



UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

LO ANDALUSÍ

Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito

Tesis presentada por Sandra Rojo Flores
Para la obtención del grado de Doctor
Bajo la dirección del Dr. José Antonio González Alcantud
y del Dr. Carmelo Pérez Beltrán

Para José Francisco y Aitana

Tout simplement...

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autora: Sandra Rojo Flores

ISBN: 978-84-9125-438-6

URI: <http://hdl.handle.net/10481/41767>

Lo supieron los arduos alumnos de Pitágoras:
Los astros y los hombres vuelven cíclicamente;
Los átomos fatales repetirán la urgente
Afrodita de oro, los tebanos las ágoras...

Jorge Luis Borges, *La noche cíclica*

(De "El otro, el mismo")

ÍNDICE

PRESENTACIÓN p. 8

INTRODUCCIÓN p. 12

PRIMERA PARTE

DE LA MEMORIA Y EL MITO DE AL ÁNDALUS

CAPÍTULO 1 “La memoria y la(s) memorias” p. 23

1.1.- El surgimiento de los estudios sobre la memoria en Francia p.23

1.1.1.- De los *Lieux de mémoire* a los *conflictos y fábricas*

de la memoria en Francia p. 26

1.1.2.- Del *deber de memoria* al *abuso de la memoria* p. 29

1.2.- Los estudios sobre la memoria en España: de la guerra civil a lo andalusí p. 35

1.2.1.- El lugar central de la guerra civil p. 38

1.2.2.- Memoria, emigración y exilio español hacia América p. 42

1.2.3.- Hacia la “memoria común” con Marruecos p. 43

1.3.- La memoria en Marruecos: de la reconciliación nacional
a los herederos de Al Ándalus p. 62

1.3.1.- De la reconciliación nacional p. 68

1.3.2.- Hacia la “memoria común” con España p. 76

1.3.3.- A manera de ejemplo: La genealogía *fassi* p. 86

1.4.- Diferencias hermenéuticas entre la concepción española
y marroquí de la memoria p. 95

CAPÍTULO 2 “El mito de lo andalusí: ¿memoria o artificio?” p. 100

2.1.- Situando al mito p. 100

2.2.- Del mito primitivo al mito moderno y de la mitología científica p. 109

2.3.- Mitos y memoria colectiva p. 116

CAPÍTULO 3 “Nostalgia y melancolía en el mito de lo andalusí” p. 123

3.1.- Nostalgia y melancolía: de la negación a la utopía p. 123

3.2.- Memoria de lo andalusí: de la poética a la política p. 128

- 3.3.- La poética melancólica p. 132
- 3.4.- La poética nostálgica p. 134
- 3.5.- La política melancólica p. 138
- 3.6.- La política nostálgica p. 140

**CAPÍTULO 4 “La Alhambra y lo andalusí: de la imagen al sueño.
La Alhambra y Al Ándalus en los primeros discursos árabes” p. 145**

SEGUNDA PARTE ETNOGRAFÍAS DE LO ANDALUSÍ

CAPÍTULO 5 “De la ansiedad en el terreno a la participación etnográfica” p. 153

CAPÍTULO 6 “Juego de espejos: una velada andalusí del siglo XXI” p. 163

- 6.1.- Descripción p. 165
- 6.2.- Contexto p. 169
- 6.3.- Problematización p. 177
- 6.4.- De la extranjereidad e identificación “horizontal” p. 177
- 6.5.- El “racismo inverso” p. 182

CAPÍTULO 7 “Tombuctú la Andalusí”: Entrevista a Ismael Diadé p. 184

- 7.1.- Contexto p. 184
- 7.2.- La distinción entre andalusíes y moriscos en Tombuctú y las fracturas de la relación, así como sus orígenes p. 188
- 7.3.- La idealización/fijación del mito de Al Ándalus entre los andalusíes de Tombuctú p. 195
- 7.4.- La marginalización del componente negro en el mito de Al Ándalus p. 199

CAPÍTULO 8 “La *Maison de la Sagesse*” en Granada. Imaginarios andalusíes: del índico al mediterráneo”: Entrevista a Khal Torabully p. 200

- 8.1.- Contexto p. 200
- 8.2.- El mar como vía de transmisión del imaginario p. 215
- 8.3.- España, reflejo en el índico p. 217
- 8.4.- Andalucía como figura coral p. 221
- 8.5.- La liberación de la palabra:
judíos y musulmanes en la Granada del siglo XXI p. 222
- 8.6.- La memoria de lo andalusí y de la Alhambra ¿nos pertenecen a todos? p. 226

**CAPÍTULO 9 ¿Andalusí o morisco? Racismo inverso y fracturas internas del mito:
Entrevista a Abdemajid Benjelloun p. 227**

9.1.- Contexto p. 227

9.2.- El poder del mito de Al Ándalus en el Marruecos del siglo XXI:

Entre el *savoir faire* y la militancia genealógica p. 230

9.3.- Sobre la representación de Al Ándalus entre andalusíes y moriscos p. 236

9.4.- La construcción de la identidad andalusí frente a la bereber p. 237

9.5.- Sobre los orígenes p. 238

9.6.- Sobre el complejo de superioridad fasí p. 240

9.7.- La memoria de un fasí p. 240

9.8.- Materialidad del mito p. 242

9.9.- Endogamia y “*savoir faire*” p. 244

9.10.- El papel del Protectorado en la imagen de lo andalusí
y las relaciones de los fesíes con Andalucía p. 245

9.11.- El nacionalismo y lo andalusí p. 246

**CAPÍTULO 10: El neorientalismo latinoamericano: Entrevista a Alberto Ruy
Sánchez p. 249**

10.1.- Contexto p. 249

10.2.- Lo andalusí en América Latina, de la nostalgia a la religión y la poética p. 251

10.3.- Un orientalismo “horizontal” p. 260

10.4.- El papel de lo andalusí en su obra p. 264

10.5.- Mexicanos y marroquíes:
¿similares por cultura o por estructura social? p. 265

ALGUNOS ESQUEMAS p. 270


CONCLUSIONES p. 272

BIBLIOGRAFÍA p. 276

El doctorando DÑA. SANDRA ROJO FLORES y los directores de la tesis D. JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD Y D. CARMELO PÉREZ BELTRAN Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada 15 de octubre de 2015.

Director/es de la Tesis

Fdo.: 

Doctorando

Fdo.: 

RESUMEN

Esta investigación se centra en cómo se vehicula el mito de lo andalusí en la época contemporánea tanto en España y Marruecos, así como en otros países más lejanos, en forma de fractal o eco (como ejemplos presentamos los casos de Tombuctú, Mauricio, México). La idea de llevar a cabo un trabajo antropológico sobre el particular, fue bajo la consideración de que este mito se podía estudiar separadamente de su historia, como bien lo dijera en historiador francés Gabriel Martínez Gros. Su contemporaneidad nos condujo a plantearnos porqué goza aún de una efectividad discursiva y política presente no solamente en los países implicados - especialmente España y Marruecos sino mucho más allá de ellos. Para abordar su complejidad, presentamos una parte teórica y otra etnográfica. En la parte teórica, ofrecemos una reflexión sobre el tema de la memoria: sus orígenes en Francia como objeto de estudio y su asimilación en el ambiente académico español y marroquí. Posteriormente, analizamos las problemáticas de la memoria tanto internas como internacionales de estos dos países hilvanando la cuestión hasta llegar al mito de lo andalusí como fuente de memoria común entre ambos países. Asimismo, subrayamos la importancia del mito dejando a un lado su acepción como algo falso o fantasioso y haciendo hincapié en su función como generador de emociones y de discursos tanto poéticos como políticos. Para ello, incorporamos otros dos conceptos fundamentales: la melancolía y la nostalgia, distinguiéndolos de manera epistemológica pues creemos que son distintos en su relación con lo andalusí. Realizamos una breve reflexión sobre el imaginario de la Alhambra y lo andalusí en algunos personajes árabes. En la parte etnográfica, intentamos vivificar el discurso a través de cuatro entrevistas a elites culturales de distintos países (Marruecos, Tombuctú, Mauricio y México). Su testimonio nos pareció pertinente puesto que son casi todos representantes, en sus países, de movimientos de vinculación con España y nos dan una idea de una pasión - afecto - al mismo tiempo que de la racionalización del mito de lo andalusí. La idea de este trabajo fue, en todo caso, presentar antropológicamente el calidoscopio formado por las combinaciones a que dan lugar al mito de lo andalusí, y reiterar su riqueza como fuente de conocimiento de la memoria común extendida a otras geografías, así como su indudable viveza.

PRESENTACIÓN

El presente texto es un trabajo pensado y escrito fundamentalmente en cuatro países: España, Marruecos, Francia y México. En ellos durante varios años¹, he aspirado a comprender las articulaciones originales y transculturales del mito de lo andalusí, algunas veces desde la mera especulación intelectual a partir de las lecturas y seminarios relacionados con el tema, y otras como resultado de experiencias donde el investigador formaba parte activa - *participante* se diría en antropología - del fenómeno en cuestión, lo que se aprecia sobre todo en la segunda parte de la tesis.

El hecho de ser parte viva de algunas manifestaciones descritas no nos exime de continuar en una especulación de nuestras propias percepciones, por lo que en la parte correspondiente a la etnografía explico los mecanismos con los que me introduje en la estructura del objeto de investigación. Esto con la intención de situar al lector no solamente en los datos y descripciones, sino en un debate intrínseco sobre las formas que toma el antropólogo frente a su objeto, por el cual es algunas veces absorbido.

Fue primordial la idea de encuadrar la búsqueda bibliográfica y la experiencia de campo de manera coherente para que el lector pueda retomar por sí mismo las

¹ Sobre todo entre los años 2007 y 2015, debido a mi participación en varios proyectos de investigación (Excelencia e I+D) que reseñaré más adelante.

preguntas que surjan a partir de su lectura, ya sea de la fortaleza teórica de lo que se presenta en la primera parte, o del interés experimental y etnográfico de la segunda.

Para llevar a cabo este trabajo he tenido la suerte de haber recibido apoyo tanto financiero como académico y personal durante gran parte de la investigación y redacción de esta tesis. Respecto a la parte institucional y financiera, ha sido la Universidad de Granada y la Junta de Andalucía a través del grupo de investigación “Observatorio de Prospectiva Cultural”, del que formo parte, quienes me han apoyado gracias a las gestiones e interés de mi director de tesis y también director de dicho grupo, D. José Antonio González Alcantud.

El profesor González Alcantud ha sido el vector fundamental en mi vida académica durante años – no sobra decir que el trabajo y la confianza que me ha asignado durante todo ese tiempo han consolidado también una afectuosa amistad – por lo que quisiera agradecerle en primer lugar su apoyo, puesto que me ha incluido en numerosos proyectos tanto editoriales como docentes y de investigación que me han permitido un valioso acercamiento a mi tema de estudio y a muchos otros que se llevan a cabo en el seno del grupo. Al departamento de Antropología Social le agradezco cariñosamente por su apoyo en este camino, especialmente a Carmen Gregorio Gil, Aurora Álvarez Veinguer y Soledad Vieitez.

Por su parte D. Carmelo Pérez Beltrán, también director de esta investigación, estuvo siempre amablemente dispuesto a colaborar en mi formación, como lo muestra su interés como mi director de tesina desde el programa de Master previo a esta investigación. A él le dedico también un especial agradecimiento pues además ha permitido, por medio de esta codirección, que la antropología y los estudios semíticos puedan tender un pequeño puente entre otros muchos que son factibles por el mutuo interés en el mundo árabe.

De una forma especial debo mi cariño y agradecimiento al profesor D. Carmelo Lisón Tolosana, quien creyera en mi desde mis primeros años en Granada - hace más de una decena - y siempre me animara en mis búsquedas intelectuales dándome la oportunidad de hacer trabajo de campo durante mi formación en el

norte del país (Valle de Polaciones, Santander) y preocupándose afectuosamente por mi devenir. Siempre pensé que debo gran parte de mi gusto y compromiso con la antropología a él.

Asimismo, debo un reconocimiento por su sostén económico al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (España), quien me otorgara durante cuatro años (2009-2013) la beca FPU (Formación del Personal Universitario) y a la propia Universidad, quien a través del Vicerrectorado de Investigación, me concediera una estancia en el Centro Jacques Berque de Rabat en el año 2013.

En relación a los apoyos académicos y siendo el principal el mencionado profesor González Alcantud, no puedo dejar de nombrar a mis colegas y amigos del grupo de investigación al que pertenezco: Serena Van Buskirk – amiga íntima quien además me dejara en señal de confianza y amistad múltiples veces su preciosa casa en Tánger para ordenar mis ideas -; Mustafa Akalay Nasser – siempre dispuesto a colaborar y a presentarme gente idónea para mis investigaciones, de entre su extensa red de colaboradores y amigos- ; José Muñoz Jiménez – con quien compartiera una interesante estancia en Fez-; Mohamed Chadli, Catherine y Ali Amahan – quienes me abrieron siempre sus puertas en Marruecos - ; Camila Pastor de María y Campos – amiga y compañera desde nuestros primeros años antropológicos, en los años 90, quien me dejara presentar cada año parte de mis investigaciones en México -; Manuel Lorente Rivas – siempre animándome a concluir de una vez por todas esta tesis -; Bernarda Palacios – cuyo afecto y simpatía por mi trabajo fueron siempre calurosos-; Gabriel Cabello – amigo y colega de varios proyectos de investigación -; Félix Rodríguez – quien nos acompañara en el trabajo documental “Andalusíes” en Marruecos- y Raúl Molina Otarola – dándome ánimos siempre desde Chile.

Llevé a cabo varias estancias de investigación, pero agradezco fehacientemente a los directores de mis dos estancias de investigación oficiales: Bernard Vincent en la Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales – centro en el cual también recibí el invaluable apoyo del profesor Francois Pouillon - y Zacaria Rihani en el Centro Jacques Berque de Rabat.

Tanto en Marruecos como en Francia, España y México recibí múltiples apoyos entre los que destaco, con el riesgo de ser ingrata con muchos otros, los de mis queridos amigos y colegas Rim Laâbi, Abdallah Saaf, Mohamed Grine, Abdesslam Boutayeb, Ikram Abdi, Tarik el Idrissi, Mimoun Aziza, Enric Porqueres, Carolina Menadas y José M. González Riera.

No puedo dejar de mencionar a las personas entrevistadas que forman parte de la segunda parte de la tesis, quienes siempre estuvieron dispuestos a ofrecerme toda la información necesaria para mi investigación, así como su cariño y ánimos, los poetas Khal Torabully (Islas Mauricio), Ismael Diadé (Tombuctú), Abdelmajid Benjelloun (Marruecos) y Alberto Ruy Sánchez (México).

Ellos forman parte de mi vida no sólo profesional sino también personal, ámbito en el que además de reconocer su amistad y sostén, no puedo dejar de mencionar a quienes son el centro de ella, mis dos hijos, José Francisco y Aitana. Desde el vientre, han aprendido a vivir con una madre volátil y difícil de capturar, y me han seguido cuando han podido en mis viajes y divagaciones, integrándose en ocasiones en el trabajo de campo. Sin ese apoyo y sentimiento vital esto no sería ni siquiera humo. Al lado de ellos hay todo un equipo familiar que también han sido claves en el devenir de este y otros trabajos: José Manuel, su padre y gran amigo, quien me ha prestado en todos los momentos y circunstancias un apoyo incondicional, así como sus abuelos paternos y maternos – Manuel (q.e.p.d.), Isabel, Romualda y Salvador - en quienes hago igualmente un especial énfasis de reconocimiento, así como en mis hermanos Salvador y Marlene.

Y a mi lado, esperando también con confianza el final de este ciclo, Antonio Gallego Roca, compañero irremplazable.

Granada-Rabat, otoño de 2015

INTRODUCCIÓN

Hablar o escribir sobre Al Ándalus desde varios ángulos y posiciones – que van desde los periodísticos hasta los políticos pasando por los históricos, poéticos, asociativos, etcétera – es una moneda corriente desde hace tiempo. Tan corriente que pudiera parecer un lugar común de donde es difícil concebir una originalidad debido a la saturación existente en un mundo donde el multiculturalismo parece encontrar en él una fuente de inspiración ineludible, cuyo súmmum sería la convivencia de las “tres culturas” (judía, cristiana y musulmana). Esta moneda común puede ser mirada en su reverso, delatando una fuerte resistencia a la incorporación del relato histórico que le acompaña en la configuración del pasado, ya sea en España o Marruecos, países de los que nos ocupamos principalmente pero que no son propietarios exclusivos ni de la historia ni del mito.

El hilo conductor de esta tesis es el reconocimiento de que el mito de lo andalusí se independiza de su historia documentada y cobra una vida propia hasta la actualidad que no puede resumirse en una posición ni maurofóbica ni maurofílica, en el caso español, ni tampoco en una aparente simpatía generalizada por el mito de lo andalusí en el país magrebí, puesto que existe en él también un discurso fragmentado que enriquece su estudio. Desde este punto de vista pusimos especial cuidado en aportar un análisis de tal mito en su vertiente contemporánea que no estuviera prisionera ni de su idealización ni de su denuncia.

Nuestra investigación, como suele suceder, fue pasando por etapas de construcción de su objeto reconfigurando la idea original de presentar sólo los casos de Fez y Granada a hacerlo con otros espacios para no abandonar a los “ecos” del mito atrapados en las dos ciudades de manera fantasmagórica.

Esta progresiva apertura se fue gestando en el propio trabajo sobre el terreno, pues se encontraron otras manifestaciones interesantes tanto en el interior de él - los intersticios locales, que desmotan su homogeneidad - como al exterior, bajo la forma de apropiación del mito en varias geografías que adaptaran ciertos elementos a sus necesidades tanto existenciales como prácticas (religiosas, comerciales, identitarias, políticas, académicas, etcétera).

En primera sección se propuso definir y deslindar conceptos que operarían alrededor de las interpretaciones propuestas sobre el mito de lo andalusí tales como memoria, mito, nostalgia y melancolía. Respecto al de *memoria*, subrayamos la compleja asimilación del pasado árabe en la “memoria colectiva” española - lo que nos recuerda, además de la teoría de Marc Augé sobre las diferentes maneras de gestionar el olvido², aquella de Lucette Valensi de *forclusión*³ - ⁴ lo que tiene su correlato en las distintas fracturas internas localizadas en el contexto marroquí.

En cuanto al de *mito*, este necesitaba una especial atención en su definición puesto que se prestaba a malentendidos debido a su acepción popular, que lo asocia generalmente con la mentira o la invención. El carácter mítico que le atribuimos, por lo tanto, *no* es sinónimo automático de falsedad o mentira. Consideramos en ese sentido que la fuerza del mito - entendido en este caso como elaboración narrativa de un hecho histórico “objetivo”, pero que queda abstracto y maleable en el ámbito discursivo - no residía en su grado de *veracidad* tanto como

² Marc Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.

³ Así lo define la autora francesa, quien abordara la memoria de la batalla de Alcazalquivir en las memorias portuguesa y marroquí, retomando a Freud « Silence chez les uns, avec refoulement de l'événement traumatisant ; la réalité intolérable devient ineffable. Forclusion chez les autres, le souvenir de malheur n'affleurant a la conscience que pour être aussitôt dénié » Lucette Valensi, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des Trois Rois (1578). Souvenirs d'une grande tuerie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans*, Paris, Editions Chandeigne, 2009, p. 175.

⁴ Término recuperado del psicoanálisis y que hace referencia a la escisión de una imagen primaria en la construcción simbólica del sujeto que, al volver sobre lo real, deviene en procesos psicóticos.

de impacto en la sociedad actual, la cual no ha cesado de recurrir a él para explicarse todo tipo de sentimientos “primarios”, por lo que nuestra metodología no se ocupó en ningún momento de la comprobación histórica tanto como de la observación de la *circulación de discurso*.

Este concepto fue el que nos permitiría abordar antropológicamente el tema de lo andalusí, justificando que nuestro trabajo, a pesar de que se refiriera a un fenómeno histórico, *no estuviera estrictamente apegado a los métodos de investigación histórica tradicionales*, como el trabajo de archivo, sino que nos enfocaríamos en la época contemporánea y en su viveza y por lo tanto al *trabajo sobre el terreno*.

Nos inspiramos para ello en las ideas del profesor Gabriel Martínez Gros, quien distingue entre la *historia de Al Ándalus* por un lado, y el *mito de lo andalusí* por el otro⁵, puesto que aunque ligados representan epistemológicamente dos aproximaciones distintas y a la vez complementarias. Esta perspectiva nos permitió abordar el mito de manera casi independiente, en nuestro caso a partir del estudio de la memoria compartida.

Insertamos también los conceptos de *nostalgia* y *melancolía* en relación directa a lo anterior, pues tal discurso toma su mayor densidad al asociarse ya sea a un *paraíso original/ideal pero perdido* (el caso de los viajeros románticos europeos pero también árabes, de los políticos y otros que buscan en él el equilibrio religioso y transcultural que cada vez resulta más imposible de alcanzar); de un *exilio forzoso y lastimoso* (los expulsados moriscos y andalusíes pero también los poetas de medio oriente, entre otros), de una *legitimidad genealógica* (que genera una relación triangular entre España, Marruecos/el mundo árabe y América Latina), etcétera. Con ello pretendimos poner en relación directa al discurso con el objeto.

En la segunda parte, se utilizó como **metodología** básicamente el producto del *trabajo de campo* llevado a cabo durante varios años, pero sobre todo de los

⁵ Gabriel Martínez Gros “¿Hace falta hundir el mito andalusí?” en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.) *Andalusíes. Antropología histórica de un mito mediterráneo*, Madrid, Abada, 2015.

últimos cinco, en el marco de la participación en los proyectos mencionados en la presentación y de las entrevistas para este trabajo en concreto. Se trató de entrevistas semi-abiertas, con personas consideradas clave para la comprensión del fenómeno, reconociendo que estas pertenecen a una élite intelectual, línea que seguimos como se hiciera en el documental *Andalusíes*.

Las entrevistas se llevaron a cabo en Granada y Marruecos, aunque abarcan a personas de América Latina, Tombuctú o las Islas Mauricio. La observación participante fue también método en esta parte, pues además de estas entrevistas, se tomó parte activa en algunas manifestaciones e iniciativas promovidas por algunos de ellos, como la “Casa de la Sabiduría” fundada en Granada y de la cual se nos hizo partícipes o el Centro para la Memoria Común y el Porvenir donde formamos parte del comité científico en varias ocasiones.

Podemos resumir la estructura de la tesis de la siguiente manera:

Una primera parte que trata de un acercamiento al debate sobre la cuestión de la memoria y sus repercusiones tanto en España como en Marruecos incidiendo en la manera en que el mito de lo andalusí permanece en ambos espacios mediterráneos. Su contemporaneidad no debe sorprendernos ni sus diferentes expresiones: reclamos genealógicos, olvidos o rechazos en las construcciones históricas nacionales, idealizaciones postmodernas, legitimaciones religiosas y/o bélicas, distinciones sociales, marcas registradas, etcétera. El mito está ahí, vivo, entre la memoria y el artificio.

Elegir para este análisis el concepto de memoria ha sido un poco molesto, aunque necesario. Molesto debido al carácter abrumador de su uso en los últimos años, necesario puesto que era el único que proporcionaba las herramientas para comprender sus usos y abusos.

En el primer capítulo presentamos una reflexión sobre el tema de la memoria que hemos optado por llamar *común* - independientemente del consenso que exista en su contenido por las diferentes partes -, así como la manera en que

este concepto ha penetrado en los dos países más implicados: España y Marruecos, hasta llegar paulatinamente al tema de lo andalusí como mito.

Definido conceptualmente el mito y su importancia en las sociedades contemporáneas en el segundo capítulo, añadimos en el tercero dos conceptos clave que forman parte de su entramado debido a su constante aparición en el discurso sobre lo andalusí como paraíso perdido: melancolía y nostalgia, pues nos pareció interesante definirlos en relación a lo andalusí ya que la vinculación de cada uno con el objeto varía y por lo tanto su esencia.

Para finalizar dedicamos en el cuarto capítulo de esta primera parte unas páginas a un breve acercamiento a lo andalusí y a la Alhambra como dos formas del pasado/presente que ocupan distintos lugares en una parte del imaginario árabe, conscientes de que quienes reseñamos ya sea a través de los relatos de viaje o notas periodísticas pertenecen a una élite y no representan exactamente un sentimiento colectivo, aunque tengan una evidente influencia sobre él.

Es fundamental subrayar lo anterior porque en la segunda parte de nuestra investigación dedicamos la parte etnográfica a una serie de personas que, como en el caso del documental “Andalusíes”⁶, del que llevamos a cabo la documentación etnográfica, forman parte de elites culturales. Esto obedece a una estrategia de continuidad en nuestro estudio sobre ellas puesto que nos parecieron testimonios clave debido a su implicación en el tema. Como veremos, son desde líderes de proyectos culturales ligados a lo andalusí hasta defensores de nuevos y llamativos orientalismos literarios.

En Marruecos, la metodología anterior no causó la simpatía de algunos profesores marroquíes de origen bereber pues existe un sentimiento por parte de algunos sectores, sobre todo los llamados “berberistas” como los denomina el profesor Abdelmajid Benjelloun, de rechazo a las prerrogativas sociales y políticas –

⁶ Documental “Andalusíes” (UGR, 2010, 30’.), dirigido por José Antonio González Alcantud, documentación etnográfica: Sandra Rojo Flores, música: Manuel Lorente Rivas.

léase económicas – de las que algunas de estas familias gozan.⁷ Lo anterior no es extraño si tomamos en cuenta que una de las características diferenciales de los andalusíes marroquíes es justamente su oposición a lo bereber que sería el símbolo de lo *salvaje* o sin clase, una palabra utilizada constantemente en Marruecos. Esta fuerte desavenencia fue una de las claves que se nos revelaron al proyectar el documental en Marruecos, lo que nos llevó a interesarnos en esta conformación de la identidad andalusí en contraposición no sólo a lo árabe en general sino sobre todo a lo bereber.

Hay que puntualizar que las elites entrevistadas no tienen un acceso inmediato al poder político actual, tratándose de personas con una fuerte trayectoria en el campo de la literatura y no del gobierno, pero sí gozan de un reconocimiento a nivel nacional e internacional y, a excepción de Benjelloun, lideran movimientos donde lo andalusí está presente o es incluso el centro de sus principios. Los cuatro entrevistados principales son poetas, y su discurso nos pareció pertinente puesto que, como acabamos de mencionar, son representantes de movimientos de vinculación con España y/o Marruecos. Su testimonio nos da, en todo caso, idea de una pasión – afecto – al mismo tiempo que una racionalización del mito de lo andalusí.

Empezamos esta segunda parte y sin la aspiración de presentar al antropólogo como protagonista sino de prestar su propia experiencia al juego interpretativo, explicando la experiencia de una antropóloga mexicana formada en esta disciplina pero también en estudios árabes e inmersa durante años en un triángulo existencial e intelectual entre España, Marruecos y México. Lo hacemos también con la percepción “desde dentro” de varias experiencias *andalusíes*, acompañadas de un marco no sólo descriptivo sino también analítico. Es el motivo del quinto y sexto capítulo de la tesis.

⁷ Esta manera de acercamiento ha sido criticada en Marruecos al proyectar el documental en el Instituto Real de la Cultura Amazighe (IRCAM), por lo que nos hacemos responsables de la parcialidad que esta pueda representar

Este ejercicio no sirve sino para dar la voz directa a sus principales actores, casi todos como hemos dicho, poetas e intelectuales cercanos al mito, verdaderos protagonistas de lo andalusí, quienes nos dieron la posibilidad de acercarnos a sus vidas y trabajos para poder ilustrar la contemporaneidad del mito y sus diversas expresiones de manera viva y dinámica, asumiendo el papel de guionista de sus historias y deseos andalusíes.

Para ello hacemos una inmersión discursivo-etnográfica en Marruecos, Tombuctú, las Islas Mauricio y México, en vinculación las tres primeras con la ciudad de Granada y la última en relación horizontal con Marruecos, rozando inevitablemente España.

Las voces que enriquecen los capítulos siete, ocho y nueve de la investigación respectivamente, son las del filósofo y escritor originario de Malí Ismael Diadé, la del poeta y cineasta mauriciano Khal Torabully, la del poeta e historiador marroquí Abdelmajid Benjelloun y la del escritor y editor mexicano Alberto Ruy Sánchez.

De la misma manera, encontraréis presentes algunas referencias a otros testimonios, sobre todo marroquíes, resultado de la investigación etnográfica que hiciera para el documental “Andalusíes” en el año 2010, dirigido por el profesor José Antonio González Alcantud y que fuera rodado en las ciudades de Fez y Rabat. Este trabajo me permitió percatarme de varias cuestiones planteadas en esta tesis, tales como las fracturas del mito y de presenciar las diferentes reacciones ante su proyección ya sea en salas de México, Marruecos o España.

Este trabajo - como hemos advertido antes - mantiene una continuidad y es parte de los resultados de una serie de participaciones en el seno del grupo de investigación “Observatorio de prospectiva cultural” de la Universidad de Granada que no han cesado desde el año 2007, enfocados a la cuestión de la memoria ya sea interna de España (Granada en particular a través de la colaboración como investigadora en el proyecto “Memoria oral de la Alhambra” desde el año 2009 hasta el 2014); de Marruecos (participando en varias manifestaciones sobre el proceso de reconciliación nacional marroquí y como asesora etnográfica en

documentales relacionados con la memoria, como “La revuelta del Rif 58-59: romper el silencio”) o de ambos países (en los proyectos de Excelencia “La ciudad mediterránea en perspectiva comparada: Granada y Fez” y “Tres vectores de transición a la modernidad en Marruecos y Andalucía en perspectiva comparada” e I+D “El patrimonio compartido: las élites de Granada y Fez” y “El proceso de modernización en las artes y artesanías marroquíes y sus conexiones con Andalucía y España”), lo cual menciono no de manera curricular, sino como panorama de las distintas manifestaciones que me han permitido acercarme al fenómeno de la memoria en ambos países, mostrando el ángulo desde el cual lo he observado.

Para terminar esta introducción, haremos referencia a la **justificación** de una tesis de esta naturaleza, aunque preguntarse sobre los **objetivos** de una investigación en ciencias sociales resulta algunas de las veces forzado, sobre todo cuando no se trata de un trabajo que tenga una aplicación directa o esté nutrido por análisis cuantitativos, quedando peligrosamente, o no, del tentador lado del mero goce intelectual.

De cualquier manera, resulta imprescindible comprender el *leitmotiv* de este y su aplicación indirecta puesto que aspira a constituir uno de los engranajes del conocimiento del Otro que permita establecer vasos comunicantes claros, especialmente cuando se trata de cuestiones concernientes a la memoria y sus conflictos. En nuestro caso, son dos los *objetivos* principales que nos guiaron.

En primer lugar invitar a una *reflexión sobre la problemática de una memoria compartida* entre dos países, España y Marruecos, que es extensiva a otros espacios geográficos. Al respecto, y si observamos como hemos dicho la mayor parte de las obras referidas al tema de Al Ándalus podemos constatar que estas han permanecido cercanas a uno de los dos extremos mencionados al principio de esta introducción. Por una parte se ha privilegiado su lado *romántico*, dando lugar a multitud de trabajos referidos a la supuesta “convivencia” y tolerancia de la época andalusí y por el otro se ha considerado su manipulación para fines estrictamente políticos, sin olvidar el reclamo de una supuesta deuda histórica.

En segundo lugar se planteó el objetivo intelectual de *hacer coincidir tanto a la antropología como a los estudios sobre el mundo árabe* dotando a estos de una dimensión contemporánea que no estuviese exclusivamente ligada a las ciencias políticas, el derecho o la filología, sino de forma transdisciplinaria, motivo por el cual se concibió la participación de un director y un co-director, antropólogo y arabista respectivamente, que enriquecieran este ejercicio intentando evitar todo reduccionismo académico.

Como objetivos específicos, podemos señalar:

- Contribuir al conocimiento de la memoria compartida entre España y Marruecos, destacando puntos de coincidencia y de conflicto;
- Señalar algunos de los pilares que hacen que discursos que emanan de una idea común o *mito de referencia*, como diría Lévi-Strauss - en este caso “lo andalusí” -, tengan una fuerza propia que les mantiene vigentes en las memorias contemporáneas, así como las contradicciones internas inmanentes a ellos tanto en España como en Marruecos;
- Determinar la importancia de su comprensión para el diálogo transcultural, alertando sobre los reduccionismos que impiden considerar su función y, en todo caso, utilidad y utilización.

. Esperamos que el siguiente texto cumpla honrosamente con tales objetivos, dispensándonos de las lagunas que puedan encontrarse debido ya sea a la negligencia involuntaria en el manejo de las fuentes o herramientas de investigación, o a la seguridad de que otros autores las han tratado con mayor profundidad y elocuencia.

PRIMERA PARTE

De la memoria y el mito de Al Ándalus

Así, pues, de lo que recuerdo
y de lo que no tengo memoria,
de lo que sé y de lo que supe,
de lo que perdí en el camino
entre tantas cosas perdidas,
de los muertos que no me oyeron
y que tal vez quisieron verme,
mejor no me pregunten nada:
toquen aquí, sobre el chaleco,
y verán cómo me palpita
un saco de piedras oscuras.

Pablo Neruda
Fragmento del poema *No me pregunten*

Nous émettons de quelque part.
D'un lieu inconcevable pour l'imagination courte des tyrans.
Désert primordial où la parole rebelle fut conçue,
où l'arbre de la mémoire surgit, plonge ses racines dans la terre assoiffée de
justice, déploya sa frondaison pour accueillir la palabre de chercheurs de vérité
aux lèvres gercées d'énigme.

Abdelatif Lâabi, poeta marroquí

CAPÍTULO 1

LA MEMORIA Y LA (S) MEMORIA(S)

1.1.- El surgimiento de los estudios sobre la memoria en Francia

Durante los últimos años asistimos a un rápido crecimiento en las obras relacionadas con la memoria. Este *boom* memorial a nivel académico echó sus primeras raíces en Francia, con una notable repercusión en el ámbito académico y militante exterior. Fue sin duda el historiador francés Pierre Nora, quien con la edición de la obra *Lieux de mémoire* (publicadas entre 1984 y 1992) desencadenó un interés cada vez más creciente sobre la obra del sociólogo, también francés, Maurice Halbwachs. Este, en los años 20 y 30 produjo dos de sus obras más significativas, *Los cuadros sociales de la memoria* y *La memoria colectiva*⁸, que se convirtieron en dos hitos de los estudios sobre la memoria y que fueron la base de la propuesta de Nora, es decir la manera en que ciertas “rememoraciones” se configuraban en la memoria de los pueblos, en este caso francés, más allá de la narrativa histórica oficial y de los acontecimientos.

