias pero formulada dramáticamente.



10. Esta asimilación entre la Mujer y la Tierra la encontramos reiteradamente en el *Corán* como en estos versículos: "Vuestras mujeres son vuestra campiña. Id a vuestra campiña como queráis, pero haceos preceder", Azora de Vaca, vers. 223, *Corán*, trad. Juan VERNET, París, p. 38.
11. GOYTISOLO, Juan: "Días de duelo en Teherán", *op. cit.*, p. 63.
12. *Ibidem*, p. 70.
13. Islam y teatro, *op. cit.*, p. 117.
14. Hemos espigado estos elementos específicos a la tragedia en su concepción aristotélica en *Dictionnaire du théâtre* de Patrice PAVIS, Ed. Sociales, París, 1987.
15. Muhammad JAMAL-EDDIN subraya en su libro *Los árabes y el teatro* el parentesco entre "Tazia" y los misterios medievales, Ed. Al Hilal, nº 293, El Cairo, mayo 1975.
16. Respecto al cristianismo, también Vilem Flusser observa que al conquistar el Mediterráneo procura someter las imágenes y los mitos de las masas a su discurso lineal de salvación y del Juicio: "el cristianismo se llena de mitos y se hace más mágico", en "Dialéctica, Textos e Imágenes del Mediterráneo", *Artifex* Revista de Estética suplemento de *Quimera*, nº 39-40, julio-agosto 1984, pp. 6-7.
17. GRIMAL, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*, p. 475.
18. Esta misma canción la reproduce también Georges Lapsade en "Le Rzun et le rituel de Achora", *Lamalif* nº 140, pp. 56-60.
19. GOYTISOLO, Juan: "Días de duelo en Teherán", *op. cit.*, p. 63.
20. En México existe una fiesta de desahogo social, que se hace en un momento determinado de la noche, llamada la "fiesta del grito".
21. Es muy conocido en todo Marruecos este tipo de sátira que se celebra también entre grupos profesionales (los gremios) de gentes que pertenecen a ciudades diferentes como Safi y Marraquech, Rabat y Salé.
22. AA. VV.: *Supersticiones populares andaluzas*, p. 34.
23. *Ibid.*, p. 35.
24. Hay un hadiz que se atribuye al Profeta que dice que con el agua de Zam-Zam se cumplen los deseos de uno. Entre las cosas importantes que los peregrinos a La Meca traen a sus familiares, están botijos con agua de Zam-Zam que se reparte en pequeños sorbitos con dátiles.
25. AA. VV.: *Supersticiones populares andaluzas, op. cit.*, p. 34. Los autores del libro subrayan también que "una de las prácticas más corrientes -el día de San Juan- es la de lavarse las mujeres con agua del río para así estar guapas todo el año", *Ibid.*, p. 36.
26. Cf. "Dialéctica, textos e imágenes del Mediterráneo" de Vilem FLUSSER, *Quimera, op. cit.*, pp. 5-8.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.: *Supersticiones populares andaluzas*, Arguval, Málaga, 1993.
- AZIZA, MOHAMMED: *Islam al-masrah* [Islam y teatro], trad. D. al-sabbam, ed. al-Hilal, nº 243, Al Cairo, 1971.
- BURGOS, Jean: *Pour une poétique de l'imaginaire*, Seuil, París, 1982.
- CAILLOIS, Roger: *L'homme et le sacré*, Gallimard, París, 1980.
- CAILLOIS, Roger: *Les jeux et les hommes*, Gallimard, París, 1967.
- ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- ELIADE, Mircea: *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, París, 1972.
- GOYTISOLO, Juan: *De la ceca a la Meca*, Alfaguara, Madrid, 1994.
- JAMAL-EDDIN, Mohammed: *Al-Arab u al-masrah* [Los árabes y el teatro], Al-Hilal nº 293, al-Cairo, 1975.

Revistas:

- Quimera* nº 39-40, julio-agosto, 1984.
- Lamalif* nº 139, sep./oc., Casablanca, 1982.
- Lamalif* nº 140, nov./dec., Casablanca, 1982.

Diccionarios:

- AA.VV.: *Dictionnaire des symboles*, Jupiter, París, 1982.
- GRIMAL, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona, 1986.
- PAVIS, Patrice: *Dictionnaire du théâtre*, Ed. Sociales, París, 1987.

Sección Gráfica

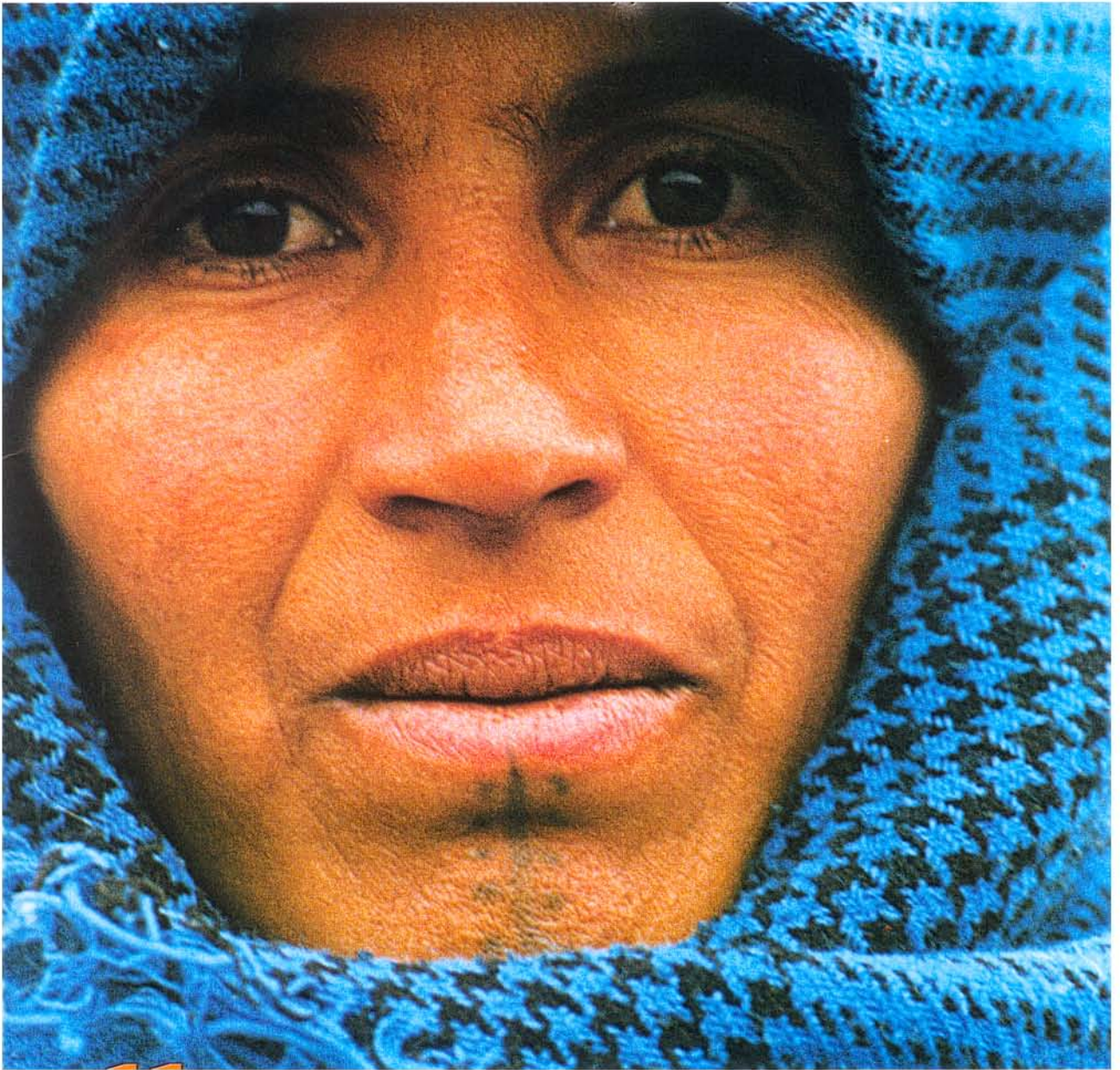
Félix Herrero
La memoria fugitiva

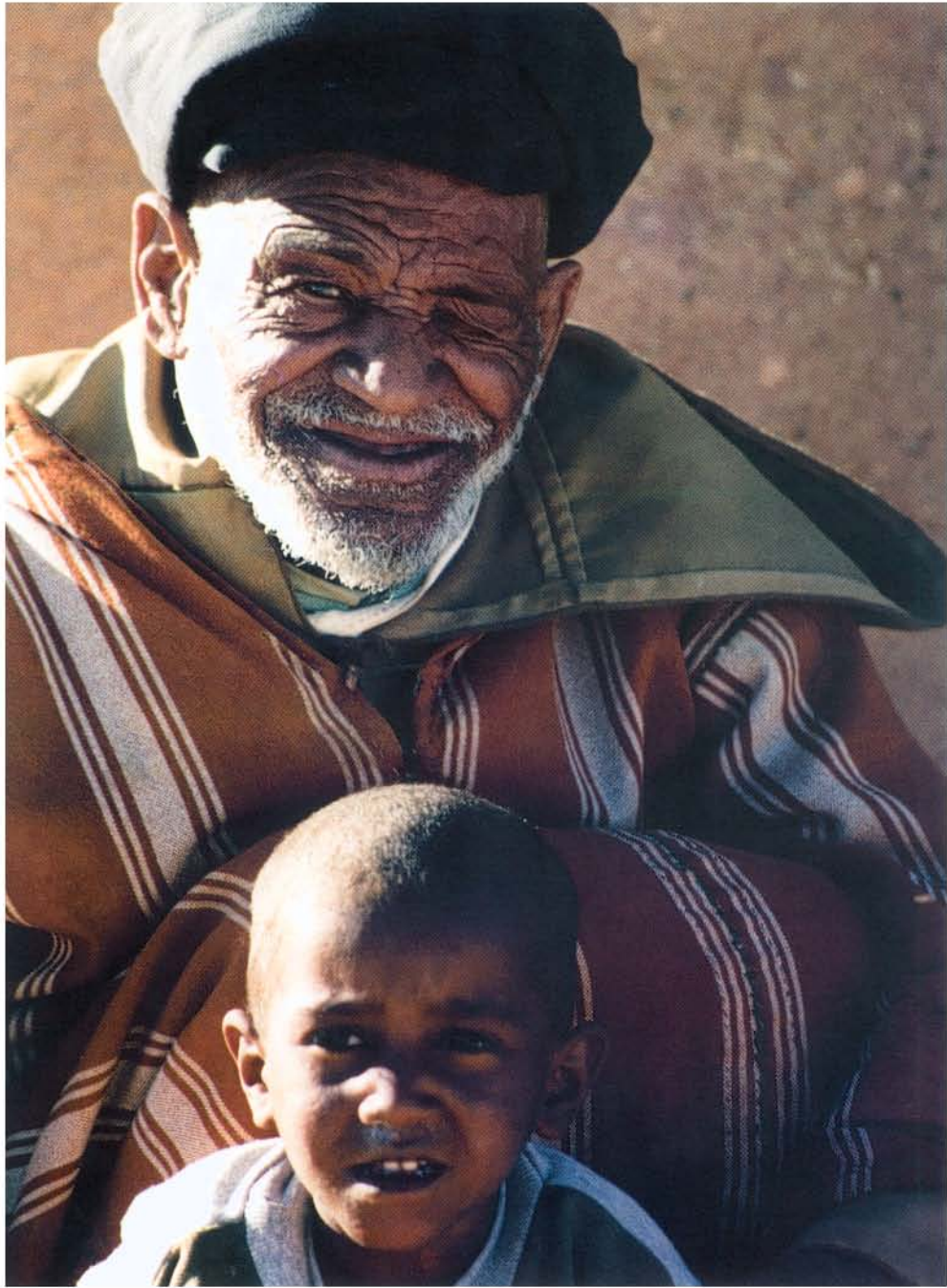
*E*n el año 2050 Mohamed El Tazí, tenía solamente diez años y ya le gustaba mirar las fotos de todas las revistas que caían en sus manos. Aquel día su madre le había llevado una de finales del siglo pasado. Su madre trabajaba como programadora informática en la Gran Compañía de Telebutiques del Sus, (uno de los tres grandes operadores de telefonía celular, redes de información y tratamiento de texto, que habían surgido tras los largos procesos de fusiones y luchas financieras despiadadas que se dieron en los años veinte del presente siglo), y en la pausa del mediodía le gustaba pasear y mirar distraída, ella decía que le relajaba, por el antiguo mercado de las pulgas, que todavía permanecía milagrosamente en pie, en medio del nuevo centro comercial que se levantaba en parte de la antigua medina de Rabat. En la revista aparecía el rostro de una mujer con un manto de lana azul sobre la cabeza, y una delgada línea, también azul, dibujada sobre la barbilla. Mohamed le preguntó a su madre que por qué se había pintado aquella mujer la cara de tinta azul. Su madre le explicó que antes, hacía mucho tiempo en Marruecos...

No podemos estar seguros del camino que tomará el mundo en el futuro, pero por las trazas, parece que nos dirigimos hacia una globalización de la economía, hacia un mundo uniforme en el que muchas de las cosas que hoy están presentes y vivas, dentro de unos años no serán más que recuerdos del pasado. Si eso ocurriera, la labor de fotógrafos como Félix Herrero, serviría para recuperar la memoria perdida, porque sus retratos tienen una riqueza de matices, de detalles, de información antropológica en definitiva, que bien podrían estar orlados del amarillo mostaza de las portadas de la *National Geographic*.

Hoy presentamos en la Sección Gráfica de *Aljamía 11*, siete fotografías que rescatan otros tantos momentos congelados por la mirada del artista, enmarcados, aislados del contexto por un encuadre exquisito, y un dominio de la luz (el secreto de casi toda buena fotografía) que nos recuerda a aquellos primitivos fotógrafos, que domeñaban la luz con telas que interponían entre las claraboyas y sus clientes. Félix Herrero se enfrenta con su cámara desnuda y en sus instantáneas plasma retratos bellísimos. Una observación: tras toda foto con gente sonriente, siempre hay un fotógrafo, en el buen sentido de la palabra, bueno.

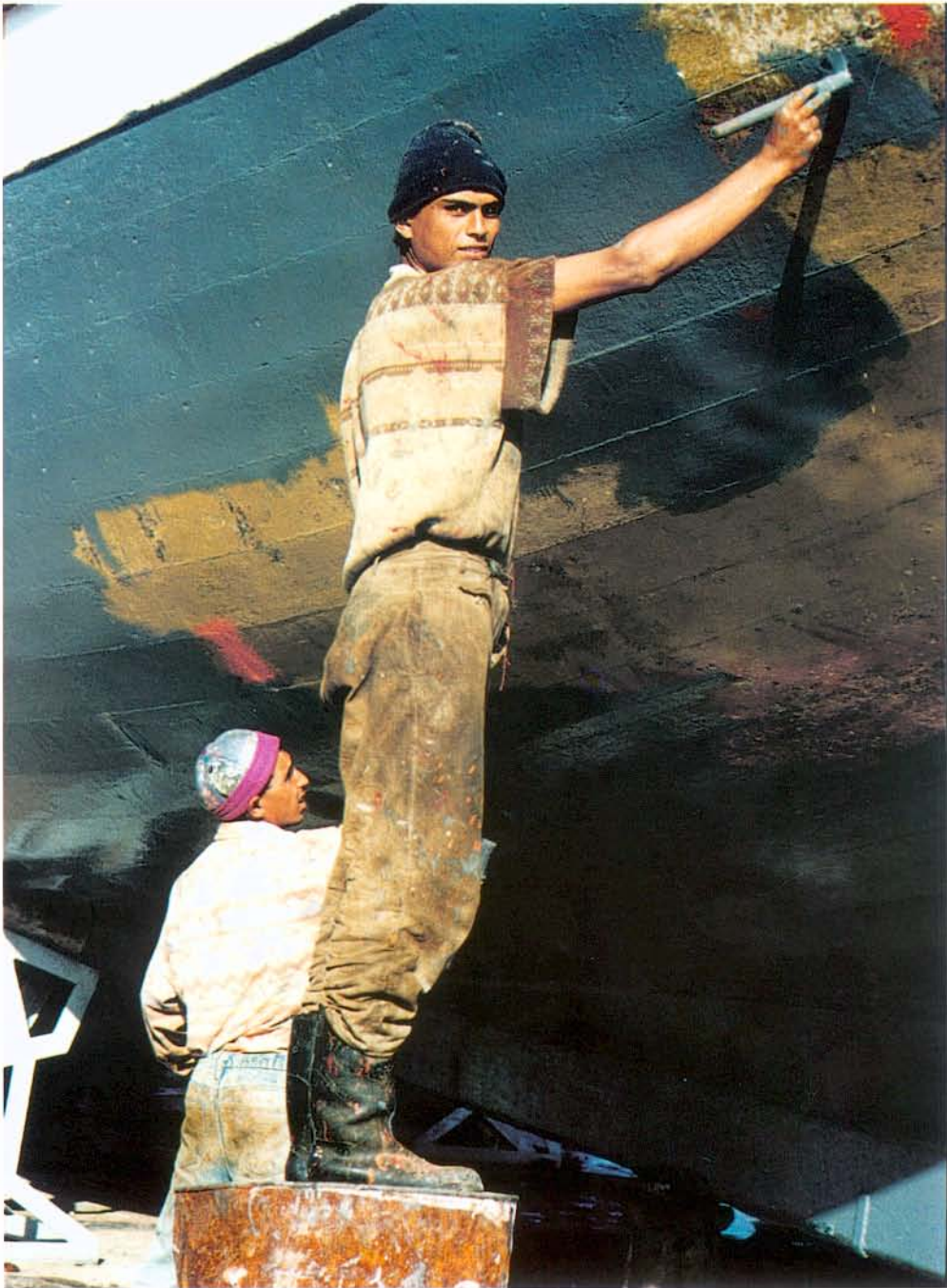
Pedro Barco Corbacho
Asesor Técnico. Rabat

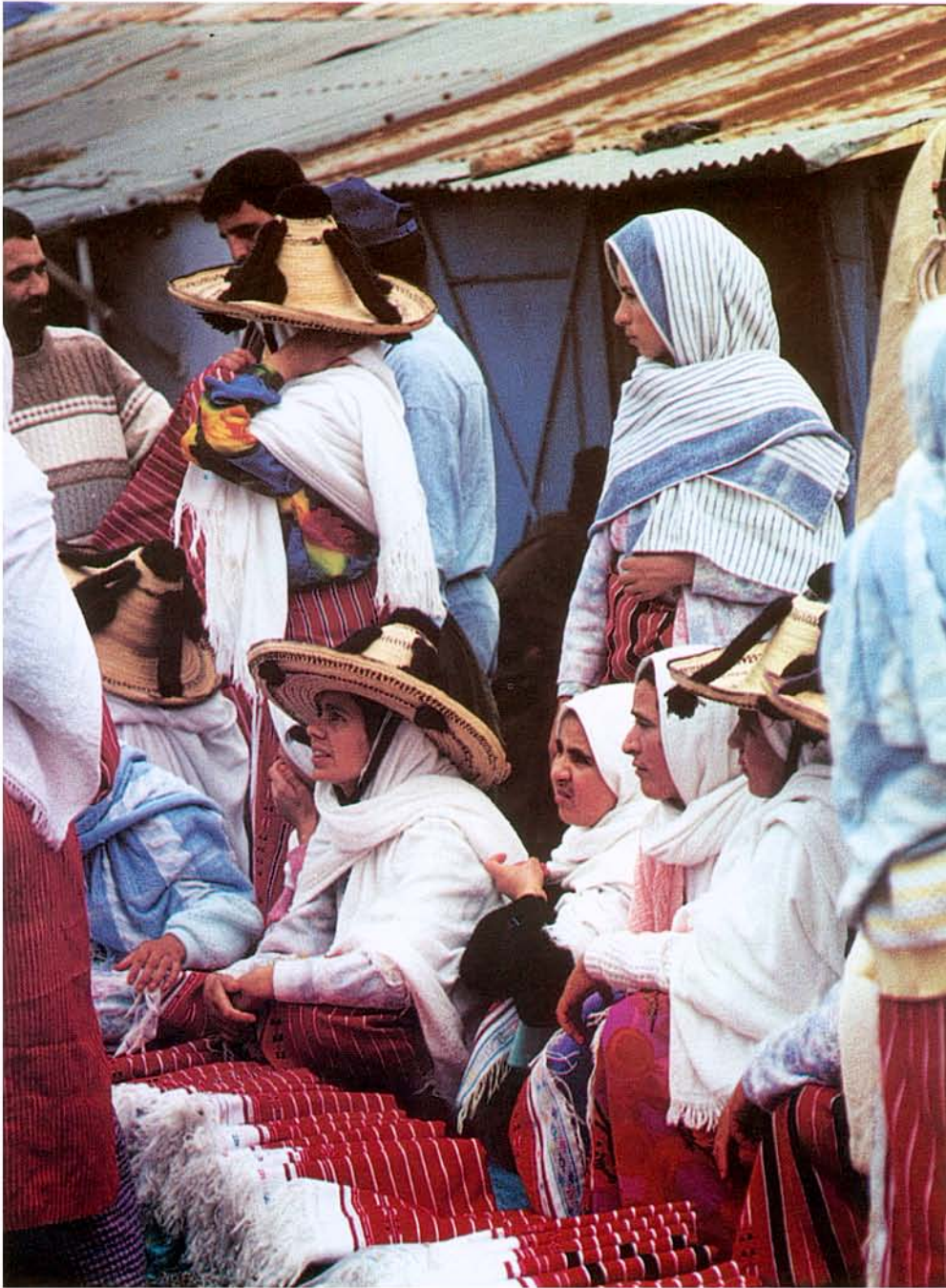












Breve comentario a la “Salutación a los rifeños” de Unamuno

Fidel Sendagorta

Si D. Miguel de Unamuno, simpatizante de la causa rifeña, siguiera hoy en vida, sería sin duda el invitado de honor de este Congreso (FEZ, 1998) y aquí le tendríamos junto a nosotros en este templo de la inteligencia que es la Universidad, como tuvo él mismo que recordarle, en ocasión memorable, a cierto legionario necrófilo y malencarado.