Diversos coloquios, reuniones y asociaciones se formularon por todas las latitudes a partir de esta “nueva” manera de tratar y revisar la historia y fue justamente ese cruce entre historia y memoria - teniendo como eje central *el pasado* - la bisagra de diversas polémicas suscitadas al respecto. Pero esta novedosa manera de “democratizar” la narrativa histórica, dándoles voz a otros

⁸ Traducidas y publicadas en español por la editorial Anthropos (2004) y Prensas Universitarias de Zaragoza (2004) respectivamente.

actores fuera del espacio oficial, empezó paulatinamente también en Francia, a llenarse de guerras, abusos y fábricas de memoria, como podemos constatar en la amplia bibliografía al respecto. Distinguimos entonces dos cuestionamientos en el desarrollo de esta explosión memorial, el debate interno de la propia disciplina histórica que desencadenó el *boom* de la memoria y el de este *boom* y sus saturaciones.

Referente a aquel sobre el *manejo del pasado y el discurso histórico*, este fue resultado de un proceso en la disciplina histórica francesa a finales de los sesenta con la célebre escuela de los *Annales*, y que había pasado ya por diversos modelos como el de la larga duración, la “historia de las mentalidades” y la historia oral, cada vez más cercana al fenómeno de la memoria.

En este sentido, el historiador Laurence Van Ypersele afirma:

« L’histoire de la mémoire est, elle aussi, l’héritière de l’évolution et la diversification de l’histoire des mentalités. Elle est une des facettes de l’histoire des représentations »⁹

En la misma línea, afirma que Cristhian Delacroix que:

« La constitution d’une *histoire de la mémoire* peut être rattaché aux évolutions internes de la discipline et aux diversifications de l’histoire des mentalités: histoire des représentations du passé, elle est une des facettes de l’histoire des représentations *Mais la mise en rapport du thème de la mémoire avec ceux du “retour au national”* et du “retour de l’identité” engage une réflexion concernant les nouveaux rapports entre histoire, mémoire et identité ». ¹⁰

Estos tres elementos, memoria, historia e identidad han permanecido indisolubles en los consiguientes debates al respecto, siendo los dos primeros

⁹ Laurence Van Ypersele (dir) *Questions d’histoire contemporaine. Conflits, mémoires et identités*, Paris, PUF, 2006, p. 25.

¹⁰ Christian Delacroix, “ Une crise de l’histoire? (les années 1980-1990)” en Chrstian Delacroix, François Dosse y Patrick García *Les courants historiques en France 19-20 siècle*. Paris, Armand Colin, 1999, p. 261.

motivos de oposición desde la perspectiva de varios autores, incluyendo a Halbwachs, quien entendiera a la memoria como algo vivo y plural, al contrario de la historia, mucho más definida y única en el sentido de su institucionalización.

Este cuestionaba no solamente al objeto sino también al sujeto productor de esa narrativa, es decir al historiador. Fue el entorno en el que, en los años ochenta, la obra de Nora tuvo su apogeo, abriendo una caja de pandora que se expresara de diversas maneras a lo largo del mundo intelectual internacional.¹¹

Por otro lado, no podemos dejar de nombrar una nueva tendencia institucionalizada a finales de los años setentas que se denominó “historia del tiempo presente”, nombre que porta el instituto creado en el CNRS francés (Centre National de la Recherche Scientifique) fundado en 1978 por François Bédarida y por el que pasaran historiadores como Henry Rousso (1994-2005), conocido por su obra *Le syndrome de Vichy (1944-1987)*, editada por Le Seuil en 1987.

En la línea de las críticas hacia la manera en que el pasado había sido utilizado en diversos dominios, entre ellos el político, encontramos igualmente la obra dirigida por François Hartog y Jacques Revel *Les usages politiques du passé*, un compendio editado por la École des Hautes Études en Sciences Sociales en el año 2001. En ella se hace alusión a los usos de la historia no solamente reciente sino también antigua, usos cuyo fin, según los autores, es la de llegar a una “forma única de “Estado moderno” desarrollado sobre el modelo neoliberal.¹²

De cualquier manera, *el uso de la memoria como recurso* frente a la historia oficial fue también recibiendo críticas por los abusos de esta nueva historiografía construida a partir del presente o de la época contemporánea, denunciando su abuso, fabricación, uso, etcétera, como veremos enseguida.

¹¹ Se puede encontrar un resumen bastante esquemático de estas etapas en el artículo de Eugenia Alliere Montaña “Los lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, Revista *Historia y Grafía*, (31), México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 165-192.

¹² François Hartog y Jacques Revel, “Avant-propos” en *Les usages politiques du passé*, Paris, EHESS, 2001, p. 8.

1.1.1.- De los *Lieux de mémoire* a los conflictos y fábricas de la memoria en Francia

En la medida en que una nueva aproximación a las diferentes narraciones se abría paso no solamente en Francia sino en diversos mundos académicos se desencadenaron también múltiples re interpretaciones y sus consecuentes conflictos en dos dimensiones.

La primera, daba cuenta de las desavenencias entre los “vencedores y los vencidos”, los “torturadores y las víctimas”, los “colonizados y los colonizadores” etcétera. En segunda, sobre el abuso y saturación de esta memoria promovida más allá de lo académico por lo político – nuevamente – sostenido en muchas ocasiones por lo mediático.

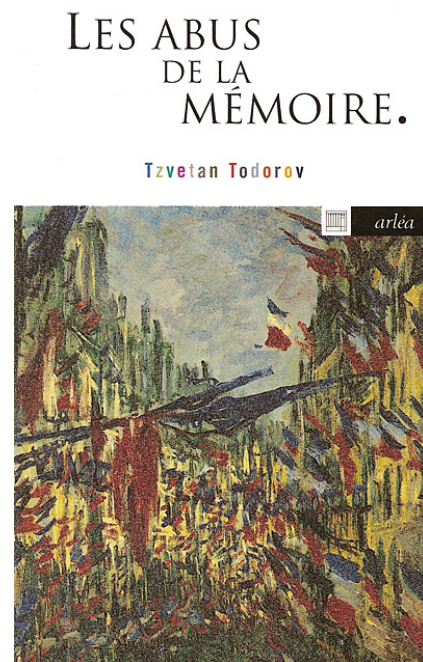
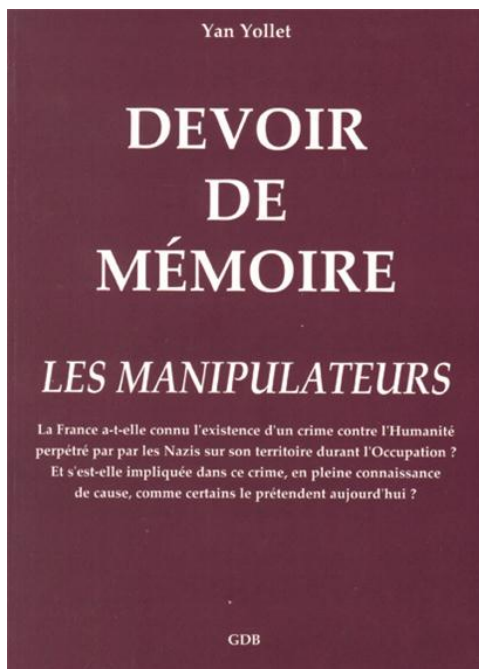
Prueba de esta última lo testimonian textos como el de Pascal Blanchard e Isabelle Veyrat-Masson (Dir.), *Les guerres de mémoires. La France et son Histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, París, La Découverte, 2010; el de Véronique Bonnet (Dir.), *Conflits de mémoire*, París, Éditions Kharthala, 2004; *Mémoires plurielles, mémoires en conflits*, aparecido en el Volúmen 37 de la *Revue Ethnologie française*, París, 2007 o el dossier *La fabrique de la mémoire*, aparecido en la Revista *L'Année du Maghreb*, CNRS Editions, en el 2008.

El historiador italiano Enzo Traverso recoge en ese propósito el término de “topolatría”¹³ utilizado por Peter Reichel en sus trabajos sobre Alemania y su memoria¹⁴, término crítico que entendemos derivado de lo que el geógrafo chino

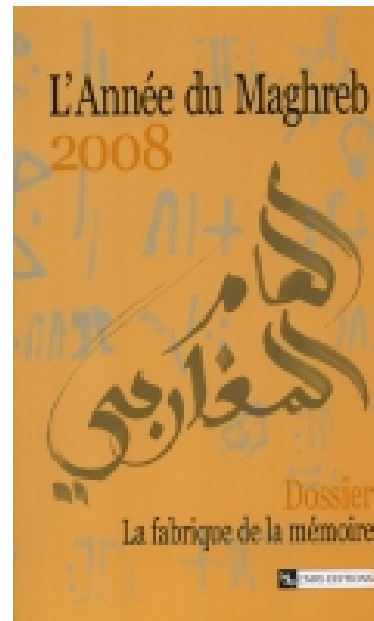
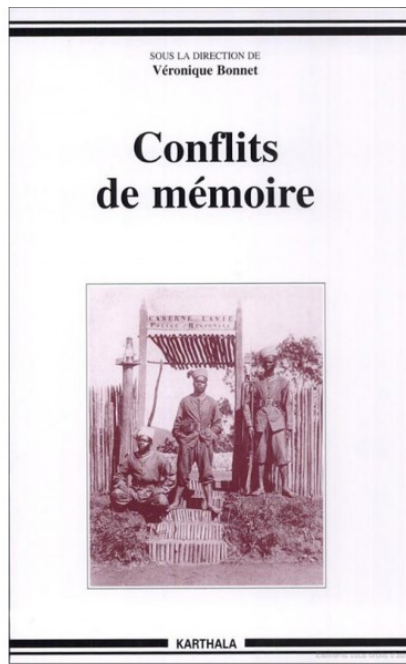
¹³ Enzo Traverso, “Historia y memoria. Notas sobre un debate”, en Marina Franco y Florencia Levín (comp.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p 67-96.

¹⁴ Peter Reichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die Nationalsozialistische Vergangenheit*. Munich, Editorial Carl Hanser Verlag, 1995.

Yi-Fu-Tuan concibe como “topofilia”¹⁵ que literalmente se asocia con un excesivo apego al lugar de origen-territorio, subrayando su componente *sentimental*. Esta “topolatría”, trasladada a los *lugares de la memoria* como representaciones de una “obsesión conmemorativa” analizada por Traverso es un síntoma preocupante de una saturación en varios sentidos, como lo constata el exceso de los trabajos sobre la memoria y los posteriores conflictos sobre su tratamiento - fundamentalmente en Francia - , así como la manera en que estas propuestas fueron incorporadas en el medio intelectual español y marroquí desencadenando una fiebre memorial, pero sobre todo el florecimiento de memorias “militantes” que hacen peligrar su verdadera esencia y carácter polifónico y diverso.



¹⁵ Yi-Fu-Tuan, *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*, New Jersey, Prentice-Hall, 1974. Término presente ya en la obra de Gastón Bachelard *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires, 1957.



Algunas de las primeras obras más representativas de la contestación a esta memoria saturada

Lo que originalmente, según la obra de Nora, pretendía “catalogar” los diferentes “lugares de la memoria” en un afán ciertamente nacionalista, pudo contribuir a la posibilidad de reflexionar sobre la relación entre memoria e identidad y por supuesto de los diversos componentes de lo que en adelante se llamo las memorias en plural en un afán polifónico y llamémosle más “participativo” y “dinámico” que tomaba en cuenta la voz de los diferentes actores. Nora sin embargo, fue criticado por autores como Enzo Traverso, quien sostiene que éste se inscribe “en una larga tradición... que no ha conseguido jamás integrar el hecho colonial en la definición de identidad francesa”.¹⁶

No solamente el hecho colonial fue – y sigue siendo - uno de los fenómenos perturbadores al interior de los debates sobre la memoria, sino que había otro elemento que ya se venía gestando antes del trabajo de Nora a través de otros

¹⁶ Enzo Traverso “L’écrit-événement: l’historiographie comme champ de bataille politique”, en Pascal Blanchard e Isabell Veyrat-Masson (dirs.), *Las guerres de mémoire. La France et son histoire*, Paris, La Découvert, 2010, p. 228.

medios como el cinematográfico y que ponía de manifiesto el reclamo por una memoria que hiciera justicia a las víctimas del Holocausto. Películas como *Nuit et brouillard* (1956), y más recientemente *Shoa* (1985) llamaban nuestra atención sobre un hecho particular: el de las responsabilidades y el peligro del olvido.

1.1.2.- Del deber de memoria al abuso de la memoria

Entre tantas *nuevas* memorias y olvidos, varios autores marcaron una línea decisiva en esta corriente crítica, como Paul Ricoeur y Tzvetan Todorov, el primero reflexivo sobre la cuestión del olvido y la justicia así como de la gestión de la memoria, y el segundo crítico a su abuso. Tales abusos, tránsitos y transformaciones del deber de memoria, han sido objeto de varios estudios recientes, donde se les ha identificado, en alguna ocasión, con un nuevo camino post-colonial del post-nacionalismo francés.¹⁷

Respecto a Paul Ricoeur, uno de los ejes principales de su obra gira en torno a la *narrativa*, o lo que denominó *identidad narrativa*. Este cruce entre lo dinámico y lo estable, entre la *ipse* y el *idem* son esenciales para comprender una mezcla temporal entre pasado y presente, así como entre tiempo histórico y ficción¹⁸. El relato entendido como expresión lingüística del tiempo *vivido* es una preocupación constante en la obra del filósofo francés, quien además se ocupa constantemente de la problemática del mito.

El punto de vista de Ricoeur resulta especialmente interesante para nuestro trabajo ya que además de interesarse por la cuestión del mito y la memoria, así como de su gestión y abusos o su relación con la historia, se extiende hacia otro polo esencial, el *perdón*, atravesado por lo que él mismo ha denominado la *justa memoria*. Esta noción ha sido largamente discutida, ya sea para asimilarla a los

¹⁷ Ver, como ejemplo, los trabajos de Sebastián Ledoux “Devoir de mémoire: The post-colonial path of post-national memory in France, a study of the development of the Taubira Law”, *National identities*, Routledge, mars 2013; *Le devoir de mémoire à l'école. Essai d'écriture d'un nouveau roman national* Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2011.

¹⁸ Ver: Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Ed. Siglo XXI, 1995.

procesos de reconciliación o justicia transicional, o para ejercer una crítica hacia ella, como lo hiciera Alain Cottureau quien va más allá de la crítica a lo que él llama “un cierto moralismo basado en el arrepentimiento o en el perdón” para reflexionar sobre la naturaleza de la *deuda* del pasado. Este nudo en el corpus de la problemática de la memoria resulta bastante revelador, pues nos conduce a la relación de ese pasado a partir de la observación de las *generaciones*. Cottureau afirma que:

“ Ricoeur puede que haya sentido el problema, evocando los desniveles entre el don de los ascendientes y el contra don de los descendientes, sin equivalencia posible, pero no lo ha encarado frontalmente, desde el momento en que ha instalado la temática de la *deuda* de los sucesores hacia los predecesores como lazo primero, fundante del *deber de memoria*, y, bajo ciertas condiciones, un lazo sostenedor de la *problemática del perdón*, cuando el sentido de la deuda está invertido, es decir, cuando sus predecesores tienen cuentas que rendir con sus sucesores”.¹⁹

Tales críticas, muy pertinentes y bien fundamentadas, no nos impiden reconocer el valor del trabajo de Ricoeur en cuanto a la cuestión *pragmática* que él mismo explicita, diferenciándola del aspecto meramente cognitivo, es decir a los usos y gestión de la memoria y por supuesto su recurrencia al psicoanálisis como también lo hiciera Halbwachs, ya sea para adherirse a ciertas de sus reflexiones como el proceso de “reconciliación” o del duelo, marcando una línea distintiva y/o metafórica entre él y en análisis de la memoria colectiva. Nos dice:

“Es la constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva. Se puede hablar de sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva. La noción de

¹⁹ Alain Cottureau, “Los fantasmas de la historia: espacio público y lazos entre generaciones”, en José Antonio González Alcantud y Juan Calatrava (Eds.), *Memoria y patrimonio. Concepto y reflexión desde el Mediterráneo*, Granada, UGR, 2012, pp. 54-55.

objeto perdido encuentra una aplicación directa en las “pérdidas” que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un Estado.”²⁰

En este sentido no podemos desvincular otra categoría presente en la definición y debate sobre el duelo que hemos considerado en nuestro trabajo, la de *melancolía*, sobre la que nos extenderemos en el próximo capítulo. Esta es entendida como un estado patológico en la elaboración de la pérdida, con todos los matices correspondientes. Ricoeur escribe, relacionándola con lo que denomina “la demasiada poca memoria”:

“Los que unos cultivan con delectación melancólica, y lo que otros rehúyen con mala conciencia, es la misma memoria-repetición. A unos les gusta perderse en ella; los otros temen ser engullidos por ella. Pero unos y los otros padecen el mismo *déficit de crítica*. No acceden a lo que Freud llamaba el trabajo de rememoración.”²¹

Por otro lado, hay que subrayar que tanto Ricoeur como Todorov inciden en el tema de la justicia, cuestión para lo que este último utiliza la distinción entre “memoria literal” o memoria “a secas” y memoria ejemplar o “justicia”. En el primer caso, existe:

“una continuidad entre el ser que fui y el que soy ahora, o el pasado y el presente de mi pueblo, y extendiendo las consecuencias del trauma inicial a todos los instantes de la existencia”²²

En el segundo:

“...me sirvo de él (pasado) como de un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. La operación es doble: por una parte, neutralizo el dolor causado por el recuerdo, controlándolo y marginándolo;

²⁰ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Ed. Trotta, 2003, p. 108.

²¹ *Ibid*, p. 109

²² Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 31.

pero, por otra parte... abro ese recuerdo a la analogía y a la generalización, construyo un *exemplum* y extraigo una lección”²³.

Para Todorov la primera de estas memorias sería arriesgada, mientras que la segunda, liberadora. Es el momento quizás de preguntarnos con Yerushalmi si es posible que el antónimo de olvidar no sea recordar sino *justicia*.²⁴ , pero sobre todo, subrayar una de las ideas de Todorov que nos ayudarán a comprender las posteriores elaboraciones melancólicas o nostálgicas de nuestro mito:

“El grupo que no consigue desligarse de la conmemoración obsesiva del pasado, tanto más difícil de olvidar cuanto más doloroso, o aquellos que, en el seno de su grupo, incitan a éste a vivir de ese modo, merecen menos consideración (se refiere a los individuos que no consiguen superar el período de duelo después de una pérdida): en este caso, el pasado *sirve para reprimir el presente...*”²⁵

Esta afirmación nos resulta sumamente interesante pues contra todo proceso psicoanalítico de ayuda a reconocer un pasado normalmente “reprimido” y que afecta al sujeto, en el caso de la saturación o abuso de la memoria el proceso es inverso, es decir, es el presente el que se reprime a favor de un pasado siempre presente y angustiante.

Así pues, el concepto de memoria que se oponía en principio a la Historia oficial creando a su alrededor discursos paralelos se fue complicando debido de cierta manera al hecho de que en el momento de presentar diferentes miradas sobre el mismo hecho,²⁶ implicó al mismo tiempo incluir otros aspectos como el de *perdón, reconciliación, reconocimiento*, y en su caso, *olvido*, algo que no fue fácil de gestionar por todos los actores. Un exceso de memoria se convirtió entonces tan

²³ Ídem

²⁴ Yosef Hayim Yerushalmi, Nicole Loraux *et al.* *Usages de l'oublie, Contributions au Colloque de Royaumont*, Paris, Le Seuil, 1988.

²⁵ T. Todorov, *Op. Cit.* p. 33 (las cursivas son mías)

²⁶ Eso que el historiador mexicano León Portilla había llamado a finales de los años 50 “la visión de los vencidos”, refiriéndose a las informaciones producto de las crónicas indígenas en relación a la Conquista española, y que inspiraran a otros autores como Nathan Wachtel, que publicara en los años 70 *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole. 1530-1570*, Paris, Gallimard, “Folio histoire”, 1971.

arriesgado con el de olvido, poniendo constantemente como ejemplo el caso de “Funes el Memorioso”, célebre personaje de Jorge Luis Borges, que *padecía* de una memoria que le impedía olvidar y le enloquecía, lo que lleva a considerar la necesidad de un olvido terapéutico.

Al respecto, Yosef Yerushalmi hace la siguiente observación en sus “Reflexiones sobre el olvido”, publicadas en su libro *La historia judía y la memoria judía*. Se pregunta:

“¿dónde debemos trazar los límites (de la memoria)? ¿Qué clase de historia? ¿qué debemos recordar? ¿qué es lo que podemos permitirnos olvidar? ¿qué es lo que debemos olvidar?”²⁷

Este olvido, pensamos que tendría que pasar inevitablemente por un primer acto: el del *reconocimiento*. En el caso de las relaciones coloniales o protectorales, conflictivas hasta la actualidad, el peso tanto de la memoria como del olvido han sido claramente dispares, puesto que como resulta obvio, sobre un mismo hecho unos claman deber de olvido y otros de memoria. Jean Philippe, quien se ha interesado por esta fiebre memorial en el Magreb, considera que:

“Cette richesse n’est pas totalement restituée par les travaux scientifiques menés en France sur la question, qui sont en quelque sorte polarisés para les enjeux de la relation franco maghrébine: réconcilier les mémoires d’un passé commun; établir une histoire commune; réhabiliter la mémoire de communautés victimes de cette histoire... Ces démarches peuvent être légitimes, mais elles délaissent le point de vue et les enjeux internes maghrébins, et du coup les éléments du travail mémoriel qui ne sont pas obligatoirement corrélés à cette relation”²⁸

²⁷ Yosef Hayim Yerushalmi, *Zajor, la historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 128. Para la versión original en inglés ver: Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, Washington Press, 1982.

²⁸ Jean-Philippe Bras “Introduction: la mémoire, idiome du politique du Maghreb” en la Revista *L’Année du Maghreb 2008. Dossier La fabrique de la mémoire*, CNRS Editions, 2008, p. 7.

Así pues, esta *caja de pandora* se presentaba llena de voces que empezaron a sentir reconocida su marginalidad y que exigían un lugar en la historia oficial. Pero he aquí otra paradoja: ¿No podemos concebir, precisamente, a la historia oficial como otra más de las narrativas constitutivas de la memoria colectiva? ¿Hasta qué punto se opone el relato histórico al de la memoria fuera del nivel político? Aquí llegamos al punto de las *memorias militantes* que se han abierto poco a poco un lugar en el ámbito público – y este es precisamente uno de sus aparentes logros, pues hasta cierto momento habían permanecido en el ámbito privado – utilizando como uno de sus principales argumentos su exclusión de la historia oficial - y sugiriendo una aparente *democratización* de la narrativa ya sea oficial, colonialista, imperialista, etcétera.

En este punto todo un debate entre vencedores y vencidos, culpables y víctimas, se desató desbordando el campo donde había sembrado el mundo de la memoria, originando preguntas sobre el *deber de memoria* y el de su *olvido* y mediadas por un concepto difícil de digerir: LA CULPA. Tal culpa, asociada a la idea de deuda, fue y sigue siendo la causa de intercambios a veces de tinte agresivo, puesto que inciden en lo que se supone constituye el debate sobre la identidad nacional, concepto por demás caduco y criticado.

Para car cuenta de ello, no hay más que seguir la discusión, por demás mediática, entre los historiadores Daniel Lefeuvre y Catherine Coquery-Vidrovitch, después de que el primero publicara un polémico libro editado por Flammarion en 2010 llamado *Por en finir avec la repentance coloniale*, título que anuncia ya una bomba contestada por Vidrovitch acusando al antiguo comunista de islamófobo, como el mismo recoge en su página web, donde le responde que:

“Ainsi, pour C. Coquery-Vidrovitch rien ne permettrait de repérer un courant d’opinion prônant la condamnation – et non pas la connaissance et la compréhension - du passé colonial de notre pays et exigeant de l’Etat, par la voix de ses plus hauts représentants, des manifestations de regrets et des demandes d’excuse auprès des victimes – ou plutôt de leurs descendants – de ce passé, sous le prétexte que ce courant serait hétérogène, constitué de

personnalités diverses par leurs statuts comme par leurs motivations, s'appuyant sur des positions institutionnelles (Ligue des Droits de l'Homme ou MRAP) ou des organisations (Indigènes de la République) et bénéficiant d'un accès privilégié à certains médias (Le Monde diplomatique par exemple). Depuis quand, l'homogénéité d'un groupe de pression serait-il nécessaire à son existence ?²⁹

Todo un intercambio de respuestas se convirtió en una animada discusión, recogida en el seno de la página web del *Comité de Vigilance face aux usages publics de l'histoire*,³⁰ creado en reacción a la ley francesa del 23 de febrero del 2005 que, según afirman los promotores de tal comité "insistía en los efectos positivos de la colonización". Esta no es más que una de las manifestaciones recurrentes en la lucha por la asimilación de la memoria que se llevarían a cabo no solamente en Francia, sino que tuvieran también repercusiones en países como España, como veremos enseguida.

1.2- Los estudios sobre la memoria en España: de la guerra civil a lo andalusí

En el caso de España el debate sobre la memoria se llevó a cabo sobre todo de manera interna enfocándose en la guerra civil, aunque hubo otros autores, como el filósofo Manuel Reyes Mate, que prestaron atención de manera pionera a temas como el Holocausto. Así lo podemos comprobar en sus libros *La razón de los vencidos*, (1991) o más recientemente *Medianoche en la historia* (2006); *La razón del olvido* (2008) o el *Tratado de injusticia* (2011), entre otros, todos con el denominador común de tratar sobre el tema de la memoria pero también de la

²⁹ Ver el sitio del autor: <http://www.blog-lefeuvre.com/?p=20>. Consultado el 5 de junio de 2015. Ver también el artículo de Catherine Coquery-Vidrovitch, "Vendre: le mythe économique colonial", en Sandrine Lemaire y Pascal Blanchard (dirs.), *Culture coloniale 1871-1931*, París, Ed. Autrement, Colección Mémoires/Histoire, 200 pp. 163-175.

³⁰ <http://cvuh.blogspot.com/>

justicia, así como la amalgama que conllevan el proceso de reconocimiento y perdón.

Asimismo, hubo alertas a los abusos mencionados anteriormente como podemos observar en el trabajo de la historiadora Josefina Cuesta Bustillo (1998), quien en un compendio de colaboraciones de figuras claves en este tema como el propio Nora, Gérard Namer – autor de la extensa nota crítica a la obra de Maurice Halbwachs “La memoria colectiva” -, Lucette Valensi o Jocelyne Dakhlia entre otros, reconociera que:

“El uso indiscriminado de la palabra memoria, y más concretamente del referente memoria histórica, no tiene un paralelo en los análisis realizados sobre ella, al menos en nuestra sociedad. En los años noventa, los historiadores españoles se han adentrado por este fecundo y vasto campo historiográfico. Sus frutos no han hecho más que empezar”.³¹

Por su parte Ricardo García Cárcel realizó un interesante repaso de la historiografía modernista española, así como de otros autores que se han dedicado a la tarea de recopilarla.³² Este, como Pedro Ruiz Torres, de quien hablaremos más adelante, muestra las especificidades españolas respecto a la historiografía francesa – ya que estamos hablando de la influencia de los estudios de la memoria que tienen una efervescencia esencialmente francesa – reconociendo que generalmente las rupturas epistemológicas que se llevaban a cabo en Francia llegaban con “años” de retraso a España y que la primera dependencia hacia esta historiografía se transformó en otra hacia la anglosajona.³³

De cualquier manera, es importante distinguir, como deducimos del trabajo de García Cárcel y Torres, algunos aspectos del caso español. En primer lugar, *su conexión con la historiografía francesa* en tanto que influencia intelectual de la

³¹ Josefina Cuesta Bustillos “Introducción”, en *Memoria e Historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998, p. 11.

³² Lo que puede leerse resumido en uno de sus artículos: Ricardo García Cárcel “La reciente historiografía modernista española”, en la revista *Chronica Nova*, (28), Granada, UGR, 2001, pp. 185-219.

³³ *Ibid*, p. 187.

segunda sobre la primera con sus debidas particularidades por los contextos históricos diferenciados, y como *objeto de estudio* (la primera de la segunda). En esta dimensión, a parte de la influencia de las grandes escuelas francesas como la de los *Annales*, mencionada anteriormente y la adaptación de las diferentes enfoques historiográficos (económico, político, historia de las mentalidades...), podemos insertar el interés de varios historiadores franceses en el tema que nos ocupa, Al Ándalus, como los de Lévi-Provençal, Rachel Arié, Pierre Vilar, Gabriel Martínez Gros, Bernard Vincent o Pierre Guichard, entre otros y que tuvieron gran repercusión en el ámbito español.³⁴

Por otro lado, concebimos el estudio sobre los objetos de conmemoración y por lo tanto de la problemática de la memoria, donde podemos percibir ya unos atisbos de intención reconciliatoria como podría ser el caso de la Inquisición o la Conquista de América. Trazamos aquí también dos vías distintas, por una parte los *objetos de estudio de la historiografía española* en sí mismos, y por la otra el *análisis de esta historiografía* y los nudos gordianos en su devenir.

Entre esos nudos, dos de los más complejos son el de la guerra civil y sus consecuencias, a nivel interno, y el de lo andalusí en el ámbito de la memoria internacional. A pesar de la distancia temporal entre ambos - tres siglos - se puede establecer una conexión desde lo andalusí hasta la situación del Protectorado español en Marruecos (1912-1952), la guerra civil española (a través de la participación de los marroquíes en ella) y la inmigración magrebí que tuvo su apogeo en el siglo pasado.³⁵

Asimismo, no podemos dejar pasar la influencia actual de la historiografía francesa en España como lo muestra la creación en 2001 de la Asociación de

³⁴ Ver, por ejemplo: Benoit Pellistrandi *La historiografía francesa del siglo XX y su acogida en España*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, que incluye interesantes capítulos al respecto, como el de Pierre Guichard “De l’Espagne musulmane à Al Andalus” o de Bernard Vincent “Le séminaire parisien de Pierre Vilar”.

³⁵ En este sentido no podemos evidenciar el estudio del africanismo español en Marruecos, reconociendo el pasado andalusí como una de las bazas de legitimación de la presencia militar de los españoles en la zona. Ver el artículo de José Antonio González Alcantud “El mito de lo andalusí como instrumento de la política exterior española” en *Lo moro. Las lógicas de la derrota y de la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002.

historiadores del presente, quienes en tres de sus cinco congresos celebrados anualmente, aludían al tema de la guerra civil, la transición o la época franquista.

1.2.1.- El lugar central de la guerra civil

Este tema tratado por excelencia al referirse a la memoria y a su vínculo con la historia, se volvió aún más polémico con la legislación de dicha “memoria histórica”. La complejidad del acuerdo entre las partes implicadas - como en todo proceso traumático de esa naturaleza – fue y es una herida que aún llena las páginas de los periódicos y alimenta cotidianamente los discursos políticos.

La historiadora Mercedes Yusta Rodrigo, especialista en esta época, y partiendo de la emisión en el año 1995 de un programa en una cadena nacional española Tele5, bajo el título ¿Vivíamos mejor con Franco? lo confirma al escribir en el 2003 que:

« On a constaté que la guerre civile continue d’être le sujet de controverse récurrent : qui l’a commencé, quelles furent ses causes, qui a fait le plus de morts et des atrocités, en un mot, à qui la faut ? »³⁶

La autora nos explica cómo hasta los años 60 esta historia había sido contada fundamentalmente por los vencedores y sus herederos, así como por los historiadores anglosajones. Un tránsito de la historiografía del régimen hacia una literatura anglosajona (Brenan, Thomas) y sobre todo Herbert R. Southwort con su libro sobre *El mito de la guerra civil* (1963) y la apertura de una discusión cómo un conflicto social pero sobre todo religioso y moral. Es interesante la regeneración que propone Yusta en la historiografía franquista puesto que relata:

³⁶ Mercedes Yusta Rodrigo, « Histoire et mémoire de la Guerre civile dans l'historiographie espagnole contemporaine » en Robert Frank (Ed.), *Espagne : la mémoire retrouvée (1975-2002)*, Matériaux pour l'histoire de notre temps N° 70 (2003), p. 51. Disponible en línea : http://www.persee.fr/doc/mat_0769-3206_2003_num_70_1_402452

« S'a donné à un effort de modernisation du discours, certes très limité mais qui présentait comme nouveauté radical de présenter un partage des responsabilités de la guerre civil sur le modèle « on a été tous coupables »³⁷

Esta explica cómo fue hasta finales de los años 70 que una transición historiográfica se llevó a cabo, poniendo como ejemplo el libro del inglés Ronald Fraser *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*, aunque Yusta considera que éste sigue bajo la línea de “partage égalitaire des responsabilités”³⁸ subrayando la influencia, entre los historiadores jóvenes españoles, del historiador exiliado Manuel Tuñón de Lara. A este ritmo, se llevaría a cabo entre los años 80 y 90 lo que denomina “una explosión de la historia local y de la historia conmemorativa”, donde poco a poco van apareciendo los relatos de las víctimas hasta llegar a la “guerra de memorias”, con clara alusión al impacto de la historiografía francesa en la española, de la cual hemos hablado al principio de este capítulo (Los lugares de la memoria de Nora y sus consecuentes debates).³⁹

A este tema – la importancia de la guerra civil en los debates sobre la memoria en España - consagra también un capítulo la mencionada obra de François Hartog, de la pluma del historiador Pedro Ruiz Torres, quien además de nombrar una serie de conmemoraciones de naturaleza política, como algunas de las llevadas a cabo en 1998 – el “desastre” de Cuba (1898), el cuarto centenario del reinado de Felipe II y los veinte años de la proclamación de la Constitución – advierte que el papel de la historia en la política actual no es comparable a aquella de la época de Franco:

« Le rôle politique que joue actuellement l'histoire en Espagne n'est cependant pas comparable à ce qu'il fut à l'époque de la dictature franquiste, et il contraste fortement avec le silence et l'oubli entretenus pendant les années de la transition démocratique par des milieux politiques (partis, gouvernement) et à des fins politiques (réussir la transition de la dictature

³⁷ Ídem, p. 52. Este modelo es sumamente interesante, puesto que, como en el caso de la gestión de la memoria en el caso marroquí, se sigue la misma línea, como veremos más adelante.

³⁸ Íbid p. 53

³⁹ Íbidem

vers la démocratie après la mort de Franco en 1975). Durant ces années de transition, la volonté de trouver une issue pacifique, soutenue par un large consensus, rendit certaines questions du passé embarrassantes. Le nouveau climat politique de la fin des années 1970 et le début des années 1980 encouragea l'oubli de manière à favoriser l'entente et la réconciliation des Espagnols. »⁴⁰

Esta situación cambiaría con el régimen democrático, posibilitando una deseada reconciliación, puesto que:

« Dans ce nouveau contexte de la fin des années 1990, la nécessité personnelle et collective de récupérer le passé d'une autre manière s'est faite de plus en évidente, loin de l'époque des lieux communs produits par les idéologies anciennes, loin du silence et de l'oubli qui, pendant la transition, servirent à fermer fallacieusement les blessures de la plus récente histoire de l'Espagne ». ⁴¹

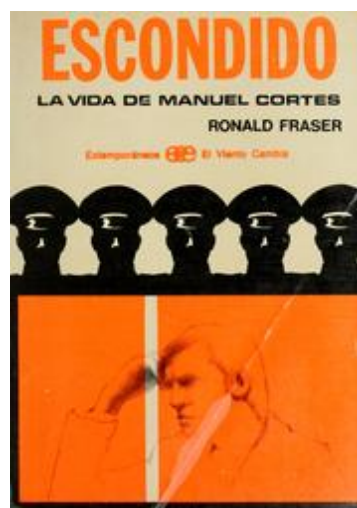
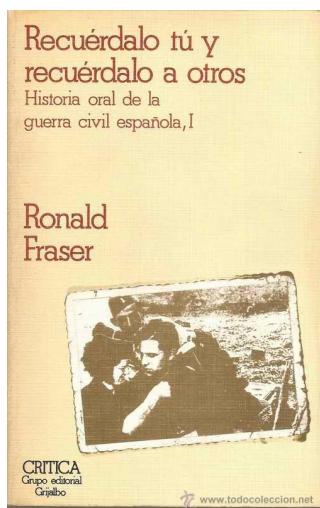
Tenemos por lo tanto, dos ejes a seguir en la contribución de Torres. De un lado, el papel que la propia historia y su uso tuvieron diacrónicamente en el caso español y su particularidad respecto a otros casos, como el francés - fundamentalmente en la construcción de la identidad/memoria nacional- y por la otra el peso en sí mismo de la guerra civil y la época franquista en la memoria tanto de la sociedad como del medio académico.

En el campo intelectual, numerosas obras fueron producidas al respecto, de las cuales llaman nuestra atención, por la cercanía con nuestra disciplina, la mencionada del historiador y periodista inglés Ronald Fraser, quien de manera ejemplar presenta la memoria de esta guerra a través de la historia oral de más de trescientas personas en los dos volúmenes de *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros*.

⁴⁰ Pedro Torrez Ruiz « Les usages politiques de l'histoire en Espagne. Formes limites et contradictions », en François Hartog y Jacques Revel, *Op. Cit.* p. 132.

⁴¹ *Ibid.*, p. 133

Estudio histórico de la guerra civil española, (1979) o de la historia del alcalde de Mijas, *Escondido: el calvario de Manuel Cortés* (2006), republicano que estuviera escondido durante treinta años para evitar ser ejecutado por el régimen franquista.



Dos de las principales obras de Ronald Fraser, cercanas, por su metodología, a la antropología.

No podemos olvidar el trabajo del historiador español Ricardo García Cárcel, a quien nos referimos en líneas anteriores, y que publicara un libro sobre los abusos e instrumentalizaciones de la nombrada memoria histórica, con el título de *La herencia del pasado* (2011), donde afirma que:

“Hoy, el presente lo invade todo, lo explica todo. Esa sobredosis de presentismo está bien reflejada en el uso y abuso de la llamada *memoria histórica*, que en España se ha condensado en la explicación de nuestros traumas más recientes (República, guerra civil y franquismo) en clave de alineamiento político actual, demasiadas veces sectario, con connotaciones casi épicas, de memoria-rescate.”⁴²

⁴² Ricardo García Cárcel, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2011, p. 15.

Su argumento resulta bastante iluminador de lo que hemos expuesto en líneas anteriores y conecta además con uno de los conceptos que tratamos más adelante vinculado al mito de lo andalusí, la cuestión de la nostalgia. Nos dice:

“En la dialéctica entre triunfo y fracaso, entre la gloria y en infierno, ha dominado siempre, en definitiva, la conciencia melancólica del purgatorio emocional, que separa el tiempo de la caída del tiempo de la redención. Y en ese purgatorio se inscribe en imaginario contrafactual de las Españas que no pudieron ser. La nostalgia y el lamento por lo que pudo ser y no fue. Una historia de perdedores, soñadores de oportunidades desechadas, de posibilidades inexploradas, de ocasiones no amortizadas. La historia de España como una serie de Españas alternativas que nunca vieron la luz, y que parecen esperar salir alguna vez a la superficie. Memorias plurales sí, pero con un legado moral común: la concepción de España como el país que siempre espera la redención definitiva que nunca llega. La historia de España como el gran purgatorio de los sueños perdidos”⁴³

1.2.2.- Memoria, emigración y exilio español hacia América

Podemos percibir en relación a la memoria española que algunas de sus ramificaciones van y vuelven también desde América Latina, además de Marruecos pero que siguen enraizadas fuertemente en la guerra civil. Son, en este caso, los exiliados y su memoria “desterrada” o “transterrada”, término tomado del filósofo español José Gaos, quien viviera exiliado en México hasta su muerte en 1969, quienes la nutren con sus memorias y nostalgias.

Al respecto son múltiples las a las investigaciones y obras relacionadas con la emigración de los exiliados republicanos hacia América, fundamentalmente hacia países como México o Argentina. Fueron muchas veces los hijos o nietos de estos emigrantes quienes, convertidos en científicos sociales, se dedicaron a rescatar la

⁴³ *Op. Cit.* p. 47

memoria e historia de sus antepasados. Es el caso, por ejemplo, de autores como Clara E. Lida, de nacionalidad argentina afincada en México e investigadora del COLMEX (Colegio de México), quien dedicara gran parte de su obra a este tema. Aunque centrada en la cuestión del anarquismo español, un número considerable de sus estudios están también enfocados al exilio.⁴⁴

Memoria y re-migración

Quizás uno de los fenómenos pocos estudiados en el campo de la memoria española haya sido el de la re-migración, es decir, el regreso de varios emigrantes que no pudieron “hacer las Américas” como hubieran querido, así como el de los esfuerzos que estos españoles mantuvieron por conservar su “terruño” aún fuera de él.

A pesar del impacto que estas migraciones y exilios españoles tanto en el país de origen como en el de llegada, la vuelta o el contacto que éstos mantuvieron con el primero quedo muchas veces en las páginas de algunos diarios locales o revistas de estos inmigrantes donde reflejaban su constante angustia y nostalgia por la península.⁴⁵ Como bien señala Marielena Zelaya:

“El trauma del desarraigo y la desorientación de hallarse en un medio desconocido influyó sobre la vida de todos, pero después del choque inicial, los refugiados fueron reaccionando de acuerdo con sus posibilidades personales. Para algunos la nostalgia fue una barrera insalvable para adaptarse a lo nuevo, otros lograron superar la sensación de desamparo y reanudaron sus quehaceres culturales. Otros más, cristalizaron su promesa ya en América; hay casos de escritores que empezaron a publicar en el exilio y de otros que

⁴⁴ Ver, entre otros: Clara E. Lida, *Inmigración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, s. XXI, 1997; *Una inmigración privilegiada: comerciantes, empresarios y profesionales españoles en México en los siglos XIX y XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1994; *Calidoscopio del exilio. Actores, memoria, identidades*, México, COLMEX, 2009.

⁴⁵ Durante mi formación como antropóloga, llevé a cabo una investigación al respecto que culminó en mi trabajo de tesis de licenciatura, denominada *Los límites imaginarios de la cultura. Migración y descontextualización de la identidad. Reflexiones sobre el caso de los españoles en México*, leída en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el año 2004. Como una anécdota, tengo que señalar que tanto mi director como uno de mis sinodales eran emigrantes españoles en México, por lo que fue especialmente significativa su lectura y debate.

reanudaron la actividad literaria que habían abandonado años antes de la guerra. La creencia de que Franco caería pronto y que, por lo tanto, el retorno estaba próximo, fue una rémora en la adaptación de los refugiados españoles en sus países de asilo. Se veían en ellos provisionalmente. Esta actitud, a su vez, contribuyó a intensificar el nacionalismo de algunos americanos, que resistían la presencia de extranjeros enquistados dentro de sus comunidades”⁴⁶

Es muy interesante el testimonio anterior porque nos lleva, como en otros casos, hacia el campo de la literatura como medio de expresión y *continuidad* identitaria o reconstrucción de esta, como en el caso del que hablaremos más adelante, referente al *Círculo andalusí* fundado en Brasil por inmigrantes sirios y libaneses.

Asimismo, y para terminar con esta pequeña mención, habría que distinguir nuevamente entre el tema en sí mismo y la cuestión de la conmemoración, puesto que, como mencionamos antes, en palabras del historiador Pedro Torres Ruiz, el tema del descubrimiento y Conquista de América fue uno de los privilegiados en este sentido, como se puede comprobar en las conocidas celebraciones del 12 de octubre, fecha en que, a pesar de los intentos españoles por definirla como una fecha de encuentro y riqueza cultural, numerosos colectivos latinoamericanos utilizan para reivindicar y reclamar un pasado que consideran abusivo, sobre todo desde el punto de vista indígena.

1.2.3.- Hacia la “memoria común” con Marruecos

Si hablar sobre el concepto de memoria conlleva ya sus propias problemáticas, referirse a “memoria común” resulta aún más complejo, considerando que generalmente se trata de memorias en conflicto o en diferencia de percepciones respecto a un mismo hecho del pasado. En el caso de España y Marruecos, son

⁴⁶ Marielena Zelaya K., *Testimonios americanos de los escritores españoles transterrados de 1939*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 253.

múltiples los lazos que les unen en estos sentidos independientemente de que estos sean aceptados o negados por sus protagonistas o que cobren más o menos importancia según sea el tema.

Aquellos en los que hemos podido observar cierto malestar entre las partes son coincidentes en ambos países: la expulsión de los moriscos (asociada a la consecuente historia de la presencia musulmana en España y todos los debates internos e internacionales al respecto sobre su modo, pertinencia, consecuencias, etcétera), así como ciertos hechos productos de la relación protectoral entre ambos países, entre los que destacan la cuestión del Rif y sobre todo la guerra civil española (sobre lo que corrió mucha tinta, por ejemplo, durante una época en la que un centro marroquí intentó pedir una indemnización para la investigación de la participación de los soldados marroquíes en ella).

Ahora bien, antes de continuar resulta indispensable señalar la evidente no homogeneidad de esta percepción ni en Marruecos ni en España puesto que la combinación de tales imaginarios depende de las relaciones históricas regionales, es decir, que existe, por un lado, la percepción interna de las cuestiones arriba mencionadas, y por la otra, las dialógicas por zonas para ambos países, puesto que no es lo mismo para un andaluz que para un madrileño tal relación, siendo las reacciones ante el mito también distintas.⁴⁷

a) La expulsión de los moriscos y el deber de memoria.

Respecto al tema del lo andalusí en España, podríamos sugerir que éste se ha encontrado presente más de manera latente que manifiesta. Es decir, que pese a la innegable cantidad de obras referidas a él - enfocadas ya sea en la época misma o en su símbolo material más visible, la Alhambra – un análisis comparativo y más

⁴⁷ Ver el interesante libro de Miguel Ángel García *La melancolía vertebrada: La tristeza andaluza del modernismo a la vanguardia*, Barcelona, Anthropos, 2012. En él, el autor explora cómo este mito de lo andalusí ha sido rechazado por algunos como Ortega y Gasset debido a su absorción del resto de España al igual que el elemento gitano.

holístico sobre su representación social, comienza a tener lugar sólo en los últimos tiempos, así como la reflexión sobre su contemporaneidad.⁴⁸

Y es que pensar en esta contemporaneidad arrancando al mito de sus raíces puramente ensoñadoras o conflictivas, nos permite visualizar un fenómeno vivo que tiene su repercusión sobre las representaciones colectivas a las que hiciera alusión Halbwachs, manteniendo la atención en dos de sus dimensiones: el mito como representación social y su gestión pragmática.

En el caso español, lo andalusí se ha diluido a veces en el debate sobre la identidad española, asociándose este elemento al componente árabe (siendo el bereber y judío evidenciados en esta percepción generalista) y sus consecuentes estereotipos, por lo que se halla sujeto constantemente al campo de las ideologías tanto políticas como académicas. Esta asimilación de lo andalusí a lo identitario, tiene como consecuencia una serie de reacciones que terminan siendo acusaciones en función a su simpatía o rechazo. Es imprescindible anotar que tras la expulsión definitiva, como afirma Cyrille Aillet:

« L'Occident ne fut pas en reste dans cette mythification d'Al Andalus. À commencé par les lumières, qui déterrèrent pour la première fois le passé arabe de la Péninsule ibérique, que la vulgate officielle avait occulté depuis l'époque des Rois catholiques. Ils en firent leur cheval de bataille contre l'Espagne, accusés d'obscurantisme et fanatisme pour avoir privé l'Espagne de ses populations juifs et musulmanes, porteuses d'une culture et une savoir faire indispensables à la nation »⁴⁹

Esta interpelación tardía al elemento islámico en la identidad española, abierta efectivamente por el mundo romántico extranjero, sobre todo francés e inglés pero también americano, reabrió un debate difícil de asimilar, aún en la actualidad, por estos.

⁴⁸ Además del documental mencionado antes, tenemos la última obra del profesor González Alcantud *El mito de Al Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2014, que presenta una reconstrucción/deconstrucción histórica del mito llegando hasta su pervivencia actual.

⁴⁹ Cyrille Aillet "Al Andalus. La construction d'une mémoire, en François Géral, *Regards ssur al-Andalus (VIII-XV siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006, p. 3.

Actualmente, tenemos una serie de aproximaciones del tema que podríamos resumir en:

a) los *estudios históricos* propiamente dichos, documentando la época (derivados hacia la arquitectura, la vida social, la política, la poética, etcétera);

b) los estudios sobre el tratamiento de lo andalusí en las relaciones hispano marroquíes, a nivel de *discurso e imaginario* (el caso del africanismo es uno de sus ejes);

c) La *utilización* del mito de lo andalusí como objeto de rechazo o de motivación social o política, inserto en los debates actuales sobre el multiculturalismo, la alianza de civilizaciones, la convivencia, etcétera (tanto las plataformas en contra como por ‘suavizar’ festividades como la de la Toma de Granada o las que apoyaban la solicitud de perdón por parte del Rey de España de los supuestos familiares de moriscos, llegando proponer algunos que se le otorgara el premio príncipe de Asturias de la Concordia 2010, respaldado por un buen número de intelectuales, entre otras iniciativas de parecida índole).⁵⁰

d) Las *reacciones* de algunos académicos y aficionados al tema de lo andalusí, en particular, y de lo árabe, en general, no exentas de polémicas entre ellos por las diversas teorías al respecto, siendo términos como el de conversión, invasión, reconquista, motivo de debate.

Muestra de ello es la corriente actual encabezada por el arabista Serafin Fanjul, quien intenta alertar sobre una posible – para él certera - manipulación de la historia permeada de tintes políticos y comerciales.

⁵⁰ Ver la nota periodística completa en el diario El Mundo del 8 de abril del 2010, disponible en línea: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/04/08/andalucia/1270756235.html>

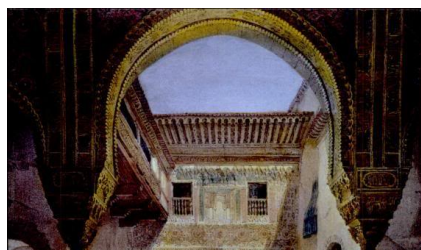


El ex ministro, Manuel Pimentel, apoyando la iniciativa de otorgar el Premio Príncipe de Asturias de la Paz y la Concordia 2010 a los familiares de los moriscos expulsados
(Fuente: diario ABC 8/04/2010)



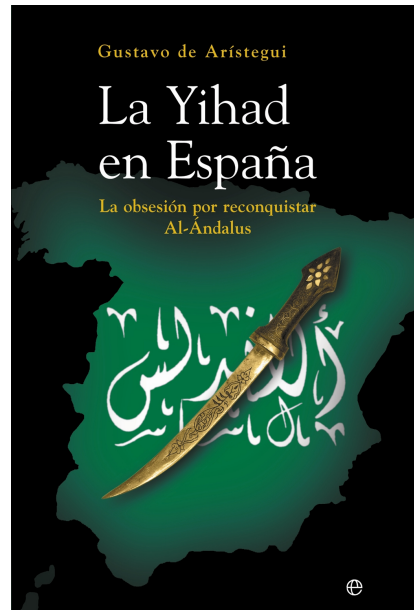
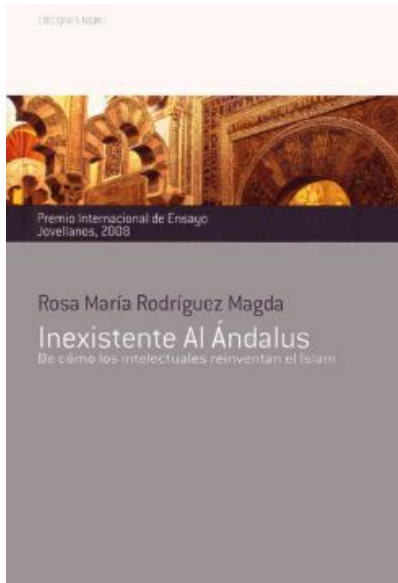
Serafin Fanjul
Al-Andalus
contra España
La forja del mito

SIGLO
XXI



Serafin Fanjul
La quimera
de al-Andalus

SIGLO
XXI
Copyrighted material



Algunos libros que, por sus títulos, muestran una clara antipatía al mito de lo andalusí y sus componentes cayendo, incluso, en el sensacionalismo

Otros autores como Rosa María Rodríguez Magda, premio internacional de ensayo Jovellanos con su *Inexistente Al Ándalus*, o diplomáticos como Gustavo Arístegui y su libro *La Yihad en España. La obsesión por reconquistar Al Ándalus*, son solo dos de los ejemplos de una continuidad en el pensamiento que sobrepone el mito de Al Ándalus como un objeto de polémica y de peligro.

Evidentemente, los argumentos argüidos por cada uno de ellos se sustentan más o menos en ciertos razonamientos históricos, sobre todo el del mencionado profesor Fanjul, pero no dejan de ser baza para otros de tinte periodístico, como lo muestra su participación en emisiones del diario *Libertad digital*, con títulos como *Moro bueno, Moro malo (12/04/2012)*, *Quieren Al Andalus (13/07/2011)*, en el que escribe:

“No huelga repetirlo: hace treinta años, la palabra "al-Ándalus" (y su "pérdida") era pasto de poetastros árabes que la utilizaban como metáfora melancólica y llorona para referirse, en realidad, a Palestina. En la actualidad, la collonería de nuestros gobiernos, la inopia de la sociedad española y la complicidad de la

izquierda, han transmutado la saudade moruna en programa político, que aquí nadie acaba de tomarse en serio”⁵¹.

O *Granada tomada (03/01/2012)*, donde afirma, refiriéndose a las desavenencias que suceden cada 2 de enero durante la conmemoración de la Toma de Granada por los Reyes Católicos:

“Y desde hace unos cuantos, además, contamos con una panda minúscula, mezcla de analfabetos, resentidos y algún *intelectual* con afán de protagonismo, que publican protestas, berrean un rato en la granadina Plaza del Carmen y exhiben su odio al país que les da de comer. Paradójicamente, no hay muchos moros entre ellos: son más listos, o piensan que no necesitan dar la cara habiendo tontos útiles que les hagan el trabajo sucio”.⁵²

Sabido es que el hecho mencionado por Fanjul, el de la conmemoración de la Toma de la ciudad granadina, es uno de los momentos interesantes en la interpretación antropológica de tales desavenencias entre los defensores del acto y los grupos simpatizantes de una vía de “convivencia”, como lo argumenta el colectivo *Manifiesto 2 de enero* que pretende transformar este en una “Fiesta de las Culturas”, apoyados por la UNESCO. Lo curioso es que, como en el caso de Daniel Lefevre en Francia y posteriormente de Sylvain Gouguenhein también en el país galo, tales rechazos y reivindicaciones sobre un pasado que eliminara lo máximo posible el componente árabe o magrebí, terminaron siendo espectáculos académicos y televisivos.

Ahora bien, en calma desde hace unos años, pero parte de esta diversidad de percepciones sobre el pasado andalusí en el seno de la sociedad y academia y españolas actuales, encontramos acciones como la propuesta no de Ley, impulsada por el grupo parlamentario socialista en el año 2009 de una suerte de *reconciliación* con los moriscos, solicitando al gobierno que:

⁵¹ <http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/quieren-al-andalus-60364/>

⁵² Disponible en línea: <http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/granada-tomada-62639/>

“promueva las «actuaciones necesarias» para reforzar los «vínculos económicos, sociales y culturales» con las poblaciones del Magreb y de África subsahariana -principalmente en Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Mauritania y Mali- que acogen a descendientes de los moriscos expulsados de España en el siglo XVII.⁵³

Lo anterior lo recogieron con diversas reacciones los diarios españoles. *El País*, por ejemplo, publicó una nota, unos días después, en la que el que el escritor peruano Mario Vargas Llosa replica al respecto que:

“El pasado histórico debe ser analizado con una perspectiva crítica en las sociedades democráticas, desde luego, pero esa función corresponde a la sociedad abierta en general, a los historiadores, investigadores y científicos independientes, no a los gobiernos ni a los políticos profesionales que carecen de la objetividad, la competencia técnica y viven y obran enfeudados a la lucha política y a la actualidad, pésimas consejeras a la hora de ponderar y explicar los hechos históricos....Las injusticias del pasado no pueden ni deben ser seleccionadas en función de las necesidades del presente...La revisión crítica del pasado no es cometido del poder político sino de historiadores y estudiosos que, situando las ocurrencias del ayer en su contexto debido, y estableciendo las jerarquías y prelación indispensables, nos proporcionan las informaciones necesarias para poder juzgar nuestro pasado y nos ayudan a discernir, con un mínimo de objetividad, lo condenable, lo excusable, lo inevitable y lo admirable de los hechos y personajes que lo conforman...”⁵⁴

Como podemos observar, distintas son las posturas y pasiones que guían el tema de lo andalusí, sin mencionar la gran cantidad de iniciativas, además de políticas y económicas, por recuperar el mito de lo andalusí no solamente como una marca comercial (lo mismo que pasa en Marruecos con la gran cantidad de sitios, sobre todo comerciales que llevan como nombre Alhambra, Granada, Al

⁵³ Diario *ABC*, (24/11/2009) disponible en línea : <http://www.abc.es/20091124/nacional-politica/memoria-historica-retrotrae-1609-20091124.html>

⁵⁴ Mario Vargas Llosa “La expulsión de los moriscos”, en el diario español *El País* 29/11/2009, disponible en línea: http://elpais.com/diario/2009/11/29/opinion/1259449212_850215.html

Ándalus... sucede en España, sobre todo en el sur, donde tanto logotipos con referencias alhambrenas o andalusíes y nombres comerciales se encuentran en barrios dedicados fundamentalmente al turismo, como podría ser el Albaycin).

Distintas son pues las formas locales de asumir tal pasado, lo que refleja varias dimensiones:

- La del uso y asimilación del mito de lo andalusí en relación directa con Marruecos – fundamentalmente, aunque seamos conscientes de sus irradiaciones hacia el resto del Magreb y otros sitios más alejados -, es decir la manera en que la propia sociedad española, incluidos sus intelectuales y políticos, han reaccionado al mito de lo andalusí respecto a lo exterior. Lo anterior sería una figura, a veces de enemistad, *real*, es decir el “moro” de hoy en día (puesto que el elemento judío a pesar de estar presente en el debate y ser objeto de múltiples estudios por los departamentos de estudios hebraicos, se encuentra bastante diluido en la problemática, por lo menos general). Eso lo muestran tanto los artículos de Fanjul, criticando lo que considera una serie de maniobras de la izquierda, como los de los socialistas, quienes propusieran una toma de medidas con la sociedad actual magrebí para resarcir los posibles abusos del pasado. En esa línea también se encuentran las plataformas de apoyo a la resignificación de conmemoraciones como la de la Toma de Granada, puesto que estas aspiran a tener un impacto sobre las relaciones interculturales actuales, y por supuesto las de las iniciativas políticas y culturales para establecer vínculos de amistad con el país vecino fundadas en el mito de la convivencia andalusí.

- La de la asimilación del mito de lo andalusí de manera interna, es decir, los problemas que esta figura, *imaginaria*, se introduce en la consciencia española de su propia identidad, la cual es bastante heterogénea pero que ha sufrido, según algunos autores como Ortega y Gasset, una absorción de Andalucía importante – hasta el siglo XIX -, sobre todo en el componente gitano, lo que este rechaza definiéndolo como “quincalla meridional”. Es interesante esta percepción, a pesar de la crudeza de sus afirmaciones porque quizás es este componente, el gitano,

junto con el andalusí, el que más se ha podido reprochar en la explotación de una nostalgia que no se escapa de los escenarios turísticos:

“Porque es advertir que el andaluz, a diferencia del castellano y del vasco, se complace en darse como espectáculo a los extraños, hasta el punto de que en una ciudad tan importante como Sevilla, tiene el viajero la sospecha de que los vecinos han aceptado el papel de comparsas y colaboran en la representación de un magnífico ballet anunciando en los careles con el título “Sevilla”. Esta propensión de los andaluces representarse y ser mimos de sí mismos revela un sorprendente narcisismo colectivo”.⁵⁵

Esta “alegría” ficticia, retratada por Gasset, contrasta, pero se complementa, como podemos observar en la constante combinación de los elementos árabe y gitano en las imágenes referidas a Granada y la Alhambra, sobre todo en la época romántica, como lo ilustran las imágenes del libro *La imagen romántica de la Alhambra*, de Pedro Galera Andreu, editado en 1991 por la editorial el Viso. Estas dos imágenes, resultarían, como hemos dicho, un tanto complementarias, puesto que a alegría gitana y a flamencada se uniría una tristeza profunda de pérdida, y ambas estarían unidas por el exilio. A este concepto, y a la representación de la figura de lo morisco en la literatura española, sobre todo del siglo XVI y entre otros temas histórico-antropológicos, ha dedicado una extensa y magnífica obra doña Soledad Carrasco Urgoiti.⁵⁶

De esta combinación alegría/tristeza en el caso andaluz, nos da cuenta Miguel Ángel García, al analizar la obra *Tristeza andaluza*, del granadino Nicolás María López, afirmando que “No cabe duda de que su “tristeza andaluza” es sobre todo tristeza granadina/oriental, pensada por él como una herencia de árabes y

⁵⁵ José Ortega y Gasset, “Teoría de Andalucía” (preludio) diario *El Sol*, 4 de abril de 1932.

⁵⁶ Ver sobre todo su libro *El moro de Granada en la literatura española (del siglo XV al XX)*, Madrid, Revista de Occidente, 1956.

moriscos...”,⁵⁷ y que “todo esto lo lleva a escribir que la pereza granadina quizás sea reminiscencia del fatalismo musulmán”.⁵⁸

Diversas configuraciones que se dan en la asimilación del pasado andalusí en España en general y Andalucía en particular, en un movimiento pendular entre la memoria y el olvido. El antropólogo francés Marc Augé, considera en relación a este último que existen tres formas esenciales de él:

“La primera es el *retorno*, cuya principal pretensión es recuperar un pasado perdido, olvidando el presente – y el pasado inmediato con el que tiende a confundirse – para restablecer una continuidad con el pasado más antiguo, eliminar el “pretérito compuesto” en beneficio de un pretérito “simple”... La segunda figura es el *suspense*, cuya pretensión principal es recuperar el presente seccionándolo provisionalmente del pasado y del futuro, y, más exactamente, olvidando el futuro por cuanto éste se identifica con el retorno del pasado... La tercera figura es la del *comienzo* o, podríamos decir, del *recomienzo*. Su pretensión es recuperar el futuro olvidando el pasado, crear las condiciones de un nuevo nacimiento que, por definición, abre las puertas a todos los futuros posibles sin dar prioridad a ninguno”.⁵⁹

Nos pareció pertinente mencionar los mecanismos que propone Augé pues es algo que encontramos constantemente en la reelaboración de este tipo de “mitos” que persisten. Este fenómeno, por su condición histórica, lo encontramos claramente en provincias como Granada cuya impronta árabe es evidente. Dicha ciudad mantiene una tensión constante entre el casticismo de las elites y la visión romántica de algunos de sus habitantes, girando las posturas hacia los extremos maurofóbicos y maurofílicos, como lo explicara el profesor González Alcantud⁶⁰, para las que existen representantes como Claudio Sánchez Albornoz y Américo

⁵⁷ Miguel Ángel García *Melancolía vertebrada. La tristeza andaluza. Del modernismo a la vanguardia*, Barcelona, Anthropos, 2012, p. 209.

⁵⁸ *Ibid*, p. 210

⁵⁹ Marc Augé, *op. Cit.*, 1998, pp. 66-67.

⁶⁰ Ver: José Antonio González Alcantud, *La ciudad vórtice. Lo local, lugar fuerte de la memoria en tiempos de errancia*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Castro a mediados del siglo XX con su correspondencia en este siglo, aunque con sus particularidades, en Serafin Fanjul y Juan Goytisolo.

El profesor González Alcantud, en una reciente obra sobre el mito de lo andalusí, explica la manera en que este se fue gestando desde la época preislámica, incidiendo en la manera en que el olvido del año 711 se dio entre los románticos y postrománticos, puesto que estos prestarían más atención a lo que llama “el mundo crepuscular del fin de al Ándalus”.⁶¹ Literatos como Francisco Martínez de la Rosa mirarían la conquista islámica y expulsión desde el punto de vista del exilio puesto que:

“La conquista del 711 y la figura de Tariq no podían generar nostalgia para un romántico, ya que no hay nudo dramático suficiente en ella. En lo referente a su argumentación insistirá en que le resultaba atrayente en su exilio parisino oír los nombres asociados a la añorada patria pronunciados en lengua extranjera. De esta forma tomará el tema de su drama *Aben Humeya* de la historia trágica del reyezuelo morisco de este nombre”.⁶²

Como Martínez de la Rosa, otro andaluz, Pedro Antonio de Alarcón se identificara, según Alcantud, con la “fantasiosidad de lo islámico”, llegando a alistarse en la guerra de África en 1849-60 y quien coincidiera en su asociación de lo moro con el exilio, evitando el pensamiento de la conquista islámica en sí misma. Pero a pesar de esta visión nostálgico romántico de lo andalusí, figuras como la de Javier Simonet, conocido por su ferviente maurofobia, convivirían con las anteriores aunque no podemos asegurar que una visión conservadora fuera automáticamente señal de rechazo hacia lo “moro” ya que como el mismo Alcantud afirma, Pascual de Gayangos no lo hiciera, sino que asimilaría las bondades del mito⁶³. Figuras como la de Ángel Ganivet y otros autores mencionados en el texto de Alcantud, serían la señal de que, como éste afirma “Por

⁶¹ José Antonio González Alcantud, *El mito de Al Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2014, p. 51.

⁶² *Ibid*, p. 52

⁶³ *Ibid*, p. 54

mucha maurofobia que quisiese desplegar una mirada simonetiana la tendencia poética general de los granadinos era hacia la identificación de lo islámico”.⁶⁴

El caso de Sánchez Albornoz y Américo Castro es uno de los más llamativos puesto que representa claramente las corrientes maurofóbica y maurofílica del siglo XX, que se extienden hasta nuestros días, y que ponen en tela de juicio la esencialidad o pureza de una sociedad que pudo haberse convertido o no. La primera sería la tesis de Albornoz y posteriormente de Ignacio Olagüe, criticado fehacientemente por su libro *La revolución islámica en occidente* publicado por la Fundación Juan March en 1974 y reeditada por la cordobesa editorial Plurabelle en 2004, lo que causó la indignación de algunos arabistas como Maribel Fierro, quien elaboró una ácida crítica al respecto, afirmando que:

“Como bien supieron percibir tanto Pierre Guichard como D. Bramon, el principal objetivo de I. Olague es limitar al máximo la intervención “foránea”, “extranjera” en la historia de España en esa visión específica de ese “miedo al invasor”.⁶⁵

La crítica de Fierro se extiende hasta el arabista sevillano Emilio González Ferrín, lo que nos parece un tanto excesivo ya que no pueden equipararse ambos pensamientos – e intenciones -, sobre todo reconociendo que debemos al segundo la noción de Al Ándalus como “tierra intermedia” y una importante reflexión sobre la memoria andalusí en la identidad española. La cuestión que se presenta, como en otros casos es la de la *continuidad* o no, es decir que la discusión resulta paradójica pues se acusa a Olagüe de ese miedo a la invasión, identificándolo con un pensamiento fascista, pero no se reconoce las aportaciones de Ferrín en cuanto confronta en el espejo no al otro, sino al sí mismo ¿dónde radica pues el mayor de los miedos, en no aceptar un componente extranjero como invasor o en no aceptar lo que pudimos haber sido?. Ferrín afirma refiriéndose al esencialismo nacional que:

⁶⁴ Íbid, p. 56.