¿Y que diría hoy Unamuno asomado al balcón de este fin de siglo, con vistas sobre un paisaje tan dispar al que se contempla en el anterior 98?

¿Qué exclamaría al constatar que la España actual se ha convertido en una más entre las naciones de esa “Europa verde, grasienta, muelle de avaricia y de lujo”?

¿Y cuáles no serían sus comentarios al ver a sus indómitos rifeños convertidos en emigrantes que persiguen el sueño de El Dorado en esa misma Europa que hoy se extiende de Norte a Sur?

¿Qué reflexiones nos reservaría en fin sobre tantos de sus paisanos vascos, atrapados en el laberinto de la búsqueda de una identidad pura y estéril?

Mucho ha llovido, en efecto, desde que Unamuno escribió este poema y podemos preguntarnos si su mensaje no ha quedado francamente trasnochado. Pienso, por el contrario, que la controversia sobre la modernidad que late en todos y cada uno de sus versos y que es el leit motiv de la generación del 98, no sólo no ha caído en la irrelevancia sino que sigue siendo hoy plenamente vigente a ambos lados del Estrecho.

Esta salutación a los rifeños está fechada en 1909. Sólo unos años antes Lord Salisbury, Primer Ministro británico, pronuncia su conocido discurso sobre las naciones vitales y las naciones moribundas, tres días después de la derrota española en Cavite. En él divide a los países en dos grandes grupos: por un lado aquellos que cada año aumentan su riqueza y su poderío y que, por tanto, están destinados al dominio mundial; por otro lado, las naciones en decadencia, incapaces de progresar, que deberán ceder ante el impulso de las primeras.

No hay que decir en qué grupo se encuentra España, junto con el resto de las naciones latinas. Frente a ellas, las naciones germanas y anglosajonas cuya euforia responde a las tesis del darwinismo social y político consagrado en aquella época.

Unamuno le da la vuelta a esta clasificación y propone otra en su poema: frente a

crítica
literaria

esos pueblos viejos, arianos y celtas, cargados de una ciencia que nada tiene que ver con el auténtico saber, los pueblos infantiles como los vascos -y por extensión los españoles, los rifeños y todos los marroquíes- tienen en la fe su fuerza más auténtica. Ante una modernidad de la que nos hemos visto excluidos, la reivindicación del espíritu como motor que fue de nuestra grandeza pasada.

Unamuno lleva esta idea hasta ese límite al que nos tiene acostumbrados su talante provocador. Pero de una forma o de otra esta concepción fue compartida por no pocos de los mejores intelectuales españoles de la época, pertenezcan o no en sentido estricto a la llamada generación del 98. Este es el caso de Juan Ramón Jiménez, en una cita que me parece especialmente significativa:

"Mientras el hombre ha valido en el mundo como hombre, España ha estado en su sitio. Cuando el ingenio, signo total de cobardía ha sustituido al espíritu, y el mundo ha revestido a su hombre menor del artefacto, España ha perdido lugar en apariencia. En apariencia, no en verdad.

Los países más armados de exterioridad ingeniosa, con hombres de la piel hacia fuera, ganan cómodamente terreno, dinero, todo lo extenso superficial, todo lo que se llama fuerza. España con sus hombres de piel hacia dentro, ha permanecido difícilmente de pie, fuerte pobre, en su menos sitio, sitio alto y hondo que hoy se cotiza menos."

Volvamos al presente y constatemos que no queda ni rastro de estas visiones en una España autosatisfecha de haber alcanzado al fin la modernidad que parecía que no estaba hecha para nosotros. Sin embargo, ahora el debate se da aquí, en Marruecos y en otros países de su entorno cultural y se plantea en términos que no nos son extraños. ¿Cómo armonizar una modernidad elusiva con una identidad cuya dimensión esencial es religiosa? ¿Son enemigos inconciliables el progreso y la fe de los antepasados? ¿O por el contrario hay que apoyarse en ella para encontrar una vía propia hacia la modernidad?

Pero no es mi intención concluir afirmando que las preguntas que se hicieron los intelectuales noventayochistas son pertinentes en el Marruecos de hoy y han dejado de serlo para nosotros los españoles. Una modernidad en la que se ha desterrado al espíritu no puede ser una estación término porque está condenada de antemano a la realidad. Este era el temor de Max Weber, que advirtió lúcidamente en lo que nos podíamos convertir los europeos:

"especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, siendo mera nada, se imaginarán haber alcanzado un nivel jamás logrado por la humanidad."

Si la modernidad pudiera estar encaminándose hacia su progresivo agotamiento por falta de savia espiritual, la obsesiva búsqueda de la identidad presenta riesgos no menos ciertos de infertilidad. Juan Goytisolo nos ha recordado en un artículo reciente que "la cultura árabe, como la española, alcanzaron cimas admirables cuando añadían y sumaban a su acervo las ciencias y artes de las demás: las dos se hundieron a causa del dogmatismo, de la búsqueda estéril de una primitiva pureza y de un ensimismamiento hos-

til al “contagio exterior”.

En definitiva, a la hora de valorar esta herencia del 98 sobre la que hoy reflexionamos, quedémonos con su honda reivindicación del espíritu y desprendámonos, en cambio, de ese casticismo hipertrofiado que tan corta inspiración produce. Y en esa búsqueda común y diversa al mismo tiempo de horizontes de futuro, sepamos cultivar españoles y marroquíes el sentido de la fraternidad al que nos convoca el poema, aquí comentado, de Unamuno.

SALUTACIÓN A LOS RIFEÑOS

*El misterio tenaz de esta mi casta
que no gasta,
la de Legazpi, Saint-Cyran, Loyola,
de Zumalacárregui,
la que camina sola,
la de férreas entrañas
¡el misterio del mar en las montañas!
¿Somos moros en brumas?
¿rifeños desterrados?
¿las hoy secas espumas
de una algara del mar en su reflujó?*

*Esta Europa verde, grasienta, muelle
de avaricia y de lujo;
esta tierra de celtas,
de arianos petulantes, presuntuosos,
con la ciencia y el oro siempre a vueltas
¿no es un destierro?
¿Sois mis hermanos, sí, sois mis hermanos!
Lucháis sin esperanza de rescate
contra cristianos
y no por la victoria,
por la victoria no, ni por la gloria,
¡lucháis por el combate!*

*¡Es nuestra guerra,
la que férreo rojo la verdura
abonó antaño en esta nuestra tierra!
y lucháis como zorros
con cauteloso ardor, con terco brío,
es vuestra guerra caza,
juego viril de indómito albedrío,
de la ley horros,
¡oh, nobles cazadores de cristianos!*

¡Oh, mi raza, mi raza,



la de noble cabeza
 cerrada, de una pieza,
 cabeza proyectil de catapulta
 en la que se sepulta
 toda idea, cual trigo en el desierto,
 simple como la roca a que el océano
 con su brumoso pecho bien abierto
 golpea en vano!

¡Ay pobres moros!
 Europa os domará con las patrañas
 a que llama cultura,
 con su grasa verdura
 que cela riego de encubiertos lloros,
 con sus pérfidas mañas,
 con su arte insustancial que nada vale
 contra la muerte,
 ¡ay, pobres moros!
 ¡ay, pobres, vuestra suerte!

Haréis de los aduares caseríos
 y estos pueblos criados a la vera
 de grandes ríos
 en la gran carretera,
 en campos grasos, entre muelles brumas,
 os llenarán el alma de ideales,
 de rosadas espumas,
 de palabras sonoras,
 y con ellas, de dudas y de males,
 ¡y no veréis al sol de los desiertos
 con los ojos de vida
 con que un día lo vieron vuestros muertos!
 ¡Ay mi raza salvática y hermética,
 mi raza vergonzosa,
 ni nacida aún a la estética,
 la de Loyolá y Saint-Cyran, santones,
 morabitos cristianos,
 Ciprianos, Agustines, Tertulianos,
 los del Corán de Cristo;
 tú no piensas ni quieres, acometes,
 tú vives y revives, arremetes
 fija en el más allá siempre la vista,
 y en la vida sin fin que nunca acaba,
 ya exista o ya no exista!

¡Os vencen con cañones y artificios

estos nuevos fenicios,
 os doman con mentiras,
 de nada os servirán los sacrificios!
 Luchad, luchad, pues que la lucha es vida,
 pero ¡ay, mis pobres cábilas!
 os queda sólo Dios, el del combate,
 el que ensalza y abate,
 el Dios de las batallas,
 Jaungoicoa, el señor de las alturas,
 del cielo del desierto
 os queda sólo Dios, ¡Dios que no ha muerto!

¡Os vencerán, os vencerán, cuitados!
 y luego domeñados
 cantaréis libertad mirando al cielo...!
 ¡para el ave en la jaula prisionera
 el canto es vuelo!

Y acaso no tendréis como nosotros
 allende el mar la pampa por refugio,
 el aduar en la pampa,
 la pampa inmensa
 donde rodó de Iparragulrre el canto,
 donde murió Leguizamón el gaucho.

Os lo dice un hermano
 que lleva de hace siglos
 de Cristo el yugo,
 os lo dice un cristiano
 a quien, nodriza, le cunó el océano
 melancolías.

Os harán de la tierra cementerio
 y con sus artes ornarán la muerte
 reduciendo la vida a ser misterio.
 Eso, su arte, es siempre funerario,
 es el rico sudario
 de una fe que se muere en un Dios muerto,
 un Dios ateo,
 un Dios de las ideas, Dios incierto.
 Pero no, hermanos, no, para los vivos
 son los cielos abiertos,
 y la cerrada tierra es de los muertos,
 ¡y Dios no es Dios de muertos, lo es de vivos!

¡Aireo, sol e higos chumbos!
 y acostados en tierra, el cielo libre,



¿para qué nuevos rumbos?
¡No adornéis vuestra tumba,
para el que vive vida, sol y guerra,
y al que sucumba
paz en la tierra!
¿Qué quieren de vosotros esos hombres
cosmopolitas?
¿los del becerro de oro,
que llevan prisionero
dentro el tesoro,
su corazón?
¿Qué es eso a que dan mil sonoros nombres
de civilización?
Avaricia, avaricia de dinero,
de placer, de esperanza,
avaricia de vida,
¡y hasta Dios!
¿Por qué van a robaros la pobreza?
¿por qué civilizaros
contra naturaleza?
¡Luchad, luchad, hermanos, por el alma
sin esperar la palma
de la humana justicia!
¡luchad contra la hipócrita avaricia
de esos que hacen de Cristo monopolio
y hasta alcahuetería,
y la cruz por bandera!
-con la cruz se protege mercancía-
caminar al espolio
de lo que aún queda al hombre de divino,
esto es de humano eterno,
de aquel hondón pristino
que hace lo más interno de lo interno.

Aún hay quienes diciéndose cristianos
-por gracia del destino-
enemigos os llaman
de nuestra fe, ¡oh hermanos!
y que os aman.
¡Vosotros enemigos...!
El cielo es grande; en él todos cabemos;
el alma es inmortal; no hay fe sino ésta
de que somos testigos.
Si todos y del todo perecemos
¿para qué Dios?
Y un mismo Dios tenemos,

*el de Cristo y Mahoma,
el Dios del Sinái, de Meca y Roma,
el único, el eterno, el santo, el fuerte,
¡el que vence a la muerte!*

*Unidos en la fe, sola victoria
por medio de estos pueblos europeos
esclavos de razones, soñadores ateos
de sueños nebulosos,
iremos a la gloria,
a la del otro mundo
de que es la muerte en el combate el alba,
a la que Dios reserva a los creyentes.
¡Todo el que cree en la salvación se salva;
la señal del Señor va en nuestras frentes.
Él nos coge del campo del combate
y nos lleva a la vida duradera;
Él premia a los que fieles le creyeron
y por creerle
en campos de la fe fieles murieron
despreciando la vida pasajera,
despreciando la muerte,
ungidos de la sangre con el crisma!*

*Es nuestra fe una misma,
fe en la vida inmortal de la conciencia,
esta fe que agoniza
bajo la pesadumbre de la ciencia
entre esos pueblos de avaricia y lujo;
ciencia menguada que es sólo ceniza
del eterno saber. Sobre el diluvio
custodiamos el arca,
el arca del tesoro primitivo
de la infancia del hombre,
y en apretada barca,
los pueblos infantiles,
contra los otros viejos, los gentiles,
luchemos por la fe, la del Dios vivo
-Dios cree que el hombre es inmortal, eterno-
y ungados por la fe en estrecho abrazo,
de Dios en el regazo,
gozaremos la paz, que es la victoria,
pisoteando la escoria
del mundano saber. Alzado el pecho,
¡seamos del Señor brazo derecho!*

Bilbao-Salamanca, agosto, 1909.

(De "Poesías sueltas", en *Obras Completas*, VI, 1969)

Crítica

literaria

Figuras del espacio en *Luces de Bohemia*

Younes Gnaoui
Universidad de Rabat

El espacio ha sido siempre objeto de polémica en la estética teatral que ha venido oscilando entre la limitación a la rígida unicidad y la apertura a las exigencias de la peripecia.

Luces de bohemia, primer esperpento de Valle Inclán, es otra contribución a la polémica espacial, siendo una de las experiencias teatrales más deslumbrantes de la dramaturgia europea y que, en materia de espacio, haría sin duda revolverse en su tumba a Leandro Fernández de Moratín.

Transcurrida en su mayor parte en una noche, la obra acata cierta unidad temporal acompasada, empero, con un ritmo vivo y dinámico magistralmente orquestado por la gama variopinta de espacios.

A través de las dos partes que proponemos a continuación, este estudio intenta examinar la axiología y la función de la exhaustiva estructura espacial de *Luces de bohemia*. La totalidad del estudio queda versada exclusivamente sobre el espacio plano del texto y la espacialización que nos produce su lectura.

ESPACIO CONCRETADO

La concreción del espacio, según Kurt Spang, depende de la puntualidad de los detalles de decorado y accesorios que aspiran a salvaguardar la verosimilitud en una representación⁽¹⁾. La extraordinaria importancia de las unidades didascálicas en Valle Inclán sitúan ciertamente las creaciones teatrales del dramaturgo dentro de esta línea, dada la minuciosidad de su detalle acotador.

Luces de bohemia se abre localizando la «acción en un Madrid absurdo, brillante y hambriento» (p.38), una preparación ya preliminar de los adjetivos que pregonan el ambiente grotesco que tiñe el conjunto de la obra. Valle Inclán se aleja aquí de la relativa neutralidad espacial de *Voces de gesta*, tragedia pastoril, donde una montaña simboliza cierta sublimación de la naturaleza. Se aleja asimismo de su típica inclinación por la localización geográfica concreta en su Galicia natal.

Madrid en *Luces de bohemia* vendría a significar por una parte el compendio de toda España, su foco representativo. Por otra, la capital es el espacio referencial del ambiente de bohemia que impregna la obra y que sella realmente el Madrid de principios de siglo⁽²⁾.

Proponemos a continuación una estratificación de los lugares concretados en abiertos y cerrados para una mejor aproximación a la problemática.

Espacios cerrados

De las quince escenas de la obra diez se desarrollan en lugares más o menos cerrados. La acción arranca en «un guardillón con ventano angosto lleno de sol» (p. 39); se extinguen las últimas horas de la tarde en la habitación-guardillón ya que pronto la acotación precisa «sol poniente». Dicho lugar es uno de dos que se repiten en el drama puesto que la décimocuarta escena es un «velorio en un sotabanco» (p. 171) con el cuerpo inerte de Max Estrella. Las palabras «guardillón» y «sotabanco» junto con indicaciones como la «portera sube la escalera chancleando» (p. 170) para avisar a los familiares de Max de que éste ha fallecido, inducen a preguntarse por el por qué de la elección de un espacio elevado para poner en marcha la acción. La opción, a nuestro parecer, tiene tres significaciones que relevan del campo connotativo. Como todo objeto teatral implica doble referencialidad, el guardillón, fuera de su esencia real y externa como espacio situado en la parte más alta de una construcción, refiere asimismo una realidad evocada y que aquí no es sino la representación de una capa social determinada. Anne Ubersfeld señala que el punto de arranque escénico es siempre socio-histórico⁽³⁾. Acorde con la observación de Ubersfeld, Valle anuncia el sector social sobre el cual enfocará la totalidad de su pieza: el de los pobres desheredados. El primer espacio refiere ya el grado de pobreza y desesperación en que vive la familia de Max.

La segunda explicación dimana del hecho de que este espacio familiar es el único que se salva de la acotación mordaz y satírica del autor, lo que puede asociarse con cierta elevación o sublimación del espacio de la familia en cuanto valor social.

La última interpretación radica en la posibilidad de ver en el viaje nocturno de Max una figura del descenso orfeístico. Bajar las escaleras para ir deambulando en los meandros de un «Madrid absurdo» es ya imagen del descenso a los infiernos de la capital.

A partir de ese espacio iníciase el periplo de Max, el ciego que nos invita a verter nuestra mirada sobre una serie variada de espacios sin dejar de advertirnos que «los ojos son unos ilusionados embusteros» (p. 123).