⁶⁵ Maribel Fierro, “Al Ándalus en el pensamiento fascista español. La revolución islámica en occidente de Ignacio Olagüe”, en Manuela Marín (Ed.), *Andalus: España. Historiografías en contraste, siglos XVII al XXI*, Madrid, Casa de Velazquez, p. 327.

“... su andadura plantea tiempos que abrogan otros pasados, y sus narraciones históricas presentan complejas elucubraciones psico-sociopolíticas como la sorpresa presente de haber sido algo distinto y determinado en el pasado; sorpresa conjurada mediante una especie de vacuna o salvaguarda: *aquello no pudimos ser nosotros, algo pasó por el camino...*”⁶⁶

Y contra la versión de aquellos que alegan ese miedo al otro como causa del rechazo a lo extranjero, considera que:

“La historia puede o no ser maestra, pero en modo alguno debería percibirse como modelo. El *bovarismo* histórico – derecho a la auto-invencción – debería ser tan legítimo como el personal, y sin embargo encorsetamos nuestro futuro porque nos agobia no estar a la altura de determinados baremos auto-impuestos, en función de un pasado determinado y aislado de su contexto.... En el caso de la asimilación de Al Ándalus en una historia continuista española y/o europea, a todo lo anterior vienen a sumarse dos agravantes: en primer lugar, el complejo de que en España todo viene de fuera o ha sido extirpado... En segundo lugar, asumir que lo religioso se presenta siempre como algo identitario colectivo”⁶⁷

Como podemos observar en ambas lecturas está presente la tarea de integrar lo andalusí al pasado español cuya fantasmagoría del Otro está presente como un hierro caliente. Se juegan por lo tanto, dos cartas en este complejo memorial. Por una parte, la propia asimilación del pasado islámico en el presente español, y por la otra, las repercusiones en el exterior – notablemente en Marruecos – respecto a una expulsión.

El “deber de memoria” o de “olvido” latentes esta última lucha, arroja luz sobre los conflictos que provoca su reivindicación ya que mientras unos (los marroquíes y algunas organizaciones políticas y sociales españolas, generalmente de izquierda)

⁶⁶ Emilio González Ferrín, “Al Ándalus europeo y la memoria contestada”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores, *Op. Cit.*, p. 61.

⁶⁷ Ídem, p. 63.

ponen el acento sobre el primero, los otros apuestan por el segundo, subrayando que no se puede vivir con las heridas del pasado, algo similar al caso de Francia y sus relaciones coloniales. Una polémica presente en otros hechos como los que narramos a continuación que aunque no son el punto central de la tesis, nos ayudan a percibir el entramado memorial entre estos dos países pues como hemos dicho antes, se conectan transhistóricamente.

b) Cuestiones del protectorado y la guerra civil

Los acontecimientos sucedidos durante la época del Protectorado como la supuesta “guerra química del Rif” (1921-1927) o la participación de los soldados marroquíes en la guerra civil española, son dos de los temas por excelencia de las asociaciones tanto civiles como académicas marroquíes que solicitan la apertura de un diálogo de reconocimiento con el pueblo español.

Tales movimientos han encontrado apoyo en trabajos históricos como el de Sebastián Balfour, *Abrazo mortal: de la guerra colonial a la guerra civil en España 1909-1939* (2002)⁶⁸ o los de Rosa de Madariaga, historiadora especializada en la zona con múltiples obras sobre esta como *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada* (1999); *Los moros que trajo Franco* (2002); *En el barranco del lobo, las guerras de Marruecos* (2005) o *Abd el-Krim el Jatabi* (2009) entre otros. Se han llevado a cabo además coloquios al respecto, como el que tuvo lugar en Granada llamado *Marroquíes en la guerra civil española: campos equívocos*, dando lugar a un volumen del mismo nombre editado por la barcelonesa Anthropos en el 2003.

Sin embargo y a pesar de que ambos historiadores junto a otros como Bernabé López García o Eloy Martín Corrales han sido asiduos o puntuales colaboradores como entrevistados de documentales al respecto - como el del

⁶⁸ Balfour fue más allá diciendo que España debía de pedir perdón por este hecho, discrepando de él Rosa de Madariaga. Lo resume el artículo de *El País* de Ignacio Cembrero (9/02/2002) “¿Debe España pedir perdón?”, lo que da una idea de la problemática que hemos venido mencionando sobre los deberes de memoria y olvido, así como de sus consecuencias. Disponible en línea: http://elpais.com/diario/2002/02/10/domingo/1013316760_850215.html

rifeño Tarik el Idrissi *Arrash (veneno)*, o el melillense Driss Deiback *Los perdedores*, sobre la guerra química del Rif y los soldados marroquíes participantes en la guerra civil española, respectivamente – han hecho saltar las alarmas sobre los abusos de tal memoria y su posible manipulación política. En relación a este último, no podemos olvidar el documental del español Julio Sánchez Veiga, *El laberinto marroquí*, del año 2007.

Su tratamiento se convirtió en objeto de polémica a nivel político y académico, sujeto siempre el hilo fino de la memoria común entre España y Marruecos. Organizaciones como el Centro para la Memoria Común y el Porvenir creado en el año de 2008 en el seno de la Organización Marroquí de los Derechos Humanos provocó varias inconformidades en algunos historiadores españoles, como la especialista del Rif Rosa de Madariaga al reivindicar la memoria de los soldados marroquíes que participaron en la guerra civil española, ya que, en palabras de Madariaga, no existía una investigación histórica que sustentara las cifras que dicho Centro proponía, además de acusarles de una politización de esta memoria. Declaraba de esta manera a la prensa:

“Hablar hoy, como hacen algunos, de violaciones de derechos humanos cometidos con los soldados marroquíes por haber sido supuestamente enrolados “por la fuerza” o pretender que la Ley de la Memoria Histórica y el Auto del Juez Garzón se apliquen a los marroquíes que lucharon en la Guerra Civil en las filas franquistas, carecen totalmente de fundamento”⁶⁹

El centro marroquí, aduciendo la Ley de la Memoria Histórica del 2007, solicitó como una de sus primeras demandas la investigación de las condiciones de participación de los soldados marroquíes en la guerra civil española así como de las fosas de estos soldados en España, para lo que solicitaron una subvención de unos

⁶⁹ María Rosa de Madariaga, “Las tropas moras en la Guerra Civil”, en el diario español *El País*, 25/04/2009. En línea: http://elpais.com/diario/2009/04/25/opinion/1240610411_850215.html . Para la versión de la parte marroquí, puede consultarte la página web del CMCA, llamado actualmente Centro para la Memoria Común, la Democracia y la Paz, cuyo presidente es el militante de los derechos humanos, de origen rifeño, Abdesslam Boutayeb y en cuya estructura interna trabajé en varias ocasiones guiada por mi interés sobre los conflictos de la memoria (<http://memoirecommune.org/fr/>)

60000 euros, que finalmente les fue denegada, en 2010, no sin una batalla política de por medio, recogida por algunos medios de comunicación y donde se mezclaban asuntos como la reivindicación de Ceuta y Melilla.⁷⁰

Política, memoria e historia se confunden en este puzle donde las diferentes formas de vincularles chocan, puesto que mientras que en la España actual el militantismo político no está tan estrechamente ligado a la vida académica, en Marruecos no sucede lo mismo, encontrándonos frecuentemente a profesores universitarios en este tipo de organizaciones con un activismo importante. La historiadora Madariaga, quien como habíamos dicho había sido una de las inspiradoras – no instigadoras – de este movimiento de reivindicación con sus estudios sobre el particular, sin embargo se desmarca rápidamente de lo que considera una manipulación del pasado:

“contrariamente a lo que algunos sostienen hoy en Marruecos, los alistamientos no fueron forzosos, sino voluntarios, como los son siempre en todo ejército los de soldados mercenarios. Las causas que movían a los rifeños u a otros marroquíes a alistarse tanto en el Ejército español como en el francés eran fundamentalmente económicas... una cosa es tratar de explicar históricamente, y y de comprender desde el punto de vista humano, lo que llevó a miles de marroquíes a enrolarse en las filas franquistas; otra, hacer de ellos unas víctimas de aquel régimen. En todo caso, fueron víctimas de una situación colonial, lo mismo que también lo fueron los miles de soldados españoles que cayeron en los campos de África en guerras que tampoco eran las suyas”⁷¹

La postura en general en el ámbito español no fue de simpatía hacia esta iniciativa del CMCP, que al mezclarse con cuestiones claramente políticas se presentaba con una legitimidad dudosa. En realidad no fueron muchos los interlocutores españoles que aceptaron la propuesta de llevar a cabo una serie de

⁷⁰ Ver, entre otros, el diario El Mundo, quien recoge la nota en su edición del día 4 de noviembre de 2010 con el título “La ONG marroquí que reivindica Ceuta y Melilla se queda sin subvención estatal: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/11/04/espana/1288892227.html>

⁷¹ Ídem

reuniones y coloquios impulsados por tal centro marroquí, y algunos de los que habían aceptado en un primer momento, llegaron a retractarse. Es importante señalar que este Centro, llamado hoy para la Memoria Común, la Paz y la Democracia, tiene antecedentes desde por lo menos el año 2006, empezando como un Foro de Amistad Hispano Marroquí cuyos dirigentes tenían, como ahora, la ventaja de hablar el idioma español, lo que les ha permitido cierto contacto con el otro lado del Mediterráneo para plantear sus demandas y debates.

Algunos de sus miembros lo han sido también de asociaciones rifeñas que piden a España que investigue la posible utilización de gas mostaza en la guerra del Rif, lo que ha encontrado poco eco en el país ibérico, salvo de algunas asociaciones catalanas o partidos políticos como Izquierda Republicana de Catalunya, quien en el año 2007 presentara una propuesta no de Ley para tal investigación. En este caso, también la historiadora Rosa de Madariaga fue puntual al sostener que el posible uso de armas químicas no tendría porque tener una relación directa con los casos de cáncer presentes en la zona. Lo reafirma en una reciente nota al respecto:

“Sería, pues, aventurado afirmar que la mayor incidencia de casos de cáncer hoy en el Rif pueda atribuirse a los efectos de la iperita en la población y en los descendientes de las personas que en los años 20 del pasado siglo resultaron afectadas por esos bombardeos”⁷².

En la misma nota, recuerda que “es preciso evitar las especulaciones sensacionalistas y aportar pruebas sólidamente documentadas en fuentes serias y fiables”, haciendo alusión a las mencionadas asociaciones, y exigiendo que “debemos evitar una instrumentalización de la historia, que lleve a tergiversarla o hasta reinventarla para acomodarla a intereses ajenos a la búsqueda de la verdad histórica”.

Como podemos constatar por esta última declaración datada en 2015 y aunque de origen periodístico firmada por una de las historiadores que podemos

⁷² Rosa de Madariaga “La guerra química en el Rif y su relación con el cáncer” en el diario *El País*, 16 de febrero del 2015. En línea: http://politica.elpais.com/politica/2015/02/16/actualidad/1424122202_627593.html

considerar más implicadas en el debate, el tema de la memoria común entre España y Marruecos sigue siendo objeto de diferencias de ambos lados del Mediterráneo, que ni el dominio del idioma han podido superar. Pasemos ahora, paralelamente, al tema de la memoria en Marruecos, volviendo a su conexión con España por medio de lo andalusí.

1.3.- La memoria en Marruecos: de la reconciliación nacional a los herederos de Al Ándalus

Respecto a Marruecos, el debate sobre la memoria se ha enfocado a nivel nacional como internacional coincidiendo curiosamente algunos de sus demandantes (en el caso de los residuos del protectorado y el proceso de reconciliación nacional, no de los andalusíes).

A nivel *internacional*, varias asociaciones rifeñas, como el nombrado CMCA, están en constante ebullición respecto a los temas comunes con España, ya sea por la guerra civil o por el protectorado, aunque también dedican algunos intentos a la memoria con Francia. Asimismo, existe el movimiento que nos interesa para nuestro trabajo llevado a cabo por los supuestos descendientes de moriscos, pidiendo un reconocimiento de su estatuto, y en algunos casos que el rey español les solicite su perdón, como hiciera en el año 1992 hacia los judíos, quienes también aludieran “una reconciliación histórica entre el pueblo judío y español” en palabras del entonces presidente de Israel Haim Herzog.⁷³

Este movimiento marroquí fue fervientemente encabezado en Marruecos por el recientemente fallecido (2014) historiador tetuaní Mohammed Ibn Azzuz Hakim, quien solicitara por medio de una carta al rey español que hiciera lo mismo con los moriscos, así como por el también recién fallecido (2014) coronel Mohamed Bargachs, de Rabat, ex presidente de la Federación Marroquí de Genealogía, y cuyos esfuerzos se centraran en mostrar los lazos familiares entre ellos y España.

⁷³ Ver la nota al respecto en el diario El País del 1 de abril de 1992 “El Rey celebra en la sinagoga de Madrid el encuentro con los judíos españoles, firmado por Ignacio Cembrero. Disponible en línea: http://elpais.com/diario/1992/04/01/espana/702079221_850215.html

A nivel *nacional*, hay dos temas latentes en la problemática memorial magrebí. Por una parte, los reclamos de asociaciones y grupos políticos - sobre todo del norte del país - por un estatuto de reconocimiento a una especificidad cultural no arabizante, lo que se conoce como el “movimiento amazigh”, que ha causado no pocos problemas internos ⁷⁴y por el otro - también siendo estos partícipes pero extendiéndose a otras zonas - la gestión de los años de plomo⁷⁵ y el impacto sobre la unidad política, social y económica del país, que aunque cada vez en menor medida, sigue siendo objeto de políticas de resarcimiento moral y económico.⁷⁶

Este proceso de reconciliación nacional ha sido canalizado por medio de la Instancia de la Equidad y Reconciliación (IER) creada en el año 2004, la cual gestiona las reparaciones al respecto. Fue a partir de su creación que el debate entre historia y memoria se instala más activamente en Marruecos, aunque la crítica a su saturación parece no ser tan ferviente. Esta instancia, compuesta por activistas e intelectuales, es el ejemplo más contemporáneo de la gestión de la memoria interna del país, como lo demuestra el dossier dedicado a “Mémoire et Histoire”, editado por el Cercle d’Analyse Politique marroquí en el año 2006, enteramente dedicado al tema.⁷⁷

Retrotrayéndonos un poco, y pensando en la disciplina histórica moderna marroquí, de donde se extirparía la cuestión de la memoria, esta tiene también sus particularidades, marcadas por ciertos hitos históricos y políticos. Según el politólogo marroquí Mohamed Tozy:

⁷⁴ Al respecto, la última reforma a la constitución, del 2011 recoge de manera inteligente junto a otros componentes de la cultura marroquí, reiterando su unidad “forjada por la convergencia de sus componentes arabo islámico, amazight y saharo hassani, nutrida y enriquecida por sus afluentes africano, andaluz (andalusí), hebraica y mediterránea”.

⁷⁵Periodo fechado entre 1958 y 1988, aunque hay divergencia en algunos autores. Corresponden a finales del reinado de Mohamed V y al de su hijo Hassan II, donde se vivió una gran represión política.

⁷⁶Muchas de las recomendaciones que hiciera la Instancia de la Equidad y Reconciliación, organismo sobre el que hablaremos más adelante respecto a tal gestión, han sido apoyadas por instancias internacionales como la Unión Europea o el Centro Internacional de Justicia Transicional . Sobre el tema de los derechos humanos en Marruecos, ver el trabajo de Laura Feliu *El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos*, Madrid, Ed. Catarata, 2004, donde dedica un capítulo entero a la IER.

⁷⁷ Este dossier, como todos los demás que componen la colección, son editados y financiados por las fundaciones Abderrahim Bouabid (Marruecos) y Friedrich Ebert Stiftung (Alemania)

« L’histoire de l’histoire au Maroc date plutôt du protectorat. C’est la production et la conservation des archives qui a inauguré un déplacement de la généalogie et l’historiographie vers l’histoire de la personne du roi à celle de l’Etat. Je pense qu’avant les travaux de la génération des A. Laroui, M. Kabli, H. Ferhat, A. Taoufik, les premiers balbutiements d’une histoire réfléchie, voire même la première fracture épistémologique avec l’historiographie se situe au niveau de Mokhtar Soussi ». ⁷⁸

Fue Soussi, nacido a principios del siglo XX quien, según Tozy, primero se preguntara sobre « les rapports entre mémoire et histoire et sur les conditions épistémologiques de l’usage du témoignage, sur l’historicité du quotidien ». ⁷⁹ De cualquier manera, de una historia funcional para legitimar la monarquía, se pasaría a otra que lo hiciera con el Estado-Nación, dejando, como afirma Tozy, fuera de ella otras manifestaciones, lo que no puede considerarse exclusivo de Marruecos puesto que justo corresponde a la tónica de las historias oficiales.

Pero aunque en el caso de Marruecos no encontremos una crítica clara interna hacia los abusos de tal uso de la memoria – lo que no significa que no existan por parte de otros investigadores extranjeros, como el caso de Susan Slomovics⁸⁰ -, sí que existe un cuestionamiento a los trabajos de la IER y su repercusión en la memoria colectiva marroquí, así como una larga lista de literatura carcelaria que acompaña los reportes oficiales, en un discurso despegado de ellos y desde el ámbito de la experiencia personal⁸¹.

De la misma manera, distinguimos entre una historia producto del interés colonial, hecha por historiadores no marroquíes y otra llevada a cabo por estos, cuyos caminos y objetos de interés encuentran dos ejes comunes, el del estudio del

⁷⁸ Mohamed Tozy, “L’actualité d’un débat. La note de travail », en *Mémoire et histoire*, Casablanca, Cercle d’Analyse politique, 2006, p. 12.

⁷⁹ *Ibid.* p.13

⁸⁰ Ver su obra Susan Slomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005, así como gran cantidad de artículos y contribuciones al respecto.

⁸¹ Hay que señalar que muchos de ellos vivieron por largo tiempo en el extranjero, y su visión no se adaptó al sistema como la de otros presos políticos que terminaron formando parte de él. Los trabajos de Abraham Sefarty, y Abdelatif Laâbi, por ejemplo, son dos muestras de esta literatura resistente.

poder y de lo rural. Por otra parte, oralidad y documentación juegan un papel esencial en el desarrollo y devenir de esta historiografía, pues como sabemos el marroquí, como otros pueblos, cuenta con una tradición oral importante. Unido a esto, la cuestión de la apertura de los archivos es un tema importante no solamente por su restricción a nivel interno, sino que en este *boom* memorial, su acceso y libre consulta se presenta como uno de los reclamos, considerando que mucha de su “memoria” se encuentra en archivos extranjeros, como los franceses y los españoles, por evidentes razones.

Veamos brevemente estos intersticios de la memoria hasta llegar a la conexión con lo andalusí.

1.3.1.- De la reconciliación nacional

Según Halbwachs, son tres los cuadros generales de la memoria en los que, según el sociólogo, se reconstruye la memoria: el espacio, el tiempo y el lenguaje, existiendo otros tres marcos específicos: la familia, la religión y la clase social. Es en estos ámbitos donde se inscribe la memoria colectiva, que se distingue de aquella individual, objeto de la psicología, porque estos recuerdos cobran sentido y significación en el seno de un grupo social.

Al ser de naturaleza colectiva, algunos son incluidos en los discursos de la identidad, ya sea de aquella constitutiva del Estado Nación, o de los que sustentan “mitos de fundación” locales. Asimismo, la legitimidad construida para una identidad colectiva puede ser manipulable, no solamente por la historia sino también por medio de fiebres memoriales. Philippe Bras nos dice para el caso magrebí:

“dans ce mouvement mémoriel général, la manière de rendre le passé présent marque de fortes singularités nationales, ne serait-ce que dans les modalités d’élaboration du récit national”.⁸²

⁸² Jean Philippe Bras, *op. cit.*, p. 6

De esta manera, se produjeron diversas configuraciones de la memoria ya sea en su dimensión interna o internacional. Estas no escaparon a su consecuente politización, remplazando a la tan criticada historia oficial por una especie de “patrimonialización” de la memoria que puede ser también cuestionable, sin demeritar el trabajo y los derechos de todos los actores o asociaciones que han pujado por su dignificación, como las asociaciones formadas por las familias de los desaparecidos políticos.

Lo que resulta innegable es el interés suscitado por el tema de la memoria no sólo en los investigadores extranjeros que se interesan por Marruecos, sino también por parte de los marroquíes, lo que el antropólogo norteamericano David Greenwood denominara “los dueños del problema”⁸³.

Las comisiones y Foros por la Verdad

Recordemos la idea de Yosef Yerushalmi quien opone al recuerdo el término de justicia antes que el de olvido, consignando además a este último dentro de un posible marco de usos y manipulaciones que se pueden también concebir para el caso de la memoria. De la misma manera, Tzevetan Todorov nos ha hablado del peligro de una sobrecarga memorial y de la sacralización de esta, así como de la victimización como un negocio o forma de ocupar un lugar social que no se tiene de otra manera⁸⁴.

Esta situación compleja, donde es difícil establecer cierta neutralidad entre lo que debe recordarse, cómo recordarse y por quién, la analizó también de manera brillante el filósofo francés Paul Ricoeur,⁸⁵ quien como hemos escrito antes advierte sobre la gestión de la memoria y su posible manipulación.

⁸³ Ver: Davyd Greenwood “La antropología inaplicable”: el divorcio entre la teoría, la práctica y el declive intelectual de la antropología universitaria, en José Antonio González Alcantud y Manuel Lorente Rivas (Eds.) *Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada. Simposio El sentido práctico de la antropología*, Noviembre 14, 15 y 16 de 2002, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2005.

⁸⁴ Ver: Tzvetan Todorov, *Op. Cit.*

⁸⁵ Ver: Paul Ricoeur *La Mémoire, l'Histoire, l'Oublie*, Paris, Ed. Points, 2003.

Pero un reconocimiento de los hechos donde existe una memoria genealógica viva, es decir, donde los hechos sucedieron durante el reinado del padre del actual monarca, no es fácil de introducir. De ahí una de las dificultades de realizar una transición memorial que no dañara la imagen de la monarquía pero que abriera paso a una nueva legitimidad política sobre todo en materia de derechos humanos.

La antropóloga Susan Slymovics, una de las especialistas en el tema de la memoria y la violencia política subraya que:

“bien que l’Etat marocain ait emprisonné des dizaines de milliers de dissidents et d’opposants politiques depuis l’indépendance du pays, en 1956, au sortir de la domination française, les évènements qui ont suivi le décès du roi Hasan II, le 23 juillet 1999, constituent un tournant dans l’histoire des droits de l’Homme au Maroc”⁸⁶

Lo que significa un reconocimiento a una política de reconciliación llevada a cabo por el padre del actual rey, independientemente que haya discrepancias respecto a su efectividad y consenso. Asociaciones como el Foro Marroquí por la Verdad y la Justicia (1999), la Instancia por la Equidad y la Reconciliación (2004)⁸⁷ o los diversos organismos ya sea del Estado o independientes como los de derechos humanos, entre los que encontramos la Liga Marroquí por los Derechos Humanos, la Asociación Marroquí de los Derechos Humanos o la Organización Marroquí de los Derechos Humanos, fundamentan gran parte de sus principios en el derecho a la verdad y la consecuente reconciliación – y en su caso indemnización – sobre todo en relación a los desaparecidos políticos⁸⁸.

⁸⁶ Susan Slymovics, “Témoignages, écrits et silences: l’Instance Équité et Réconciliation (IER) marocaine et la réparation”, *L’Année du Maghreb*, IV/2008. Ver, de la misma autora, *The object of memory: Arabs in Jew narrate the Palestinian village*, University of Pennsylvania Press, 1998, y *The performance of human rights in Morocco*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005.

⁸⁷ Presidida por un antiguo detenido de los años de plomo (Driss Benzekri). Él trabajo a través de la organización de sesiones de escucha públicas difundidas por los medios marroquíes. Su reporte fue remitido al Rey y publicado. Para esta ocasión el Rey recibió a las víctimas y sus familias en el palacio intentando crear un clima de reconciliación.

⁸⁸ Algunos de estos foros y asociaciones han buscado una suerte de paralelismo y cooperación entre las víctimas de los regímenes dictatoriales de América Latina, como en el caso de Chile, país de donde surgió la famosa Instancia de Equidad y Reconciliación.

Estas organizaciones marroquíes son apoyadas por instancias internacionales tales como el Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ por sus siglas en inglés), de donde buscan aplicar preceptos para aplicarlos a su propia realidad transicional, como es el caso de la experiencia de África del Sur. Este último intento no hace referencia solamente al nivel interno del conflicto, sino también al ámbito internacional, extendiéndose a los conflictos de memoria relacionados con otros países como Francia, España, Argelia o Mauritania.

La Instancia de la Equidad y la Reconciliación

Inspirada en otras Comisiones y Foros por la Verdad de países latinoamericanos y africanos víctimas de regímenes dictatoriales, y apoyadas por instituciones como el Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ por sus siglas en inglés), la IER se instauró, según sus propias palabras, para intentar:

“...examinar un período de 43 años, desde la independencia del país en 1956 hasta la fecha de la aprobación por el Rey de la creación de la Instancia Independiente de Arbitraje en 1999. Sus modalidades de acción incluyeron la investigación, el estudio, la evaluación, el arbitraje y la presentación de recomendaciones y de propuestas de reformas. Las investigaciones se centraron en las graves violaciones de derechos humanos que revistieron un carácter sistemático y/o masivo, teniendo lugar durante el período mencionado, y que englobaron la desaparición forzosa, la detención arbitraria, la tortura, la violencia sexual, los atentados al derecho a la vida, el uso desproporcionado de la fuerza y el exilio forzoso”⁸⁹

Otras asociaciones además del Foro Marroquí por la Verdad y la Justicia (1999) o los diversos organismos, ya sea del Estado o independientes, como los de derechos humanos – entre los que encontramos la Liga Marroquí por los Derechos

⁸⁹ Síntesis del informe final de la IER. Ver : <http://www.ier.ma/index.php?lang=es>

Humanos, la Asociación Marroquí de los Derechos Humanos, etcétera - fundamentan su existencia y gran parte de sus principios en el derecho a la *verdad* y a la consecuente *reconciliación*, y en su caso indemnización por los males ocasionados.

En este contexto hay que subrayar que ya esta experiencia de “equidad y reconciliación” se institucionalizó en el marco de una transición política al seno del *mismo régimen*, la monarquía, su configuración es distintiva pero comparte con otros casos, como el español, conceptos como el reconocimiento, el perdón, la justicia y la responsabilidad de las partes . En el caso del perdón, por ejemplo, aunque muchos coinciden en que esta Instancia ha desarrollado una metodología de referencia indemnizando a las personas, así como luchando por sus derechos, tomando en cuenta su integración, seguimiento médico y haciendo énfasis en la *preservación de su memoria*, se puede constatar un punto de discordia con otros organismos como el Foro de Justicia y Verdad, en lo que concierne al juicio de los responsables y el *perdón* que el Rey debía anunciar en un discurso solemne y que no se dio jamás.

Esta reconciliación resulta, según nuestras observaciones, un acto fundamental en el proceso de democratización del país marroquí, y por lo tanto de su periplo hacia la transición modernizadora. Una “política del perdón”, según anota Sandrine Lefranc en el libro del mismo título, es imprescindible como parte de la reconstitución nacional. Escribe:

“El perdón se impone... con el fin de recomponer las relaciones políticas que la violencia del Estado, o bilateral, había destruido. A través de las relaciones interpersonales, la petición y la concesión del perdón por parte del cuerpo colectivo nacional sería un instrumento de pacificación para crear un discurso capaz de reinventar la nación. Para los representantes del antiguo régimen y de las asociaciones de víctimas, lo que hace imposible el perdón es el carácter de la violencia vivida. Para los primeros, no fue violencia, sino el ejercicio de una fuerza instauradora y protectora del orden en defensa de la nación. Para

las víctimas, fue violencia de Estado, se debe de reconocer como tal y requiere un tratamiento jurídico político”⁹⁰

Esta apreciación, válida en general para los procesos traumáticos de represión y desaparición política sobre todo latinoamericanos, no es tan fácil aplicar en Marruecos debido, entre otras cosas, a la falta de ruptura del régimen, es decir a su continuidad política y genealógica.

Acciones colectivas como las “audiciones” de las víctimas para reconstruir el pasado añadiendo a estos testimonios aquellos escritos en la ambición de reconstruir una “verdad” mucho más legitimada forman parte de la particularidad de la IER. Siete de ellas fueron llevadas a cabo en seis regiones, permitiendo, según el informe de la IER “aliviar las secuelas psicológicas que han padecido y preservar la memoria colectiva”. Algunas de ellas fueron transmitidas en directo, y “jugaron un papel pedagógico importante vis a vis a los responsables, a la opinión pública, a la sociedad y a las nuevas generaciones”.

Como vemos, la misma IER reconoce que estas constituyeron una manera de construir un “relato nacional” sobre las violaciones de derechos humanos, lo que a pesar del cuestionamiento a la “veracidad” y claridad de los recuerdos refuerza la idea de una reconstrucción colectiva del pasado a través del presente. De tal manera, los recuerdos generacionales pueden ayudarse entre ellos para hacer salir a la luz detalles que si no estaban olvidados por lo menos permanecían residuales en la memoria, aunque al mismo tiempo su transmisión a jóvenes generaciones no es del todo efectiva, puesto que muchas veces estas pretenden liberarse de una deuda de la que no ansían ser beneficiarios.

A pesar de esta supuesta apertura en tales audiciones, no podemos asegurar de que se expresaran hechos verdaderamente traumáticos, como comprobamos en el trabajo de campo para el documental sobre la revuelta del Rif dirigido por Tarik el Idrissi en el que participamos en la asesoría etnográfica, donde los testimonios, entre lágrimas, de muchos de ellos, nunca fueron expuestos en toda su crudeza en

⁹⁰ Sandrine Lefranc, *Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 183-184.

dichas audiciones. Estos eran constantemente confesiones de violaciones y robos, lo que nos recuerda una suerte de “secreto” como pacto social, donde éste estaría de los dos lados, del de las autoridades represoras (el caso de los desaparecidos políticos) y del de las víctimas (el silencio por miedo).

En el texto de la IER, resulta importante comprobar la dificultad semántica para nombrar los componentes de esta época de represión, alegando que:

“La ausencia en el derecho marroquí de una definición precisa de la desaparición forzosa y el hecho de que ésta represente una violación compleja constituyendo un atentado a todos los derechos humanos protegidos internacionalmente, y principalmente al derecho a la vida, ha comportado que la noción de “desaparición forzosa” haya sido designada en los debates sobre derechos humanos en Marruecos con expresiones como “personas en paradero desconocido”, “personas secuestradas en paradero desconocido”, “personas secuestradas”. No obstante, estas calificaciones no engloban solamente la desaparición forzosa, tal y como aparece definida universalmente, sino que también abarcan otras formas de privación arbitraria de libertad, seguida, en muchos casos, de la privación del derecho a la vida, ya sea debido a un abuso de poder o a un uso desproporcionado y excesivo de la fuerza pública durante los acontecimientos sociales, o a los malos tratos o durante los enfrentamientos armados”⁹¹.

Estos silencios y falta de reconocimiento han dificultado el diálogo directo entre los implicados, llevándonos a preguntar ¿Qué hay entonces para llegar a la reconciliación y el perdón, elementos clave en la gestión de la memoria del dolor?

La poesía es quizá uno de sus medios. Khalid Zekri, relata en su estudio sobre la escritura de los presos políticos y su relación con la memoria marroquí que:

⁹¹ www.ier.ma

“Les signes de rupture avec le règne de son père Hassan II montrent que Mohamed VI va vers la création d’un nouveau concept du pouvoir fondé sur un dialogue progressif”⁹²

Según el autor, dentro de este diálogo, formas de expresión como las visuales, orales y escritas, abrieron un espectro de manifestaciones alternativas al monopolio de la memoria por parte el Estado marroquí, quien se erigía guardián de la memoria:

“Le seul objectif de l’état makhzénien étant le *Tout sécuritaire*, la politique suivie pendant quatre décennies avait pour objectif la maîtrise de la mémoire collective. Par conséquent, celle-ci est devenue un enjeu de la lutte politique au Maroc. L’écriture, comme règlement de comptes avec soi et avec la société, va intervenir pour participer à cette reconstruction de la mémoire empêchée”.⁹³

Ahora bien, hemos sugerido que esta etapa traumática uniría en un solo discurso las mismas demandas de reconocimiento, reparación y perdón de las víctimas de estos años. Esto podemos verlo claramente en la composición de los miembros de la IER y de las víctimas que representa, eludiendo a este nivel las divisiones internas producto de la diversidad interna, y que en este discurso frente al Estado encuentran un “lugar de la memoria” común, una verticalidad más que una horizontalidad. Como dice Yerushalmi, en el marco de esos recuerdos colectivos:

“... quand nous disons qu’un peuple “se souvient”; disons-nous en réalité d’abord qu’un passé a été activement transmis aux générations contemporaines à travers ce que j’appelé ailleurs “les canaux et les réceptacles de la mémoire” et ce que Pierre Nora appelle avec bonheur “les

⁹² Khalid Zekri “Écritures carcérales et résurgence de la mémoire au Maroc” en Véronique Bonnet (Dir.), *Conflits de mémoire*, Paris, Éditions Kharthala, 2004, p. 286.

⁹³ *Ibidem*

lieux de la mémoire” qu’ensuite ce passé transmis a été reçu comme étant chargé d’un sens propre”.⁹⁴

Hay que añadir que, en el marco de las acciones propuestas por la Instancia de la Equidad y la Reconciliación Marroquí, entre las propuestas de reparación existen las que se agrupan dentro del ámbito individual pero también las que lo hacen desde el colectivo, lo que llaman “reparación comunitaria”, con el objetivo, según la propia instancia, de rehabilitar “las regiones que padecieron las graves violaciones de los derechos humanos, lo que contribuyó a su exclusión y marginalización”, como las ciudades de Casablanca y las regiones del Rif, Figuig, Tazmamart, Agdez-Zagora o el Atlas Medio”⁹⁵. Museos de memoria se plantean en varios de estos sitios, sin escapar, de nuevo, a la cuestión del monopolio de la memoria. Marc Guillaume nos dice al respecto:

« A travers ces nouveaux appareils se précise l’idéal de l’Etat moderne: s’assurer le monopole de la mémoire, réduire la mémoire du tout à la mémoire inscrite, conservée, *autorisée*. Ecrire, ou faire écrire sous son contrôle, le texte du passé pour apparaître comme le créancier unique de son sens et le faire servir à l’idéologie présente”⁹⁶

Recordaremos, por el valor que los marroquíes le dan, una de las frases de Driss Benzekri, político marroquí pionero de estas instituciones de reconciliación y que aparece insistentemente en su discurso:

“No se trata solamente de compartir el conocimiento y de reapropiarse del pasado, sino también de hacer resaltar en el presente y en el debate contradictorio, normas y reglas comunes para vivir y construir juntos el futuro”⁹⁷

⁹⁴ Yosef H. Yerushalmi, *Les usages de l’oublié*, Paris, Seuil, 2988, p. 11.

⁹⁵ En algunos de estos lugares se están llevando a cabo proyectos de “recuperación de la memoria” a través de la creación de museos y archivos.

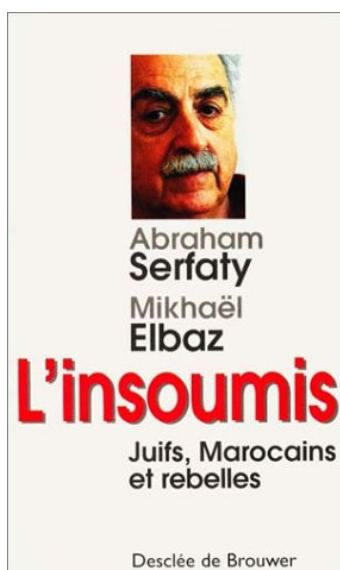
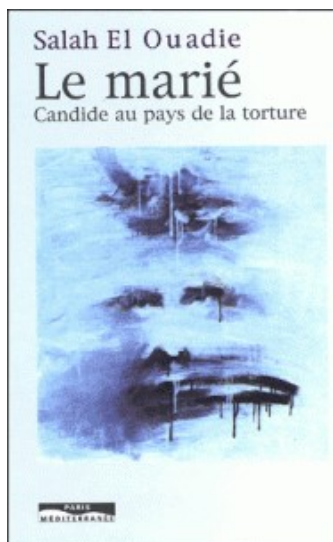
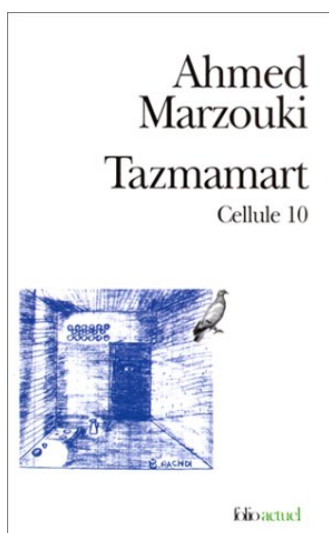
⁹⁶ Marc Guillaume, *La politique du patrimoine*, Paris, Éditions Galilée, 1980, p. 16.

⁹⁷ Ver la página de la IER, disponible también en español: www.ier.ma El informe de recomendaciones de la Instancia, fechado en 2009, puede también consultarse en la página del CCDH: www.ccdh.org.ma

En ella está inserta la noción de justicia, de la que hemos hablado antes, que en combinación con la memoria nos devuelve al dilema expuesto por Ricoeur de la “justa memoria. Michèle Baussant, en una interesante compilación en torno a las ideas del filósofo nos recuerda este concepto, anotando que:

“La notion de “juste mémoire” reste inséparable de l’idée du caractère laborieux du travail de mémoire, qu’illustre l’image esquissée d’une mémoire “à deux faces”, l’une caractérisée par la venue spontanée d’un souvenir et l’autre, définie par sa difficile recherche. L’ambition de la mémoire à représenter fidèlement le passé est grevée par la problématique du rapport critique entre le passé et sa représentation. Si l’expérience vive de la reconnaissance apparaît, dans sa dimension reconstructive et dynamique, comme un des modes de dépassement de cette énigme, elle peut aussi faire défaut. Cette fragilité de la mémoire est notamment liée à son exercice et son usage, lequel renvoie aux notions d’abus et de mémoire pathologique, cette menace qui obère toute visée véridique de la mémoire”⁹⁸

⁹⁸ Michèle Baussant “La mémoire, l’histoire et l’oubli de P. Ricoeur ou la notion de “juste mémoire””, en Michèle Baussant (Dir.) *Dud vrai au juste. La mémoire, l’histoire et l’oubli*, Canadá, Les presses de l’Université Laval, 2006, p. 18.



Algunas de las obras y autores más representativos de la llamada literatura carcelaria marroquí



Una de las audiencias llevadas a cabo por la Instancia de la Equidad y la Reconciliación (IER)

1.3.2.- Hacia la memoria común con España

Como hemos mencionado en el caso de España, son dos los grandes ejes que se cruzan entre estos dos países al tratar sobre su memoria. En primer lugar, la relación colonial entre ellos (aunque esta incluye también a Francia, puesto que ésta formó parte del régimen protectoral producto de la célebre Conferencia de Algeciras de 1906) y en segundo la cuestión de lo andalusí.

a) Respecto al Protectorado y sus consecuencias

Como es de esperarse, mientras en España hay una postura más académica al respecto, reticente a su politización, en el país marroquí no sucede lo mismo, siendo objeto de movilizaciones tanto académicas como asociativas (hemos dicho que en el caso de Marruecos se diluyen las fronteras constantemente). Un hecho además cuenta el creciente interés de jóvenes emigrantes que contribuyen al análisis y reflexión sobre esta memoria, como el mencionado caso de Tarik el Idrissi, dos de cuyas películas giran en torno a la memoria tanto nacional como internacional. Esa movilización memorial, tanto en España como en Marruecos, pero sobre todo en el segundo, nos recuerda las tesis de Halbwachs quien afirma:

“Digamos que si los recuerdos reaparecen, se debe a que la sociedad dispone en cada momento de los medios adecuados para reproducirlos. Y estaremos constreñidos a diferenciar en el pensamiento social dos tipos de actividades: en primer lugar, una memoria, es decir, un marco dispuesto de nociones que pueden ser utilizados como puntos de referencia, y que se relacionan únicamente con el pasado; en segundo lugar, una actividad racional que tiene con su punto de partida las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad”.⁹⁹

Es útil aclarar además, que en el seno de ciertas asociaciones de carácter político, existe una mirada ligada a los derechos humanos y a la política, y otra que podríamos considerar orientada hacia la reflexión intelectual y académica. Las asociaciones de reivindicación cuentan con la simpatía tanto de la sociedad civil como de algunos políticos importantes, como el Ministro de Asuntos Exteriores Taib Fassi al Fihri, quien en el año 2010 pidiera oficialmente indemnizaciones y reconocimiento para las familias de los soldados participantes en la guerra civil:

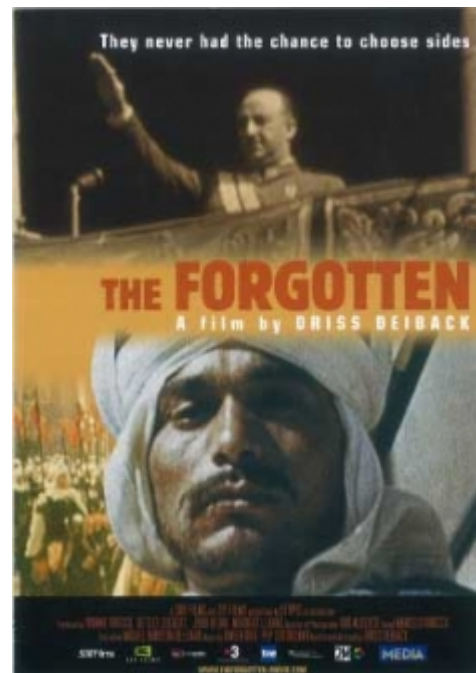
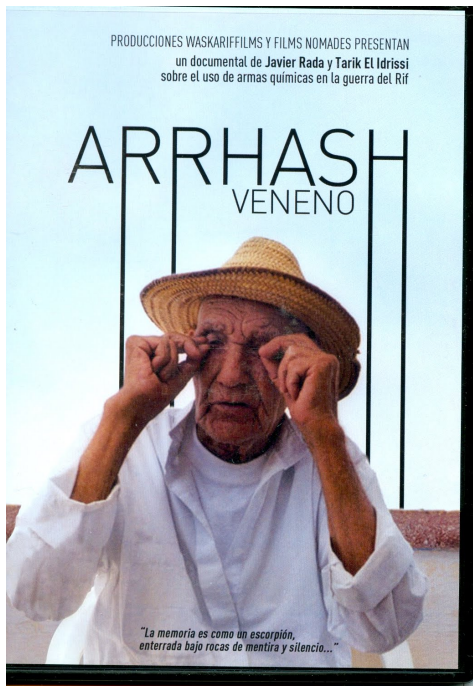
"Marruecos invita a España a una nueva lectura audaz de la memoria común, con serenidad y lejos de todo prejuicio, siguiendo un método científico para iluminar las zonas de sombra"¹⁰⁰

Por otro lado, habíamos mencionado antes, el caso de películas como “Arrash” (veneno), del joven rifeño Tariq el Idrissi, y que aborda la polémica de la utilización de gases tóxicos por parte de los españoles durante la guerra del Rif, apoyada por las tesis afirmativas del historiador inglés Sebastian Balfour que reseñamos en su momento y donde cuenta con testimonios tanto de Balfour como de Madariaga y otros historiadores, así como de antiguos colonos de esa época que se dicen afectador por tal evento.

⁹⁹ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 337.

¹⁰⁰ Ver la nota en el diario El Mundo, del 28 de enero del 2010, bajo el título “Rabat pide compensaciones para los marroquíes que lucharon en la guerra civil española”. En línea: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/01/28/espana/1264695662.html>

Otro documental mencionado, por la parte marroquí, aunque se trata de un melillense como director, es el del cineasta Driss Deiback "The forgotten" (Los perdedores en su versión española), quien recoge, con la misma técnica de el Idrissi, testimonios tanto de intelectuales españoles como de marroquíes participantes en la guerra civil española y/o de sus familiares, sobre todo viudas que se presentan como víctimas de un régimen – el de Franco – que les dejó en una miseria aún más dramática que la económica, es decir, la pérdida de sus familiares en esa guerra que califican de extranjera, pero que se llevó a cabo dentro de un marco protectoral.



Carátulas de las películas Arrash y The Forgotten, de los rifeños Tarik el Idrissi y Driss Deiback, respectivamente



El Presidente del Centro para la Memoria Común, la Democracia y la Paz (Abdeslam Boutayeb, en el centro) con algunos de sus ex integrantes, (Mohammed Nesnash, ex presidente de la Organización Marroquí de los Derechos Humanos, a su derecha, y el historiador Abdelmajid Benjelloun, a su izquierda) <http://memoirecommune.org/fr/>

b) Los moriscos y la actualidad de su discurso

Hablar sobre la construcción del sentimiento nostálgico andalusí nos remite entre principalmente al escritor argelino al Maqqari (1578-163) y su Nafh al-tib (Exhalación del olor suave del ramo verde de Al-Andalus), quien relatara su historia y en ella los momentos de tal traumática expulsión. En el caso de Marruecos, y ya en el siglo XVIII y XIX, esta idealización se reforzó por las consecuentes visitas de viajeros y embajadores (Ahmad Ibn Mahdi al Gazzal quien visitara Granada en 1786 o al-Kardudi en 1895) aunque estas no tuvieran visos de reivindicación.

De cualquier manera, y a diferencia del caso español, la nostalgia y melancolía del mito andalusí en el mundo árabe en general y magrebí en particular, no tiene una ruptura desde el momento de la expulsión hasta la época contemporánea, pues las referencias a este han cesado de bullir. Múltiples re asimilaciones se han llevado a cabo comparando el exilio andalusí con situaciones como la de Palestina o

libanesa, formando combinaciones interesantes en el ámbito de la política y de la poesía. Es curioso notar cómo varios poetas marroquíes actuales han recuperado el mito para volverlo símbolo de una lucha que se mezcla con la figura de Federico García Lorca o luchas de izquierda, como veremos más adelante.

A parte de lo anterior, una masa militante, sobre todo moriscas, se fue conformando para, además de los estudios históricos o literarios dominantes en el tema, pedir un resarcimiento moral. Además de tales cuestiones prácticas, es decir los movimientos moriscos de Tetuán y Rabat que reivindican tal memoria es importante detenernos sobre ciertas ideas que percibimos en el trabajo de campo:

1. La idea de la *extranjereidad* en su proceso de construcción.

Como bien afirma el antropólogo Ali Amahan en una entrevista llevada a cabo para el documental “Andalusies”, los individuos, llamados a sí mismos o por otro andalusíes: “para mostrar que son andalusíes, deben mostrar que vienen de fuera”¹⁰¹ una paradoja importantísima si la relacionamos con algo que constatamos en nuestra investigación y es el marcado carácter nacionalista de muchos de ellos (como los Bargachs, Torres o Fassi al Fihri, por mencionar los más conocidos y presentes en la historia magrebí).

El politólogo marroquí Abdallah Saaf, explica esta situación de la siguiente manera:

“Numerosos padres del nacionalismo marroquí, si no la mayoría, son de origen andaluz. Algunos lo reivindican explícitamente, como por ejemplo Torres, que declara de manera transparente y repetida el anclaje de sus orígenes andaluces. No dudan al hablar. El discurso sobre Andalucía se basa en la idea de que “nosotros nacionalistas marroquíes también hemos tenido nuestro

¹⁰¹ José Antonio González Alcatud (Dir.), Sandra Rojo Flores (Investigación etnográfica), Manuel Lorente (Música), Félix Rodríguez (Filmación y montaje), *Andalusies*, Junta de Andalucía/Universidad de Granada, 2011.

tiempo de gloria”, con la descripción que queda en nuestros días, de la herencia cultural”.¹⁰²

2. La *fractura* entre los andalusíes fassíes y los moriscos

Estos no han manifestado tal pertenencia de manera homogénea, siendo la primera una emigración más antigua (a partir del siglo IX) y la segunda más reciente y en otras condiciones (a principios del siglo XVII, muchos de ellos como los hornaceros, ejerciendo de piratas en Salé)¹⁰³. Para algunos autores marroquíes, esta no es más que una división práctica, puesto que consideran que lo andalusí tiene un sentido más amplio. Así lo considera Abdelmajid Kaddouri quien afirma que:

« Le vocable andalou est employé ici pour dépasser celui de morisque que la recherche aborde comme un accidenté isolé, figé et circonscrit. Ne faut-il pas considérer la problématique morisque, non pas comme un fait à part, comme on a pris l’habitude de le faire, mais plutôt comme l’aboutissement d’une longue évolution de l’histoire qui lie les deux aires culturelles : le Maghreb et l’Espagne. Le mot andalou est utilisé ici dans un sens large aussi bien dans le temps que dans l’espace. Pour comprendre ce phénomène, il est nécessaire de le situer dans la longue durée : remonter à la conquête musulmane d’Al Andalous à l’arrivée des éléments arabes et berbères dans cette contrée... »¹⁰⁴

Aunque esta definición pueda considerarse razonable, no podemos dejar de subrayar que se trata de una intención exclusivamente histórica y no antropológica, puesto que como hemos escrito antes es imprescindible tomar en cuenta esta diferencia en el campo de las relaciones socio culturales para comprender sus configuraciones internas y con el resto de la población.

¹⁰² Abdallah Saaf “El mito andaluz en el discurso político marroquí actual”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (Eds.) *Op. Cit.*, p. 308

¹⁰³ Esta situación nos recuerda al caso de Tombuctú, donde según el testimonio de uno de nuestros entrevistados, el andalusí Ismael Diadé Haidara, los moriscos y los andalusíes no gozan del mismo prestigio y simpatía, como veremos en la segunda parte de la tesis.

¹⁰⁴ Abdelmajid Kaddouri “Le marocaine andalou dans la perception du Makhzen” en Fatiha Benlabbah y Achouak Chalkha, *Los moriscos y su legado desde ésta y otras laderas*, Rabat, IEHL, 2010 p. 78

3. Una especie de *doble olvido* en la elaboración del discurso: la cuestión judía y amazigh.

Aunque existe un interés notable en la academia y la política respecto a la cuestión hebraica sin el cual no tendría sentido el mito de la convivencia de las tres culturas, a nivel del imaginario general prevalece el aspecto árabe musulmán, posiblemente porque es a la vez el más íntimo y el más difícil de asimilar. En el caso marroquí el elemento judío se disolvió en el musulmán por las conversiones forzosas llevadas a cabo sobre todo en el siglo XVIII, aunque actualmente se intenta una cordialidad en la asimilación del componente judío en el mosaico identitario marroquí como lo recoge la actual Constitución.

Según nuestras observaciones, la diferenciación más dramática se daría entre los andalusíes y los bereberes, puesto que serían los extremos de una consideración civilizacional donde los primeros estarían en el polo de esta y los segundos de la barbarie. Pero el racismo o las situaciones de superioridad o diferenciación no se manifiestan solamente del lado de los andalusíes. Es interesante constatar cómo algunos de ellos se refieren a una especie de “racismo inverso” al ser discriminados por ser considerados poseedores, según ellos mismos, de un *savoir faire* distintivo (maneras de elaboración de los alimentos, de vestir, hablar, comportarse, etcétera), siendo objeto de alusiones negativas y objeto de burlas, chistes y calificativos como ser considerados *hipócritas* o *soberbios*.

El profesor Saaf recoge una interesante aseveración del sociólogo marroquí Mohamed Ennaji, quien sarcásticamente escribe:

“Yo no soy andaluz, perdonadme por estar aquí. Perdonadme por ser un bárbaro y de lo poco que nosotros representamos ante vuestros ojos. Excusadme por chuparnos los dedos después de comer y de no disponer en la mesa de un cubierto como lo requiere la excelencia de vuestras costumbres. Vosotros que os decís andaluces, vosotros que esgrimís unas identidades antiguas con unos nombres que resuenan mucho más que los nuestros, vosotros que tenéis aún una bolsa con las llaves, y la nostalgia, de vuestras viviendas en Granada y otros lugares, perdonadnos de haberos asustado con

nuestra barbarie, como vosotros decís, cuando habéis puesto el pie en tierra entre nosotros hace algún tiempo ya... Nosotros *arroubis* y bereberes, que es como nos etiquetáis en intimidad, estamos desolados por causaros tantos problemas a vosotros, gentes civilizadas, de negocio y de Andalucía”¹⁰⁵

4.- Los andalusíes/moriscos y el poder

Una de las cuestiones más importantes respecto al tema de lo andalusí es su asociación con el poder. En el ámbito político, la situación no ha cambiado mucho en la actualidad, si pensamos en la apreciación del cónsul francés Gaillard en 1905:

“... Muchos de sus descendientes han llegado, de otra parte, a los más altos puestos en el gobierno marroquí, como los Torres y los Bricha, de Tetuán, y los Bargach de Rabat. Dos de los ministros actuales del Sultán, el gran visir Sidi Feddoul Gharnit, y el ministro de Asuntos extranjeros, Si Abdelkérím ben Slimán, son originarios de Granada”.¹⁰⁶

Pero este poder, al parecer producto de una genealogía que ha desencadenado en una distinción social al estilo bourdiano, se ha manifestado en diferentes ámbitos, no sólo el político, sino también el cultural y el comercial. En el primer caso tanto la población menuda como los críticos del caciquismo familiar son conscientes de la prevalencia y fuerza de tales familias. La principal de ellas, Fassi al Fihri, extiende sus ramas hasta el actual director del Instituto Amadeus, el joven Brahim Fassi al Fihri de 30 años educado en Canadá (muchos de los hijos de las familias pudientes de Marruecos de origen andalusí realizan sus estudios en Norteamérica, raramente en España). Junto a él, otros jóvenes herederos fesíes

¹⁰⁵ Mohammed Ennaji, *Le Maroc en mouvement. Chroniques sans concessions*, Casablanca, Actuel, 2013, citado en Abdallah Saaf, *Op. Cit.*, p. 311.

¹⁰⁶ Henri Gaillard, *Une ville de l'Islam: Fès. historique et sociale*. París : J. André, 1905. Citado en : José Antonio González Alcantud (estudio preliminar) *Fez, la Andaluza*. (facsimil) de Enrique Gómez Carrillo. Granada: Universidad de Granada, 2005, p. LXXIII. El actual Ministro de Relaciones Exteriores Marroquí, Taieb Fassi el Fhri, es de claro origen andalusí, así como varios cargos del gabinete y de los principales comercios.

como Saïda Lamrani, Meriem Bensalah Caqroun, Yasmina Baddou o Mohamed Boussaïd, entre otros, todos ellos portadores de grandes cargos políticos y empresariales.

Respecto a los moriscos, no podemos olvidar al coronel Mohamed Bargachs (q.e.p.d.), fuerte impulsor del movimiento de reconocimiento de su calidad de hornachero en Rabat, quien es seguido en sus pasos en la misma capital por Mohamed Najib Loubaris, perteneciente también a una importante familia rabatí. Además de este movimiento bien anclado en Rabat, tenemos el conocido en la zona norte, sobre todo Tetuán, cuyo representante más conocido fue el historiador Mohamed Azzuz Hakim quien redactara una carta de 80 páginas a la cual anexaba el manuscrito “Compilación de las anotaciones evidentes sobre noticias relativas a la emigración andalusí”, de Mohamad ben Abdessalam ben Abbas Barhun. En dicha carta, el tetuaní abogaba por “la reparación del agravio hecho a los musulmanes andalusíes expulsados de España”, y aunque tuvo una repercusión mediática notable, no obtuvo ningún resultado, a pesar del apoyo de varias organizaciones e intelectuales, algunos de los cuales propugnaban la concesión del Premio Príncipe de Asturias de la Concordia a la Asociación de Moriscos Andalusíes.



El historiador tetuaní Mohamed Azzuz Hakim retratado en el Patio de los Leones¹⁰⁷

¹⁰⁷ Tomado del diario Calle del Agua del 01/09/2014
http://www.diariocalledeagua.com/noticias_detalle.asp?id=6918&c=1)

Esta iniciativa fue recogida, como mencionamos en la parte dedicada a la asimilación española de esta memoria común, con diferentes reacciones. El poder en este caso no se reduce a una cuestión económica, sino que se convierte en una lucha simbólica de reconocimiento y perdón. Los moriscos han desarrollado entonces una lucha de reivindicación como las encabezadas por Hakim o el coronel Bargachs que mantienen otras generaciones como la de Niama Moumen (Tánger) o Mohammed Najib Loubaris.

Moumen, una chica joven, lleva una lucha desde hace años por el reconocimiento de su familia y de los moriscos en general, utilizando las redes sociales y algunos medios digitales como herramienta de lucha, como he podido comprobar personalmente siguiendo su actividad durante años. Esta ha llegado hasta el defensor del pueblo andaluz para pedir ayuda para cumplir una promesa que afirma, hiciera a alguien de su familia, como ella misma lo explica en espacios tanto marroquíes como españoles. En la página de SanLúcar de Barrameda TV en el 2011, se presenta haciendo alusión a su historia, recordando que su abuelo:

“...me tomaba entre sus brazos con fuerza y me decía con voz quebrada: “Esperamos regresar a nuestros hogares lo más pronto posible, pero no hemos podido conseguir el Sueño aún, y no es el mar lo que les ha impedido volver, sino los obstáculos del odio y de la fobia puestos por los hombres. Hoy, tenemos que realizar este Sueño”. Le respondí, con lágrimas cayendo sobre mis mejillas: ¿“Muy querido abuelo, donde está la llave de nuestra casa en Al Ándalus? ¡Dámela! Te prometo regresar a nuestra casa, a nuestra Patria Andaluza. Te prometo, muy querido abuelo, realizar tu sueño y volver a nuestras hogares”¹⁰⁸.

Por su parte, Loubaris, de Rabat, preside la Asociación Memoria de los Andalusíes, y declaraba BBC Mundo el mismo discurso que los anteriores:

¹⁰⁸ <http://www.sanlucardebarrameda.tv/node/6957>

"Los sefardíes y los moriscos formaban parte del mismo pueblo 'español', deportados por el mismo poder político: los Reyes Católicos. Y su memoria debe tratarse y ser reconsiderada de la misma manera"¹⁰⁹

Los fesíes, contrariamente y como hemos anotado, no han llevado a cabo una lucha militante al respecto. Cada uno tiene sus teorías respecto a esta especificidad, como el profesor Abdelmajid Benjelloun, quien en la entrevista dedicada a él se explica este fenómeno por razones como el prestigio de la ciudad de Fez como capital, la riqueza arquitectónica o la relación protectoral, que reconfigurara el imaginario andalusí tanto en España como en Marruecos.

1.3.3.- A manera de ejemplo: la genealogía fassie

En algunas entrevistas llevadas a cabo en Fez y en otras partes de Marruecos, hemos podido constatar ciertas ideas que permanecen tanto en los discursos de los miembros de las familias que dicen ser de origen andalusí - quienes se describen a sí mismos como “educados”, “refinados” y por supuesto, “distintos” a los otros marroquíes – como del resto, quienes hablan con respecto y admiración hacia las familias de origen andalusí, pero no sin cierto resentimiento por sentirse excluidos de una parte de la espiritualidad que caracteriza a la ciudad marroquí.

De esta manera se asocia aún actualmente lo que se llama *savoir faire* andalusí, con una alta cultura cuyo culmen y perfección se encuentra entre otras manifestaciones en la música¹¹⁰ aunque no sólo en ella, sino que se extiende a la artesanía, la arquitectura, la cocina, el vestido, etcétera. Podemos incluir aquí la siguiente reflexión del sociólogo francés Pierre Bourdieu:

¹⁰⁹ BBC Mundo 8 de abril de 2014. Debate por los sefardíes en España ¿y qué pasa con los moriscos? http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/04/140403_moriscos_debate_sobre_nacionalidad_espana_bd

¹¹⁰ Ver, entre otros, los trabajos de Manuela Cortés *Pasado y presente de la música andalusí*, Sevilla: Fundación El Monte, 1996, así como los de Reynaldo Fernández Manzano al respecto. Para una visión etnográfica, la tesis de Jonhatan Glasser *Genealogies of Al Andalus: Music and patrimony in the modern Maghreb*, Michigan Univesity, 2008.

“...La disposición estética es una dimensión de una relación distante y segura con el mundo y con los otros, que a su vez supone la seguridad y las distancias objetivas... Como todo especie de gusto, une y separa; al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás, y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican”.¹¹¹

Es importante entonces en este caso distinguir la historia de la expulsión del propio discurso de la nostalgia y la perfección que le acompaña. En este sentido, Ali Amahan y Catherine Cambazard, quienes han investigado durante varios años la legitimidad del discurso andalusí como poseedor de una importancia sobrevalorada en el ámbito marroquí, se preguntan “¿Por qué en Marruecos se considera que los sectores más importantes del patrimonio son andaluces, o al menos de origen andaluz?”¹¹² Efectivamente, existe una diferenciación social respecto a estos atributos que quizás sea entre las clases más bajas donde se vaya diluyendo con más rapidez – debido entre otras causas a la paulatina mezcla entre familias andalusíes y las que no lo son -, y sea entre las altas donde se conserven con mayor recelo.

Estas familias han poseído, y poseen además de un fuerte capital simbólico otro de naturaleza económica y política, que poco se ha transformado en el tiempo, ya que desde los primeros siglos de la instalación de los andalusíes en Marruecos, y especialmente en esta ciudad:

“Los temas de orden comercial son fundamentales para comprender la relación entre los grupos de poder de la ciudad de Fez. Si los contendientes principales eran los chorfa y los muhajirun, pronto ‘los andaluces entrarán en

¹¹¹ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1988, p. 53

¹¹² Ali Amahan y Catherine Cambazard, “El patrimonio cultural marroquí y la nostalgia andaluza”, en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (eds.) *Pensar la Alhambra. Op. Cit.* p. 146

juego', y algunos autores los atacarán 'por su excesiva vanidad tendente al enorgullecimiento de su origen' que les hacía sentirse superiores a otros grupos, y todo ello simplemente por su proveniencia andaluza"¹¹³

A pesar de los momentos de transición y las transformaciones propias de la sociedad marroquí, podemos pensar que aún se conserva cierta importancia en la genealogía (generalmente ascendente) propias de la tradición árabe. En el caso de las familias que se asumen como andalusíes, esa se vuelve todavía más esencial pues representa la prueba de un nexo con un pasado nostálgico cargado de una connotación simbólica en dirección tanto positiva como negativa, según el contexto.

Así pues, la familia, como figura central, es un elemento clave para entender y analizar las estructuras de poder en Marruecos. Como afirma Rodríguez Mediano para otros tiempos, la familia se constituye "dentro de la estructura general del *isnad*, que determina el conjunto de la transmisión en la principal forma de integración"¹¹⁴. De esta manera observamos en los principales cuadros del poder, como hemos anotado anteriormente, una fuerte tendencia a que estos lazos sanguíneos continúen ocupando estructuras de prestigio y de diferencia, sobre todo en las altas esferas.

En el caso de Fez, esta situación ha creado una división invisible que sin embargo se puede percibir en la cotidianidad. Esta autenticidad tiene origen, como hemos dicho, en la relación genealógica que una parte de la población guarda ya sea de manera real o ficticia con una ascendencia de origen andalusí que se instaló en la medina de esta ciudad y que, poco a poco, fue emigrando hacia las grandes urbes comerciales marroquíes en busca de una prosperidad económica pero también huyendo de un lugar que poco a poco había sido "invadido", según sus propias declaraciones, por los inmigrantes bereberes y campesinos que se

¹¹³José Antonio González Alcantud, "Familia, genealogía y memoria en Fez. Tanteo epistemológico sobre una ficción medieval". En Carmen Trillo San José (ed.) *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2004, p. 303

¹¹⁴ Fernando Rodríguez Mediano, *Familias de Fez (ss.XV-XVXX)*. Madrid: CSIC, 1995, p. 58.

introducían a ella con la esperanza de encontrar un trabajo en los talleres que les permitiera sobrevivir ya que el campo había agotado esta alternativa.

En la actualidad es bastante difícil encontrar familias andalusíes puras, sobre todo entre las familias de la clase media y baja. El cuidado que han tenido sus antepasados de guardar los lazos entre ellos, se ha ido debilitando con la progresiva desintegración del conjunto.

De estas familias andalusíes, podemos decir, como hemos constatado en el trabajo de campo, que se han distribuido más o menos de la siguiente forma:

- a) Las familias más ricas han emigrado a Rabat o Casablanca, centros económicos y políticos importantes, ocupando puestos principalmente en estos dos rubros, vendiendo o alquilando sus casas a nuevas familias (generalmente campesinos bereberes que emigran de la periferia a la medina buscando trabajo en los talleres);
- b) Las familias de clase media, se han agrupado en la Ville Nouvelle, añorando, al mismo tiempo que negando, su visita a la medina, pues se ha roto aquél paraíso donde, según muchos de ellos “la educación” era su mayor valor.¹¹⁵
- c) Las familias más pobres, que no han podido salir de la medina, se han quedado en ella no sin conservar su distinción sobre todo respecto a los “nuevos vecinos”, como he dicho, campesinos que han llegado, según testimonios de autóctonos, a copar la medina y desbordarla con resultados desafortunados: delincuencia, inseguridad, suciedad, etcétera.

Otro factor importante añadido a las cualidades de lo andalusí, y que haya su mayor expresión en la ciudad fesí es el de la *espiritualidad*, que suele incomodar la difícil relación entre la cultura y el comercio. Eventos internacionales como el Festival de Música Sacra de Fez es un ejemplo de ello. Uno de sus fundadores, el antropólogo Faouzi Scalli, dejó sus filas para finalmente integrar el Festival de

¹¹⁵ Un caso bastante conocido, sólo para dar un pequeño ejemplo es el del político Abbas el Fassi, primer ministro marroquí, o en el caso también del comercio la familia Bennani, en el de la música la Benmoussa, etcétera.

Música Sufí, uno de los festivales más importantes a varios niveles, y que terminan de dotar a la ciudad de un halo del cual es difícil distinguir la ficción de la realidad.

Dentro de estas familias fessíes con una trayectoria particular y bastante documentada encontramos a los Fassi al Fihri, siempre cercanos a los círculos del poder marroquí, normalmente militantes del partido El Istiqlal, fundado en 1943 entre otros por Allal Al Fassi y que jugara un papel fundamental en la historia de Marruecos, sobre todo durante la época de Mohamed V y Hassan II. Los orígenes de la familia se remite a la mecenas de la mezquita Fátima al Fihiriya, en el siglo IX, lo que puede dar una idea de su importancia.

Durante nuestro trabajo de campo tuvimos contacto con una de sus descendientes, Fatima Fassi al Fihri, residente aún en la medina de Fez, quien amablemente nos diera una entrevista para nuestro documental *Andalusíes*, y quien promueve la asociación Ziyarates de recuperación de la medina para evitar su venta a los extranjeros, ayudando a las familias a alquilar habitaciones en su casa.¹¹⁶Una de las anécdotas que llamó nuestra atención durante las proyecciones de tal documental en Marruecos (Fez, Nador, Rabat), es que salvo en el primero, que se encontraba presente algún andalusí para verla, en los otros dos sitios hubo una risa sarcástica de varios asistentes cuando, la señora al Fihri, aseguraba que “nunca ningún Rey encontró nada malo en un Fassi al Fihri”¹¹⁷. Tal reacción fue significativa pues reafirmaba la fractura existente en la sociedad marroquí respecto a los andalusíes fessíes.¹¹⁸

Esta familia hasta el momento, no ha sido promotora de iniciativas de reconocimiento de su conexión con España (casi todos hablan francés como segunda lengua), como el caso de los moriscos de Tetuán o Rabat. La explicación de

¹¹⁶ Se puede ver el proyecto en su página de internet: <http://www.ziyaratesfes.com/>

¹¹⁷ Aunque no hubo una risa sarcástica en el caso de Fez, sí se dio un hecho interesante. Uno de los entrevistados, que había sido más bien crítico con los andalusíes, alzo la voz al escuchar sus críticas en la pantalla, justo en Fez, para decir ¡yo no dije eso!, lo que mostraba una vez más la problemática interna de la cuestión.