La primera escala es «la cueva de Zaratustra en el Pretil de los Consejos» (p. 49), una librería-cueva donde «hacen tertulia el gato, el loro, el can y librero» -raro lugar para tan sabia asamblea- y que es parodia de la real covacha lóbrega de Gregorio Pueyo, entonces conocido editor y librero de los jóvenes modernistas de la época⁽⁴⁾.

Se puede designar este espacio como compuesto, entendiendo por ello la integración en el mismo escenario de otro espacio no aludido sino mostrado a la hora de la representación. Paralelamente a la discusión entablada dentro de la tienda por los tres personajes, ocurre la escena descrita en las siguientes palabras:

«(...) un retén de polizontes pasa con un hombre maniatado. Sale alborotando el barrio un chico pelón montado en una caña, con una bandera.» (p.53)

Los tres personajes quedan totalmente ajenos, en su cueva, al tropel visible de los polizontes y al «¡viva España!» del chico pelón.

Tres elementos merecen la atención en ese doble espacio:

a) Lo que traman Zaratustra y don Latino en la cueva, amparados por la ceguera de Max, es ya una muestra de la serie de desengaños que acechan al protagonista que se ve explotado por el librero;





- b) El afuera, aquí la calle inmediata a la librería, es una oportunidad para aludir, de pasada y sin ninguna demora, a los disturbios y agitaciones de los años veinte;
- c) El adentro y el afuera, aunque lindados, yuxtapuestos y abiertos el uno al otro, quedan absolutamente comunicados.

Lo que pasa en la calle no logra afectar en nada a los intelectuales que «divierten sus penas en un coloquio de motivos literarios» (p. 54). Obvia es la oposición entre librería y calle. Ambos son respectivamente espacios de explotación y de represión con el rasgo común de la falta de protesta por parte de los personajes. Lo cual es simbólico de la morosidad de gran parte de los intelectuales de la época.

Ahora bien, es de señalar a nivel técnico que Valle, a imagen de lo que hace en muchas ocasiones, no señala de entrada ese binarismo espacial⁶. Otro tanto sucede en la escena siguiente (III) donde el espacio esencial «la taberna de Pica Lagartos» se ve igualmente lindado por otro también abierto. Casi al final de la escena leemos la siguiente acotación:

«Grupos vocingleros corren por el centro de la calle, con banderas enarboladas. Entran en la taberna obreros golfantes (...).» (p. 70)

Evidente queda pues la difícil concepción de la doble espacialidad ya que la mayoría de la escena se desenvuelve dentro de la taberna y la charla de los personajes continúa después de la señalada didascalía.

¿Cómo entonces percibir ese «centro de la calle» y la entrada de los obreros golfantes? ¿No estaríamos aquí frente a una de las incursiones del efecto de movilidad del entonces joven y deslumbrante cinematógrafo? De todas maneras, esa contigüidad de espacios es otra oportunidad de plasmar la oposición grotesca entre el ocio desinteresado de los bohemios y la lucha sangrienta de las huelgas callejeras.

Hemos de señalar que la taberna de Pica Lagartos es el segundo espacio repetido pues es el que cierra la obra. La reiteración de la taberna es significativa si se considera la actividad que en ella se lleva a cabo. Sobran los indicios que indican el carácter iterativo de esas actividades. Ya en la primera escena Claudinita, la hija de Max, dice:

«¿Sabes cómo acaba todo esto? ¿En la taberna de Pica Lagartos!» (p. 48)

La taberna es una necesidad para el desenvolvimiento del ambiente de bohemia que reina en la obra. Lo es más para Max en quien pesa la conciencia del handicap de la ceguera, de la pobreza y de la senectud ante las situaciones desastrosas que tiene que experimentar. Dice de sí mismo:

«Si no fuese un borracho ya me hubiera pegado un tiro». (p. 123)

La taberna, y la borrachera que ofrece, es refugio compensatorio que ayuda a aguantar. Su reiteración al final del drama nos muestra a un don Latino totalmente ebrio, como si fuera la bebida el adyuvante para enterrar y olvidar su traición a Max y su familia. Por otra parte, la taberna es también un signo que pretende socializar el espacio de *Luces de bohemia*. Max dice en su cinismo habitual:

«El café es un lujo muy caro, y me dedico a la taberna mientras llega la muerte». (p. 134)



Así, la taberna funciona como signo de esa casta social de desheredados.

Los próximos espacios cerrados son los de la humillación. La escena cuarta es un «zaguán en el ministerio de la Gobernación» -de desgobernación-. El «aquí no se protesta» del inspector es suficiente para calificar dicho espacio donde Max el poeta se ve interrogado, abofeteado, atropellado por los «sicarios» del ministerio y luego encarcelado.

La escena del calabozo, «sótano mal alumbrado por una candileja» (p. 79), es una de las más importantes. Su importancia radica en ser una de las tres añadidas en la versión de 1924 y que infunden al drama toda su carga político-social. La escena cuenta varios indicios que permiten localizar históricamente la obra a través de la tertulia a que se entregan los dos presos acerca de la revolución proletaria, el odio de la burguesía explotadora, la injusticia y la violación de los derechos humanos que marcan el panorama sociopolítico de la época.

Del guardillón, pues, al sótano carcelario, Max habrá tocado el fondo de los infiernos y experimentado la más humillante injusticia que pueda afectar a un poeta.

«La Redacción de *El Popular*: sala baja con piso de baldosas» (p.105) es el espacio de la séptima escena en la cual Valle hace una incursión en la podredumbre de la prensa conformista mediante un paradigma de los periódicos tranquilizantes del gobierno.

En cuanto a la octava escena, ésta ocurre en la secretaría particular del ministro de la gobernación. Contrariamente a los espacios anteriores, es un espacio que aparenta cierto «lujo provinciano». Una curiosidad es constatar cómo Valle Inclán acude a un signo bastante raro para particularizar dicho espacio: «olor de brevas habanas» (p.118). En los tratados sobre el signo teatral no hemos podido encontrar el rastro de un signo olfativo. Angel Raimundo Fernández en su estudio sobre las acotaciones en *Luces de bohemia* silencia este aspecto; pero el detalle parece ser de importancia en la visión escénica del dramaturgo. El caso se repite: en la escena quinta apunta la acotación un «aire de cueva y olor frío de tabaco rancio» (p. 90) y en la misma acotación se describe al inspector «pollo chulapón de peinado reluciente, con brisas de perfumería». En la décima escena «el perfume primaveral de las lilas embalsama la humedad de la noche» (p. 143). Una explicación de estas indicaciones puede ser la tendencia extremadamente narrativa de las acotaciones del autor. Es de reconocer, empero, que tales indicaciones van presentadas en los mismos términos que las del sonido, de la iluminación o de otros signos escénicos. Lo cual demuestra esa preocupación del dramaturgo por un género híbrido que no mire las limitaciones tradicionales y que intente abarcar la globalidad de las situaciones.

La secretaría particular del ministro «tiene un recuerdo partido por medio, de oficina y sala de círculo con timba» (p. 118), otra vez una pincelada satírica que toca este sector burocrático. Pero a nuestro parecer, las acotaciones de la escena octava, pese a su abundancia, no aclaran exactamente la estructura espacial. Así pues, la primera parte de la escena ocurre en la secretaría de su «excelencia»; después de abrirse la puerta del despacho del ministro y asomarse este último, no se precisa si la conversación entre él y Max se desarrolla en el despacho o en la secretaría. Pero no hay duda que la parte final tiene como espacio el marco lujoso y opulento del despacho con un balcón en el fondo, espacio donde su excelencia, después de dar una limosna humillante a Max, «se hunde en una poltrona, ante la chimenea que aventa sobre la alfombra una claridad trémula» (p. 131), tranquila la conciencia.

crítica
literaria

Los billetes cobrados y los de la capa vendida permiten a Max franquear el umbral caro y vedado del café Colón en la escena novena:

«Un café que prolongan empañados espejos (...). Las sombras y la música flotan en el vaho de humo y en el lívido temblor de los arcos voltaicos. Los espejos multiplicadores están llenos de un interés folletinesco, en su fondo, con una geometría absurda, extravagante el café (...).» (p. 132)

Tampoco sálvase el lugar de la esperpentización valleinclanesca. Considerado como una suerte de salón de diversión a que acuden figuras como Rubén Darío, el café es el único lugar donde funciona el signo musical; pero la suya es una música de «compás canalla». Cuando el piano y el violín atacan un aire de opereta «La parroquia del café lleva el compás con las cucharillas en los vasos» (p. 142). Ahora bien, lo más importante en este espacio queda la aparición de uno de los motivos más constantes en el dramaturgo: el espejo. Los espejos, símbolos de verdad, de saber y de conciencia, se hallan aquí empañados como para significar el oscurecimiento del espíritu por la ignorancia⁽⁶⁾. La observación espacial que señala el compromiso de unos en la lucha y la ilusión de otros en la bohemia y la juerga. Valle con sus «espejos multiplicadores» parece querer denunciar la extensión de la insalubridad del fenómeno en el marco de las circunstancias candentes de la época.

El café será la última escala cerrada en el viaje nocturno de Max que sólo volverá a aparecer tendido en un ataúd en su casa. De hecho, la escena décimotercera es un «velorio en un sotabanco» (p. 171). Ya hemos señalado que el espacio de la buhardilla se repite; de este modo, ciérrase el círculo sobre la última y única verdad: la muerte. Y si acaba el itinerario del ciego poeta, el círculo de sus humillaciones aún sigue abierto. Es lo que enseña esta escena ya que en el espacio exiguo del ataúd «astillando una tabla, el brillo de un clavo aguza su punta sobre la sien inerme» (p. 171). El último espacio cerrado del drama como queda arriba señalado es también repetido. Don Latino aparece derrochando el dinero, robado a Max, en la taberna de Pica Lagartos donde se aprende el suicidio de dos mujeres en la calle Bastardillos, seguramente la esposa y la hija de Max. La muerte cierra la obra como única salida en un espacio en constante degradación.

El rastreo de los espacios revela que los interiores permanecen en *Luces de bohemia* lejos de acatar su función tradicional de refugio y amparo. El adentro es el marco donde se desenvuelve la desilusión y el desengaño del hombre español desprovisto de ideales y creencias y abandonado al pesimismo y a la vacuidad de una bohemia grotescamente desinteresada. El adentro se caracteriza por su incomunicabilidad con los espacios externos, señal de la insolidaridad, de la pasividad y de la atonía predominantes. Hay un aire de asfixia que apesta los interiores y que incluso se prolonga en el afuera.

Espacios abiertos

En los espacios compuestos arriba examinados, el afuera es un espacio secundario que sirve de contrapunto a una idea determinada. A renglón seguido, sólo se consideran los espacios que se presentan totalmente abiertos en la obra.

El primero es el de la escena cuarta. Bastante tiempo habrá pasado desde la primera escena, de «hora crepuscular», y ésta que se desarrolla en la noche. Max y don Latino, borrachos, se tambalean en una calle donde encuentran a un grupo de modernistas y

donde Max es detenido injustamente por los soldados. Las acotaciones precisan que la calle está partida en dos por la luna, que puertas y ventanas están cerradas y que una buñolería entreabre su puerta por donde surge el grupo de modernistas. El lugar cuenta también una calle traviesa por donde aparece la patrulla de «soldados romanos» a caballo. A imagen de algunos espacios cerrados complejos, es de señalar la concepción igualmente compleja de unos lugares escénicos lo bastante amplios para abarcar animales del tamaño de un caballo en cuanto accesorio de un decorado dado. En la escena décima, con unas «patrullas de caballería» y un auto que rueda, las exigencias espaciales se hacen más caprichosas. Claro está, es siempre viable la opción de liquidar todos los accesorios y decorados de estimarlos inútiles en una representación. No obstante, queda siempre osada la opción en el texto por unos espacios extremadamente complejos.

Max y don Latino están con unas prostitutas en un «paseo con jardines», hay sillas y árboles entre los cuales se pierden don Latino y la vieja. La presente escala de los dos vagabundos borrachos es otra ojeada a uno de los vicios de la ciudad; un lugar público, «parodia grotesca del jardín de Armida» (p. 146) es convertido en una mancebía al aire libre. Desde luego, a medida que van descendiendo los protagonistas en las sinuosidades del círculo infernal, crece la descomposición y degradación del espacio por la índole de prácticas que se acometen en él.

La penúltima escala en la vida de Max es la de la undécima escena, última de las añadidas en 1924: «una calle del Madrid austríaco. Las tapias de un convento. Un casón de nobles. Las luces de una taberna» (p. 153), la mujer sentada en la acera con su hijo muerto en los brazos es imagen condensada del horror y de la crueldad del atropello de los soldados en las calles la misma noche. La contigüidad sintagmática de este espacio con el anterior sólo puede provocar la indignación, aumenta la carga grotesca por medio de esa suerte de desfase espacial que desemboca de lleno en el esperpento.

Los disturbios de este espacio contrastan asimismo con la quietud de la escena duodécima, último espacio abierto vivido por Max. Es la madrugada -pronto señalará el reloj de la iglesia las cinco de la mañana- y Max termina su viaje por los infiernos guiado por su «perro» don Latino⁽⁷⁾. Los dos personajes vuelven a su punto de partida. El espacio representa una «rinconada en costanilla y una iglesia barroca por fondo» (p. 159). Aquí es donde Max saca las conclusiones finales de su peregrinaje y formula la teoría del esperpento antes de tenderse muerto en el umbral de su puerta, en el frío de la amanecida y el silencio de la costanilla desierta. Es de señalar la insistencia en la actuación de los perros en los espacios de la muerte. Los canes no figuran en cuanto elementos decorativos sino que tienen que intervenir de forma determinada en puntuales momentos. En la escena del velorio hay un perrillo que salta por encima del ataúd y en ésta «cruza la costanilla un perro golfo que corre en zigzag. En el centro, encoge la pata y se orina» (p. 167). Los autores del *Dictionnaire des symboles* señalan la unanimidad de las mitologías en asociar el perro con la temática de la muerte y los infiernos⁽⁸⁾. Está de sobra intentar establecer la relación aquí, como sobra también señalar la dificultad que encontraría una representación fiel al texto.

El handicap se hace aún más arduo cuando nos trasladamos a la última escena abierta del drama donde sólo Rubén Darío y el Marqués de Bradomín configuran el cortejo fúnebre del difunto. La dificultad la constituye la amplitud del espacio requerido. La pri-



mera acotación precisa «un patio en el cementerio del Este» con varias calles de lápidas y cruces. Obsérvese la siguiente acotación que señala de qué modo salen los dos personajes del cementerio:

«En silencio y retardándose, siguen por el camino de los sepultureros que, al revolver los ángulos de las calles de tumbas, se detienen a esperarlos.» (p.189)



La fidelidad de una representación es desde luego una tarea sumamente difícil.

La actuación y el discurso grotescos de los sepultureros desacralizan los tópicos del lugar que casi cierra la serie de espacios que configuran la obra. La muerte es la nota postrera que remata la tensión absurda que corre de par en par las páginas de *Luces de bohemia*.

Es notable la función temporal que desempeñan las escenas de espacios abiertos: «la luna sobre el alero de las casas», los soldados «traen la luna en los cascos y en los charrascos» (IV); «la luna lunera» (V); «la luna clara», «remotos albores de amanecida», el reloj de la iglesia da cinco campanadas bajo el gallo de la veleta» (XII) y «la luz de la tarde sobre los muros de lápidas tiene una aridez agresiva» (XIV). De modo que es en los espacios abiertos donde, las más de las veces, nos percatamos del paso del tiempo.

Los espacios abiertos, menores en número pero no en importancia, son principalmente espacios de violencia, de censura y represión. El afuera recuerda entre un espacio cerrado y otro la deambulación sin rumbo de los borrachos peregrinos. Organiza el ritmo temporal del drama y mantiene la nota grotesca en el violento contraste con el adentro.

La voluntad de concreción del espacio no se limita a los resortes estudiados; los espacios aludidos participan igualmente de esta preocupación.

ESPACIOS ALUDIDOS

Se entiende por aludido en el teatro el espacio ausente pero evocado verbalmente o en los signos didascálicos. No podemos terminar este estudio sin dedicar unas cuantas observaciones a esos espacios que en ocasiones superan en importancia a los concretados.

Los espacios aludidos quedan señalados a veces por los movimientos del personaje. Las entradas y salidas de Zaratustra por la puerta del fondo de su cueva, por ejemplo, señalan la existencia de una trastienda secreta e íntima. Pero la mayoría de los lugares sugeridos son los que asoman en las indicaciones a los efectos sonoros. Desde el principio de la obra aparecen de vez en cuando reseñas que evocan espacios ausentes relacionados casi todos con las patrullas de vigilancia y de opresión:

«De tarde en tarde, el asfalto sonoro. Un trote épico. Soldados romanos. Sombras de guardias. Se extingue el eco de la patrulla.» (p. 73)

«Llega de fuera tumulto de voces y galopar de caballos.» (p. 79)

«Remotamente, sobre el asfalto sonoro, se acompasa el trote de una patrulla de caballería.» (p. 152)

Referencias por el estilo no abundan pero son suficientes para mantener en filigrana, y al modo de una desagradable música de fondo, el efecto de presión, de terror y de inhibición. Tales indicaciones recuerdan insistentemente los disturbios callejeros de los años veinte contrastándolos con el acobardamiento de los moradores de espacios cerrados.

En la escena sexta «se oyen estallar las bofetadas y las voces tras la puerta del calabozo» (p. 96) lo que es una muestra de los espacios escondidos de la tortura y la violación de los derechos del hombre.

Por su parte, el espacio del diálogo, esto es, el comprendido en las palabras de los personajes, desempeña en ocasiones la misma función. Los personajes que llegan de afuera en la escena tercera informan acerca de las huelgas de proletarios; una voz grita «¡Mueran los maricas de la Acción Ciudadana! ¡Abajo los ladrones!» (p. 72). Los vidrios rotos de que hablan los protagonistas en los distintos espacios de las escenas cuarta y undécima son rastros de tales movimientos; don Latino dirá en la cuarta escena que la calle en que pisan vidrios rotos no tiene letrero. Como si Valle Inclán quisiera generalizar la huelga a todo Madrid. La Pisa Bien informa en la misma escena:

«¿Ustedes bajaron hasta la Cibeles? Allí ha sido la faena entre los manifestantes y los Polis Honorarios.» (p. 76)

Las palabras de los personajes otras veces completan las informaciones didascálicas. Es por boca de Max que sabemos su dirección exacta: «Bastardillos, veintitrés, duplicado, Escalera interior, Guardilla B» (p. 127). Nos preguntamos si el nombre Bastardillos no es ya la opción irónica para designar a ese sector de marginados.

El texto dialogístico proporciona toda la teoría de Max sobre el esperpento, teoría que se basa exclusivamente en la evocación de un espacio ausente: el callejón del Gato que divierte a la gente con sus espejos cóncavos que desvirtúan la realidad:

«Los héroes clásicos reflejados en los espejos cóncavos dan el Esperpento. El sentido trágico de la vida española sólo puede darse con una estética sistemáticamente deformada.» (p.162)

Henos aquí que el tema espacial, patente en el efecto de espectacularidad, se erige en el centro de la obra: el Hombre y el espacio españoles son el petimetre goyesco que se mira en el espejo y se ve transfigurado en un mono horrible. El asco que infunden los espacios del drama es el producto de esa matemática que desnuda y desenmascara la realidad.

El espacio aludido, pues, completa constantemente las referencias del paratexto, pero su función más significativa es sin lugar a dudas la de hacer acto de presentación de toda la violencia y la agitación de los espacios ausentes donde los enfrentamientos sangrientos refieren la gravedad de la lucha proletaria contra las injusticias sociales y la explotación burguesa.