¹¹⁸ En una de las proyecciones en España, uno de los asistentes (morisco), se acercó para felicitarnos por lo que consideraba era una crítica a lo fessíes, lo cual estaba lejos de nuestra intención, pero era llamativo que se sintiera satisfecho de pensar en ello.

esta ausencia de reconocimiento es bien expresada por el profesor Saaf cuando afirma que:

“Hay quienes se enorgullecen y quienes no hablan nunca de este asunto. Abdallah Ibrahim, aficionado a la historia, no hace más que construir edades de oro y nostalgias de tiempos de gloria. Los nacionalistas notorios en general rodean el asunto, estando más atentos a sostener la *integración nacional* para no mancillar la exigencia de una unidad nacional demasiado maltratada por la diversidad. Es destacable como un nacionalista como Allah El Fassi hace tan poco caso de sus orígenes andaluces que son tan manifiestos...”¹¹⁹

La vinculación al poder de esta y otras familias fesíes conlleva algunas críticas de la sociedad marroquí en general, que percibe claramente una genealogía poder. Pero según el marroquí Abdelmajid Kaddouri, las relaciones entre fesíes y makhzen no han sido siempre pacíficas. Para ello reseña los escritos de tres sultanes: Moulay Ismail (1672-1777), Sidi Mohamed Ben Abdallah (1757-1790) y Moulay Hafiz (1908-1912). Respecto a la primera nos dice:

«Ce document sultannien, qui date de 1718, est destiné aux habitants de la ville de Fès, notamment les Andalous et les *Lamtiyyines*. Le ton du discours associe l'appel à la raison par le sultan et rappelle a ceux deux groupes sociaux les bonnes relations qu'ils ont toujours eues avec le sultan... incite a les andalous à remplir leur devoir de loyauté et de justice ... Le discours entretenu dans cette lettre, signale de manière claire l'opposition entre Fès la turbulent et le Makhzen. Les menaces prononcées dans ce document montrent bien cette situation conflictuelle entre les Andalous et Moulay Ismail ».¹²⁰

El segundo de los documentos, datado entre 1775 y 1790 que se encuentra dentro del manuscrito de Abou Al'Qasem Az Zayani llamado « Présent aux avertis

¹¹⁹ Abdallah Saaf, Op. Cit., p. 310

¹²⁰ Abdelmajid Kaddouri, Op. Cit. p. 79

pour qu'ils puissent discerner entre les hommes de loi et les insolents et stupides », para el Kaddouri :

« le document est une plaidoirie contre les Andalous. Ils sont taxés de tous les vices : trahison et infidélité à l'égard du pouvoir à travers tous les périodes. Si les *Lamtiyyines* son réputés pour être équitables et loyaux, les Andalous, à l'inverse, sont présentés comme un remassis de Byzantins, Arabes, Perses, esclaves, renégats et *Baldiyyine..* »¹²¹

Finalmente, en el escrito de Moulay Hafid *Dao al 'Atabi qadim'* (El viento malo de lejos), la apreciación de los fesíes no es menos dura, en su razonamiento de las causas de la firma del protectorado. Según el autor:

«...les Andalous rendent Fès, politiquement parlent, invivable. Le sultan taxe les habitants de cette ville en général et les Andalous en particulier de tous les vices, et les accuse d'aller chercher refuge et protection auprès de grandes puissances de l'époque»¹²²

Como podemos observar en estos tres escritos, la imagen de los andalusíes de Fez ha sido siempre sospechosa ya sea por el poder central o por el resto de los habitantes, que perduran hasta hoy en día. En el caso de los Fassi al Fihri, tales críticas son visibles a través de redes sociales populares como Facebook, pidiendo su salida del poder, o de los medios periodísticos marroquíes, como L'Express, donde podemos leer:

« Ministres, patrons d'entreprises nationales, hauts fonctionnaires : cette lignée originaire de Fès incarne pour beaucoup de Marocains une sorte de noblesse de robe, qui monopolise les fonctions publiques »¹²³.

En el diario digital OujdaCity leemos al respecto:

¹²¹ Judíos recién convertidos al Islam. Íbid, p. 80

¹²² Íbid, p. 81

¹²³ L'Express "Maroc, le clan el Fassi", 01/10/2011.

En línea: http://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/maroc-le-clan-el-fassi_1036628.html

« Les El Fassi-Fihri, un nom symbole de noblesse à la marocaine, c'est un nom porté par une certaine élite du Maroc, une élite riche, connue et parfois détesté par le peuple.». ¹²⁴

Asimismo, revistas de corte crítico, como *TelQuel*, han ocupado varias de sus ediciones en hablar sobre este tema, como vemos en las siguientes imágenes:

D'où viennent les grandes familles fassies ?



(Telquel 18 de junio de 2014) De izquierda a derecha de arriba a abajo: Mohamed Kabbaj, Abdelhadi Boutaleb, Abdellatif Jouahri, Mohamed Karim-Lamrani, Allal El Fassi, Mohamed Guessous, Saâd Kettani, Mohamed Berrada y Othman Benjelloun. Artículo bajo el título: *Hommes de pouvoir, intellectuels mondialement reconnus, magnats de la finance... Craints ou jaloués, les Fassis sont depuis des siècles l'élite du Maroc. Qui sont-ils vraiment et quelle est leur histoire ? Retour sur un dossier de l'édition TelQuel n°124 du 24 au 30 avril 2004.*

¹²⁴ Diario OujdaCity "Le Gang des Fassi al Fihri" 1 de abril de 2013, en línea: <http://www.oujdacity.net/national-article-76191-fr/le-gang-des-el-fassi-fihri.html>



La famille du Premier ministre est plus présente que jamais au sommet de l'Etat. Ministres, patrons d'offices publics, caciques de l'Istiqlal, les El Fassi et les Fassi Fihri trident les postes de premier plan. Que cache la réussite de cette tribu ? Enquête.

PAR SOULEÏMAN BENCHÉIKH ET YOUSSEF ZIRAOUI

Parler des El Fassi est devenu un sport national. On devine sur l'avis (politique) du Premier ministre, on s'engage pour sa santé lorsqu'il peine à se relever d'une séance de prière aux côtés de Mohammed VI. On plaquette sur les déplacements de famille de ce clan très soudé, aux allures de Conseil de gouvernement. On débat beaucoup sur les multiples coups de pouce (du destin ?) dont les membres de la "tribu" semblent bénéficier.

Dans le top 10 des questions les plus posées, les El Fassi et Fassi Fihri sont-ils une seule et unique famille, issue d'une même lignée ? Pour trouver la bonne réponse, il nous faut remonter au début des années 1990. Les El Fassi du Ibtisam, comme tous les Marocains, s'inscrivent sur les registres de l'état civil. Les uns optent simplement pour El Fassi, les autres pour Fassi Fihri.

Autre question : est-il normal, est-il sain, qu'une même famille bénéficie à ce point des honneurs grâces au roi ? L'histoire récente du royaume reflète la même réalité d'une famille qui, par la volonté de la monarchie, a été mise en avant sur la scène nationale.

"De 1953 à 1992, note-ami Hassan (Ortali) dans "Les gens de Fès, l'argent et la

LE CLAN EL FASSI

Enquête sur une famille au cœur du pouvoir

46 TELQUEL 17 AU 23 OCTOBRE 2009 TELQUEL 17 AU 23 OCTOBRE 2009 47

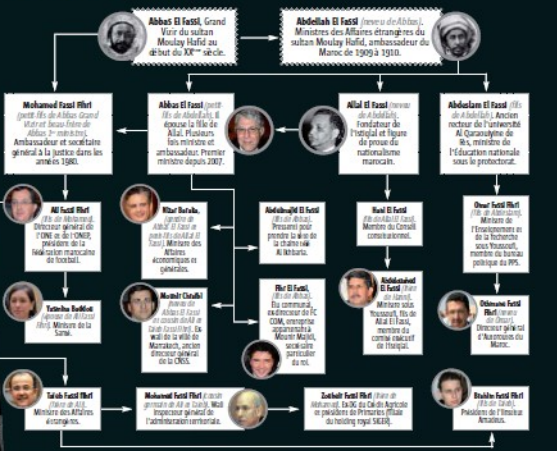
La tribu El Fassi, fermée comme une huître, a depuis longtemps choisi d'éviter une bonne partie de la presse.

Le poids d'une famille

Nul besoin de remonter à 1955, ni de s'arrêter à 1999, pour constater l'omniprésence de la "tribu" El Fassi. Après un court intermède de discrétion à la toute fin du règne de Hassan II, les El Fassi sont en effet revenus en force sous Mohammed VI. Sur le devant de la scène depuis la nomination du gouvernement Abbas El Fassi, la famille du Premier ministre occupe ainsi pas moins de quatre sièges au Conseil de gouvernement. Outre le patriarche et pionnier de l'Istiqlal, le clan compte un ministre de souveraineté, en la personne de Taieb Fassi Fihri (un cousin de Abbas El Fassi), une ministre, Yasmina Baddou, responsable de la Santé et belle-sœur de Taieb, un ministre délégué, Nizar Baraka, en charge des Affaires économiques et générales de Abba. Un peu plus loin, le frère de Taieb Fassi Fihri, Ali, qui est aussi le mari de Yasmina Baddou, est à la tête de l'ONF, de l'ONP et de la Fédération de football. Un



LA TOILE EL FASSI



EVOLUTION

Allal, le dernier des oulémas

so El Fassi ont derrière eux une longue tradition religieuse à la fois dans les zones et dans l'entourage du sultan. C'est ainsi Cheikh Abdolkader El Fassi, un aïeul très influent, qui légifère le pouvoir des Alouïtes au moment où ceux-ci reprennent le flambeau des Saadiens. Sous la nouvelle dynastie, ils sont au sommet de l'organisation des oulémas et la religion devient leur chasse gardée. L'universitaire Hassan Orfali est pourtant catégorique : parmi les El Fassi hauts commis de l'Etat, Allal est le seul ministre des gouvernements post-indépendance à avoir reçu un enseignement

religieux. "Le reste des membres El Fassi et Fassi Fihri - tous sont des parents proches - ont suivi un cursus moderne. Et si l'ascendance de Allal qui ne parlait pas le français, tous les autres El Fassi maîtrisent la langue de Molière et sont diplômés d'universités françaises ou occidentales", explique l'auteur de Les Gens de Fès, l'argent et la politique. En prenant le virage de la modernité, les El Fassi, jadis oulémas, ajoutent des technocraties politiques (parfois sur le tard) ont ainsi amorcé depuis longtemps leur mue pour continuer d'exister dans les hautes sphères du pouvoir.

autre cousin, Othmane Fassi Fihri, dirige Antares du Maroc. Il va sans dire que tout ce beau monde est nommé par dahir. Dans la génération suivante, l'un des fils de Abbas El Fassi, Abdoujalil, pas même trente ans, est déjà pressenti pour prendre la tête d'une nouvelle chaîne de télévision. L'autre, Fihri, de dix ans son aîné, est l'ancien patron de PC COM, l'entreprise de Mohamed Mouzir Majidi, secrétaire particulier du roi. Il est également élu communal et récemment été au cœur d'une polémique, certains médias se faisant l'écho d'un marché juteux obtenu de la part de la ministre de la Santé par la petite société du fils du Premier ministre. Une version qui conteste les données obtenues de la part de la ministre de l'Éducation. Quant au bien nommé Fihri, il a déclaré avoir l'intention de porter plainte contre les titres de presse qui l'auraient diffamé.

Un clan dans le vent

La tribu, fermée comme une huître, a depuis longtemps choisi d'éviter une bonne partie de la presse. Un cousin téméraire se fait néanmoins le défenseur des El Fassi : "Il s'agit d'un véritable brochetage médiatique. Être à ce point sur la censure de la scène ne les sert pas en fin de compte. Un pourcentage très élevé se fait beaucoup d'argent dans les affaires, mais la plupart ont le goût du service public, ils vont au service de leur pays", au crédit de la famille El Fassi, on peut aussi mettre un train de vie relativement simple, pas bling bling pour un sou, comparé à celui de certains nouveaux riches, qui, pas au très peu de BMW rustiques, de voitures à plusieurs millions, ou d'excès affichés. Chez les El Fassi, on cultive une discrétion malicieuse. On ne vendrait même à ce plaisir d'être à ce point exposé. Le ministre généraliste, on n'aime pas non plus les tribulations, les agitations et, mais que tout, les rumeurs. Par contre, on apprécie beaucoup les mondaines. On sait se faire

48 TELQUEL 17 AU 23 OCTOBRE 2009 TELQUEL 17 AU 23 OCTOBRE 2009 49

La pertenencia de familias fessíes al círculo del poder ha reforzado en lugar de apaisar - según nuestras observaciones - la concepción negativa hacia los andalusíes, considerándolos acaparadores poder y auto portadores de un halo de distinción. Este halo insisten en subrayarlo hasta las familias más modestas, sobre todo si su aspecto físico es similar al europeo.

Ninguna reclamación existe de manera asociativa o formal entre los fessíes, siendo la única petición de reconocimiento, de parte de un Fassi al Fihri, como Ministro de Asuntos Exteriores en el 2010, al caso de los soldados marroquíes participantes en la guerra civil que reseñamos antes.

1.4.- Diferencias hermenéuticas entre la concepción española y marroquí sobre la memoria

Como pudimos observar en líneas anteriores existe una incorporación diferenciada del concepto de memoria, impulsado en Francia, en los ámbitos español y marroquí. A parte del propio desarrollo del concepto en el seno de la academia francesa este tuvo sus particularidades en los otros países. Actualmente, como anotábamos, podríamos considerar que la crítica a la saturación de tal memoria está más presente en España que en Marruecos, donde no parece existir visiblemente de manera interna, pero sí por parte de los que estudian su devenir, generalmente extranjeros, como los citados Susan Slomovicks o Jean Philippe Bras.

Eso no significa que esté completamente ausente, como lo muestra el artículo del marroquí Adnan Mechbal, en la *Revue de civilisation contemporaine Europes/Ameriques* (2011), donde el autor se acercaba a posturas como la de los historiadores españoles, entre ellas Rosa de Madariaga, afirmando que:

“Nuestro objetivo consiste aquí en establecer un estado crítico de la cuestión, en relación con estos resultados historiográficos, etapa necesaria desde nuestro humilde punto de vista, para la redefinición del uso que debe hacerse, aquí, del frágil concepto de « memoria histórica », y contribuir de

este modo, quizá, a la elaboración de una *justa memoria*, no abusiva ni, menos aún, traumatizante”¹²⁵.

En esta línea, hay otros historiadores que se han negado a participar en algunas de las manifestaciones convocadas por asociaciones relacionadas con la memoria, de acuerdo con sus colegas españoles, pero el tema en sí de la memoria, en el caso marroquí, no deja de perder actualidad siendo además uno de los ejes de actuación de la citada Instancia de la Equidad y la Reconciliación, pero su centro epistemológico no es aún puesto en cuestión, como empezara a pasar en el caso español, sobre todo por los excesos relacionados con el tema de la guerra civil y que alertara el mencionado historiador García Cárcel.

Para finalizar nuestro acercamiento a la manera en que la memoria, como concepto, ha incidido sobre el ambiente español y marroquí, proponemos algunos breves cuadros sintéticos:

1. Respecto al concepto de memoria y su historia intrínseca:

HISTORIOGRAFÍA FRANCESA	HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA	HISTORIOGRAFÍA MARROQUÍ
Importancia de la escuela de los <i>Annales</i> y el cuestionamiento a la narrativa oficial		
Influencia sobre la española	Influencia de la francesa	Influencia de la francesa
Historia centrada en lo económico y social (años 40's) → Historia de lo político (años 60's) → Historia de las mentalidades (años 70's) → Historia oral (años 80's) → Lugares de memoria (años 80's-90's) → abusos,	Historia centrada en lo económico y social , Historia de lo político e Historia de las mentalidades (años 70's y 80's) → crisis de los paradigmas, conmemoraciones, historia cultural (80's, 90's—actualidad) ¹²⁷	Historia centrada en la legitimación histórica de la Monarquía y la genealogía (antes del protectorado) → Historia colonial (protectorado) → historia política legitimando el Estado

¹²⁵ Adnan Mechbal, « Los Moros de la Guerra Civil española : entre memoria e historia », *Amnis* [En línea], 2 | 2011, Publicado el 27 octubre 2011, consultado el 21 septiembre 2015.: <http://amnis.revues.org/1487> ; DOI : 10.4000/amnis.1487

fábricas, usos de la memoria (años 90's- actualidad) ¹²⁶		moderno (años 60's) → historia crítica y anticolonialista influenciada por los <i>Annales</i> (años 70's) → regionalismo (años 80's) → globalización, memoria (años 90's- actualidad) ¹²⁸
Lo propio pero también lo español como objeto de estudio (Ej. Al Ándalus)	Diversos objetos de estudio internos e internacionales (Ej. Los moriscos, la conquista, la guerra civil)	
Problemas sobre la cuestión de la memoria tanto interna como internacional (De los lugares de memoria a los abusos y reivindicaciones, reconciliación, por el acceso a la palabra de los otros actores/afectados y por la reconstrucción artificial de pasados/revisionismo)	Influencia intelectual francesa (abusos en el uso del concepto de memoria) Utilización del concepto de "memoria histórica" para referirse a la guerra civil, la época franquista y la transición.	Importancia del vínculo entre historia y memoria en los procesos de reconciliación nacional, centrándose sobre todo en el segundo a nivel asociativo
Las conmemoraciones como objeto de estudio	Las conmemoraciones como objeto de estudio, ya sean en sí mismas o como materia del historiador	No existe un corpus sobre este tema hecho por historiadores marroquíes
Historia del tiempo presente	Historia del tiempo presente (influencia francesa. Tema: la transición)	Historia del tiempo presente (influencia francesa)

¹²⁷ Siguiendo la cronología del artículo de Ricardo García Cárcel, *Op. Cit.*

¹²⁶ Siguiendo la cronología del citado artículo de Eugenia Allier Montaño, *Op. Cit.*

¹²⁸ Siguiendo la cronología del artículo de Yassir Benhima, « Le Maroc à l'heure du monde (xv- xvii siècle). Bilan clinique d'une historiographie (dé)connectée », en *L'Année du Maghreb*, No. 10, IREMAM, París, 2014, pp. 255-256.

Es importante reiterar que tanto en España como en Marruecos abundan niveles de aproximación a la memoria que tienen que ver sobre todo con dos tipos de colectivos que le abordan: el *académico* o el *asociativo*. Como hemos anotado muchas veces, sobre todo en el entorno magrebí, estos se entremezclan puesto que ciertas asociaciones buscan el respaldo de los profesores de universidad y/o intelectuales para poder legitimar sus peticiones o incluso son los propios investigadores portavoces de asociaciones que reclaman lo que se llama comúnmente, dentro de este *boom* memorial, el “deber de memoria” o ¿de olvido?.

2. Acerca del mito de lo andalusí en la memoria española y marroquí (relación pasado-presente-futuro):

	CONTINUIDAD	RUPTURA
ESPAÑA	<p>Tesis de conversión acusadas de PUREZA y miedo a la INVASIÓN</p> <p>Tesis de SIMILITUD y HERENCIA CULTURAL, existe una continuidad cultural pero no genética.</p>	<p>Tesis de INTEGRACIÓN (no INVASIÓN) miedo al reconocimiento de la EXTRANJEREIDAD especular</p> <p>Tesis de CONVIVENCIA por sentimiento multicultural, la EXTRAJEREIDAD deviene riqueza y no amenaza. Relación METONÍMICA de significación de la propia historia en sentido del pasado</p>

MARRUECOS	Tesis de CONVIVENCIA, relación METAFÓRICA	Tesis de RUPTURA interna o fragmentación de la UNIDAD NACIONAL. La historia no tiene sentido en relación a lo EXTRANJERO.
-----------	----------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

CAPÍTULO 2

EL MITO DE LO ANDALUSÍ: ¿MEMORIA O ARTIFICIO?

2.1.- Situando al mito

Desde que comenzamos con nuestra investigación, hace algunos años, hemos notado la sorpresa de varios de nuestros entrevistados y colegas cuando nos referíamos a la cuestión de lo andalusí como un *mito*. No es extraño si consideramos que, para el sentido común, el mito está relacionado con lo ficticio, la invención, la sobrevaloración o la literatura.

Si recurrimos a la definición que la Real Academia de la Lengua Española le confiere, es decir a su significado más general, leemos que el mito es considerado una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad”, o que es una “historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal”¹²⁹, entre otras en la misma tesitura.

¹²⁹ www.rae.es Consultado el 7 de abril de 2010

Hemos partido de esa definición para poder recoger lentamente otras implicaciones que solamente un trabajo antropológico podría intuir, en tanto que nos permite, a través de la experiencia de campo, colarnos al interior de las generalidades, con la ventaja de poder percibir sus fracturas, contradicciones e irregularidades, así como su contemporaneidad, si la hubiere.

Como explicamos anteriormente, al nombrar la cuestión de lo andalusí simplemente como un mito, parecíamos estar presos de una interpretación reduccionista que denuncia la falsificación o exageración de un hecho histórico que se habría sobrevalorado, colocándonos en la línea que los que lo conciben sólo como una manipulación del pasado para fines económicos y políticos. Podemos asegurar, que incluso algunos “andalusíes” esbozaban cierta sonrisa al oírse mitificados, sabiéndose parte de un cuento fantástico, cuya complejidad no podría ser pasada por alto para el antropólogo.

Tanto en Marruecos como en España, este reduccionismo no es una postura extraña, pues existe una parte de la población y del medio académico que así lo consideran, sobre todo en el caso español. El ejemplo más ilustrativo es el trabajo del mencionado arabista español Serafin Fanjul, una suerte de *denuncia* de la *falsificación y/o exageración* en la historia de Al Ándalus. Títulos aludidos como “La quimera de Al Ándalus”, “Al Ándalus contra España. La forja del mito”, y su propio discurso de ingreso a la Real Academia de Historia en 2012, titulado “Al Ándalus, una imagen de la historia”, dicen mucho sobre una tendencia que permea el ámbito académico e incluso mediático.¹³⁰

Esta postura puede ser leída como parte de los esfuerzos de un colectivo académico por desmontar una parte de su identidad/memoria que se sabe conflictiva y fácil a manipular. Este hecho podría ser casi anecdótico a nivel

¹³⁰ Varios de sus artículos de opinión pueden encontrarse en el diario Libertad digital (<http://www.libertaddigital.com/opinion/serafin-fanjul/>), así como los vídeos <https://www.youtube.com/watch?v=OhTbNT74vQ> (FgbuenoTV), <https://www.youtube.com/watch?v=hDU2ISK-NaY> (Periodista Digital) <https://www.youtube.com/watch?v=oF15cZnvwgo> (Fundación Denaes para la defensa de la nación española)

académico si no fuera porque representa una continuidad con otros autores de la misma índole, arabistas, que asumido el pasado islámico como una difícil herencia a repartir, desmiembran muchas veces a la cultura de sus individuos. Como ejemplo, podemos observar que tanto en este autor como en uno de sus antecesores, Francisco Javier Simonet, encontramos una exaltación a la cultura islámica, innegable desde el punto de vista material, pero un rechazo a las *cualidades* posiblemente heredadas de esa cultura, llevando a cabo una distinción frontal entre *ellos* y *nosotros*.

Como bien anota el antropólogo González Alcantud, refiriéndose al arabista malagueño:

“Su fobia hacia la cultura árabe, simultánea con su atracción por la lengua, lo ha convertido en un ejemplo paradójico del dispositivo interno de algunos orientalistas españoles, y en particular de la «escuela granadina», moviéndose entre la atracción y el rechazo, cuando no repulsión, hacia su objeto de estudio”¹³¹.

Es importante aquí el concepto de “fobia”, que el mismo Alcantud explica en su texto referido a Simonet, porque justamente, como en el caso del reciente Fanjul, sus posturas hace alusión a un estado de “delirio fóbico”, como puede constatarse en las diferentes manifestaciones tanto de este como de su escuela contribuyendo desde el medio académico a la asociación entre islam, miedo, invasión, invención y terrorismo, por poner algunos ejemplos.

Al otro extremo, existen otras posturas que buscan en este pasado islámico una reivindicación del *paraíso* fraternal entre religiones y seres humanos sobre todo basadas en un discurso intercultural, herramienta ineludible en la modernidad, donde las diferencias culturales resultan cada vez más amenazadoras. El caso más significativo es el de Juan Goytisolo, escritor conocido por sus

¹³¹ José Antonio González Alcantud “El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo de F. J. Simonet”, en la revista *Al qantara*, XXIV, Madrid, CSIC, 2003, p. 549.

afinidades y simpatías hacia el pueblo magrebí, que le han hecho fijar su residencia en Marrakech, y cuya obra constituiría la otra punta del péndulo.

Estas dos posiciones tienen su correspondencia en la sociedad española a diferentes niveles internos. Es decir, que no conforman sólo un debate intelectual o académico sino que constituyen parte del imaginario social, incluyendo su aspecto político. Ciertas tendencias políticas, sobre todo de derecha, relacionan este pasado con la actual inmigración, por lo que su aceptación o rechazo tanto al pasado islámico como a los inmigrantes están condicionadas por esta mirada amenazadora, azuzada en ocasiones por los medios de comunicación. En ciudades concretas como Granada, las diferencias se recrudecen durante la conmemoración de acontecimientos como la citada Toma de la ciudad por los Reyes Católicos, el día 2 de enero. Sin embargo, no debemos caer en la trampa de asociar automáticamente a la derecha con el rechazo hacia el mundo islámico o musulmán, ya que esta postura también ha variado a lo largo del tiempo, ejemplo de lo cual es el discurso africanista de la época de Franco, el cual utilizara los lazos históricos de fraternidad para conseguir un apoyo magrebí a su causa.

Toda una maquinaria de justificación o rechazo al mito se ponen en marcha para poder incorporarlo y movilizarlo actualmente. Tanto para españoles como marroquíes, es una figura no fácil de asimilar e inscribir en conciencias bastante heterogéneas, llegando a percibirse ya sea como una idealización o una amenaza. El arabista Emilio González Ferrín, reflexiona acerca de este como concepto. Nos dice:

“No hay, por tanto, concepto de Al Ándalus. Y sí estereotipo – que ni siquiera es imagen, y menos concepto -, recreando el que se tiene generalmente del Islam por parte de Occidente. Así, el estereotipo pergeñado partirá siempre de una *negación de lo andalusí*. Hay aún otros dos estereotipos que – en nuestra opinión – completan con este anterior el elenco de folklorización en la percepción de una parte de *nuestra historia* – y el nosotros es aquí intencionado... Primer estereotipo: no fuimos nosotros. Todos esperábamos bajo las barbas de Don Pelayo. Segundo y contrapuesto – para no perder la

costumbre en la historia de España -: el Islam costumbrista, gastronómico y tipificado es nuestra única y genuina esencia dormida que debe esperar. Este último – como es de sobras conocido -, irá encadenando en el imaginario español el folklorismo andaluz”.¹³²

Si lanzamos una mirada hacia el caso marroquí, podremos observar que en el medio intelectual se trata más homogéneamente el caso de lo andalusí, es decir, que el tema se concentra como objeto de estudio sobre todo para historiadores y poetas, quienes suelen otorgarle un sentido meramente histórico o literario, sin entrar en un debate profundo sobre su implicación en el imaginario y memoria colectivos marroquíes, aunque sí españoles, del que acusan un olvido.

Como hemos explicado antes, durante nuestra experiencia en Marruecos, hemos vivido en privado las manifestaciones de rechazo hacia algunas familias andalusíes cercanas al poder, como la mencionada familia Fassi al Fihri, que cuenta además con algunas páginas virtuales pidiendo su salida de las cercanías del Rey. Los *fessíes* puede ser un apelativo utilizado en ese contexto de manera despectiva, y con una apreciación latente de mal de superioridad de parte de estos hacia el resto de la población, algo semejante a la que se tiene en Latinoamérica respecto a los *criollos*.

El romanticismo andalusí se derrumba entonces ante la realidad manifiesta en ambos lados. En la lógica de lo anterior, podemos considerar a la música andalusí como un signo de distinción y de oposición con la música popular, así como de transmisión de un patrimonio que no es del todo homogéneo ni libre de contradicciones, como escribe el antropólogo norteamericano Jonhatan Glesser en la tesis doctoral que hiciera al respecto. Estudiando su circulación y consumo en Marruecos y Argelia, reconoce que es generalmente asociada a las élites. En palabras de Glesser:

¹³² Emilio González Ferrín, *Historia general de Al Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2006, p. 47. (El subrayado es mío).

“ ... But if we began to think about who the active listeners and producers of this music are, we start to deal with de much narrower slice of society. Not surprisingly when compared with the other examples of patrimonial objects. This sector is made up mainly of what would be considered the old families of a given city where Maghrebi-Andalusi music is actively practiced. Members of this kin networks ten to be professionals (such a businessmen, doctors, university professors), through there are some of more modest means, including skilled artisans, teachers and low-to mid-level government clerks. The wealthiest sector of the musical public included ruling families and cliques, a fact that supports and explains the occasional assertions than this is a royal, noble or courtly music.¹³³

Volviendo al tema de las fracturas internas en el caso magrebí, es interesante comprobar como al llevar a cabo el trabajo sobre el terreno, pasamos de un “caluroso recibimiento”, casi homogéneo y fraternal hacia nuestro objeto de estudio, hacia una bifurcación muy clara: la de aquellos sujetos que se identificaban a sí mismos como moriscos y/o andalusíes, y veían en nuestro trabajo una hagiografía de su pasado - por lo que no dudaban en proporcionarnos todos los medios para legitimar su pertenencia a ese pasado en cuestión -, y la de aquellos que, ya con confianza, comenzaban a “reclamarnos” el hecho de no tomar en cuenta la versión de las capas más simples de la sociedad quienes no se sentían del todo identificados con esta élite que había sabido hacer un buen *negocio* del mito.

Con estos antecedentes, consideramos imprescindible señalar, que nos interesa escaparnos del análisis de lo andalusí exclusivamente como un patrimonio transmisible, es decir como una serie de elementos catalogables ya sea en su aspecto físico (arquitectura, cerámica, etcétera) o simbólico (convivencia durante la época islámica, fraternidad tras la expulsión...). Pensado, así, sólo como herencia, el

¹³³ Jonhatan Glesser, *Genealogies of Al Andalus, Music and Patrimony in the Modern Maghreb*, Dissertation doctoral, University of Michigan, 2008, p. 17. No en vano uno de los trabajos del máximo teórico de la memoria colectiva, Maurice Halbwachs, se concentrara en en ella como medio transmisor de la memoria, Ver: Maurice Halbwachs, *La mémoire collective chez le musiciens*, Paris, Revue philosophique, mars-avril 1939, pp 136-165.

sujeto quedaría prisionero sólo de las interpretaciones de legitimidad de las que hemos hablado anteriormente, encerrándonos en el ámbito de las memorias militantes.

Nuestro argumento, es que podemos hacer transitar al mito dentro de la memoria colectiva y presentar sus crisis internas, así como sus diferentes reinserciones imaginarias. Nuestro trabajo no es un ejercicio de *verificación* o *corrección* del mito, sino de análisis de las diferentes piezas que le integran, a manera de mosaico, y que juegan en un tiempo a-histórico, en el sentido lineal del término, pero que no deja de tener efectos de realidad sobre las sociedades actuales. Para ello consideramos los siguientes aspectos:

En relación al mito de lo Andalusí en cuanto *mito*, pensado como un hecho actual y funcional en una modernidad permeada por la nostalgia y/o melancolía del pasado. Estas, convertidas en “moda”, nos llevarían a la construcción de *pastiches* como lo analizara el teórico posmoderno Fredric Jameson, encuadrándolo como uno de los elementos de lo que llama “capitalismo tardío”¹³⁴. En este sentido, consideramos la *necesidad existencial* o *capacidad reparadora de la nostalgia* en su interior.

El mito en tanto *narrativa*, abordado en términos discursivos, para lo que nos valdremos sobre todo de las entrevistas y el trabajo sobre el terreno llevado a cabo en Granada, Fez y Rabat durante los últimos años. En este aspecto, notamos una suerte de *eterno retorno*, marcado por un vínculo extraterritorial, en el sentido del *exilio*, fortificando un puente/frontera invisible entre los dos lados del mediterráneo – y más allá- sustentado su respectiva nostalgia, para unos -los españoles - en una vuelta amenazante o no - al pasado en un territorio ocupado/recuperado pero un imaginario pretérito fragmentado, y para los otros – marroquíes - , en un territorio imaginado, transmitido y legitimado de manera genealógica con una narrativa del pasado más uniforme pero ambos con la

¹³⁴ Fredric Jameson, *El posmodernismo o las lógicas culturales del capitalismo avanzad*, Barcelona, Paidós, 1991. (Título original: *Postmodernism or de Cultural Logic of Late Capitalisme*, Oxford, New Left Review, 1984)

cualidad de compartir, además del mismo *mito de referencia*, una serie de contradicciones inherentes a este.

El mito de lo andalusí en tanto *territorio*. Esta distinción resulta esencial pues no debe llevarnos a confundir su carácter de *lugar* con el de *territorio*, distinción de la cual aceptamos su cualidad arbitraria pero que nos sirve para diferenciar el lugar en tanto parte de la memoria (metáfora primaria de la que hablamos en el primer punto), de una ubicación cartográfica, aunque también simbólica, de su geografía territorial, que no deja de ser simbólica pues no termina de nombrar, acostumbrada a las dicotomías y fronteras, a Al Ándalus.

Al tratarse de una deconstrucción antropológica que contempla además su efectividad y afectividad tanto en el campo poético como político, este se sostiene de una relación primaria con el objeto – a saber el *mito de lo andalusí*, a secas – donde podemos implicar otros conceptos como el de *ucronía* -presente en la ciencia ficción -, que tiene que ver con la invención de finales para hechos históricos determinados, algo presente en este mito, es decir, la posibilidad de la reelaboración y reconstrucción de un pasado que emerge en situaciones determinadas, muchas veces críticas, y otras imprevisibles.

Como veremos sobre todo en la segunda parte de la tesis, existe una diversidad mítica en el ambiente mediterráneo español y marroquí, que baña otros imaginarios como el de Tombuctú, el mauriciano o el latinoamericano. Partiendo de una *bifurcación* de la memoria de lo andalusí, reconstruiremos ciertos caminos que algunas veces se han encontrado y otras confrontado.

En el caso español, toda una erudición histórica y literaria se ha desplegado respecto a la imagen del “moro” en las representaciones simbólicas y acciones políticas desde su expulsión. Concretamente respecto a lo andalusí, son los trabajos del profesor González Alcantud y recientemente del grupo de investigación Observatorio de Prospectiva Cultural de la Universidad de Granada, quienes por medio de entrevistas y registros documentales comienzan a fortalecer una mirada antropológica en relación a la imagen de lo andalusí en las conciencias modernas y su recorrido histórico. En ella apreciamos apreciar esta constante dialéctica entre al

amor y el odio tanto en España como en Marruecos, que no terminan de alimentarse con los acontecimientos vividos últimamente (comúnmente asociados al terrorismo islámico) y que vuelven a poner sobre la mira Al Ándalus como peligroso objeto de deseo.

Asimismo, es necesario considerar:

1.- Al mito de Al-Ándalus como *lugar de la memoria*. Conscientes de que aunque esta investigación puede asociarse a los trabajos mencionados al principio de esta introducción, es decir los relacionados con la memoria colectiva, intenta ser al mismo tiempo una reflexión sobre la saturación de tal memoria, sus usos y abusos.

2.- Este puede observarse, de manera externa desde una óptica contemporánea. Así pues, no nos referimos concretamente a la génesis del mito cuya complejidad han investigado mejor los historiadores y más recientemente el profesor Alcantud en su obra *El mito de Ándalus*, sino a la actualidad de ese mito en una cartografía académica y social que está presente, según nuestras observaciones, tanto en el ámbito universitario como fuera de él.

Según tales observaciones, continúa activo en una constante necesidad de redefinir una identidad española que no acaba de cuajar y cuyo pasado islámico sigue siendo difícil de encajar, o de justificar una diferenciación genealógica en Marruecos donde es, junto con la categoría de *chorfa*¹³⁵, una de las vías de distinción social, en términos bourdianos, que reporta no pocos beneficios a sus portadores.¹³⁶

En otra dimensión de su complejidad, considerar que llegar hasta el deber de memoria y olvido nos conduce a la problemática de una memoria *compartida* que hay que gestionar, aunque no sea nada fácil *compartir de sí*, de nuestro *ser*, en como propusiera el filósofo y psicoanalista Daniel Syboni. Tales términos nos

¹³⁵ Aquellos individuos que se supone descienden directamente del Profeta.

¹³⁶ Aunque no sólo beneficios, sino también situaciones incómodas, como el mencionado racismo inverso hacia ellos.

interesan por la propia biografía del autor, quien nacido en Marrakech en el seno de una familia judía, emigrara a París a muy temprana edad, y en cuyas obras podemos encontrar el reflejo de esta necesidad deconstructiva de la identidad y sobre todo de la *memoria* que se sabe transversal y abierta, y que debe superar su carácter narcisista para desembocar en un masoquismo paradójico, de pérdida de sí y de eliminación del otro pero no por oposición sino por integración de este en sí mismo. Es decir, que hay que “borrar” al otro para integrarlo en nuestra identidad, aceptando nuestra pluralidad interna en un intercambio casi de canibalismo psicoanalítico, pero con fines mucho más loables que devorar al otro, con el fin de integrar la alteridad en un fenómeno, si se puede decir, trans-identitario.¹³⁷

2.2.- Del mito “primitivo” al mito “moderno”, y de la mitología científica

Regresando a la cuestión del mito, sabemos que en antropología clásica hablar sobre él constituyó una moneda corriente, sobre todo si tomamos en cuenta que esta construcción conceptual se asociaba, desde una perspectiva conservadora, a una serie de creencias y elaboraciones narrativas cuya veracidad no era tanto de interés antropológico como su función, significado y pertinencia en sociedades donde se suponía una naturaleza amenazadora, lo cual hacía “necesaria” su existencia para ordenar y controlar los acontecimientos de un tiempo, denominado también “mítico”, cuya secuencia tendría su propia lógica.

Podemos considerar que este tiempo *sin tiempo*, sin linealidad objetiva pero si subjetiva - en la medida en que no constituye una elaboración consciente y estructurada cronológicamente de un hecho o realidad determinada, como en el caso de la historia - viaja estructuralmente para resignificarse incesantemente en el presente. Este juego de espejos, entre pasado, presente, e inherentemente futuro, es el que nos invita a analizar el mito de lo andalusí desde un enfoque que

¹³⁷ Ver: Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* Paris, Odile Jacob, 2000 ; *Entre deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991 ; *Marrakech, le départ*, Paris, Odile Jacot, 2009.

recoja del mito tanto su narratividad como sus bases más abstractas, es decir, tanto sus diferentes versiones como las *imágenes originales* de las que estas se alimentan, cristalizadas y bien adheridas al caleidoscopio que les contiene.

No nos detendremos en las definiciones antropológicas del mito, pues nuestro objetivo es en todo caso, desmarcarnos de la antropología clásica que le confiere un carácter “primitivo” para situarlo en una contemporaneidad no sólo temporal sino también espacial, entendida ésta como una reestructuración en la concepción del espacio rural y urbano acelerada por el impacto de los medios de comunicación y los desplazamientos humanos. Es decir que consideramos la incorporación del carácter mítico también dentro de la narrativa científica, como lo captara muy bien George Steiner, quien utiliza el término de “mitologías”, considerando en principio que:

“la historia política de Occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos – más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos – de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología”¹³⁸

En este sentido, el autor nos propone una “nostalgia del absoluto”, como lo indica el título de su obra, que sería la razón por la cual una serie de narrativas científicas (como el marxismo, el psicoanálisis o el estructuralismo), podrían considerarse en el orden de la mitología, pues cumplen una serie de requisitos que desde su punto de vista les son característicos (su ambición de totalitarismo, sus dogmas fundadores y su lenguaje propio), y vendrían a llenar ese vacío provocado por la “muerte de Dios”. Retenida esta idea, tendremos que dirigirla en dos direcciones:

- La paradoja de utilizar estas mitologías, llamémoslas científicas, para explicar teóricamente las cualidades y manifestaciones de otros mitos que algunas veces marcan bien sus límites de estas y otras se les solapan. Al respecto, tendremos que entrar dentro de este circuito, por razones metodológicas, y tomar algunas ideas y

¹³⁸ George Steiner, *La nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007, p. 15.

categorizaciones sobre todos presentes en el campo del psicoanálisis y del estructuralismo.

- Por otro lado, en un viaje de vuelta y en la línea de Steiner, la posibilidad de incluir el campo científico dentro de la narrativa mítica, presente en el medio intelectual tanto español como marroquí, analizando su propia definición del mito de lo andalusí como una narrativa inserta en un discurso mítico mayor, que permite que contemplemos las manifestaciones científicas como reacciones al mito y a sus implicaciones en las dimensiones de la memoria colectiva de las que forman parte tales producciones científicas.

Tomando en cuenta estas ideas, tenemos que advertir que consideraremos, de manera general y sin llevar a cabo un análisis estructuralista, algunas de las ideas de uno de los teóricos por excelencia en este dominio, como lo fue Claude Lévi-Strauss, conocido por su extensa obra al respecto, recogida fundamentalmente en su serie *Mitológicas* (pero presente en gran parte de sus trabajos). Como es conocido, inspirado esencialmente en la lingüística de Saussure, propuso un análisis basado en la presencia de un sistema de oposiciones observables en el discurso mítico, que al desnudarse mostraban una estructura común a todos ellos, lo que le permitía diseccionar tal estructura de los contenidos o *versiones* de los mitos recogidos en lugares distantes geográfica y temporalmente, tomando en cuenta, por supuesto, su respectivo “acompañamiento mítico”. Tales mitos, además de su cualidad atemporal, tendrían otra capacidad que nos interesa mencionar, y es su relación con el sujeto. Lévi-Strauss nos dice que:

“no pretendemos mostrar, pues, cómo los hombres piensan en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten”.¹³⁹

En esta intersección entre el mito y el sujeto, queremos detenernos, pues nos permite volver al inicio de nuestro texto, es decir, nos permite acercarnos al terreno de su veracidad, pues no debemos olvidar que dos de los medios

¹³⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968, p. 132.

privilegiados de su transmisión han sido el patrimonio material (arquitectónico) y el genealógico, ambos ligados al debate de la *autenticidad* y *legitimidad* hereditaria, que no se manifiesta en un camino llano y directo hacia el pasado, sino que justamente se nos presenta de manera laberíntica en ambas orillas del Mediterráneo, y que llaman nuestra atención sobre la capacidad trans-temporal y trans-espacial del mito de lo andalusí, sin que nos ocupemos estrictamente en la manera en que éste es pensado sino cómo estos atraviesan el pensamiento de los sujetos que le portan tomando diversas y fascinantes formas, todo un “acompañamiento mítico”, como diría el antropólogo francés.

La reflexión anterior nos sirve para tomar cuidadosamente este mito en su cualidad narrativa, e incorporarla suavemente a la problemática expuesta por el sociólogo francés Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva y los marcos sociales de la memoria que le soportan. Quisiéramos añadir dos cuestiones importantes, una que acabamos de mencionar respecto a la posibilidad de reconocer al mito de lo andalusí como uno de los mitos insertos en la modernidad, y otro, recurriendo a otras de las disciplinas humanas muy ligadas a nuestro sujeto, es decir el psicoanálisis, aunque desde su aspecto puramente teórico sobre todo respecto a la gestión del pasado, esquematizando dos de los polos básicos de nuestra investigación: el discurso nostálgico y melancólico alrededor de lo andalusí.

Presentar este esquema nos resulta esencial, pues es el primer paso que proponemos para continuar el camino hacia el pasado y su reconstitución subjetiva, que nos permite considerarlo como portador de ciertas características que le dejan ser abordado desde la antropología de las sociedades contemporáneas, y que, con la ayuda del psicoanálisis, la literatura, la filosofía, o la historia, es plausible de presentar como ejemplo de una narrativa que puede insertarse en el estudio de la memoria colectiva actual en el ámbito mediterráneo pero no sólo en éste, pues como veremos a lo largo del texto, podemos captar sus ecos e irradiaciones en dimensiones distantes como medio oriente o América Latina.

Definidas algunas de las propiedades míticas que nos ocupan, nos gustaría puntualizar otra que consideramos asimismo fundamental, pues se refiere a una de sus categorizaciones. Consideramos que este mito corresponde además, a aquellos considerados de *fundación*, pues constituye un “eterno retorno” a un estado prístino y paradisiaco que oculta, sin embargo, un desorden y conflicto latente.

En una definición clásica del mito, Mircea Eliade anota que “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’”.¹⁴⁰Aunque, como en el caso de Lévi-Strauss, hace referencia a otras características como su pertenencia al mundo de lo sobrenatural y ficticio – porque se refiere también a sociedades que denomina premodernas y lo cual ha sido bastante discutido – nos interesa retener de esta definición dos elementos: su carácter **sagrado** y su ubicación en los **comienzos**, debido a que son esos dos aspectos los que se repiten en todas las imágenes expandidas y difundidas de lo andalusí en varios lugares fuera de al-Andalus y en el mismo territorio físico que le cobijó.

Sagrado porque es portador de unas características aparentemente inmutables: *belleza, civilización, convivencia*, etcétera, y situado en los comienzos porque se concibe como un momento idealizado, parecido al paraíso, cuya desaparición sería la fuente de varias desgracias y desventuras para todas las civilizaciones que le constituyeron.

El mito de lo andalusí, como podremos constatar, representa el punto de origen y llegada de una gran cantidad de reacciones discursivas, además de pertenecer al tipo de mitos asociados al *exilio* y el abandono territorial/temporal. Este mito constituye la fuente de un hilo conductor con diferentes bifurcaciones e interpretaciones, que vuelven siempre a él como origen e inspiración, y no puede ser considerado estrictamente como fantástico o ficticio después de las evidencias históricas de su existencia, pero puede ser leído en clave mítica debido a la abundancia de reinterpretaciones y reasignaciones de significado del que es

¹⁴⁰ Mircea Eliade *Mito y realidad*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968, p. 18.

portador y que responden, por lo menos en el ámbito poético o existencial a las dos motivaciones a las que nos hemos referido anteriormente: una de carácter **nostálgico** y otra de carácter **melancólico**, cuestión sobre lo que versa el siguiente capítulo. Estas sin embargo, no se quedan retenidas en el universo del arte de la palabra o la imagen, sino que se extienden a otras de carácter político, por lo que insistimos en considerar todo el complejo mítico en su estudio.

Ahora bien, ¿cómo seguir su laberíntico camino sin homogeneizar sus cualidades ni reducirlas a una mera imaginación utópica o manipulación política? ¿cómo recuperar la belleza del mito –como diría Lévi-Strauss – sin pasar por alto su utilidad simbólica, sus contenidos, y la tendencia, por las necesidades modernas y post modernas a un eterno retorno a unos orígenes más bien difusos y confusos?

En un mundo académico – y político – donde la memoria ha devenido un poderoso sustituto del concepto de identidad, no podemos dejar de inscribir el papel de los mitos “modernos” dentro de sus representaciones, tanto a manera de metáfora como de dramatización. No es casual que fueran precisamente los autores románticos, sobre todo franceses, quienes contribuyeran a reforzar el nacimiento de un mito de lo andalusí que nos recuerda a aquel del *buen salvaje*.

El mito, como sabemos, no ha dejado de cumplir las funciones que les atribuyeran los antropólogos clásicos respecto a las sociedades concebidas como « primitivas », sino que han continuado a legitimar órdenes y sistemas ideológicos y políticos aunque su reproducción esté mediada por otras herramientas, como bien afirman Stella Grevas y François Rosset en referencia a Europa:

“Autant qu’une réalité géographique ou économique, l’Europe est une idée, un projet politique, qui cherche à se légitimer à travers un ensemble de mythes et de références culturelles”.¹⁴¹

¹⁴¹ Stella Ghervas et François Rosset “Patrimoines et lieux de mémoire (Exempla)” en Stella Gherbas et François Rosset (dirs) *Lieux d’Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences del’homme, 2008, p. 159.

Este fenómeno no es ajeno a los críticos latinoamericanos de la modernidad, quienes han sumado a la condición mítica otros elementos como la melancolía. Al respecto, podemos mencionar las palabras del antropólogo mexicano Roger Bartra, quien escribe:

“estoy convencido que lo que se llama condición posmoderna es básicamente el tercer retorno de la melancolía en la cultura occidental. El primer retorno fue el Renacimiento. El segundo, el Romanticismo con sus extensiones en lo que se refiera a la cultura iberoamericana con la generación del 98 y el modernismo. La condición posmoderna sería la tercera resurrección de la melancolía”¹⁴²

Estas observaciones son fundamentales para ayudarnos a comprender la manera en que concebimos, dentro de nuestro trabajo, la elaboración mítica de lo andalusí, pues coincidimos con Bartra en situarla sobre todo en estos dos últimos ejes: el Romanticismo y el Postmodernismo. Por otro lado, fijaríamos la condición nostálgica en un horizonte más profundo y más disperso, que comenzara con las primeras expulsiones de los moriscos en el siglo XVII y que se encontraría más adherida al mundo poético y existencial de Marruecos y España.

Sugerimos que este mito se inserta, de manera inmanente, en los juegos de la memoria de estos dos países, pero de manera fragmentada al interior de ellos, pues, dentro del país magrebí no se puede concebir una integración homogénea de este mito, sino en ciertos sectores o momentos – como sectores mencionaremos a aquellos colectivos reconocidos a sí mismos como moriscos o andalusíes, y como momentos a los que se presentan para el resto de la población, sobre todo en su confrontación a España.

En el caso ibérico, pensamos sobre todo en la antigua zona correspondiente a Al Ándalus y de manera significativa Granada, último reducto musulmán, en oposición al resto del país donde el elemento árabe así como el gitano fueran

¹⁴² Entrevista realizada a Roger Bartra, por Armando Alanís, para el suplemento *La Jornada Semanal*, del diario mexicano *La Jornada*, México, 1º de noviembre de 1998.

objeto de un constante debate debido a lo que el filósofo Ortega y Gasset denominara una “influencia hegemónica de Andalucía en el resto de España”,¹⁴³ permeada de elementos tanto árabes como de carácter gitano.

De igual manera, pensamos que tanto la melancolía como la nostalgia se inscriben en la problemática general de la memoria en tanto que estos se asocian, por su propia naturaleza, a la *reminiscencia*, límite entre lo afectivo y lo social. Si consideramos, como Maurice Halbwachs en su obra, a la memoria como un ente en construcción, asumiendo que el pasado se construye a partir del presente y cobra sentido a partir de la memoria colectiva, no podemos dejar de advertir su papel en la conformación de nuestro mito.

2.3.- Mitos y memoria colectiva

Llegados a este punto, nos encontramos en el deber de introducir las propiedades míticas en el fenómeno de la memoria colectiva. González Alcantud lo define de la siguiente manera:

“Es un producto de las mentalidad colectivas, cuya formación y conformación no está al alcance de la voluntad humana. El mito, si es tal, y ello se percibe, por su permanencia en el tiempo, donde establece un punto nodal, tiene una lógica propia que escapa finalmente a toda voluntad de poder. Identificar, por consiguiente, el mito con una falsificación deja al descubierto una ausencia de pensamiento profundo entre nuestros académicos. Simpleza que podemos tener la tentación de apropiarnos para resolver un complejo problema con una ecuación sencilla”.¹⁴⁴

Por otro lado, debemos tomar en cuenta que el mito de lo andalusí se nos presenta como un elemento narrativo y discursivo al que hay que considerar en dos dimensiones aparentemente antagónicas: la poética y la política.

¹⁴³ José Ortega y Gasset, *Op.Cit.*

¹⁴⁴ Antonio González Alcantud, *El mito... Op. Cit.*, p. 14.

Decimos aparentemente antagónicas, porque tal dicotomía aparece reduccionista si no se toma en cuenta que existe una poética en la política y una política en la poética. Es decir que la gestión política del mito retoma ciertos componente existenciales necesarios e inherentes al ser humano como es las nociones de la vida, el bien, la pureza, la fraternidad, etcétera, contenidos en tal mito, y les explota en un juego que se toca las puntas, pues la política no es un ente constitutivo de sí mismo, sino una actitud también existencial de gestionar las relaciones y el mundo. Este debate, como sabemos, no tiene un origen reciente, sino que se remonta a los mismos filósofos griegos, siendo célebre el debate establecido entre Platón y Aristóteles sobre la cuestión, sobre la posibilidad de juzgar a la poética y a la política bajo las mismas reglas, a lo que el último alega:

“D’ailleurs, il faut bien se souvenir qu’on ne doit pas juger de l’excellence de la poésie, comme de celle de la Politique, ni même comme de celle de tous les autres Arts” ¹⁴⁵

Esta afirmación, llega como una respuesta a la manera en que Platón concibiera el oficio del poeta, reflejado sobre todo en el Libro X de *La República*, donde el filósofo sostiene, (refiriéndose a la cuestión de la imitación y la falta de verdad):

“Glaucón, podemos decir que los poetas – empezando por Homero -, que cuando en sus ficciones hablan de su virtud, de cualquier otro asunto, no hacen otra cosa que imitar su apariencia y no alcanzan nunca la verdad, a la manera del pintor del que antes hablábamos, que hará un retrato de un zapatero sin tender nada de zapatería, que dicho retrato parecerá un verdadero zapatero a los que nada entienden del oficio, como él mismo, y sólo juzgan por los colores y las formas ... A mi juicio, de igual modo el poeta, por no saber otra cosa que imitar, aplica a todos los temas colores que les convienen, valiéndose de palabras y de frases, ya se trate de zapatería, ya de estrategia, ya de cualquier otro asunto, y utilizando el metro, el ritmo y la

¹⁴⁵ *La poétique d’Aristote*, traduit en François, avec des remarques, Paris, Chez Claude Barbin, au Palais, sur le fecond Perron de la Sainte Chapelle, M.DCXCII, p. 427.

armonía convence a quienes lo escuchan, y que sólo juzgan por el lenguaje, de que está perfectamente instruido en las cosas de que habla. ¡Tan Grande es la seducción natural que poseen estas formas artísticas!¹⁴⁶

Sin querer hacer una digresión filosófica, pues no es nuestra especialidad ni nuestro interés en este momento, presentamos esta problemática como un fenómeno presente en las primeras reflexiones humanísticas, puesto que se ha otorgado a la política un papel fundamentalmente empírico y de acción, mientras a la poética un carácter más metafórico e idealista, considerada en su dimensión existencial. Esta posee, sin embargo, una propiedad utilitaria o política, es decir, sirve a nuestro parecer como medio de gestión de lo que el mismo Maurice Halbwachs llamaría una “energía existencial”,¹⁴⁷ a nuestro entender, una especie de sustancia energética, propia al ser humano, que habría que gestionar *económicamente*, y que el ejercicio poético ayuda a conducir de manera centrípeta y centrífuga, es decir, que introduce en su discurso las emociones y miedos inherentes a figuras concretas y básicas de la especie humana – suerte de arquetipos -, para hacerlas “desahogarse” en forma de discurso metafórico liberando una cantidad importante de angustia. Tal angustia, en el caso del mito de lo andalusí se condensa en dos tipos de sentimientos: uno nostálgico y el otro melancólico, con sus respectivas variantes. Ahora bien, ¿cómo se inserta el mito, de manera general, en la problemática de la memoria colectiva, y, de manera particular, el mito de lo andalusí lo hace en una memoria que además de colectiva es “compartida” y transnacional?

En primer lugar, es necesario considerar que nuestro mito en particular, parte por lo menos de dos tipos de genealogías: una de carácter legitimador o legitimista, y otra de naturaleza abstracta. Antes de entrar en estas dos distinciones, revisemos brevemente la teoría de Halbwachs respecto a lo que denomina “los marcos sociales de la memoria” y que, según él, estaría divididos en dos tipos de carácter

¹⁴⁶ Platon, *La República. Libro X*, Barcelona, Editorial Iberia, 1961, p. 141.

¹⁴⁷ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

general, el espacio y el tiempo, y tres de carácter específico: la familia, la religión y la clase social.

Tanto en su obra sobre *La memoria colectiva*, como en *Los marcos sociales de la memoria*, el autor se esfuerza en reflexionar y redefinir el vínculo que existe entre la memoria individual y colectiva de los grupos sociales, y preguntarse a través del análisis y crítica de otros trabajos, como los de Bergson - de quien fue discípulo - sobre los límites y la importancia de cada uno de ellos. Halbwachs estableció, contrariamente a su maestro, que el tiempo no era una cuestión meramente individual, sino que formaba parte de tales marcos generales - el tiempo y el espacio - que se retroalimentan a través de múltiples recuerdos - individuales y sociales - , ayudándose a emerger unos a otros. El sociólogo francés puso entonces en cuestión el concepto de *duración* de Bergson, que remitiría a lo que él mismo llamó una *memoria hábito* y una *memoria pura*, lo que es lo mismo, una memoria abstracta y una memoria individual, esta última correspondiente a un *tiempo vivido*, distinción que nos conduce a un debate todavía más profundo, el de la *materia* y el *espíritu*, presentes en la obra del Bergson.¹⁴⁸

Partiendo de esta crítica, es importante subrayar una dialógica memorial en los trabajos de Halbwachs, así como su interés de sociologizar el fenómeno de la memoria y superar una lectura estrictamente psicológica o fenomenológica de éste, esfuerzo que se ve claramente en la primera parte de *Los marcos sociales de la memoria*, donde invoca la cuestión del sueño e intenta *localizar* los recuerdos tanto en este como en la vigilia, creando al mismo tiempo un debate con Freud. La problemática entre estos dos estados lleva al sociólogo a criticar las posiciones de Freud, cuyas *interpretaciones* considera a la vez “muy complicadas y muy inciertas”¹⁴⁹ fundamentalmente porque no llega a ligar claramente la cuestión entre los *símbolos* y los *recuerdos*, y le llevan a localizar, definitivamente, a los recuerdos en los marcos sociales que él mismo propone, y que pertenecen al grupo social donde se inserta el individuo.

¹⁴⁸ Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Les presses universitaires de France, 1965.

¹⁴⁹ Maurice Halbwachs, *Los cuadros sociales de la memoria, Op Cit.*, p. 33

Esta dificultad de entrar en los sueños a través de los recuerdos, es algo que implica mucho esfuerzo de argumentación de parte del sociólogo francés, quien, como hemos dicho anteriormente, realiza un gran esfuerzo por resaltar la importancia sociológica de las relaciones mnemotécnicas, bien influenciado, como es sabido, por la teoría sociológica de Emile Durkheim.

Ahora bien, de tal teoría de Halbwachs nos interesa recuperar ciertas ideas esenciales para nuestro trabajo, y contraponerlas además a una crítica del exceso en su utilización puesto que consideramos que nos encontramos en una efervescencia memorial no solamente de parte de los colectivos de víctimas que reclaman su “deber de memoria” y, evidentemente de reparación de los daños sufridos física y simbólicamente, sino también por parte del medio universitario e intelectual que ha encontrado en tales teorías una solución al desgastado concepto de identidad.

Respecto a la obra de Halbwachs, y los puntos que nos interesa destacar, no podemos dejar de pensar en la cuestión de la *durée* en relación al tiempo y de los *lieux de la mémoire* en relación al cruce entre el espacio y el tiempo. El primero, como una de las principales críticas al concepto de Bergson, como ya hemos adelantado, y el cuál nos coloca frente a una percepción temporal mucho más amplia y ligada a la colectividad. El segundo, aunque construido fundamentalmente a partir de la obra de Pierre Nora, nos remite a lo que tradicionalmente, en el lenguaje común e incluso antropológico, se había denominado como *símbolos*, ampliando también sus intersecciones que aunque con un anclaje geográfico puede ser trans-locales. Es decir que, y para tomar como ejemplo uno de nuestros elementos de análisis, el monumento granadino de la Alhambra, el cual representa un “lugar de la memoria” en el sentido geográfico e imaginario del término al menos en dos direcciones:

- Como “lugar de la memoria” para los autóctonos, quienes han construido todo un discurso personal-colectivo en torno a ella y a la difícil convivencia con el pasado islámico que le caracteriza.

- Como “lugar de la memoria” para los extranjeros, quienes han depositado en ella

una serie de valores sensoriales asociados al *paraíso* y a un estado natural del hombre donde la naturaleza y la paz, representada a través del silencio, son posibles.

Estas dos percepciones serían sólo el primer nivel de un complejo edificio de sensaciones y acciones respecto al monumento y al pasado que representa. Detrás de esa memoria autóctona, hay una serie de variantes a tomar en cuenta, como la especificidad local con el resto del país; y dentro del segundo, la aparente vinculación con el paraíso que no siempre posee un tono ideal sino que se utiliza algunas veces como un reproche hacia la decadencia de toda una civilización que fue “perfecta”.

Ahora bien, además de los lugares de la memoria, donde se cruzan la geografía y lo simbólico como en el ejemplo anterior, nos encontramos con otros menos inasibles pero no menos efectivos, como el de la *genealogía*. El caso de los llamados moriscos y de los andalusíes es una muestra palpable de lo que nos referimos. Para ello, no podemos dejar pasar la teoría de Pierre Bourdieu y sobre todo la referente a lo que denomina *la distinción*, que cobra un sentido especial en el caso de las clases dominantes, de lo cual estos individuos constituyen un ejemplo excepcional. Una distinción basada efectivamente en un *capital social y cultural*, bien definidos y adquiridos – su pertenencia al exiguuo al *Ándalus*, lo que les lleva a repetir una frase incansablemente: la cuestión de su especial *savoir faire*– pero también paradójica, pues les enfrenta a una situación de extranjería y de exaltación nacional al mismo tiempo. Como recordaremos, entre los marcos sociales de la memoria en los cuales se inserta aquella individual, la familia forma parte junto con la religión y la clase social de forma específica como marcos preferentes de reconstrucción de la memoria, a lo que habremos de añadir los siguientes matices:

En nuestro estudio, el mito de lo andalusí se *diluye* en manifestaciones generales de melancolía y nostalgia, a través de momentos *críticos* de las sociedades modernas y posmodernas, y regresando a figuras primarias, *arquetípicas*, que dan sentido a un discurso de pérdida, paraíso, convivencia

pacífica, etcétera. Este mito, ha logrado instalarse ya sea en *lugares de la memoria*, como es el caso de la Alhambra granadina, o de ciertas *genealogías*, como en el caso de las familias andalusíes y moriscas.

En ambos casos, constatamos una serie de reacciones tanto adherentes a un discurso romántico como en total rechazo a este. Es el caso de los maurófilos que exaltan la época andalusí como símbolo de máxima civilización y cultura, en contraposición a sus detractores, que no encuentran en esta construcción más que un argumento político y mentiroso, para el caso español; y el de las familias militantes del reconocimiento de su vínculo con el pasado islámico de la península, en oposición al resto de la población, sobre todo bereber, que les acusa de soberbia y complejo de superioridad, así como de las capas bajas, que no se identifican con este discurso más que en el momento de movilizar su relación y fraternidad con los españoles, o todo lo contrario. Parte de ello lo veremos en el siguiente capítulo.

.

CAPÍTULO 3

Nostalgia y melancolía en el mito de lo andalusí

3.1.- Nostalgia y melancolía: De la negación a la utopía

Definir, y en consecuencia distinguir, dos conceptos como nostalgia y melancolía no es tarea fácil, mucho menos para un antropólogo que tiene que sumergirse, por lo menos, en los mundos de la historia, el psicoanálisis, la filosofía e incluso el arte. No pretendemos, en este texto, hacer una propuesta concreta de estas, sino recuperar algunas de sus acepciones e sugerir la manera en que estas vehiculan lo andalusí de ida y vuelta hacia el pasado y el futuro e instalándose, efectivamente, en la memoria del presente.

Una de las definiciones clásicas de la melancolía, nos la proporciona Freud, en su escrito “Duelo y melancolía”. Resulta importante retenerla, ya que la nostalgia no estaría inserta, a nuestro parecer, en ninguna de estas dos definiciones. Por otro lado, el duelo se distinguiría de la melancolía por su carácter no patológico, es decir, por ser un proceso *normal* de elaboración de una pérdida. Freud escribe:

“El duelo es, por lo general, la reacción a la pérdida de un ser amado o de una abstracción equivalente: la patria, la libertad, el ideal, etc. Bajo estas mismas influencias surge en algunas personas, a las que por lo mismo atribuimos una predisposición morbosa, la melancolía en lugar del duelo. Es también muy

notable que jamás se nos ocurra considerar el duelo como un estado patológico y someter al sujeto a un tratamiento médico, aunque se trata de un estado que le impone considerables desviaciones de su conducta normal. Confiamos, efectivamente, en que al cabo de algún tiempo desaparecerá por sí solo y juzgaremos inadecuado e incluso perjudicial perturbarlo. La melancolía se caracteriza psíquicamente por un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones y la disminución de amor propio”¹⁵⁰

Aunque Freud se refiere a un proceso individual de pérdida, y nuestra intención no es aplicar una suerte de análisis colectivo, lo que nos resulta interesante es la consideración de esta característica como un estado patológico, pues algunos autores consideran que, en el caso de las sociedades, la melancolía ha sufrido un devenir que no siempre ha estado asociada a la enfermedad, como en sus orígenes, sino que se ha considerado, por ejemplo en el Renacimiento, como un signo de genialidad:

“En la Edad Media la actitud de parálisis contemplativa del melancólico fue catalogada principalmente como “acidia”, es decir, como una inercia del corazón que se ahogaba en reflexiones alejadas de Dios, cuya sola idea debía bastar para el sosiego de toda desmesura. Contrariamente, el Renacimiento reinterpretaba la melancolía poniendo de relieve la excepcionalidad del talento intelectual que ella portaba: sinónimo de “exacerbación de la conciencia de sí, “sabiduría”, “extrema sensibilidad” o “conocimiento”, ella era el precio de la genialidad que tributaba el sabio idealizado de la época...”¹⁵¹

¹⁵⁰ Sigmund Freud, « Duelo y Melancolía » en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1917.

¹⁵¹ Laura Sotelo « Benjamin y la melancolía. Aproximación a las relaciones de Benjamin con el Círculo de Warburg », en Esther Díaz de Kóbila et Laura Sotelo, *Dossier: La Escuela de Frankfurt*, Revista Pensar, epistemología, política y ciencias sociales N° 2, Rosario, Argentina, 2007, pág.73. Ver, sobre el carácter melancólico de los artistas R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturno y la melancolía*, Alianza Forma, Madrid, 1991.

Tomando en cuenta las palabras de Bartra, quien nos habla de los tres saltos hacia la melancolía – el Renacimiento, el Romanticismo y el Postmodernismo - , podemos detenernos un momento y depositar, cautelosamente, nuestro mito andalusí en este segundo momento.

Mientras tanto, traigamos a nuestro discurso el concepto de nostalgia, con las mismas precauciones que el de melancolía. Al contrario de este último, que ya desde su etimología estricta nos dice algo: *Melanos* (Negro) *colos* (secreción del hígado) – para Melancolía – y *Nostos* (regreso) *algia* (dolor), está unida a otro elemento que, como diría el filósofo y músico ruso Vladimir Jankélévich, le hacen soportable: la idea de futuro. Es decir, que ante la irreversibilidad del tiempo, del *regreso* hacia un momento concreto de la existencia, el cual es irreproducible, la idea de futuro de alza como una esperanza que convierten a la nostalgia – y por supuesto a tal irreversibilidad no del retorno al *topos* geográfico sino *simbólico* y *existencial* - en algo que puede sobrellevarse.¹⁵²

Esta tendencia es captada a varios niveles, entre los que podemos considerar el arquitectural como uno de los más privilegiados, haciendo, por ejemplo, del estilo *hispano morisco* una creación o *invención* a las órdenes del mito, donde el juego de espejos entre pasado y futuro de reflejan fehacientemente en un presente que encuentra alivio en la imagen arquitectónica de forma, nos atrevemos a llamarle, utópica.¹⁵³ Como diría Jean Michel Leineaud a este propósito nostálgico:

“Utopie et nostalgie ne s’opposent pas selon un principe de contradiction. Elles constituent les deux principales attitudes du présent vis à vis le temps, du temps passé et du temps á venir; deux attitudes que se vivent en tension

¹⁵² Vladimir Jankélévitch, *L’irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 2011.