La gran cantidad de acotaciones dedicadas a la inversión del lugar escénico es el signo de la importancia que reviste el espacio en la estética valleinclanesca. Concretados o aludidos, los de *Luces de bohemia* son espacios de la realidad madrileña vestida en los años veinte de bohemia, de pobreza y de violencia en los sectores marginados de su sociedad. Son espacios que pintan la degeneración y corrupción de los ideales y valores morales que ni pueden ya cristalizar en una «tragedia» sobre el escenario. Dice Francisco Ruiz Ramón:

«A la dignidad clásica de la figura del héroe, subrayada por el dramaturgo, no corresponde la dignidad del mundo en que se mueve, sino que, por el contrario, a ese mundo se le ha amputado, hasta hacerla imposible, toda posibilidad de nobleza y grandeza, propias del mundo de la tragedia clásica.»⁽⁹⁾





El espacio de la realidad sólo puede expresarse en y a través del esperpento.

Así pues, el adentro se perfila con su exigüidad como un calabozo de ignorancia e indiferencia; mientras el afuera prolonga ese aire de asfixia por el terror y la represión que lo caracterizan. Un punto común a ambos espacios es su iluminación escuálida con claroscuros que acentúan ese tono de deriva y desgarramiento.

La pluralidad de los espacios, fuera de la consideración de su representabilidad, es una necesidad que responde al criterio del examen de las distintas facetas de una sociedad escindida. En el retablo valleinclanesco desfilan enfermizos el borracho y el ministro, el poeta y la prostituta, el obrero y el explotador, etc. con sus respectivos espacios desenmascarados. El espacio del esperpento es una osada mimesis de su lugar referencial: Madrid-España.

Si nos atenemos a la clasificación de Wolfgang Kayser, la obra sería exclusivamente espacial⁽¹⁰⁾. Y si nos atenemos finalmente a la concepción de Genette Gerard sobre la espacialidad que estalla en el texto, diríamos que la obra es intensamente espacial no sólo como toda creación literaria atravesada por la espacialidad del texto, sino por el lenguaje empleado en ella. «La deformación idiomática es el gran brillo, el prodigio permanente del esperpento», dice Zamora Vicente⁽¹¹⁾. La lengua que marca la obra es esencialmente de un espacio determinado: la voz de la calle, los madrileñismos y los varios registros lingüísticos marginales de la práctica cotidiana.



NOTAS

* Citaremos la obra a partir de: VALLE INCLÁN, *Luces de bohemia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995.

1 • KURT, Spang, Teoría del drama. *Lectura y análisis de la obra teatral*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1991, p. 208.

2 • ZAMORA VICENTE, Alonso, «La literatización», en *La realidad esperpéntica*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 65-81.

3 • UBERSFELD, Anne, *Lire le théâtre*, Paris, Editions Sociales, 1982, p. 164.

4 • ZAMORA VICENTE, A., Op. cit., p. 33. El autor señala la existencia de la librería «en las calles de Jacometrezo y del Honor de la Mata, antes de la alteración del barrio por la Gran Vía.»

5 • Es tendencia en Valle no dar todos los elementos en las acotaciones iniciales. Siempre aparecen accesorios y aspectos del decorado en indicaciones escénicas ulteriores. El dramaturgo determina el elemento decorativo en función de la situación y la postura de los personajes con relación a los objetos y al espacio. Angel Raimundo deduce que el dramaturgo imagina los espacios mientras los va escribiendo preocupándose poco por volver a rehacer las didascalías. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. R., «El problema significativo de las acotaciones dramáticas. Valle Inclán y Luces de bohemia», en *La literatura como signo*, Madrid, Playor, 1981, 146-168.

6 • CHEVALIER, J. y GHEERBRANT, A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Jupiter, 1982, p.636.

7 • La animalización de los personajes es uno de los ingredientes de la esperpentización.

8 • Op.cit., p.239.

9 • RUIZ RAMON, Francisco, *Historia del teatro español. Siglo XX*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 127.

10 • KAYSER, Wolfgang: *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Madrid, Gredos, 1992, p. 493.

11 • GERARD, Genette, «La littérature et l'espace», en *Figures II*, Paris, Seuil, 1969, pp. 43-48.



El viaje y la escritura

Moisés Pascual Pozas

LA BIBLIA

La cultura judeo-cristiana tiene su texto: la *Biblia*. En el libro primero de esta obra, el *Génesis*, encontramos el viaje como esencia del ser humano, y el viaje es un camino que lleva al desasosiego. La expulsión del paraíso implica la pérdida de la inmortalidad (3-19) y la constatación de que somos corporeidad. El árbol de la ciencia produce el fruto del pensamiento y éste la melancolía y la tristeza. El hombre, una vez probado el fruto prohibido, adquiere la conciencia de sí mismo, contempla su desnudez y sexualidad y se siente culpable. Sexo y muerte, culpa y cuerpo, paraíso perdido y condena -que engendra la memoria y, por lo tanto, la temporalidad- constituyen, junto a la razón, disfrazada de manzana, la esencia de las primeras páginas del *Génesis*. Hay, además, una imposición que no debe soslayarse: lo prohibido, con la cara fascinante del misterio, aparece como necesidad actuante del ser humano, una necesidad que reclama la serpiente, el más astuto de los animales, según el texto, y que la mujer ofrece. Sexualidad y conocimiento constituyen, pues, las dos caras de la misma moneda, y no en vano se dice que conocer a la mujer es poseerla. La pérdida del paraíso no es otra cosa que la afirmación del ser: el sentimiento de muerte va unido a la sexualidad y la oposición de paraíso (infancia)/sexo (pubertad) - tiempo (finitud) es *palmaria*. El hombre queda prisionero del recuerdo y el paraíso se transforma en un mito que pretende negar el ser, al menos los elementos negativos del ser. La infancia y la inconsciencia (el no saber) se convierten, pues, en pura contradicción, en parcial mito negativo. El lector descubre en las primeras páginas del *Génesis* la semilla del hombre, su peregrinación ontológica a través de una dialéctica presidida por un imposible. Para recuperar el paraíso se necesita el mito del creador y, con él, la idea de la reparación. Es decir: la moral del premio y del castigo. La angustia llama a la soledad; el olvido, a la vida con el otro y, por lo tanto, a un código de normas de comportamiento. Es en el episodio de Caín (4) donde se produce

Crítica
literaria



el salto del yo individual al yo familiar. Dejando a un lado la interpretación, sin duda irrefutable, de la condena del asesinato como solución a la justicia, que el texto propone, lo que nos interesa para este trabajo es el Caín fugitivo: *Y andará por ella fugitivo y errante* (4-12); *oculto a tu rostro habré de andar fugitivo y errante por la tierra* (4-14); *puso, pues, Yavé a Caín una señal, para que nadie que lo encontrara le hiriera* (4-15). Nos hallamos ante la estructura familiar y tribal del hombre y ante el nacimiento de las relaciones de trabajo. Son Caín y su descendencia los creadores de la ciudad, de la música, del pastoreo y de la guerra como defensa de lo conquistado: *Si Caín sería vengado siete veces, Lamec lo será setenta veces siete* (4-24). Es el hombre enfrentado a la exigencia de su corporeidad y su nueva dimensión: lo otro; es decir, lo social. Su camino es la historia y si el paraíso convierte el tiempo en un ayer deseado, visto desde el hoy, la historia lo transforma en futuro, en proyecto, y hace del ser humano un peregrino tantálico. Y si las palabras de Lamec implican la existencia de la tribu, el nacimiento del yo -colectivo versus el otro- colectivo, el salto al sentimiento de pueblo, a la afirmación del nosotros frente al vosotros, se explicita en el Éxodo. Ya en el *Génesis* inicia Abram la peregrinación a Palestina: *...y los sacó de Ur Casdam para dirigirse a la tierra de Canán* (11-31). El *Éxodo*, entre otras cosas, refleja el anhelo de libertad y su conquista por parte de un pueblo: *... a una tierra que mana leche y miel* (3-17). El camino a través del desierto hasta la frontera de la tierra de promisión (*Números-34*) marca no sólo la liberación de la opresión egipcia, sino también el vaivén psicológico de una colectividad inmersa aún en el mito del caudillismo y de la tierra imaginaria. Semánticamente se oponen leche-miel a las siguientes palabras: *¡Quién nos diera que muriéramos a manos de Yavé en Egipto, cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne y nos hartábamos de pan!* (16-13). El camino se transforma en la senda histórica de una colectividad que se cohesiona a través de un sistema político: la teocracia: *pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa* (18-60). La imagen de Dios deja bien claro las necesidades del pueblo: un dios guerrero, vengativo y exclusivista (34-14). Además, el pueblo se identifica a través de un proceso iniciático: la circuncisión y el pacto con la divinidad. Si hasta entonces el hombre era un ser sin fronteras, beduino sin llegada definitiva, que socialmente no había superado la estructura del clan, ahora busca el territorio, el asentamiento físico que completamente su ser jurídico. En el *Génesis* se puede constatar la obsesión por el crecimiento numérico (22-117) y Abram se transforma en Abraham; en el *Éxodo*, se persigue el espacio para ese crecimiento numérico, y la búsqueda obliga al enfrentamiento con otros pueblos y con la propia incertidumbre (represión de los descendientes de la tribu de Leví, sedición contra Aarón y Moisés).

Hasta ahora nos hemos encontrado con el viaje como necesidad perentoria del ser humano. El hombre es cuerpo y, por lo tanto, sexo, comida y muerte. La imaginación remitía a un tiempo sin tiempo, el paraíso, y el recuerdo convertía al ser humano en un ser culpable; su dimensión corporal era negativa. La fantasía reconquistaba el paraíso y creaba la moral. El yo pasaba a un nosotros familiar que se convertía en nosotros pueblo. Por encima de ese pueblo se alzaba un dios sin rostro: *pero mi faz no podrá verla, porque no puede hombre verla y morir* (*Éxodo*, 33-20). Un dios que convierte el destino humano y su don máspreciado, la libertad, en un arca llena de preceptos. Pero la divi-

nidad es criatura del hombre. Su dios o sus dioses serán la proyección de su mente, el espejo que les sitúa en el largo camino del propio descubrimiento.

LA ODISEA

La *Odisea* es, en Occidente, la obra por excelencia de la aventura y del viaje. Es el libro de la mar, el camino que los hombres surcan en pos de la riqueza y del conocimiento. Encontramos en la *Odisea* el placer del canto por el canto, es decir, el nacimiento de la fabulación. Odiseo se convierte en muchos momentos de la obra en aedo que narra las vivencias de su peregrinación a Itaca. La *Odisea* fija en la literatura de Occidente el esquema del relato de aventuras: separación, pérdida, camino y encuentro final. Pero la obra no se limita a la fijación de un marco técnico. De sus páginas emana la necesidad de lo maravilloso, de la imaginación como alimento del ser humano. Víctor Bérard¹ ha trazado el itinerario de los viajes de Ulises y A. Lesky² aboga por un recorrido producto de la fantasía, aunque con resonancias mediterráneas, algo así como el Macondo de García Márquez. Muchas son las lecturas posibles y todas ellas enriquecedoras. Desde un punto de vista de motivos literarios, hemos seleccionado aquellos que van a difundirse por Europa y que encontraremos en los escritores de nuestra edad de oro. Estos motivos son: los cíclopes, Circe, Trinacria, la laguna Estigia, Polifemo, las sirenas, Escila y Caribdis, el Aqueronte y los centauros. El hombre, a diferencia del *Génesis* y, en parte del *Éxodo*, compite con la divinidad. Si cada civilización se mira en sus dioses, la *Odisea* presenta un ser humano más consciente de sí, juguete del destino, es cierto, pero tenaz en su lucha e inmerso en su indestructible soledad, una soledad que no remite a una divinidad toda poderosa que castiga y premia y entrega al hombre un corpus moral (tablas de la ley). El viaje de Ulises es el del guerrero, el de los sentidos que son percepción pura, es el de la sexualidad, el de la riqueza, el de la curiosidad, el de la venganza, el de la amistad y el del odio. En la *Odisea* el peregrinaje es total. Se desciende a los infiernos, como lo harán, entre otros, Orfeo, Cristo y Dante. La síntesis entre la peripecia externa e interna es perfecta. El tiempo modela al hombre y a la memoria; en definitiva, la historia personal y colectiva que le aguza la cordura. La prudencia de Ulises es desconfianza y convierte al otro en un enigma. La mente (Atenea) refrena los instintos y el ser humano aprende el manejo de su nave íntima, incluso, ante los seres más próximos: hijo, esposa y padre. Ulises sitúa la razón por encima de la espontaneidad, siempre emotiva. El éxito del regreso se debe al dominio de sí mismo y por eso Atenea dará el empuje decisivo para conseguir la victoria, es decir, la riqueza y la venganza. Pero hay más. Leamos estas palabras de Calipso: *Y le cogí amigablemente, le mantuve y díjele a menudo que le haría inmortal y libre de la vejez por siempre jamás.*³ El ser humano acepta su finitud, su futuro de sombra del Hades. Si sus dioses son la proyección de su humanidad, sus miedos se transforman en fantasía exorcizadora y Ulises, representante del hombre, acepta y lleva a la práctica aquellas palabras que Solón dirá siglos después: Conócete a ti mismo. Pero él, además, se sentirá orgulloso de ser hombre y como un estoico madrugador se acepta con todas las consecuencias. Quizá sea éste el viaje más hermoso. Todos los personajes de la *Odisea* son sombras que se buscan: los pretendientes, Femio, el porquero, Penélope, el viejo Laertes, Telémaco... Da la impresión de que el tiempo para ellos estuviese impregnado de espera. Todos afirman



el destino con sus obras, porque en el viaje, a pesar de la fatalidad, se configura la medida de cada uno. Si la *Biblia* es para muchos el libro de Dios, su palabra, la *Odisea* es la obra del hombre, la entrañable peripecia de cada uno de nosotros que, cual seres necesitados del mito, gozamos como niños cuando Ulises tensa el arco y dispara nuestros deseos.

LAS MIL Y UNA NOCHES O EL VIAJE DE LA FÁBULA

Hinbad es un costalero que, sentado enfrente de un palacio, da rienda suelta a los deseos. El perfume de los árboles, el canto de los ruiseñores y el olor de las carnes preparadas para el banquete excitan su imaginación. A la pregunta de quién es el dueño de la casa, el criado responde que «el famoso viajero que ha recorrido todos los mares que el sol ilumina». La apetencia de riqueza y la imagen de un Sindbad nunca visto despiertan en él la envidia y ve su condición de costalero como un fracaso. En realidad, son dos los Sindbad de la historia. El Sindbad de la mar y el Sindbad de la tierra (Hindbad). Si el primer impulso que incita a Simbad el marino al viaje es la previsión económica para la vejez: *Je me souviens de ces paroles...*⁴ (pág. 233), no acontece lo mismo con los restantes viajes. El reposo le produce tedio (pág. 238) e inicia el segundo viaje sin que haya una necesidad económica. *Je m'ennuyai de vivre dans le repos* (pág. 246, tercer viaje); *De voir des choses nouvelles* (pág. 256, cuarto viaje); *L'envie de faire de nouveaux voyages* (pág. 267, quinto viaje); *Que j'y fusse entraîné par mon étoile* (pág. 274, sexto viaje). En el séptimo y último viaje, es el califa quien le pide que lo haga. Pero Simbad nos dice: *Le commandement du calife fut un coup de foudre pour moi* (pág. 284). Observamos cómo el camino, una vez andado, necesita la palabra y el público. El Simbad de la barba blanca precisa de Hindbad, y su limosna e invitación para que venga a oír su historia constituyen una prolongación del viaje a través de la fábula. Simbad el marino, sin la palabra y sin un público, terminaría por aburrirse. Hay mucho de una reconquista del tiempo de la aventura. Poco importa que, por ejemplo, el episodio del tercer viaje sea una copia de la historia de Polifemo. La lectura se nos antoja múltiple. Por una parte, el bienestar económico llega a través del riesgo; por otra, se constata que más importante que la riqueza es la experiencia del viaje, fuente de aventuras y de sabiduría. El recuerdo se convierte en alimento imprescindible. Lo que realmente ofrece Simbad a Hindbad no es la comida, ni la frescura de su mansión. Es más bien un salario nacido de la necesidad que él tiene de convertirse en personaje del relato y, por consiguiente, de la presencia del auditorio. La capacidad de contar es el corolario del saber vivir y ambas cosas son las caras de la moneda de la autoafirmación. Porque, en otras palabras, ¿cuál es la relación Scheherazade-sultán? Y si Scheherazade simboliza la necesidad íntima del ser humano de contar, no olvidemos que la recompensa es la vida, el sultán, por su parte, es la otra cara del ser humano, necesitado de la fantasía y del gozo que ella procura. ¿Quién debe la vida a quién? Quedarnos en la dicotomía hombre sedentario *versus* hombre viajero-curioso, sería limitado, aunque sólo en el riesgo del camino se halla la riqueza y la semilla de la memoria. Ya en la *Odisea* veíamos cómo la palabra se convertía en la aspiración de la aventura. En *Las mil y una noches* el ser humano perfecciona esa idea que en Pirandello encontrará, quizá, la formulación moderna más profunda: vivimos después de muertos en tanto en cuanto seamos recuerdo de los vivos. ¿Y qué otra

cosa es la escritura sino un intento de proyectar ese recuerdo en el olimpo de los dioses? Tal vez sea un viaje de consuelo, pero, en definitiva, el único que, al menos, nos convierte en sombra de la divinidad.

HERODOTO Y LA HISTORIA

Istorie era un término griego que significa indagación. A Herodoto, griego de Asia Menor, se le suele llamar padre de la historia, pues fue el primero que investigó los hechos en el tiempo y escribió la primera obra de arte en prosa en una lengua europea.⁵

La exigencia de un espacio va íntimamente ligada a la corporeidad del hombre; digamos que es el perímetro de su sombra. El espacio de un pueblo no es sólo la superficie obtenida por la suma de las sombras individuales, sino también por la que proyectan el miedo y la previsión, en otras palabras, la capacidad de futuro. El pueblo busca la comida y defiende el territorio donde la encuentra o produce. Pero desde el momento en que supera la autarquía económica está condenado al intercambio y al conocimiento de lo ajeno. El viaje en busca del trueque obliga a levantar los planos de los lugares a los que se regresa con cierta periodicidad. La geografía, aunque de manera rudimentaria, se convierte en algo necesario para los pueblos de la mar: costas, ensenadas, parajes peligrosos... Además de los lugares, conviene conocer a aquellos hombres que los habitan, ya sean aliados ocasionales o enemigos. Nace así la etnografía. El hombre ya no es un ser huérfano de temporalidad y organizado en tribus, sino un ente situado en el tiempo de la escritura, de la tradición que fija la memoria no sólo en la transmisión oral, sino también en rollos de papiro que se convertirán en el archivo del devenir de la colectividad. Heródoto, heredero de Hecateo de Mileto, aborda de manera sistemática la escritura de la historia. Al explicar en sus nueve libros el origen y desarrollo de la guerra entre helenos y persas, echa mano del mito, de la observación personal, de los relatos referidos, incluidos los narradores persas, lo que es ya un intento de relatividad. *Herodoto realizó los viajes que fueron decisivos para su formación y para la elaboración de su obra.⁶* Las palabras de Lesky reflejan a un hombre culto que convierte el viaje en una necesidad nacida del ansia de saber. Él mismo dice (1,30) y (4,76) refiriéndose a Solón y a Anacarsis que *el fin de los viajes era el deseo de contemplar el mundo* (4,76). Su periégesis es mucho más que la magnífica descripción de los egipcios, escitas o libios. Es el intento de comprender la otredad en relación con su yo colectivo. Bien mirado, al analizar el conflicto que opone el Oriente al Occidente, su obra es un testimonio de permeabilidad cultural y de tolerancia. Leyendo sus historias asistimos a las inundaciones del Nilo, a la sepultura de los muertos en el campo de batalla o a la historia de Jerjes que se enamora de la mujer de su hermano Masistes. Herodoto no se libra del mundo de la fábula y del mito, pero busca la realidad palpable, la verdad en la anécdota confrontada. Sabe escuchar y, sobre todo, ver. Amigo de Sófocles, posee no sólo el don del fabulador, sino, en cierta medida, también el del trágico. Hijo de un pueblo amante de la dialéctica, no puede escapar al tema del destino: *La más odiosa de las penas del hombre es tener conocimiento de muchas cosas y no poder hacer nada* (9,16). Y si como dice

crítica
literaria

Lesky⁷, «la obra de Herodoto obtiene su unidad interna de la convicción de que todos los acontecimientos narrados están gobernados por el destino», la imposible síntesis entre libertad y determinismo convierte al hombre en un ser trágico que adquiere la estatura de su grandeza en su lucha con la fatalidad.

EL VIAJE DE LA AVENTURA, LA GLORIA Y LA JUSTICIA

A finales del siglo XII se inician las cruzadas. Bien mirado, se trata del primer intento de colonialismo europeo. La excusa religiosa se unía al ansia individual del botín y al colectivo de la conquista. Europa se asoma a los caminos que conducen a la cristiana Constantinopla y a la otomana Jerusalén. Y los hombres regresan de esos lugares, pero han aprendido a apreciar el olor de los perfumes, la elegancia y la suavidad de la seda y el sabor de las especias. Europa inicia su fiebre de aventura y expansión. No va a ser solamente el viaje del héroe individual que se identifica con las aspiraciones de una colectividad en busca de su identidad nacional, como sucedía en la *Chanson de Roland* o en el *Poema de mio Cid*, sino que aparece también la concepción del viaje de fronteras más amplias y, en cierto modo, colectivo. Nos encontramos, así, con obras como *La Gran Conquista de Ultramar*, posiblemente escrita durante el reinado de Sancho IV, y con un antecedente próximo en la versión francesa *Estoie de Eracles Empereur et la Conquête de la terre d' Outremer*, derivada a su vez de la *Historia rerum in partibus transmissionis gestarum* del arzobispo Guillermo de Tiro. En estas obras, y más concretamente en la española, conviven el ayer de la épica, recuérdese la leyenda de Mainete, el hoy noticiero y providencialista de las cruzadas y el hoy-mañana de las novelas de caballería. Nos encontramos con el mito de los orígenes, la genealogía, las aventuras en lugares remotos y la narración de hechos fabulosos que nos retrotraen a una herencia griega. Aquellos cruzados, que en el año 1204 saquearon la ciudad cristiana de Constantinopla, mermaron el legado de la herencia helénica, pero no lo suprimieron. Fueron las ciudades de Palermo, Mesina y Nápoles las que lograron crear un puente con Bizancio en el siglo XIII. Manuel Crisóloras trajo manuscritos griegos que ayudaron a lo que se ha denominado la recepción de la cultura clásica.

En el naciente auge cultural de los siglos XII-XIII, hay tres corrientes ideológico-literarias que hay que reseñar: 1) las que proceden de la temática de las cruzadas, 2) de la antigüedad griega y 3) el ciclo artúrico o materia de bretaña. Todas ellas se apoyan en el viaje. Ya hemos hecho alusión a la conquista de Constantinopla, que tuvo en toda Europa una difusión que mezclaba las aventuras con cierto sentimiento de culpa. Sin ir muy lejos, el francés Villehardouin, en su *Conquête de Constantinople*, pretende legitimar el ataque a una ciudad cristiana. Pero más allá del sustrato ideológico, lo cierto es que el hombre de esta época se atreve a mirar más allá del campanario de su villorrio. Y, aunque sea por procuración, no van a ser solamente los mercaderes, guerreros o peregrinos (comercio, guerra y religión) quienes se aventuren en el mundo que renace y que los venecianos conocían siglos atrás (véase al respecto la obra de Henri Pirenne⁸). El hombre que permanece pegado a su región delega en los otros, en aquellos que ven, y conviene recordar aquí dos mitos medievales que, en cierto modo, han perdurado mucho tiempo: 1) la verosimilitud que se da a las vivencias (el testimonio ocular y el nacimiento de los libros de viajes como el de Marco Polo), y 2) la profesión de fe que

implica todo texto escrito que, por el simple hecho de ser voz impresa, exorciza la mentira, y poco importa que ya San Isidoro distinguiera entre *historia*, *argumenta* y *fabula*. Recordemos a Herodoto y a sus ojos llenos de hombres y de tierras. Ese viaje proyectado en los otros no va a llegar solamente a las plazas a través de la voz de los juglares, sino que también va a invadir las cortes de los nobles, las casas de la naciente burguesía comercial y las aulas de las recién estrenadas universidades. En otras palabras, la cultura abandona el monopolio de los monasterios, y la lectura, si no sustituye a la literatura oral, sí que compite con ella. Independientemente de la mejora en la técnica de los manuscritos, de la lenta implantación del papel, etc. conviene destacar la importancia que el aburrimiento tuvo como incentivo a la lectura y el rol desempeñado por la mujer, recluida en casa y apartada de la vida pública. La lectura se convierte en una huida que rompe los espacios cotidianos y ejercita la fantasía. Hemos llegado al peregrinaje más profundo, al más ambiguo y desasosegante. El mundo celta va a proporcionar a Europa la magia de la imaginación que intenta borrar la realidad, pero a la que, al mismo tiempo, critica por omisión y de la que se evade por incapacidad de respuesta en una paradoja fatal. La explicación habría que buscarla en la sociología de la literatura y, tal vez, las palabras de Hauser referidas a la épica no estarían de más:

Las canciones encomiásticas y heroicas, de que proviene la epopeya, fueron la más pura poesía de clase que una casta de señores ha producido nunca. No eran ni compuestas por el pueblo ni por él cantadas ni difundidas, como tampoco estaban dedicadas al pueblo u orientadas según el modelo de pensar popular. Eran pura y simplemente poesía artística y arte aristocrático; trataban de los hechos y aventuras de una aristocracia guerrera, adulaban su afán de gloria, reflejaban su amor propio heroico y sus conceptos morales trágico-heroicos. Además no sólo se dirigían a esta aristocracia, único pueblo concebible, sino que de ella misma saltan, al menos al principio, los poetas.⁹

El ser humano necesita el mundo de lo invisible, de las fuerzas sobrenaturales, de los magos que viven en el aire de las profecías, de fuentes mágicas y de hombres que libran a los lectores de la fatalidad de su limitación corporal y le acercan al secreto de la magia, mezcla de misterio y de sabiduría. El hombre medieval rastrea sus orígenes y descubre, aunque sea inconscientemente, que la edad de un hombre y la edad de un pueblo son iguales a su memoria. Mira hacia atrás en busca de unas pisadas que signen su calidad individual y colectiva. Genealogías y arribadas de héroes de la antigüedad clásica marcan la historiografía de esta época. Tal es el caso de Geoffrey de Monthouth con su *Historia regum Britanniae* en la que el bisnieto de Eneas funda la dinastía. Aproximadamente hacia 1155, Wace la romancea con el título *Geste des Bretons* o el *Roman de Brut*, en el que se introduce el tema de los caballeros de la mesa redonda. Pero va a ser Chrétien de Troyes quien divulgue este tipo de relatos con *Yvain, Le Chevalier au lion, Lancelot ou Le Chevalier à la Charrete* y un *Perceval* inacabado. Chrétien racionaliza la fantasía, la cerca y su genio se muestra más bien en la atmósfera de la sociedad

crítica
literaria

cortés que describe. Pero somos deudores del escritor champanois porque a través de él y en lengua romance las leyendas célticas, aunque este catador de Ovidio les robara su atmósfera de misterio, se difunden por Europa. En lo que respecta a la literatura en castellano son de cita obligada el *Libro del caballero Zifar*, escrito en torno al año 1300, y el *Amadís de Gaula*, cuya edición definitiva es la de 1508 (Zaragoza).

Zifar presenta muchos problemas interesantes: es una vida de un santo, es una traducción del árabe, tiene que ver con la "matière de Bretagne", es un tratado de educación de príncipes, es una "novela" realista, es un "romance fantástico", es una novela bizantina, es un "sermón universitario", y mucho más¹⁰

Zifar es una palabra árabe que significa viajero. La novela es el viaje de una familia que tiene que superar varias pruebas. El destino y los malos mestureros lanzan al caballero en pos de la aventura obligada. Y Zifar libera ciudades y contrae un matrimonio regio inevitable que entra en conflicto con su primer matrimonio, desbaratado momentáneamente por la mala fortuna que ha desperdigado a toda la familia. En la obra se engarzan las historias de caballeros buenos y malos, y aparecen escuderos charlatanes y santos ermitaños en una cascada de relatos. Y, casi al final de ese viaje donde la aventura nace de la fatalidad, se dice:

E quien luengo camino quiere andar e quiere llegar con él a cabo, conviene que ande su paso e non se acuite, ca si se acuitare cansará e si se cansare menos andará, e por ventura que no podrán cumplir su camino (págs. 434-435).

Una lectura medianamente atenta de la obra permite descubrir el poso de la doctrina. No en vano Ferrán Martínez, presumible autor, era un arcediano. La Iglesia había advertido la influencia de la "matière de Bretagne" y de la novela bizantina o griega en todas las capas de la sociedad. El universo de Monmouth y su Merlín, aquel deseo irrefrenable de Uther que no se anda con bromas con tal de conseguir el cuerpo de Yguerna, mujer del duque de Cornualles, era un peligroso levantador de pasiones. Conciliar amor y matrimonio es algo que ya inició Ch. de Troyes, reconduciendo a la ortodoxia el mundo artúrico e, incluso, el mundo trovadoresco. Amor y matrimonio y amor-fidelidad absoluta consiguen, o lo intentan al menos, vaciar de erotismo las novelas de caballería y convertir a la dama en pura abstracción. Don Quijote será buen ejemplo de ello. Pero la obra de Cervantes se encuentra en el final del camino y allí confluyen todos los espejos.

La novela de caballería se desarrolla en espacios abiertos: mar, tierra firme e islas; los espacios cerrados, como los castillos, son con frecuencia los tiempos muertos de la novela; el elemento unitario lo constituye el héroe que, a menudo, es de origen desconocido, misterio que terminará cuando se descubra que es hijo de noble estirpe; junto al héroe, está la mujer que someterá al caballero a una serie de pruebas. La importancia del amor



constituye la gran diferencia con la épica, sólo que muy pronto, como hemos señalado, se codifica (el amor cortés reglamentado por Andreas Capellanus y tan alejado del *Ars Amandi* de Ovidio) para evitar los vientos de la pasión. Zifar es un hombre arrojado a la aventura, más, incluso, que un caballero profesional como lo será, por ejemplo, Amadís. El personaje de Rodríguez de Montalvo sintetiza una visión del mundo basada en el valor, la cortesía, la fidelidad, el amor constante, la defensa de los débiles, erigiéndose en columna de un orden supuestamente justo. Los héroes de las novelas de caballería son iconos atemporales que no presentan fisuras, transplantables de una novela a otra. Lo que se inicia como una transgresión será siempre restaurado. Tal es el caso del desorden amoroso de Amadís y Oriana que finalizará en matrimonio. El aire de la didáctica, de la moral dictada por la Iglesia, va invadiendo paulatinamente la literatura de imaginación hasta tal punto que en las páginas finales del capítulo LII del cuarto libro del *Amadís* resuenan los versos de Manrique. Caso aparte dentro de la literatura ibérica es *Tirant lo Blanc*, una excepcional novela total y transgresora a muchos niveles, especialmente el sexual:

Los cuadros amorosos se suceden hasta constituir una verdadera exposición erótica: fiestas sensuales, fetichismo, lesbianismo, adulterio, amagos de violaciones, un incesto simbólico, voyeurismo, técnicas de la alcahuetería, juegos erógenos.¹¹

En los moldes de la palabra hay también otro viaje: el cursus de la fábula. En el *Amadís* se prosigue la técnica que podríamos llamar de la superposición de espejos. La obra parte de un presunto manuscrito encontrado y escrito por un testigo de los hechos que se relatan. Exige, pues, un traductor al que se añaden un autor y un lector que son parte integrante del texto y que, en el *Amadís*, incluso éste último puede variar el hilo de la historia:

Dio enteramente a conocer que las angustias y dolores con las muchas lágrimas derramadas por su señora Oriana, no sin grand lealtad las passava, ahunque el señor don Alfonso de Portugal, aviendo piedad de esta fermosa doncella, de otra guisa lo mandase poner (Cáp. XL Libro I).

Este procedimiento del manuscrito se encontraba ya en *Dictis de Creta* (S. IV) cuya obra, junto a la de *Dares el Frigio* (S.VI), va a difundir, vía Benoit de Saint Maure, *Roman de Troie*, la leyenda troyana en Europa. Antes de referirnos a la magia como componente esencial de estas novelas y al viaje en la novela bizantina, quisiéramos hacer alusión a la leyenda de Tristán e Isolda (Bérout y, sobre todo, Thomas, siglo XII). En ella, la fantasía (lucha contra un monstruo -Morholt-, con resonancias de Teseo y el Minotauro), el amor más allá de la muerte y, sobre todo, la fatalidad de la pasión, contra la que no pueden nada los protagonistas (tópico del filtro), van a ser las velas de ese viaje que los celos de Isolda, la de las blancas manos, convertirán en una vela negra que ori-



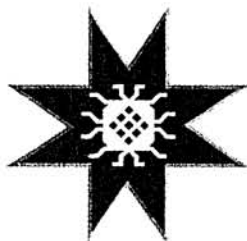
ginará la muerte, primero, de Tristán y, posteriormente, de Isolda la Rubia. Se recorre otro camino, el de la introspección amorosa que en la novela sentimental y pastoril alcanzará su expresión más acabada.

Hemos aludido, en líneas anteriores, a la reconducción que la Iglesia impuso a la novela de caballería. La búsqueda del amor de la dama a través de la aventura, y a través de la aventura del yo y del óxido del tiempo: *el tiempo de la aventura es el marco dramático de lo que pasa, mientras que en la rutina todo pasa para llenar de algún modo el hueco bostezante del tiempo*¹², va a ser sustituido por la búsqueda del Santo Graal (*Perceval*), el cáliz de la última cena en el que José de Arimatea recogió la sangre de Cristo. Cuando Galaad consigue, libre del amor terreno (nos hallamos ante la exaltación de la castidad) acceder al Santo Graal y contemplarlo, la novela de caballería invita al gran público al viaje místico.

En lo que respecta al ciclo de la antigüedad clásica, haremos solamente una brevísima referencia a la novela bizantina, pero sin trazar el proceso de su gestación. En España, la obra representativa de este género de novela de aventuras es *El Libro de Apolonio*, que puede fecharse en torno al año 1240. La aventura se desarrolla en un espacio geográfico amplio, el viaje o camino por antonomasia. Raptos, naufragios y mil peripecias obligan al personaje a desarrollar el ingenio. Al igual que en la *Odisea*, el mar se convierte en el escenario por excelencia de la aventura. En el ir y venir del Rey Apolonio, de Luciana y Tarsiana, el ingenio es el único medio para triunfar de tantos trabajos y alcanzar la recompensa de un desenlace feliz. Si la estructura de estas obras se apoya, como en los libros de caballería, en un personaje o familia que cose todos los episodios, se diferencia de ellos en que la astucia suplanta a la fuerza como medio eficaz para llegar al final del viaje. El universo descrito es también más plural, menos estereotipado o escamoteador de la realidad más obvia. En todo este tipo de literatura, libros de caballería o novela bizantina, lo maravilloso funciona como marco esencial. Se solicita la imaginación porque ella constituye el único instrumento gratuito que permite la superación de la monotonía diaria. De ahí también que el mundo de lo mágico, y en especial el de las profecías y los sueños, adquiera un significado particular. Es como si el hombre entrara en el círculo del misterio y sintiese una atracción de vorágine. Merlín, Urganda la Desconocida, el hada Morgana... infinidad de magos o adivinos se adentraron en la mente de los lectores para asegurarles de que el caos no es caos, sino la superficie proteica de una realidad siempre abierta a los descifradores de su lenguaje críptico. Sirve, pues, de acicate y de consuelo porque invita a ahondar en el misterio y, a la vez, no consigue reducirlo. Ante lo palpable y concreto, lo desconocido se transforma en un viaje abierto a todas las posibilidades. La dicotomía cuerpo-muerte versus deseo de eternidad y conciencia de finitud fluye en un mensaje casi cabalístico que, una vez decodificado, suprime la nihilidad, el absurdo que sustentan nuestros sentidos, incapaces de ir más allá de lo que vemos y tocamos. Al fin y al cabo, el tiempo y el espacio son los vestidos del hombre y sin el sueño de su prolongación, sin un elemento compensador, el ser humano entraría de lleno en el pozo del absurdo, de la tragedia o la locura.

NOTAS

- 1 BERARD, Víctor, *L'Odysée*, Paris, Les Belles Lettres, 1952.
- 2 LESKY, A., *Historia de la literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1985.
- 3 Citamos por *La Odisea*, Barcelona, Editorial Juventud, 1961, Rapsodia V, pág. 65.
- 4 Citamos por la traducción de D'Antoine Galland, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- 5 ROBERTS, Jhon. M., *El mundo de Grecia y Roma*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1989, pág. 49.
- 6 Ver op. cit., nota nº 2, pág. 335.
- 7 Ibidem, pág. 351.
- 8 PIRENNE, Henri, *Las Ciudades de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- 9 HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*, I, Madrid Guadarrama, 1974, pág. 251.
- 10 GONZÁLEZ MUELA, Joaquín, Introducción a la edición del *Libro del Caballero Zifar*, Madrid, Castalia, 1982, págs. 9-10. (Citamos por esta edición).
- 11 VARGAS LIOSA, Mario, «Introducción a la edición de *Tirant lo Blanc*», Madrid, Alianza Tres, 1988, pág. 77. (Citamos por esta edición).
- 12 SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe*, Madrid, Taurus, 1982, págs. 114-115.



Porque la poesía entiende también en el júbilo y la piedad

Venancio Iglesias Martín

A lo mejor ya no se hace poesía con el talante de este poeta. Pero de ella, de estos versos, lo que aflora en primer término, es una rara felicidad de amantes que se reencuentran. Como si el azar hubiera devuelto al poeta una amada juvenil que nunca olvidó. La vida impone sus reglas y desaparece la primera juventud, pero, por decirlo con Quevedo, *en los claustros de l'alma la herida yaçe callada*. La vida impone su desorden y después, mucho después de que el maestro Jorge Guillén se fuera luminoso y feliz, entonces, reaparece Ella ¿eres tú? Oh, sí. Poesía eres tú.

Como hace años, esta poesía es agradecida. ¡Bienestar! Poesía, *Beato sillón*, donde paladear sin prisas el perfumado vino de la vida. Estamos ante una poesía bien fundada; una poesía que clava sus raigones en el suelo estable, en el mirar recto, en el epicureísmo delicado del instante gozoso, en la convicción y el júbilo de la primavera, y en el recinto protector, si antiguo, hospitalario como un regazo materno. ¡Delicada pasión de las sensaciones sutiles la de este poeta que publica a contratiempo, cuando ya no se hace esta poesía que debe seguir haciéndose!

Algo del Estro armónico resuena en estos hermosos poemas; armonías, ritmos intuitivamente seguros, y un poco de prosa llena de medidas y de emociones. Dios mío, ¿desconoce el poeta el dolor? ¿Se ha olvidado de los campos de exterminio, de Hiroshima, Bosnia, Vietnam o Kosovo, se ha olvidado del espanto del hombre fabricado en serie?

No. El poeta lo sabe. Sería un inmoral si lo ignorara o lo disimulara. Pero estos poemas están llenos de piedad por el rostro humano. Sí, desde luego, parece decir, *horror a manos llenas*, eso es el hombre, pero también las murallas arropan maternalmente y el cuero rodea de vida los versos de un libro; y también el dolor, la muerte y la despedida, la ausencia, el secreto y la mueca dolorosa ante la nada, todo ello, si bien lo miras, si ordenadamente... Quiero decir que, la mirada poética sobre la marea del tiempo debe ser consciente pero no necesariamente *desesperada*, como enseñó Blas de Otero, sino



también amorosa, tierna, dulce incluso, si se me apura, llena de la piedad paternal que se experimenta en el beso de un hijo, en la despedida de un hijo. Y además, tras la vileza de la noche, amanece (*hay muchas auroras que aún no han nacido*, dice Nietzsche) ¡Dios mío! ¿El optimismo no es hoy pecado de lesa poesía? Ah, pero no estamos ante un poeta optimista, sino ante un escultor piadoso del rostro humano. ¡Bendito, sea! ¿No estábamos faltos de la piedad de su mirada que, serenamente, señala con el dedo las flores brotando sobre las ruinas y los inmensos vertederos del alma? Acaso no necesitamos una voz que nos oriente la mirada hacia nuevas auroras, nuevas utopías? Los paisajes del alma de este poeta no están vivos en ningún lugar, pero en ellos está viva una convicción, y en ella vive también un entramado de sensaciones sutiles y emociones reposadas que nada tienen que ver con los consuelos dominicales de una iglesia, ni menos con el “qué bien” del llevarse un güisqui a los labios. Son versos de reposado apremio, de un aprendiz de orfebre. ¿O vamos a estar condenados a volar siempre hacia occidente, hacia donde ningún pájaro alcanzó arrecife?

I

DE ESSAOUIRA A EL JADIDA, VIAJANDO EN SEMANA SANTA
Para Alicia Parra

*En flor sobre los huertos
asumen los olivos su pasión de fruto y primavera
y se abren las mimosas junto al mar
sintiendo su dorada belleza
como sienten los cuerpos sus hirientes confines.*

*El camino es de tierra
pero también es costa,
brezo y polvo, pero asimismo espuma, barro
aunque salina humedad
en la piel del mediodía.*

*Explotan las mimosas en esta
primavera de brasas
y extreman los sentidos su angustia de frontera,
su vértigo de boca acariciada,
poco a poco aprendiendo
esa infamia de afrontar la belleza y sus incendios,
de apagarla y vencerse cada vez que se ofrece a la mirada.*

*Precoces, efímeras
anémonas rojas*



*como gotas de sangre brotando de las piedras,
lirios silvestres, malva luz, a esta costa,
en esta primavera,
quiero subir también a florecer un día. Quiero
ser golondrina, púrpura
corteza, verde aire o transparente carne,
indeleble contorno de nogales, álamos
o enebros, brote de almendro en esta primavera tosta-
da,
como una tierna herida o como un beso ardiendo
en la mañana luminosa.*

Y luego,

*cuando las llamas pasen, ser
ceniza como abono tal vez
para otra tierra, otro fulgor y
la misma quemadura.*

II

EL ANCIANO SEBBATA

*Delicada, envolvente,
sobrecoge la luz esta mañana de invierno
en Rabat, con libros bajo el brazo y frío
en la memoria y en los huesos;
apuntan, turbadoras,
las primeras toronjas en las ramas
mas pronto alcanzarán, lo espero,
la madurez del zumo y el peso del verano.*

*Ocre en el corazón, muralla ocre,
hinchida, descalichada, voluptuosa,
a cuántos paseantes habrá arropado
a lo largo del tiempo (de esta ciudad sin tiempo)
como a mí hoy, nómada
de mí mismo,
y a cuántos reducirá, los siglos venideros,
a su tosca elegancia de barro quebradizo.*

*Con algunos libros bajo el brazo
-y el almuédano tejiendo convocatorias en el aire-
entro en el tenderete del modesto Sebbata,*

*encuadernador o eremita, habría que saberlo,
circunspecto, metódico, dignísimo,
pulcro entre la mugre que se acumula a su puerta.*

*Ya tan temprano -el metal de su radio
vibrando estridente contra las paredes y en sus sienas-
está cosiendo, encartonando, enlomando
destripados volúmenes.*

*Le doy mis viejos tomos como de costumbre
y al elegir el cuero para su envoltura
nada puede evitar que me gane
una extraña emoción, un decidido alivio:
no sé cuál de mis hijos -pero sin duda alguno-,
dentro de muchos años, lejos
de esta ciudad y de su muralla,
en las páginas de un libro
rescatado esta mañana limpia del olvido,
podrá leer un verso que le llene
un instante de música o ternura.*

*Y no hará falta ya entonces
que se acuerde
de aquel cliente anónimo del anciano Sebbata.*

III

EN OTOÑO Y DECOROSAMENTE

*Han caído las flores. En el suelo
lentamente se fueron congregando
y quedaron en él como arrumbadas,
suma de pétalos o sueño sin guión,
al capricho del viento, el polvo o las pisadas.*

*¿De qué altura se fueron desprendiendo, en qué
momento dejaron su color y su forma primigenios,
su hechura de mañana generosa,
su ansiedad de rocío, su pujanza?
No lo sé, pero fueron
cayendo sin remedio,
como caen las palabras que no tienen destino,
como caen los días, poco a poco, y los años,
párpados que se cierran para evitar
la herida de la luz,
para alcanzar la penumbra y su recogimiento.*





*Han caído las flores y ahora queda
solamente su olor entre los dedos,
recuerdo de una antigua lozanía, tallo
sin brillo en este otoño
donde aprendemos a vivir despacio,
a callarnos juntos y a mirar
a otras flores con decoro.*

IV

LA FUERZA DE LA COSTUMBRE

*Con orden la silueta
que el espejo recibe, a otro espejo,
simétrico, remite y así
el esquivo perfil, el exclusivo,
se multiplica en la estancia y descansa
al saberse repetido,
redimido por tanto, libre ya de sí mismo,
respirando por fin en la eterna
reiteración de las identidades.*

*Con orden también, serenamente,
deja paso al estío la época convulsa de los brotes
y se hace la mirada más ligera,
la noche despejada,
grata la espera de una nueva estación y deseada
la recuperación de la perdida,
la recurrente epifanía del tiempo,
la mansedumbre de lo inexorable.*

*Con orden, sí, con orden
se van acumulando secretos en la vida,
muertes anónimas, despedidas idénticas,
reflejos, trincheras
como nidos para posar el vuelo.*

*Una mueca por ello, una costumbre amable,
cuando ya nada quede
será quizá bastante, será
una primavera, un lecho
o un libro abierto,
una respuesta luminosa entrando
en la ordenada alcoba, como si entrase*

*un hijo a despedirse, con un gesto brevísimo,
más allá de la noche y sus espejos.*

V

LA LUZ Y LA MEMORIA

*No mirar y sin embargo ver
detrás de tu sonrisa un río creciente,
un poderoso flujo
trepando por mi vida
todavía,
como una enredadera, una ola embravecida.*

*No buscar y encontrar a cada paso
el recuerdo de días serenos como valles
perdidos más allá de los años,
la imagen de momentos de gloria sencillísima,
sentados en el porche de aquella
nuestra casa, hablando en medio de la tarde
lentamente,
y la sombra llevándose poco a poco los lirios,
el jazmín, los vasos, tu magnolio: quién
nos hubiera dicho que la noche
acabaría llevándose también
a aquellos personajes que entonces conversábamos
sin presentir siquiera
esta diáspora de hoy, este zarpazo
tan despiadado como inexorable.*

*No escuchar pero oír cómo pueblan
las horas ecos entrelazados, una
urdimbre de voces como lluvia
penetrando en la arena, un silencio
de siglos como un sueño sonoro, como una despedida.*

*No querer y sentir la fuerza
de todo lo acabado presente esta mañana,
la poderosa luz de la nostalgia
explicándome el mundo que me habita,
mientras abro de nuevo la ventana.*



VI

EL REGALO

*No quiso el sol permanecer más tiempo
oculto al otro lado de la tierra
y al ver cómo ésta lentísima giraba
agradeció un ángulo
incipiente, un mínimo resquicio
para entregar su claridad al mundo,
haciéndola caer como cascada destructora de la sombra.*

*Y esa primera luz,
la más cercana,
fue bañando las selvas y los mares,
las regiones remotas y también
las más próximas
y entró por las ciudades y sus barrios
y llegó hasta el lugar en que yo habito, alcanzó
mi jardín y se posó
suavemente
sobre la humilde maceta que ahora observo,
sobre estas manos frías pero aún más,
sobre el papel en que te escribo estas palabras.*

*Aquí nacerá,
esta mañana transparente,
el gratuito milagro de un abrazo,
la mirada más tierna, la comunión más generosa;
y en esa fuerza
levantada en el aire, antes
de que de nuevo la sombra
la envilezca y arrase,
quedará una pasión como una flor brevísima
que te será ofrecida. No la desaproveches,
tienes que recibirla con confianza
y transmitirla,
para que así otra luz, desde tu corazón ahora,
devuelva al sol
su júbilo don multiplicado.*

Cinco sonetos de Juan J. Santander

Josefina Vilariño Seco

Damos la bienvenida en las páginas de *Aljamía* a Juan José Santander (Santa Fe, Argentina, 1945), que une a la ya larga trayectoria representando a su país desde diversos Cargos Diplomáticos, en destinos como Siria, Túnez, Libia, Egipto y Marruecos entre otros, su amor por la lengua castellana, con la que consigue un desarrollo de ritmos y metros de una personal musicalidad.

Me es gozoso presentar aquí una selección, no por sucinta menos rica, de la poesía de este artesano del verso, en la que el soneto sirve a la cotidianidad hecha música, al sentimiento trágico del devenir, a las sensaciones que provoca el cambio cíclico de la naturaleza...

Nos acercamos así al mundo personal del autor, cuyos conocimientos métricos y literarios le permiten encerrar su mensaje poético en esa estrofa de tan larga tradición en la Literatura en lengua castellana, y crear versos que nos evocan a Francisco de Quevedo:

- *para ser lo que de siempre he sido*
- *que eran vida del vino que bebías*
bebiéndote la vida que vivías.

... o al gran poeta nicaragüense Rubén Darío, como los que componen este terceto:

- *Sobre armonías, melodías tornan*
pasos leves, memorias desbordando,
voces que deshilvanan sus amores.

Pero no es sólo una hábil factura enraizada en la historia literaria lo que encontramos en los versos de este autor; hay imágenes sugerentes como las que brotan de las vidrieras de colores que permitan proteger del destino viejos huesos, y de las flores que sur-

gen del *ámbar de un vaso*.

Esperamos que este nuevo contacto de J. J. Santander con un país del mundo árabe tan entrañable como el que hoy le acoge, haga aflorar en su labor poética una pizca de la belleza sensual que esconde la tierra marroquí.



OTOÑO AL NORTE, PRIMAVERA AL SUR

*Recuperar la música, el encanto
de no sentir que ha pasado la hora.
Hoy un instante solo te demora,
el Universo Mundo en torno en tanto.*

*Ni la alegría ni el pesar añora
la música que vuelve como canto,
aire de eternidad a risa y llanto,
dos juntos de la mano que enamora.*

*Desde el ámbar de un vaso surgen flores,
verde y color el borde coronando:
nacidas de otro lado, el cerco adornan.*

*Sobre armonías, melodías tornan
pasos leves, memorias desbordando,
voces que deshilvanan sus amores*

YO MISMO

*Redescubrir la propia intimidad,
la que de adolescente me exaltaba;
hoy, como aquellas ruinas que añoraba
sin conocer, muestra su soledad.*

*La plenitud del ciclo, la verdad
de la mirada que a la luz se daba
y sigue dando, donde empieza acaba
y es como haber llegado sin andar.*

*El camino está ahí, no obstante. Quiero
-y este querer es un querer sincero-
haber vivido lo que ya he vivido*

*y conocer lo que supe primero:
para llegar hasta donde he venido
y para ser lo que de siempre he sido.*

EN MEDIO DEL CAMINO DE MI VIDA

I

*Ya no sos el cantor en la guitarra,
historias inventando que creías.
Ya de años por venir las fantasías
son realidad que alumbra o que desgarrá.*



*Los nacimientos que te preferías
hoy acordados a lo que te narra:
sarmientos por las uvas de la parra
que eran vida del vino que bebías*

*bebiéndote la vida que vivías
-tu sangre hoy-. La desolada cuerda
aprendiste a templar acompañada*

*de ese canto que guarda su morada
aún adentro tuyo y te recuerda
que estás vivo en verdad, y no mentías.*

II

*En medio del camino de la vida
con los sarmientos he hecho la fogata,
he guardado las uvas, me arrebatá
el vino que he bebido y que se anida*

*detrás del paladar en la garganta.
Nace de ahí, aire de perorata
juvenil, que mis años no retrata,
y sin temor de ser ya viejo canta.*

*La canción es tal vez la repetida,
la que siempre he cantado como canta
la misma un pájaro toda su vida*

*hasta que muere, cuando se levanta
el sol, calor y beso a cada pluma:
y él sabe cuándo sale, aunque haya bruma.*



VÍSPERAS

*El rojo que en la oscuridad se oculta.
El lila que en penumbras se declara.
El gris que presta a otros vida rara.
El verde que en el negro mudo exulta.*

*Colores de la vida que se ampara
en apariencias y en lo que resulta:
fruto en la flor y en la cría ya adulta
la vejez elabora su mampara,*

*vidrieras de colores que permitan
proteger del destino viejos huesos.
Última luz al filo del ocaso,*

*ángulo al incidir, nube de paso,
en débil lumbre ese esplendor agitan,
aún más precioso que el viento a los presos.*



El hombre que encontró la naranja

*Un relato de Ahmed Bouzfor
Traducción: Adel Fartakh*

En la calle.

Estaba hambriento y no encontré comida por las calles de la ciudad. En realidad, las calles estaban repletas de pan y de frutas, pero costaban dinero. Me extenuaban el hambre y el cansancio. Eché un vistazo a la calle y vi un coche rojo, pequeño, que llevaba un letrero que decía: "pequeño taxi". Su piel era naranja, bella, apetitosa. Era una delicia. Le hice una señal pero no se detuvo, sino que siguió su camino; corrí detrás de él hasta un semáforo en rojo; parecía una naranja. La cogí con mis manos y empecé a pelarla. Tiraba las cáscaras sobre la acera; se detuvo un agente de policía que me impidió pasar, levanté la mirada en señal de protesta y me dijo con descortesía:

- ¿Por qué no te preocupas por mantener limpia tu ciudad?

Su cara cubierta de polvo reflejaba una mueca de tristeza. Sentí compasión por él y le ofrecí la naranja:

- ¿Tú también estás hambriento? Compartámosla.

Entonces me gritó:

- ¿Me estás sobornando? Ven conmigo.

- ¿A dónde?

- A la comisaría, por supuesto.

Allí, en la comisaría, me registraron y me preguntaron y me tomaron las huellas dactilares; al final me dijeron:

- Se te acusa de ensuciar la ciudad y de sobornar a un policía. Responde.

Les dije que estaba hambriento y que el policía lo estaba también; además de cansado y triste...

Me contestaron que los agentes de policía no estaban hambrientos, que era yo quien les incitaba al disturbio y al desorden y que ésta era otra acusación que se añadía a las anteriores.



Les dije que no entendía nada de estas acusaciones, que sólo era un hombre hambriento que se encontró una naranja y que quiso comérsela y...

- *Naranja... Aaah... Hemos llegado al asunto de la naranja... ¿De dónde la cogiste?*

- *La cogí, no, no la cogí de ningún sitio... Me la encontré.*

- *Te la encontraste... Como si las naranjas cayeran del cielo, pero ¿dónde te la encontraste?*

- *En la calle.*

- *¿En qué calle? Seguro que la has robado y ésta es una acusación más. Vas a venir con nosotros al lugar de los hechos.*

Llegamos a la calle en donde me detuvieron y les dije:

- *De aquí la cogí.*

La puse en el asfalto y se deslizó rápidamente hacia el semáforo en rojo, convirtiéndose en un "pequeño taxi". Y me dijeron los agentes de policía:

- *¡Eres mago! ¡Mago! Al final te descubriste. Ven con nosotros.*

Me llevaron entonces al Circo Nacional. Pusieron mi número en el programa y me dijeron:

- *Desde aquí tienes que ejercer tu patriotismo. Este es el lugar idóneo para ti, donde incluso te darán comida si cumples tu función como es debido.*

Y se fueron.

En el circo el director me dio un sombrero y me dijo:

- *Entra en la pista, ponte a la luz, actúa frente al público y saca del sombrero palomas y pañuelos.*

Cuando entré en la pista con el sombrero en la mano, los espectadores me aplaudieron. Me puse rojo como un tomate y temblé de miedo; no sabía qué hacer. Volví la cabeza hacia el corredor y vi al director que señalaba el sombrero que tenía en mi mano izquierda. En cuanto me acordé de mi deber, metí la mano en el sombrero y saqué cuchillos; sin embargo, no supe qué hacer.

Empecé a repartirlos entre el público.

Algunos espectadores estaban indecisos como yo; otros me aplaudían y el resto quería tirarme los cuchillos. En la sala no se oían más que aplausos y silbidos. Aumentó el ruido. De repente me rodearon los policías, recogieron los cuchillos y despejaron la pista de todo el público.

Me llevaron al despacho del director y me ordenaron que me sentase enfrente de la mesa en que estaba el oficial de policía. Me senté en una silla mientras que los agentes me rodearon en total silencio, como si fuesen un muro.

El oficial suspiró y puso los codos en la mesa mirándome con cara burlona.

- *Y ahora, dinos ¿quién eres?*

- *Soy un hombre hambriento que se encontró una naranja en el camino y...*

- *¿Por qué sacaste cuchillos del sombrero?*

- *El director me dio un sombrero viejo y me dijo que sacara lo que llevaba dentro. En él había cuchillos. Si hubiera habido otra cosa, la habría sacado.*

Trajeron el sombrero y, efectivamente, lo encontraron viejo, manchado de aceite y de gasolina. Me dieron otro nuevo, metí la mano dentro y, esta vez, salió por la otra parte.

- Está agujereado.
- El antiguo contenía cuchillos y el nuevo está agujereado, entonces ¿dónde está tu magia? ¿No eres mago?
- Soy un hombre hambriento que encontró una naranja y...
- No vuelvas a repetir la misma historia. Si lo haces otra vez te cortaremos la lengua.
- Entonces, ¿qué digo?
- La verdad.
- Yo no soy... un hombre hambriento... Ni me encontré la naranja... Ni me la comí... No me la comí, le juro que no me la comí.



Recibía golpes por todas partes, en la cabeza, la cara y el cuello. Me preguntaba:

«¿Qué puedo decirles? Dile que eres un mago y asunto concluido».

- Mago... Mago... Soy un mago.
- Ah, ¿has visto? Es mejor que confieses, porque es la única manera de salvarte... Escucha, tú sabes de magia. ¿No es verdad?
- Sé... Sé.
- Pero también sabes otras cosas... Di... ¿Sabes?
- Sí, sé.

Cesaron de pegarme y empezaron a reírse:

- Nos gusta tu rectitud y franqueza. Bueno... Escucha, el Circo Nacional necesita magos, sobre todo, fieles. Vamos a darte la oportunidad de un año para que enseñes el arte de la magia a un grupo de niños. ¿Aceptas?
- Pero...
- Primero, ¿aceptas?
- Como quieran.
- Ven con nosotros.

Y me llevaron a una escuela.

La clase que me asignaron en la escuela era grande y con cien niños. Sus paredes escondían micrófonos y pequeñas cámaras detrás de los retratos, cuadros y pies de las mesas. Tenía miedo, mis articulaciones temblaban y estuve a punto de caerme al suelo. Era como una pobre mosca que hubiera caído, ante las miradas de los niños, en esta maldita red de micrófonos y cámaras. Simulé no tener miedo y, sonriendo, dije con voz temblorosa:

- Queridos alumnos... Nuestra primera lección tratará de las necesarias obligaciones, los nobles modales. El fundamento de todas las reglas en cualquier época y en cualquier lugar es amar a Dios y a la Policía.

Los malditos niños silbaron y protestaron golpeando en las mesas con los bolígrafos y en el suelo con los pies. Intenté controlar la situación:

- ¿Qué podemos hacer para no empezar el nuevo curso con polémica?

Contestaron los niños:

- Nosotros te odiamos y odiamos a los policías.
- ¡No!... ¡No! Podéis odiarme a mí si queréis, pero no a la Policía, grité.
- Nosotros te odiamos porque trabajas para ellos.

Entonces me senté en la mesa del profesor, abrí el libro escolar y empecé a leerles el



talento y las aventuras de la policía a lo largo de la historia de la humanidad, cuántas ciudades construyeron y cómo trabajaron por la seguridad y la justicia desde los faraones hasta los griegos y romanos.

Cuando llegué a la época de Harun al-Rachid y la floreciente Bagdad, donde hubo plena seguridad, orden y respeto al sultán, escuché el ronquido de los niños. Todos se habían quedado dormidos... Es posible que fuera a partir de la misma época de los faraones.

Miré hacia la puerta y la encontré abierta. Vi a porteros, directores, secretarías, jefes de estudios, inspectores, etc., que nos estaban mirando. Uno de los inspectores pasó la página amarilla y terminó la lectura:

- No sólo se justificó el hecho de que el interesado fuera informado sobre los detalles de la psicología; más bien se ha confirmado, y sin ninguna duda, que el interesado no ha leído en toda su vida ni una página del libro Amil, del autor europeo que lo copió entero de uno árabe muy interesante: Al-Teflo Al-Jamil de Abdelhamid Alghazali.

El inspector miró hacia los presentes explicando lo siguiente:

- Es un texto islámico del imán Al Ghazali, pero ha cambiado parte de su nombre de acuerdo con la belleza de la expresión y con la sutileza de la connotación siguiendo el estilo de El Corán, que dice a este respecto: "cadenas, collares y brazaletes candentes».

Mis articulaciones temblaron de susto, mientras que los presentes empezaron a mover la cabeza de admiración y comprensión. Sin embargo, el inspector continuó la lectura en voz alta y firme. Al final supe que estaban de acuerdo para expulsarme del cuerpo de enseñanza. Se lo agradecí a todos y salí a la calle.

En la calle no duró mi alegría. Tenía hambre... Cuando vi el pequeño coche naranja, lo cogí y empecé a pelarlo al instante y, de repente, una sombra profunda me cerraba el camino.

NOTA

Ahmed Bouzfor (Taza, 1945), cuentista e investigador, se doctoró en 1989. Actualmente es profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Casablanca. Es miembro de la Unión de Escritores Marroquíes desde los años 70. Entre sus obras cuentísticas destaca *La mirada en el rostro querido* (Casablanca, 1983), a la que pertenece el cuento que presentamos aquí.



Libros



UNA HISTORIA DE NOSTALGIA Y SOLEDAD

Jesús Torbado
El imperio de arena
Plaza y Janés
Barcelona, 1998
286 págs.

Jesús Torbado (León, 1943) es un escritor que cultiva diferentes géneros: novela, cuento, crónicas y artículos periodísticos, libros de viajes y guiones de televisión, contando en su haber con numerosos premios, algunos tan conocidos como el Premio Planeta, recibido en 1976 por su novela *En el*

día de hoy, o el Premio Alfaguara de novela que recibió por *Las corrupciones*, escrita a los 23 años.

Es este libro que presentamos, una mezcla de novela y libro de viajes, aderezado con unas gotas de historia, la historia de una tierra, Ifni, que fue provincia española hasta 1969.

En su capital, Sidi Ifni, transcurre la vida de una mujer sola, Elisa, que vive entre los recuerdos de un pasado colonial, durante el cual conoció el amor, y la esperanza de recuperar una herencia perdida.

Esto no es sino un subterfugio para permanecer en esa ciudad, descrita con precisión de topógrafo por Torbado -no en vano, presidente de la Sociedad Geográfica Española-, de la que la protagonista forma parte y a la que llegó de niña por avatares debidos a la Guerra Civil.

A través de las páginas de la novela, el autor, con una prosa muy ágil, consigue que su personaje nos enterezca y así acompañemos a Lalo, un joven español que conoce la historia de Elisa, en su afán de dar solución a sus problemas.

Josefina Vilariño Seco

Lectura
Reseñas



LA MUJER EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Ángeles de Irisarri y
Magdalena Lasala
Moras y cristianas
Emecé
Barcelona, 1998
286 págs.

Dos escritoras se alían para recoger en cuentos y relatos paralelos las voces y las vidas de mujeres que, compartiendo una época y un territorio común, la España de la Alta Edad Media, vivieron dos culturas distintas. Moras y cristianas: esclavas, princesas, menestralas, campesinas, sanadoras, voces anónimas del mundo cotidiano de las mujeres y hombres de Al Andalus se conjugan con las de personajes históricos de la época: la brava reina Toda de Navarra, Ende, la enigmática pintora del monasterio de Távara, Wallada, la princesa poeta que abrió un salón literario en Córdoba o Fátima, primera esposa del sultán Abd-Al-Rahman III.

Estos cuentos proceden de dos plumas, la de Angeles de Irisarri, escritora y periodista, autora de novelas históricas de gran éxito como *Ermessenda, condesa de Barcelona* galardonada con el premio Femenino Singular Lumen en 1993, *El viaje de la reina*, publicado en 1987 o el libro de cuentos *Relatos de Goya y su tiempo* que recibió el premio «Baltasar Gracián» ese mismo año, está al servicio de las cristianas; mientras que la de Magdalena Lasala, poeta, escritora y actriz, investigadora e intérprete de los poetas de Al-Andalus como Ibn Hazm de Córdoba, Jehuda Ha Leví y de la poesía femenina andalusí, se adentra sin esfuerzo en el espíritu de las moras.

Lo extraordinario de este libro, fruto de una rigurosa investigación histórica y a la vez lleno de poesía e imaginación es la cadencia y naturalidad con que se van enlazando las historias, algunas sobre mujeres excepcionales, otras, breves apuntes de unas vidas que pasaron sin dejar huella, presentadas por dos voces que han sabido aunarse, sin perder por ello su personalidad literaria, para presentarnos a una serie de personajes femeninos, cuyos problemas, inquietudes y anhelos, tamizados por el tiempo, condicionados por dos culturas distintas y una historia común, siguen teniendo un eco en la sensibilidad de la mujer española y, estoy segura, en la de la mujer marroquí del siglo XX que también reconocerá en estos relatos el legado de sus antepasados.

Marta Cerezales Laforet



MAR, OLAS: SÍMBOLO ETERNO DE LO INALCANZABLE

Adberrahmán El Fathi
Triana, imágenes y palabras
Club del Libro de la Facultad de
Letras de Tetuán
Tetuán, 1999
56 págs.

Después de la lectura de esta obra prima de Fathi lo primero que se percibe es su dominio de la lengua castellana, un idioma del que se apropia a lo largo de los treinta y un poemas que componen el libro y que nos revelan el alma de un escritor dotado de una gran sensibilidad.

A medida que vamos desgranando los versos que fluyen libremente, nos contagia esa proximidad del mar, de un mar a veces embravecido -el que prefiere el poeta- con Olas dignificadas mediante esa mayúscula que a veces nos sorprende.

Son las olas de un mar que une Marruecos a Andalucía, tierra presente en la obra ya desde el mismo título:

TRIANA y en la fotografía de F. García Lorca, el recuerdo de su centenario, de su presencia en Tetuán recordada en el poema III, de esa luna, de ese amor huidizo...

La poesía de Fathi, aparentemente sencilla pero no fácilmente asimilable, está impregnada de añoranzas del pasado y de rebeldía ante un presente que no acepta. Las ciudades del norte de Marruecos y del sur de España, fruto de una civilización común, están personificadas y a ellas se dirige el poeta como si de amantes se tratara. Poesía romántica pero cargada de símbolos que se repiten, en ocasiones preñados de erotismo. En ciertos momentos esta poesía hace un guiño a la modernidad.

Esperamos que Fathi siga creando imágenes en castellano, que nos siga ofreciendo pruebas de su amor por ese idioma que él conoce tan bien -no en vano es director del Departamento de Español de la Facultad de Letras de Tetuán- y le deseamos un largo y feliz viaje en el camino de la poesía.

Josefina Vilaríño Seco
Marta Cerezales Laforet

Lectura
Reseñas



LA TRADICIÓN Y EL PODER

Salem Himmich
El loco del poder
Libertarias/Prodhuft
Madrid, 1996
277 págs.

Ben Salem Himmich, profesor de Filosofía en la Universidad de Rabat, es autor de obras literarias (novela, poesía, teatro) y de ensayos históricos y filosóficos. Reivindica el bilingüismo como medio de aproximación de dos culturas diferentes y considera la posibilidad de analizar, pensar y escribir en árabe y en francés sobre temas árabes e islámicos un procedimiento dialéctico que le garantiza cierta vigilancia crítica y le permite relativizar algunos temas y enriquecer ambas culturas.

Sin embargo, a la hora de escribir una novela o un poema, Himmich utiliza única y exclusivamente el árabe, su

lengua materna, que es para él la lengua primigenia, la de la memoria profunda, los sueños y los fantasmas.

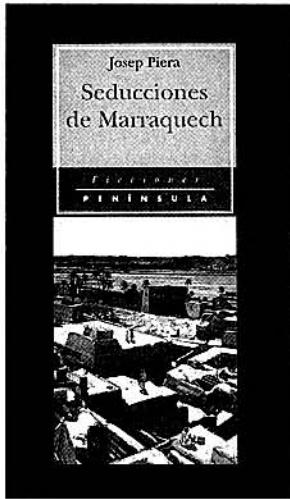
Su novela *El Loco del Poder*, que acaba de ser traducida al francés con el título *Le calife de l'Epouvante*, fue traducida al español por Federico Arbós y publicada en 1996 por Ediciones Libertarias.

Esta novela, centrada en torno a la polémica personalidad del califa fatimí Al Hákim que reinó en Egipto en el siglo XI de nuestra era, está lejos de ser una novela histórica. La recreación del inquietante califa y su época sirve a Himmich para, a través del lenguaje y la ironía, cuestionar el papel de la historia y las diversas tradiciones como legitimación del poder y los comportamientos sociales.

La novela «construida en la discontinuidad» alterna fragmentos de crónicas y su parodia, relatos inventados pero arraigados en la tradición literaria y popular árabe, debates teológicos, edictos extravagantes, alusiones y datos de preceptiva literaria, históricos y sociales, filosóficos y religiosos que, al tiempo que recuperan los registros y recursos estilísticos del árabe clásico, sus tópicos y géneros codificados, nos acercan, por medio de la personalidad contradictoria y ambivalente de Al Hákim, a las relaciones de poder que se establecen en el mundo actual.

La edición española está presentada por el escritor Juan Goytisolo y acompañada de un estudio, a modo de epílogo, de Federico Arbós.

Marta Cerezales Laforet



OTRO VIAJE INICIÁTICO

Josep Piera
Seducciones de Marrakech
Editorial Península
Barcelona, 1998
207 págs.

Un jurado formado por Pere Gimferrer, Dolors Oller, Joan Perucho, Joan Ripoll y Joaquim Salasana otorgaron en 1996 el Premio Sant Joan Caixa de Sabadell a *Seduccions de Marràqueix* de Josep Piera, que ahora se publica en español.

Un texto ternero y simpático da forma a los personajes más logrados: el narrador y (su idea de) Marruecos. Literatura de viajes que se deja leer apacible, fragmentadamente, a sorbos sensuales, suaves, mediterráneos, con un tono siempre reivindicativo de lo vital: quizá como un *campari* bajo la sombra verde de los bambúes en cier-

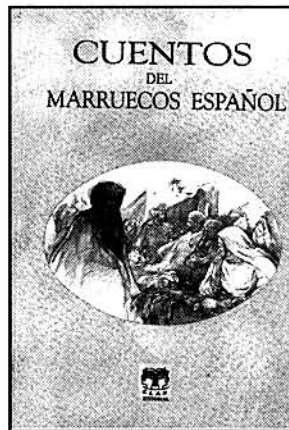
to jardín de Tarudant.

Un lirismo que a veces roza lo inefable (muy recomendable el diálogo con una piedra en la p. 84) aparece estragado por la percepción turística - el narrador habla siempre de *la* tayín - o noblemente amenizado por los ecos de *Reconnaissance au Maroc* de Charles de Foucauld, *Au Maroc* de Pierre Loti, *Las voces de Marrakech* de Elías Canetti, *Los 7 pilares de la sabiduría* de T. E. Lawrence, *Los viajes* de Alí Bey, *Maqbara* de Juan Goytisolo, *El cielo protector* de Paul Bowles y los poetas andalusíes (Ibn Aisa, Ibn Jafacha de Alcira, Ibn Hamdís de Siracusa, Al-Mutamid de Sevilla, Ibn al-Labbara de Denia): nada de homenajes o guiños, sino literatura a raudales, comentarios de libros, largas tiradas de versos.

Y es que Marruecos es siempre más que Marruecos: es el paraíso, el pasado, la infancia, el oriente. Bienvenidos a la seducción. Bienvenidos a la literatura marroquista.

Atención al diseño de la cubierta: bello, azul y majorelle.

Miguel A. Moreta



MUCHO CUENTO (CULTO)

El Hassane Arabi (recop. e introd.)
Cuentos del Marruecos español
Prólogo de Abdellatif Limami
Clan Editorial
Madrid, 1998
293 págs.

Estamos ante un conjunto de relatos que, atento a su encomiable función de recuperar, olvida criterios de coherencia selectiva: ¿a qué principios organizativos se ajusta, por ejemplo, esa ordenación temática en cuatro partes (de supersticiones y creencias/de amor/de astucia y torpeza/cuentos históricos)? Lo mismo podríamos cuestionar acerca del tipo de cuento (los hay de autor -marroquí y español- y folklórico), de la lengua utilizada, del período, etc. En cualquier caso, no está falta de atractivo la abigarrada colección que nos propone el señor Arabi al antologar veintitrés narraciones aparecidas entre 1907 y 1971 en cuatro revistas (*Mauritania* de Tánger, *Revista de Tropas Coloniales* de Ceuta, *Ketama* de Tetuán, *África y Blanco y Negro* de Madrid).

La diversidad campea asimismo en

el plantel de cuentistas que aquí se agavillan: desde José Nogales (cuyo relato tanto se asemeja al mundo mágico de Álvaro Cunqueiro) hasta Luis de Armiñán (con un desestructurado relato ¿autobiográfico? de crudo discurso africanista), pasando por Emilia Pardo Bazán (su aportación, de ambiente más turquesco que marroquista, desentona). De los quince autores representados, la más homenajeadada, seis veces, y merecidamente, es Elisa Chimentí (a la que, en la imprescindible *Aproximación a una bibliografía española sobre el norte de África 1850-1980* de Rofolfo Gil Grimau, se le dedican 60 entradas) y, por su calidad también, hay que destacar el relato del marroquí Mohammad Abdeselam Tamsamani.

Uno tiene la sensación de que se podría hacer más: traducir un corpus importante de autores marroquíes o, incluso, reeditar como ha hecho en parte Arabi toda esa cuentística desperdigada en revistas y ediciones ya inencontrables. Aunque la producción durante el protectorado no es para echar las campanas al vuelo, ya es hora de ajustar cuentas y aquilatar si deben seguir habitando el olvido autores como Dora Bacaicoa Arnáiz (que publicó relatos en *Ketama* de Tetuán y *Al-Motamid* de Larache), Isaac Benarroch Pinto (*El indiano, el kadi y la luna*, Tetuán, 1951), Enrique Rueda Garrido (*Cuentos marroquíes*, Larache, 1941, con ilustraciones de Bertuchi) o Víctor Ruiz Albéniz.

En tanto se desempolva el baúl de los trastos, saludemos un volumen que se presenta con ilustraciones del pintor Bertuchi y una estupenda cubierta diseñada por Marina Arespacochaga.

Miguel A. Moreta



MUCHO CUENTO (POPULAR)

Fernando Pinto Cebrián y Antonio J. Jiménez Trigueros
Bajo la jaima. Cuentos populares del Sáhara (Trab El-Bidán)
Miraguano
Madrid, 1997 (2ª ed.)
190 págs.

En 1977 el Instituto Hispano-Árabe de Cultura editó en Madrid un libro de Rodolfo Gil Grimau y Muhammad Ibn Azzuz Hakim titulado *Que por la rosa roja corrió la sangre*, que no era otra cosa que -como se indicaba en la portada- una nueva colección de cuentos marroquíes de tradición oral. Dicha obra venía también a recordarnos la labor de folklorista del historiador tetuaní Ibn Azzuz Hakim en los años cincuenta, cuando publicó trabajos como *Cuentos populares marroquíes I. Cuentos de animales* (Madrid, 1955) o *Cuentos populares marroquíes. El lobo, el erizo y el león* (Tánger, 1955).

En 1989 una editorial sevillana reeditó -ilustrado con maderas y litografías de Teodoro N. Miciano- *los Cuentos de Yehá* de Tomás García Figueras, cuya primera aparición fue

en Jerez de la Frontera (1934) y la segunda creo que en Tetuán (1950), espléndida antología, a pesar del tufo colonialista que impregnaba el estudio introductorio del autor.

Son dos muestras relevantes, las que he señalado, de una sostenida actividad en torno a la literatura popular marroquí que, en años oscuros y polvorientos, estuvo bien atendida, como prueban trabajos como *Cuentos populares de los judíos del norte de Marruecos* de Arcadio de Larrea Palacín (2 volúmenes, Tetuán, 1952-1953), *Cuentos de Ifni* de Ángel Domenech Lafuente (Tetuán, 1953), «Tradiciones y leyendas marroquíes: Aixa Candixa» de Elisa Chimenti (*Mauritania*, Tánger, 1955), «Folklore marroquí: cuentos recogidos oralmente en Rabat y traducidos del árabe vulgar» de Ángel González Palencia (*Revista Hispano-Africana*, 1922), «Cuentos populares marroquíes» del mismo (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, III, núms. 3-4), «Notas de folklore marroquí. Aportación bibliográfica. Cinco cuentos populares» de Guillermo Guastavino Gallent (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, IX), etc.

Y ahora tenemos aquí al cuentacuentos que, en el espacio físico y simbólico de la jaima, convoca a sujetos de variado pelaje: Yoja, Deilul, Achaab, Dhib (chacal), Fenec (zorro), Ganvud (erizo), Leffa (serpiente), etc., con cuyas andanzas se regocijará el lector/oyente. O sea, el mundo mítico de la narrativa popular del Sáhara (zonas de Marruecos, Argelia, Mali y toda Mauritania, es decir, el territorio limitado al norte por el río Dra y al sur por el río Senegal) deleitando con su gracia, asombrando por su autenticidad y sugestionándonos en su intenso aroma naíf.

Miguel A. Moreta

Lectura
Reseñas



LITERATURA RECUPERADA

Hossain Bouzineb
*Literatura de «castigos» o
adoctrinamientos*
Editorial Gredos
Madrid, 1998
410 págs.

La editorial Gredos acaba de incorporar a su colección de literatura española aljamiado-morisca, dirigida por Álvaro Galmés de Fuentes, el volumen *Literatura de «castigos» o adoctrinamientos*, de Hossain Bouzineb, profesor del Departamento de Español de la Universidad Mohamed V de Rabat.

Se compone el volumen de la transliteración de cuatro fragmentos de manuscritos aljamiados, agrupados por su unidad temática, ya que todos son tratados de castigos, prosa didáctica muy cultivada en la España medieval. Se añade un interesante estudio literario y lingüístico y un completo glosario.

Las obras elegidas, pertenecientes a la rica tradición española de literatura aljamiada del siglo XVI, se titulan *Libro y traslado de buenas doctrinas y*

castigos y buenas costumbres, Los castigos del hijo de Edam, Los castigos (consejos) de Alhaquim a su fiyo y Los castigos de Alí. Son todas ellas variantes del género de la literatura árabe, llamado was-siya, es decir, testamento, recomendación..., cuyos ejemplos más antiguos, de la época preislámica, aparecen en recopilaciones de literatura oral árabe como *Tarih Muluk Al-arab Al-awwaliyya* de Al-Asmai o *Lubab Al-adab* de Ibnu Munquid. Tras el *Alcorán* estas obras se impregnan del sentido religioso de la nueva revelación vivificando el molde clásico.

En todas ellas se proporcionan al lector consejos, doctrinas para guiarle por el camino recto, unos son de carácter religioso, profanos los otros. Veamos algunos de ellos: «los diez mandamientos»; «los castigos que se infringen a los que no cumplen con las oraciones»; «hay que acudir donde a uno le necesitan, convidar al vecino con la carne que se cocina, y no comer la grasienta»; «no hay que medicinar al enfermo sino pasados tres días»; «hay que loar a Dios cuando se estornuda»; «la corteza de nogal, sus propiedades»; «aprovechar la juventud antes de que llegue la vejez, la riqueza antes de que llegue la pobreza, y la salud antes de que llegue la enfermedad»; «Esta vida, el mundo y los bienes son efímeros», etc.

Con respecto a los consejos de tipo religioso, el profesor Bouzineb, analiza las recomendaciones que aparecen en el *Devocionario Morisco*, y las compara con fórmulas de *El Pentateuco* o *Los Evangelios*. Por otra parte, no hay espacio en esta breve reseña para señalar las concomitancias que se manifiestan en el plano ideológico entre los consejos

de carácter profano y las ideas dominantes que subyacen en obras como *La Celestina* o *El Lazarillo*.

Siempre hay que saludar una nueva publicación, pero cuando se trata de literatura aljamiado-morisca, escrita en castellano en caracteres arábigos, por una minoría, que sólo unas décadas más

tarde iba a ser obligada a abandonar España, con la consiguiente homogeneización y empobrecimiento de su cultura, esta empresa -dirigida magníficamente por el profesor Bouzineb- se convierte en una recuperación de las esencias de un pasado destruido.

Pedro Barco



MATERIALES PARA EL AULA

Leopoldo Alas "Clarín" y Miguel de Cervantes

¡Adiós, Cordera! y *La guarda cuidadosa*

Edición y notas: Venancio Iglesias y Celsa C. García Valdés.

Editan: Consejería de Educación y Ciencia de Rabat y MEN del Reino de Marruecos.

Rabat 1999.

181 págs.

La Consejería de Educación y Ciencia de España en Rabat y el Ministerio de Educación Nacional de Marruecos han editado para la Opción

Lengua Española (OLE) del 2º curso de Bachillerato las lecturas dirigidas *¡Adiós, Cordera!* de Leopoldo Alas "Clarín" y *La guarda cuidadosa* de M. de Cervantes, en un solo manual pero como Libro del Profesor y Libro del Alumno. Además de ser una edición muy cuidada, que llega casi al lujo, y con los consiguientes estudios introductorios: autor, época, etc., tiene como objetivo principal ayudar al profesor, y por supuesto al alumno, desarrollando abundantes materiales que sirvan como fuente de ideas y estímulo de la propia creatividad, aficionar a la lectura, enseñar a estudiar en español, etc.

¡Adiós, Cordera! de Clarín ocupa la primera parte: presentación del autor y texto de la obra con abundantes notas e ilustraciones de Asturias. Siguen Materiales para el Profesor, que es la razón de ser de la edición, al contextualizar la narración, estudiar la obra en el tiempo, el espacio, personajes, acción y estructura del relato. Todo un estudio muy completo, con los ejercicios más variados y recuadros en diversos colores que llaman la atención sobre alguna particularidad o sobre algún texto. Su valor, además, se incrementa por ser materiales muy prácticos para la clase de OLE y contribuir a desarrollar las destrezas, la imaginación, etc.

¡Adiós, Cordera! otra obra maestra

Lectura
Reseñas

de Clarín, según V. Aleixandre tiene “un insólito sentimiento en nuestras letras: la ternura”, sin llegar a caer en la lacrimosidad. Personalmente la considero una derivación del tópico horaciano campo/ciudad y no progresismo/antiprogresismo que nunca lo defendió su autor. Clarín lo único que quiere es hacer una llamada nostálgica hacia valores perdidos: la vida natural, el amor a los animales, la felicidad sin dinero, etc. Esto que pasa desapercibido para muchos estudiosos está perfectamente resumido en el cuadro de la página 69. También la frase clave del texto: “Eran tres: ¡siempre los tres! Rosa, Pinín y la Cordera” aparece bien destacada en el estudio para que se pueda hacer una estructuración sobre ella. Es la ruptura de la unión de Cordera con los niños y la casa el desencadenante del triste final. Sinceramente hay que felicitar a Venancio Iglesias por su trabajo, su conocimiento de la producción clariniana y su acierto al plasmarlos en esta obra que ha de ser un instrumento muy valioso para el profesor.

La segunda parte la ocupa el entremés *La guarda cuidadosa* de M. de Cervantes. La edición y explotación de textos es de Celsa Carmen García Valdés, suficientemente conocida en el mundo literario por sus ediciones de los clásicos de los Siglos de Oro. Los materiales para el profesor que presenta como: sociedad y cultura de la época; vida y obra de M. de Cervantes; análisis del entremés; actividades y algunas escenas del Quijote son suficientes para que el profesor consiga la contextualización adecuada.

El entremés es un género simple que no tiene otra aspiración que servir

de pasatiempo, distraer. Por definición sus personajes son cómicos y sus pasiones sea el amor, la valentía, el honor, etc. son, por consiguiente, ridículos. No se trata de bobos sino de bribones y bellacos. Trata temas sociales consciente de que muchos de sus personajes están entre los espectadores, pero estos se van a reír porque así de cómicos son sus amigos, sus vecinos, éste mismo que está al lado, pero ellos no. El soldado alardeará de sus bravatas, el sacristán de sus agudezas y Cristina, la fregona, de su ingenio y astucia. Ante tan difícil elección se decidirá por el sacristán porque puede “ganar de comer como un príncipe,” lo mismo que en las antiguas “disputas” medievales.

El trabajo de Celsa Carmen es importante, extraordinariamente atractivo en las ilustraciones. La explotación del texto aunque queda un poco corta, es suficiente. Sin embargo, “Algunas escenas del Quijote” que parece que tienen el fin de contextualizar y que añaden belleza al texto, no parecen imprescindibles. Se trata de un trabajo meritorio que ha cohesionado necesidades y posibilidades en una literatura de difícil adaptación al nivel del alumnado para el que está pensado.

¿Ninguna objeción? Rebuscando se puede encontrar que algunos de los contextos debían haber pasado a ser pequeñas investigaciones por parte de los alumnos. Mi enhorabuena.

José L. González Hidalgo.



IHSÁN, LA DEL BELLO LUNAR

Mohammed Bouisef-Rekab
Los bien nacidos/Casamiento
Casa de España de Tetuán
Tetuán, 1998
142 págs.

La novela *Los bien nacidos* con su estrambote *Casamiento del doctor Mohammed Bouisef-Rekab* ha sido mi «primera cita a ciegas», confieso que el encuentro ha resultado más positivo de lo esperado, con el hispanismo marroquí de creación. Esta novela («novelita» la llama el autor) cierra su anunciada y pensada trilogía que se inicia con su primera novela *Desmesura* (1995), que trata el tema del mito de la virginidad, el éxodo, el desempleo y la delincuencia, continúa con su segunda novela *Inquebrantables* (1996), que cuenta la historia de un enfermero de Bani Maadán, y termina con su tercera novela, ésta que ahora reseñamos.

Esta tercera novela, tercera parte, estaba terminada en 1997 y en busca de editor (según nos confiesa el autor en su libro *Escritores de expresión española. El grupo de los 90*). La Casa

de España de Tetuán se convierte en el buscado editor y nos hace posible, en un esfuerzo meritorio y plausible, esta tercera novela que ve la luz en 1998 y premia el tesón de nuestro autor por: «[...] crear obras que aumenten el acervo literario marroquí de expresión española [...]».

El espacio de las dos primeras partes de la trilogía *Desmesura* e *Inquebrantables* es muy limitado y se circunscribe a la aldea Bani Madaán y Tetuán, en esta tercera parte: «[...] salgo de Bani Maadán y me voy a ver un poco más de mundo; me pasearé por Tetuán y por otras ciudades de Marruecos... y si viene al caso, viajaré por otros países [...]» (según nos adelanta el autor en el prólogo de su novela *Inquebrantables* sobre su tercera entrega y que, además, testimonian la concepción unitaria de esta felizmente concluida trilogía).

Efectivamente el autor hace viajar a sus personajes por Marruecos (desde Fqih Ben Salah a Tetuán, pasando por Casablanca) y por España (desde Algeciras a Madrid y también a Barcelona, pasando por Sevilla). La acción se desarrolla en un espacio amplio y querido y en él transcurre una trama narrativa compleja y sorprendente por la rapidez y variedad de los acontecimientos que arrastran y lastran a los personajes. Estos están marcados por un destino trágico que, invariablemente, conduce a resultados no queridos y opuestos a los deseados. Los personajes se ven desbordados en sus buenas intenciones y no pueden escapar a las circunstancias que marcan su existencia, es el «pecado de los dioses» y en este caso se llama Ihsan, fruto de las relaciones de los herma-

Lectura
Reseñas

nos, desconocedores de su origen, Al-Mufaddal y de Ghizlan. La confesión final del abuelo, Si Milud, a su nieta Ghizlan explicándole todo es el mejor argumento de esta compleja y sorprendente trama narrativa (pág. 116).

Aunque hay mucho más material narrativo que páginas, su lectura me ha resultado entretenida y recomen-

dable, y espero que esta breve reseña sirva al objetivo de ayudar y estimular a los «esforzados hispanistas marroquíes» para recorrer de la forma más rápida y fructífera este largo camino que nos queda por hacer en el hispanismo de creación.

Miguel Santaella



UN VIAJE ANDALUZ

Bernardino León Díaz
Viajes de un andaluz por Marruecos
Editorial Arguval
Málaga, 1998
311 págs.

Los libros de viaje son un género literario que desde la antigüedad permite el conocimiento de otros mundos sin desplazarse del propio. Tendemos a creer a pies juntillas todo lo que el viajero nos cuenta del país visitado. Insignes escritores como Alí Bey, Burton, Conrad..., pero también Herodoto, Ibn Battuta, Colón, nos

han aproximado a países que han pasado al imaginario universal con la iconografía que han urdido estos viajeros ilustres.

Si alguien busca en otro país similitudes con el propio, corre el riesgo de encontrarlas, y este riesgo se acrecienta extraordinariamente en el caso de un andaluz en Marruecos. Esta búsqueda de semejanzas, a veces, puede entorpecer la visión nítida de la nueva realidad. Tendemos a considerar la historia como un espacio cerrado y lineal, en el que buscamos hipotéticas influencias. Los resultados de estas especulaciones suelen ser paradójicos, y los mismos hechos pueden ser percibidos como propios desde las dos culturas comparadas. A veces, la realidad es más compleja, y las influencias vienen a ser recíprocas y, muchas veces, previas al hecho de la separación cultural, política, religiosa, de las dos realidades enfrentadas.

Un libro de viajes es en definitiva una visión que agregada a otras componen la imagen caleidoscópica de una determinada sociedad: una variante de la literatura fantástica borgiana. Otro tanto podría decirse de las visiones generadas en la otra parte del

espejo. Dicho esto, *Viajes de un andaluz por Marruecos* es una documentada guía, una interesante visión de lugares (especialmente morabitos y zagüías) y ciudades marroquíes, una personal percepción de la vida cotidiana magrebí llena de sensibilidad y erudición, sobre todo en las minuciosas y precisas descripciones arquitectónicas y botánicas, y una búsqueda constante en los olores, colores y sonidos marroquíes de los recuerdos que devuelven al autor al paraíso perdido de la infancia andaluza.

Lástima que un final apresurado y abrupto, algunos errores (confusión de Sidi Kacem con Sidi Harazen, p. 87; localización del Mulud en octubre, aunque es una fiesta móvil, como todas las religiosas, p. 93; etc.), y sobre todo la asunción de ciertos tópicos *malgré lui* (Abdelkrim cabecilla astuto y taimado, p. 59; moro taimado y astuto, p. 120; etc.), alteren de vez en cuando una plácida lectura.

Pedro Barco



Breves...

- ❖ Durante el primer trimestre del curso actual, se han realizado los nueve cursos programados de Metodología de ELE, completándose así el Plan Bidual de Perfeccionamiento. Esta actividad, realizada por la Asesoría, ha cubierto necesidades de formación continua del 50% (275) del profesorado de Español de los liceos marroquíes.
- ❖ En el marco de la formación continua de los profesores de Español del Sistema Educativo Marroquí, como soporte pedagógico a las clases de Español, los Asesores de esta Consejería han realizado todas las actividades previstas de Apoyo Pedagógico en los 14 centros seleccionados. Al finalizar las actividades, se ha dotado a cada uno de estos centros de una biblioteca básica para los alumnos de Español.
- ❖ Nuestra compañera Celsa Carmen García Valdés, Asesora en esta Consejería durante más de cinco años, ha sido nombrada en convocatoria pública, por libre designación, directora del Colegio "Parque de España" de Rosario (Argentina), centro docente de titularidad mixta hispano-argentina. Le deseamos una estancia agradable y grandes éxitos profesionales.
- ❖ Juan A. Armendáriz, Marta Cerezales y Josefina Vilariño pronunciaron la conferencia: "Otras lenguas de España: Catalán, Euskera y Gallego" en las Universidades de Agadir y Tetuán con la colaboración del Departamento de Español de estas Universidades.
- ❖ Entre el 12 y el 15 de abril se llevó a cabo la Campaña de Difusión para promocionar la elección del español por parte de los alumnos de 9º de Enseñanza Fundamental. Han sido 17 actos, en los que se repartió diverso material informativo y asistieron más de 1.500 alumnos acompañados de representantes de asociaciones de padres y orientadores escolares.
- ❖ En la Consejería de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Rabat, el día 11 de mayo se falló el VIII Premio García Lorca al conocimiento de España, su lengua y su cultura para alumnos de Español de los Centros de Enseñanza Secundaria. El tema de este año ha sido: "Los medios de comunicación en el umbral del siglo XXI". Se han otorgado premios a los trabajos presentados por los siguientes liceos:
 - 1º Liceo Youssef Ben Tachfine de Marraquech.
 - 2º Liceo My. Mohamed Ben Abdellah de Larache.
 - 3º Liceo Fatima Ezzahra de Casablanca.
 - 4º Liceo Fquí Tetuaní de Salé.
 - 5º Liceo Abdellah Ben Yassine de Inezgane (Agadir).
 - 6º Liceo Abd el Krim El Khatabi de Rabat
 - 7º Liceo Hassan Al Jayat de Inezgane (Agadir).

❖ El 5 de junio en Ouazzane se entregaron los premios y los diplomas en un acto presidido por S. E. el Ministro de Enseñanza Secundaria y Técnica; el Sr. Gobernador de la provincia y otras autoridades. Felicitamos a todos los participantes por la calidad de sus investigaciones, así como por la ilusión y el entusiasmo que han puesto en conocer un poco más la lengua y cultura españolas.

❖ El pasado 27 de mayo se falló la primera edición de los premios literarios en lengua española, *Eduardo Mendoza* de Narración Corta y *Rafael Alberti* de Poesía, convocados por la Consejería de Educación en Rabat. El Premio *Rafael Alberti* de Poesía correspondió a la composición "Nacimiento de un verso" de Karima Belmounti y el Premio *Eduardo Mendoza* de Narración Corta al cuento "La Atlántida" de Ahmed El Gamoun. El 30 de junio, se concedieron en un simpático acto. Todos los trabajos premiados y los finalistas se publicarán en esta revista.

❖ Del 23 al 25 de abril visitó Rabat y otras ciudades marroquíes la Sra. Subsecretaria del MEC. En Rabat colocó la primera piedra para la ampliación del Colegio Español.

❖ Como en los cursos anteriores, cuatro asesores han impartido clases en la Facultad de Letras de Rabat dentro de la cooperación y contribución a la difusión de la lengua y la cultura españolas. Durante la semana del 22 al 25 de febrero se realizó la actividad "Cine y Literatura" que consistió en la presentación, proyección (cuatro películas españolas) y posterior debate. Asimismo el asesor José L. González impartió la conferencia: "Notas sobre el español hablado en el norte de Marruecos", el lunes 15 de marzo, y realizó la actividad de teatro leído basado en la obra de M. Mihura: *Tres sombreros de copa*, durante ocho sesiones de dos horas, que consistió no sólo en el estudio y lectura de la obra sino en su entonación, pronunciación, interpretación, etc.

❖ En junio de 1999 se han cumplido 10 años de la creación de la Consejería de Educación y Ciencia de la Embajada de España en Rabat. El primer consejero fue don José Crespo Redondo, que tomó posesión en junio de 1989 y cesó en marzo de 1995. Le siguió don Antonio Puig Renau, de marzo de 1995 a marzo de 1997. Desde abril de 1997 nuestra consejera es doña María José García Armendáriz. En estos 10 años la Consejería ha desarrollado una importante y diversificada labor en el marco de la cooperación educativa con Marruecos, en programas como la formación del profesorado, la promoción y difusión de la lengua y de la cultura españolas, las publicaciones y la elaboración de materiales didácticos, etc.

NORMAS DE PUBLICACIÓN PARA LA COLABORACIÓN

- Se evitará en lo posible la utilización de las abreviaturas.
- Los artículos se presentarán en diskette y una copia sobre papel a doble espacio.
- Sistemas o PC Microsoft Word (formato RTF) Windows 98 ó Macintosh Microsoft Word.
- Los títulos de libros, revistas, películas, etc. se escribirán en cursivas.
- Los apellidos de los autores en mayúsculas y el nombre en minúsculas.
- Las citas se pondrán entre comillas y sangradas si su extensión es superior a 5 líneas.
- Las notas se ajustarán a las siguientes normas:

LIBROS:

APELLIDOS, Nombre: *Título de la obra*, Editorial, Sede de la editorial, Año, págs.

Ejemplo: SÁNCHEZ SÁNCHEZ, José: *Floreció la primavera*, Editorial Flores, Soria, 1990, págs. 153-154.

ARTÍCULOS:

Ejemplo: MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Antonio: "Consideraciones sobre el cultivo del champiñón", en *Cultivos Ecológicos*, Vol. X, nº 24-25, Madrid, 1989, págs. 15-17.

- Las notas deben ir bien numeradas y al final del artículo.