¹⁵³ Ver: José Antonio González Alcantud (Ed.), *La invención del estilo hispano morisco. Presente y futuros del pasado*, Barcelona, Anthropos, 2010.

et de façon complémentaire. Autrement dit, nostalgie et utopie vont ensemble”.¹⁵⁴

Ahora bien, en este sentido nos preguntamos por el componente utópico de la nostalgia y de su tendencia a enfocarse hacia el pasado o el futuro. Para Svetlana Boym, la nostalgia tiene en sí misma una dimensión utópica pero:

“it is no longer directed toward the future. Sometimes nostalgia is not directed toward the past either, but rather sideways. The nostalgic feel stifled within the conventional confines of time and space...”¹⁵⁵

Aún lo más interesante en la concepción de Boym, es la idea que recoge de que el pasado se hace más *impredecible* que el futuro, y en este marco “nostalgia depends on this strange unpredictability”¹⁵⁶ Esta idea nos abre el camino hacia la maleabilidad de ese pasado, inscrito en el ámbito de la memoria colectiva, donde su carácter impredecible estaría sujeto a las maneras en que es traído hacia el presente y reformulado hacia el futuro.

Corriendo el riesgo de generar un coctel de conceptos complejos, nos atrevemos a introducir, en este contexto, el de *ucronía*, utilizado en el género literario de ciencia ficción introducido a finales del siglo XIX por Charles Reunovier¹⁵⁷ como un “tiempo que no existió” y lo que hubiera sucedido. En tal caso, lo que nos interesa de éste, es su vuelta al pasado para recrear una realidad alternativa, que consideramos propia del sentimiento nostálgico, es decir ¿qué hubiera pasado si...? Al ser un tiempo inexistente, este permite todo tipo de especulaciones que permiten recrearse no solamente al sentimiento nostálgico, sino también al melancólico, pues ambas comparten una suerte de *vacío*. El filósofo Emile Cioran, quien reconoce estar por cierto muy interesado en España, intenta diferenciar estas dos de la siguiente manera:

¹⁵⁴ Jean Michel Leineaud, (Ed.) *Entre nostalgie et utopie: réalités architecturales et artistiques au XIX et XX siècles*, École National des Chartes, Paris 2005, p. 16

¹⁵⁵ Svetlana Boym, *The future of nostalgia*, NY, Basic Books, 2001, p. XIV

¹⁵⁶ *Ídem*

¹⁵⁷ Charles Reunovier, *Uchronie (L'utopie dans l'histoire), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Paris, Bureau de la Critique Philosophique 1876.

“El fondo metafísico de la nostalgia es comparable a algo interior de la caída, de la pérdida del paraíso. Un español siempre da la impresión que echa de menos algo. Por supuesto, lo significativo es la intensidad con que eso se siente. La melancolía es una especie de tedio refinado, el sentimiento de que no se pertenece a este mundo. Para un melancólico, la expresión "nuestros semejantes" no tiene ningún sentido. Es una sensación de exilio irremediable, que carece de causas inmediatas. La melancolía es un sentimiento profundamente autónomo, tan independiente del fracaso como de los mayores éxitos personales. La nostalgia, por el contrario siempre se aferra a algo, aunque sólo sea al pasado”¹⁵⁸.

Si seguimos, en consecuencia, algunas de las líneas anteriores marcadas por el psicoanálisis, la historia del arte, la literatura y la filosofía, podríamos rescatar, para nuestro propósito, los siguientes elementos:

- La melancolía, según Freud, es, al contrario del proceso de duelo, un estado patológico consecuencia de la pérdida y/o ausencia;
- Tal estado - por llamarle de alguna manera - puede asociarse no a una cualidad del ánimo meramente individual, sino a toda una representación de la realidad vinculada estrechamente con momentos históricos bien definidos, donde el *retorno* se vuelve recurso existencial e ideológico;
- El estado melancólico *puede carecer de objeto concreto*, entendiéndose fundamentalmente como un sentimiento cuya relación con el pasado es más densa que con el futuro, no dando cabida a la utopía pero sí al rechazo o a la negación, pudiendo hablar en todo caso de *ucronía*, en su afán por reconstruir la historia desplazando ciertos hechos traumáticos del pasado hacia otras figuras y especulando sobre el dominio de lo *posible* o *alternativo*.
- Por el contrario, la nostalgia se abre un camino, aunque impreciso, más fluido entre el pasado y el futuro canalizada por un objeto concreto de reminiscencia.

¹⁵⁸ J. L. Almira, Conversaciones con Emile Cioran, publicadas en “El País Semanal” No 344, suplemento cultural del diario español *EL País*, Noviembre de 1983.

- Asimismo, la actitud nostálgica se centra en un *objeto lineal*, es decir, vinculado directa o indirectamente con el presente, reconstituido a través de recursos históricos o narrativos y se abre hacia el futuro aunque con cierto pesar por la pérdida. Nos encontramos entonces ante una mezcla de placer-displacer en el recuerdo que, como bien dice Jankélévich, vendría definido por la imposibilidad de *regresar* a un momento exacto no solamente por impedimentos geográficos sino también existenciales.

3.2- Memoria de lo andalusí: de la poética a la política

Puestos los cimientos acerca de lo que concebimos dos sentimientos o cualidades distintas, como lo son la nostalgia y la melancolía, introduciremos otros dos factores horizontales, para terminar de estructurar nuestro trabajo. Se trata de la poética y la política, ya que constatamos desde los primeros acercamientos al estudio de Al Ándalus como objeto antropológico un hecho bastante significativo: gran parte de ellos se balancean entre estas dos direcciones, en principio antagónicas.

Decimos en principio antagónicas porque podemos intuir ingredientes de una en la otra: una política de la poética y una poética de la política. Estas variaciones se vislumbran claramente en dos interpretaciones del fenómeno, por lo menos en el medio intelectual: aquellas que presentan la temática con un corte idealista, destacando las virtudes de la época, en cuya cima estaría el discurso de la *convivencia de civilizaciones*, y por otro lado las que la conciben como una *falacia o invención*, en cuya cúspide estarían los trabajos del arabista español Serafín Fanjul pero que arrancan de más atrás, por lo menos a la época del célebre, también arabista, Francisco Javier Simonet.

A partir de estos dos extremos, podríamos matizar brevemente algunas cuestiones, que esquematizamos a continuación:

	Melancolía	Nostalgia
Poética	(convivencia/ucronía)	(utopía/lamento)
Política	(invención)	(explotación del mito)

Es decir, que, a partir de un símbolo concreto, denominado Al Andalus, se edifican una serie de narrativas que nos atrevemos a deconstruir de la siguiente manera:

En el ámbito poético, el sentimiento melancólico recurrente es el de la *convivencia*, entendiendo esta como un ideal que se da por hecho, evidenciando el discurso contrario, es decir la posibilidad de un ambiente más bien conflictivo y poco amigable. Esta versión de la poética está presente tanto en los autores autóctonos como en aquellos que son atañidos de manera directa o indirecta, es decir los que se reconocen como descendientes de los moriscos expulsados, el resto de la población o del mundo árabe en general, sobre todo en zonas como Medio oriente y en países precisos como Siria y Líbano. Asimismo, pensamos que podríamos encuadrar en este campo a los célebres viajeros románticos que contribuyeron a la idealización del mito, ya que sustituyeron un deseo de *retorno* o *paraíso*, perdido en el sentido metafórico del devenir humano y del progreso tecnológico, llenando el *vacío* del presente con un imaginario construido a partir de trozos más que vividos deseados y propios de la modernidad, tal como lo propone Bartra en su apreciación sobre los tres saltos hacia la melancolía. Le asociamos con una mirada *ucrónica*, ya que su vuelta al pasado se detiene en un momento idealizado donde se multiplican las interpretaciones de lo que pudo haber sido si no se hubiera llevado a cabo *el desastre* de la expulsión de los moriscos, lo que marcará, para algunos, el debacle de la cultura española.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Remitirse, por ejemplo, a las posturas encarnadas por célebre autores como Américo Castro o Juan Goytisolo, quienes reivindican el papel de estos colectivos en la construcción de la identidad española.

En su vertiente nostálgica, la poética sobre Al Ándalus es amplia, pero podríamos situarla fundamentalmente en los “dueños del problema” es decir, los españoles y colectivos “expulsados” concernidos (agrupados bajo el nombre de “moriscos” o “andalusíes”, según sea el caso), quienes fomentaran un discurso nostálgico con tintes utópicos al mismo tiempo que de lamento. Es decir, a diferencia de la postura anterior, donde el presente recurre al pasado para *llenar* otro pasado, ya sea más lejano y que se remontaría a los orígenes (viajeros románticos), u otro hecho traumático, como sería una pérdida territorial (Palestina) o guerra (Líbano), en este caso el vínculo histórico se presenta más directo y menos difuso, apoyado por las investigaciones históricas que vierten una importante dosis de “sentido” en el recipiente de la pérdida.

La política melancólica de Al Ándalus es quizás una de las menos exploradas, pues sus ecos retumban aún en la época contemporánea y en algunos departamentos especializados en cultura árabe de España. Empezando por el arabista de finales del siglo XIX, Francisco Javier Simonet, y terminando por el mencionado, también arabista Serafín Fanjul, podemos introducir otro elemento ilustrativo en nuestro tema: el conflicto ideológico-religioso entre el Cristianismo y el Islam que, por ejemplo en el caso del primero, resulta completamente evidente, siendo en este caso la pérdida que se lamenta, el *lugar* del mundo cristiano en la historia nacional del pueblo español. Le situamos dentro de una actitud melancólica que además introduce una dimensión política en la problemática, pues, en el caso del segundo, este asocia a la *izquierda política española* con lo que denomina la “quimera de Al Ándalus”¹⁶⁰, haciendo referencia a una manipulación política del mito.

Finalmente, el discurso de la política nostálgica vehicula, a nuestro juicio, lo que el antropólogo japonés Shinji Hirai denomina, “economía política de la nostalgia”.¹⁶¹ Como ejemplo, podemos fijarnos en los proyectos turísticos

¹⁶⁰ Ver: Serafín Fanjul, *La quimera de Al Ándalus*, Madrid, siglo XXI, 2004, así como, del mismo autor, *Al Andalus contra España, la forja del mito*, Madrid, siglo XXI, 2002.

¹⁶¹ Shinji Hirai, *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, UAM, 2009.

alrededor de susodicho mito, y mostrarían, seguramente, su versión más descarnada. Pero esta explotación nostálgica no termina aquí, pues además del ámbito patrimonial, cuyo culmen imaginario lo representaría la Alhambra, otras dimensiones, como la genealógica, resulta un interesante campo de estudio antropológico si nos fijamos en los *beneficios* pragmáticos que tal *distinción*, en los términos que estableciera el sociólogo francés Pierre Bourdieu¹⁶² - es decir como capital móvil en las relaciones de poder y de estructuración social - resulta visible cuando nos acercamos al devenir de las familias, sobre todo *fasíes*, y su constante presencia en los círculos de poder político, comercial e intelectual del país magrebí, sustentadas en un *savoir faire* particular.

Todos estos componentes del mito, nos orientan hacia otra de sus claves: la relación exagerada con *el lugar* como imaginario y depósito de afectividad. Enzo Traverso recoge como “topolatría”¹⁶³, término crítico que entendemos derivado de lo que el geógrafo chino Yi-Fu-Tuan concibe como “topofilia”¹⁶⁴, lo que literalmente se asocia con un excesivo apego al lugar de origen-territorio, subrayando su componente *sentimental*. El autor se refiere sobre todo a los recientes movimientos “memoriales” o “conmemorativos” que forman parte de lo que varios autores denuncian como abusos o fábricas de la memoria,¹⁶⁵ y que no están ausentes sobre todo en el último inciso de nuestro pequeño esquema.¹⁶⁶

¹⁶² Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁶³ Enzo Traverso, “Historia y memoria. Notas sobre un debate”. En Marina Franco y Florencia Levín (comp.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 2007, p 67-96.

¹⁶⁴ Yi-Fu-Tuan, *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*, New Jersey, Prentice-Hall, 1974. Término presente ya en la obra de Gastón Bachelard *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires, 1957.

¹⁶⁵ Ver, entre otros: Tzvetan Todorov, *Les abus de mémoire*, Paris, Ed. Arléa, 2005 ; Pascal Blanchard e Isabelle Veyrat-Masson (Dir.), *Les guerres de mémoires. La France et son Histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, Paris, La Découverte, 2010; Véronique Bonnet (Dir.), *Conflits de mémoire*, Paris, Éditions Kharthala, 2004; *Mémoires plurielles, mémoires en conflits*, aparecido en el V. 37 de la *Revue Ethnologie française*, Paris, 2007; o el dossier *La fabrique de la mémoire*, de la Revista *L'Année du Maghreb*, CNRS Editions, 2008.

¹⁶⁶ Es nuestra opinión, este apego excesivo al territorio es una de las máximas problemáticas en la construcción de los mitos exclusivistas, por lo que abogamos por un concepto de memoria como el que propone el poeta mauriciano Khal Tabouly, comparándolo con un coral, y acuñando el término de *coolitud* desde una óptica que, algunos estudiosos de su obra, como Ottmar Ette, considera “... a history of movement – no longer a history of space”. Ver: Ottmar Ette “Wordwide: Living in Trasarchipelagic Worlds” en *Worldwide. Archipels de la mondialisation. Archipiélagos de la globalización*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2012.

Ahora bien, y regresando a la incorporación del mito en la problemática de la memoria colectiva, recurriendo a su más reconocido teórico, Maurice Halbwachs, debemos recordar que:

“... si los recuerdos reaparecen, se debe a que la sociedad dispone en cada momento de los medios adecuados para reproducirlos. Y estaremos constreñidos a diferenciar en el pensamiento social dos tipos de actividades: en primer lugar, una memoria, es decir, un marco dispuesto de nociones que pueden ser utilizadas como puntos de referencia, y que se relacionan únicamente con el pasado; en segundo lugar, una actividad racional que tiene con su punto de partida las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad”.¹⁶⁷

De ahí la importancia que hemos concedido al realizar esta deconstrucción de las diferentes variables que han intervenido en la construcción del mito de lo andalusí, y que expondremos con algunos ejemplos en las siguientes páginas.

3.3.- La poética melancólica

Teníamos tal pasión por la Alhambra que,
no contentos con ir todos los días,
quisimos vivir en ella... en el mismo palacio,
y gracias a nuestros amigos de Granada,
sin que llegasen a darnos un permiso formal
nos prometieron hacer la vista gorda.
Estuvimos allí durante cuatro días y cuatro noches,
que fueron los instantes más deliciosos de mi vida,
sin ningún género de duda”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales... Op. Cit.* p. 337.

¹⁶⁸ Thèophile Gauthier, *Viaje por España*, Barcelona, Taifa, 1985, citado en Sougez, Marie-Loup, “La Alhambra, meta ideal de la cámara”, en *Imágenes en el tiempo. Un siglo de fotografía en la Alhambra, 1840-1940*, exposición en el Palacio de Carlos V del 15 de enero al 15 de junio de 2003, Junta de Andalucía, TF Editores, 2002, pp 12-13.

Esta visión de Al Ándalus, resalta, desde nuestro punto de vista, una de las dimensiones presentes en la existencia humana: el deseo, por demás legítimo, por un *mundo mejor*, que parte de una pérdida primaria, localizada en un paraíso que Al Ándalus ha sabido muy bien representar. Aquí retomamos las palabras de Luis Cernuda en su *Divagación sobre Andalucía Romántica (1935)*, recogidas por Nicolás Ortega Cantero, donde expresaba que: “Siempre ha sido común a gente soñadora... el recrear su fantasía en días que no existen ya”.¹⁶⁹ Estos recurrieron concretamente a la ciudad de Granada por ser la sede de la fantasmática Alhambra, recreando no solamente el mito del origen y la pureza sensorial, sino también el de su *salvación*, siendo considerados por muchos los artífices, junto con los gitanos, antiguos residentes de la ciudad palatina, de su conservación y cuidado, por la llamada de atención que hicieran a las autoridades locales, quien la habrían ignorado.¹⁷⁰

Esta combinación exótica entre árabes y gitanos, fue muy bien ilustrada por el trabajo de Pedro Galera Andreu¹⁷¹, donde podíamos observar a través de las imágenes, cómo estos dos colectivos, incrustados en los muros de la Alhambra, fueron los motivos por excelencia de tales viajeros que encontraron en ellos un signo de pureza perdida formando una amalgama que fuera explotada hasta la fecha, como podemos comprobar en el actual bricolaje de artesanías que pueblan las calles de la ciudad andaluza.

De la misma manera, encontramos en el medio académico algunas obras, coloquios e investigaciones, que destacan la multi o interculturalidad de la época¹⁷²— que no la transculturalidad, entendida esta como transversalidad que integraría, en varios colectivos identitarios diferenciados, una suerte de semejanza

¹⁶⁹ Nicolás Ortega Cantero, *El paisaje de España en los viajeros románticos*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Departamento de Geografía, Revista cuatrimestral, 1990, p. 122.

¹⁷⁰ Al respecto es célebre el trabajo del arabista D. Emilio García Gómez, quien sostenía que si el monumento se había mantenido en pie era gracias a estos personajes. Ver: Emilio García Gómez, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra desde un texto de Ibn al Jatib en 1362*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Hispánicos, 1988.

¹⁷¹ Pedro Galera Andreu, *La imagen romántica de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1992.

¹⁷² Ver, por ejemplo la obra de María Elena Díez Jorge, *El palacio islámico de la Alhambra. Propuestas para una lectura multicultural*, Granada, Universidad, 1998.

e identificación nemotécnica por la que abogamos especialmente -, llamando nuestra atención respecto a un hito que convierte fundamentalmente a Al Ándalus y sobre todo a Granada, por sus características históricas inherentes, en depositaria de una esperanza, proveniente del pasado y de la supuesta convivencia de las “tres religiones” en un modelo que podría ser operativo en los tiempos en los que la globalización radicaliza los etnicismos, pero que ha sido largamente contestada¹⁷³.

Pero esta contestación, válida y necesaria en su vertiente intelectual y reflexiva, ha saltado, a nuestro juicio, de los medios académicos hasta convertirse una especie de *denuncia* política de invención, tema que trataremos en el apartado dedicado a la política melancólica del mito.

3.4.- La poética nostálgica

Soy al-Andalus,
Aquí estoy...Miradme.
Fui narcisos paradisíacos y azucenas eliseas... ()
Soy al-Andalus,
Aquí estoy...Miradme.
Fui elites inteligentes, creativas y experimentadas,
Fui conjunto de bajorrelieves, caligrafía ornamental
y colgaduras de colores
Surgidas de lo singular, envueltas en claridad
y orgullosas de su engarzado...¹⁷⁴

Estos versos corresponden a un conocido poeta contemporáneo marroquí, Mohamed Sebbagh, quien toca varios de los tópicos referentes a este tema que

¹⁷³ Aunque sobre el componente judío llamaremos la atención en la última sección de nuestro trabajo, pues consideramos que ha recibido un tratamiento particular en ambos lados del mediterráneo, pasando a ser una suerte de “adorno” multiculturalista que no es abordado del todo en su complejidad cuando se trata de integrarlo al mito de lo andalusí como discurso y práctica.

¹⁷⁴ Mohamed Sebbagh *Soy al-Andalus* (fragmento). En: Abderrahmane Bouali (selección y traducción, *Poemas marroquíes y Al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, 2009. p.13

solemos conocer en el ámbito magrebí. En la misma línea, podemos leer los versos del famoso escritor sirio Nizar Qabanni, quien expresa:

El aroma de una flor en al-Ándalus es el nacimiento de un amante.

Todos los caminos en al-Ándalus te llevan a un jardín o a una bella mujer... ()¹⁷⁵

Sin embargo, y a pesar de que efectivamente ambos muestran una imagen *idealizada de Al Ándalus*, hay que subrayar que tal imagen no está libre de contradicciones y de otras interpretaciones incluso por los mismos autores. En el caso de Qabanni, por ejemplo, podemos constatar como tal imagen idílica se vuelve reproche hacia una tierra que considera se ha olvidado de los suyos, como lo expresa en sus *Penas en Al Ándalus*:

Me has escrito, querida/ Me escribes preguntando por España,/Por Táriq,/Que en el nombre de Alláh abriera un nuevo mundo;/Por 'Oqba ben Náfí'a,/Que plantara retoños de palmera/Por lo hondo de todas las colinas./Preguntas por Omeyas/Y por su emir Mu`àwiya;/Por aquellos espléndidos palacios/Que traían/Cultura y fuerza de Damasco./No ha quedado en España/De nosotros,/De nuestros ocho siglos,/Sino la hez del vino/En el cuenco del vaso.../...Tan sólo de Granada/Y de los Banu-l-Ahmar/Lo que narran los cuentos,/Ese "Dios es solo triunfador"/Por todos los rincones./Sólo queda su alcázar,/Como Venus desnuda/Que aún sigue viviendo/De una historia de amor periclitada./Pasaron cinco siglos/Desde que el "Rey Chico"/Se partiera de España./Pero aún continúan/Nuestros pequeños odios./Y esa mentalidad de tribu/Aún sigue en nuestra sangre/Como antes./Hablamos diariamente con alfanjes/Pensamos con las uñas/Pasaron cinco siglos,/Y el término "Arabismo" todavía,/Es una triste flor en un jarrón./Niña hambrienta y desnuda/Que clavamos/Contra el mundo del odio y el rencor./Cinco siglos pasaron - ¡ay querida!-/Y es como si ahora mismo/Dejáramos España.¹⁷⁶

¹⁷⁵Mohamed Sebbagg *Reflexiones de una mañana en al-Andalus* (fragmento). En: Abderrahmane Bouali... *Op. Cit.* p. 17

¹⁷⁶ Nizar Kabbani "Penas en el Andalus" (Fragmento). En *Poemas amorosos árabes*, *Op. Cit.* p. 151.

Otra versión desgarradora se produce cuando la pérdida deviene traumática debido a una carga histórica determinada (guerras, exilios, etcétera) y es compuesta por la idealización-lamento por la fractura del pasado. Aunque fuera de nuestro campo actual, señalaremos el ejemplo del poeta egipcio Ahmad Sawqî (1868-1932) quien, exiliado en Barcelona durante los años 1915 a 1919, se lamentara en su poema *Al-Andalus al Jadida (El nuevo Al-Ándalus)*:

« Deux blessures ont affecté ces deux nations: L'une coule (en ce moment), l'autre (bien qu'elle soit ancienne) n'est pas encore guérie¹⁷⁷.

La comparación de la que nos habla Sawqî es aquella que compusiera por la toma de Andrinopla (Edirne) por los búlgaros en 1912, haciendo una equivalencia con la pérdida de Al Ándalus en manos cristianas en 1492. Nos interesa este paralelismo, pues no será el único en establecerlo. En la poesía contemporánea, tenemos el caso del poeta palestino Mahmud Darwish (1941-2008), uno de los iconos de la poesía árabe actual de la resistencia, quien escribe:

Entrad para que nosotros salgamos del todo.

Dentro de poco buscaremos lo que fue nuestra Historia

En torno a la vuestra en los países lejanos

Y al final nos preguntaremos ¿Al Ándalus estuvo aquí o allí?

¿Sobre la tierra o el poema?

O:

... Pero Granada es de oro,

de la seda de las palabras bordadas con almendras,

de la plata de las lágrimas en la cuerda del laúd.

Granada es la gran ascensión hacia sí misma

Y será lo que desea:

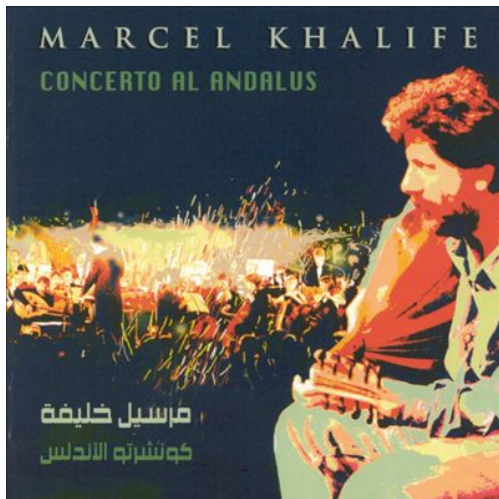
La nostalgia por cualquier cosa pasada o que pasará¹⁷⁸

¹⁷⁷ Henri Pères, *L'Espagne vu par les voyageurs musulmans de 1610 a 1930*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937, pp. 102-103

¹⁷⁸ Mahmud Darwish, *Once astros*, Madrid: AECI, 1992, p.151

Podríamos sostener, como lo hemos hecho en otros trabajos, que la alusión de Darwish sobre Al-Ándalus no es sino un desplazamiento a una *falta primera*: Palestina, convirtiendo a una en metáfora de la otra que se reforzó a partir de la invasión del Líbano, cuando el poeta se vio de nuevo en el exilio, otro de los ingredientes por excelencia en la construcción del mito de lo andalusí, como bien lo expresa Beatriz Moreno:

“El autor sigue en su línea simbólica de refugio en la mítica al-Andalus... Todo lo andalusí se engrandece y se muestra, como si perteneciera a la poesía preislámica árabe, como la imagen de la tristeza y del duelo. En el proceso de paso de la posesión a la pérdida, el mito andalusí toma su realidad histórica en ejercicio estético literario”¹⁷⁹



Portada de uno de los célebres conciertos del cantante y laudista libanés Marcel Khalifa, principal difusor de la poesía de Darwish en la música

La escritora Radwa Ashour,¹⁸⁰ lo expresa de manera más directa cuando, en una entrevista al diario español el País, afirmara:

¹⁷⁹ Beatriz García Moreno “Al- Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish”. En: Clara Ma. Thomas de Gimenez y Antonio Gimenez Reillo (ed.) *El saber en Al-Andalus Textos y estudios IV*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006, p. 136.

¹⁸⁰ Ver: Radwa Ashour, *Granada (Trilogía)*, Madrid, Oriente y Mediterráneo, 2008.

“Escuchaba los bombardeos de Estados Unidos sobre Irak, y vi la imagen de una mujer desnuda. Empecé a tirar de ahí y salieron los personajes, el movimiento, el clima de amenaza. Granada es una metáfora que expresa mi propia experiencia y también la historia de Palestina. Soy hija de una derrota y sé que construimos a la sombra de la muerte”¹⁸¹

3.5.- La política melancólica

Varios son los discursos de odio y negación hacia el pasado islámico que han sido manifestados sobre todo por las elites de ciudades como Granada, pero también por autores provenientes de otros ámbitos que, imbuidos en una denuncia ortegiana, critican el exceso con que Andalucía y sobre todo su mito andalusí han absorbido el resto de España, a nivel geográfico pero también simbólico, relegando la importancia del elemento cristiano en la construcción de la identidad española. Es el caso primero de figuras como el arabista Francisco Javier Simonet, cuya postura ha sido criticada y calificada de antiarabista, como subraya Rebeca Sanmartín Bastida:

“Así, Simonet, (ejemplo de que el arabismo no sirvió siempre para un reconocimiento de nuestras raíces en otra cultura que no era la cristiana) relaciona la ocupación musulmana del 711 con la invasión napoleónica y equipara a Don Julián y a los witizianos con los afrancesados, mientras los buenos mozárabes son los antecesores de los patriotas guerrilleros de 1808... Los antiarabistas, combatientes y agresivos como Simonet, resultarán especialmente polémicos...”¹⁸²

¹⁸¹ José Andrés Rojo, “La vida en medio de la muerte”. Entrevista para el diario español El País del 7 de abril de 2008.

¹⁸² Rebeca Sanmartín Bastida, *Imágenes de la Edad Media: la mirada del realismo*, Madrid, CSIC, 2003, p. 78

Bernabé López García, reconoce también en Simonet “cierto tono de animadversión hacia los árabes [...] y un matiz melancólico de la historia”.¹⁸³ Es significativo mencionar que tanto Simonet como Serafín Fanjul, han llevado a cabo un paralelismo entre los árabes de la época y los seguidores del mito andalusí con los militantes liberales, a quienes llegó a llamar “sarracénicos” (Simonet)¹⁸⁴ o de confesión socialista (Fanjul)¹⁸⁵. Este último lleva a cabo una feroz crítica a lo que considera una invención o quimera, como lo anuncian varios de sus trabajos, donde intenta desmitificar lo que considera un mito construido de manera intencionada para manipular políticamente a través del *buen salvajismo* o la idea de *Paraíso perdido*, conceptos que efectivamente hemos mencionado en nuestro texto como constitutivos del mito pero que consideramos no pueden formar parte de un discurso que llega a tener tintes xenófobos, como el de Rosa María Rodríguez Magda, quien escribe:

“Al Ándalus es ya un mito retroactivo y prospectivo; la manipulación de su historia pretende ser el fundamento de su utopía como futurible. Se convierte en una fórmula cultural con la que reinventar un Islam cuya propia denominación resulta desasosegante, pues es a la vez el nombre de una religión, de un movimiento político y el estandarte que empuñan quienes defienden el terrorismo radical, la lucha contra Occidente Mientras Europa duerme acunada por buenas intenciones y grandes palabras de concordia, los grupos radicales islamistas tienen cada vez más claro qué significa para ellos Al Ándalus y la necesidad de su reconquista”¹⁸⁶

No es ajena, para la mayoría, la vinculación que se ha hecho de estos dos elementos: Al Ándalus y movimientos terroristas islámicos, a partir del 11 de septiembre, tanto por los grupos que se consideran susceptibles de ataque como

¹⁸³ Bernabé López García, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1849-1917)*, Granada, UGR, 2011, p.56

¹⁸⁴ José Antonio González Alcántud, “El cronotopo de todos los vientos” en José A. González Alcántud y Antonio Malpica (Eds) *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Antrhopos, 2001, p. 11

¹⁸⁵ Se pregunta al respecto: “¿Cuándo la izquierda española, heredera de los complejos y tabúes de la Guerra Civil, será capaz de asumir nuestra historia, o al menos, de leerla? En Serafín Fanjul, *La quimera de Al Ándalus*, Madrid, s. XXI, 2004, p. 26.

¹⁸⁶ Rosa María Rodríguez Magda, *Inexistente Al Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Premio internacional de ensayo “Jovellanos” 2008, Oviedo: ediciones Nobel, 2008, p. 11.

por los propios terroristas. Sin embargo, resulta evidente pensar que aunque efectivamente, no se trata de un vínculo inocente, por la real carga simbólica del territorio andalusí, este tipo de aseveraciones resultan cuando menos sensacionalistas, aunque desde el punto de vista antropológico nos conducen hacia una complicada relación con el pasado desde ambas perspectivas.

Esta reacción es trascendente no solamente en los trabajos de los arabistas que hemos mencionado a manera de ejemplo, sino de las mismas poblaciones, concretamente la granadina - que ha vivido este pasado como una suerte de *fantasmagoría* – se balancea constantemente entre la maurofilia y la maurofobia, bien representadas en los continuos debates, por ejemplo, en el ámbito conmemorativo (relativo a las fechas clave donde el Islam y el Cristianismo se vieron claramente enfrentados, como la Toma de la ciudad de Granada el 2 de enero).¹⁸⁷

3.6.- La política nostálgica

“... cette course vers le futur a produit un choc en retour, sous la forme d’une immense nostalgie patrimoniale et identitaire qui a fait le lit du tourisme de masse”¹⁸⁸

No podemos referirnos a la política o explotación de la nostalgia, o a la política nostálgica, sin mencionar una de sus herramientas por excelencia: *el turismo*. Para cualquier visitante de Andalucía, pero concretamente de Granada, donde yace la Alhambra como un gigante que quiere hablar pero a quien la multitud no le deja,

¹⁸⁷ Para más detalle, ver: José Antonio González Alcantud, *Lo moro, las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002; Miguel Garrido Atienza, *Las fiestas de la Toma*, (Estudio preliminar de José Antonio González Alcantud) , edición facsímil, Granada, UGR, 1998.

¹⁸⁸ Stella Ghervas et Francois Rosset (Dir.) *Lieux d’Europe*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2008, p. 160

pues ya ha puesto en él toda la narrativa, imaginaria y real que pudiera ser capaz de absorber, no es ajena esta *teatralización* del espacio que, como hemos escrito en líneas anteriores, mezcla una serie de elementos donde destacan el gitano y árabe de manera espectacular, y no especular.

Estos dos colectivos, reunidos en el imaginario folklórico, y cuya influencia en la construcción de la Andalucía imaginada y aún de la España exportada, como lo analiza Miguel Ángel García en su obra sobre el particular, destacando la versión inversa a la supuesta alegría y desenfado de los andaluces y poniendo de manifiesto su percepción melancólica¹⁸⁹, no están presentes sin embargo por tal condición triste, sino exactamente por lo contrario: su alegría (gitanos) y su sensualidad (árabes). Estos dos ingredientes, tampoco se puede negar, atraen todos los años a una inmensa cantidad de turistas – no olvidemos que la Alhambra es el monumento más visitado de España y uno de los principales de Europa y el mundo -, que, siguiendo a Bartra, constituirían un *tercer salto*, correspondiente a la época posmoderna, y donde este sentimiento de *vacío* reúne en una conjunción extraña la melancolía contemporánea con la explotación nostálgica del pasado andalusí. González Alcantud nos dice, en relación a uno de los mecanismos que se han puesto en marcha, como suerte de acompañamiento mítico en términos levistraussianos, para apoyar la orquestación teatral del mito:

“La activación del mito andalusí ha conocido una nueva secuencia en este final de siglo. En 1993 en Granada se creó un proyecto turístico-cultural titulado “El Legado Andalusí”. Este proyecto, encabezado por un conocido abogado local, activo en la transición política como miembro de la Junta Democrática, se puso en marcha gracias al impulso de Sierra Nevada 95, la empresa o *pool* encargado de organizar los juegos internacionales de invierno del año 1995 en la estación de esquí granadina. Un conjunto de exposiciones, complementadas con sus respectivos catálogos-libros, constituyó el grueso de la actividad de ‘El legado Andalusí’. El resultado final, desigual desde el punto

¹⁸⁹ Miguel Ángel González, *Melancolía vertebrada. La tristeza andaluza del modernismo a la vanguardia*, Barcelona, Anthropos, 2012.

de vista intelectual, como todo proyecto atropellado, supuso la activación de toda la imaginaria del Al-Ándalus histórico, especialmente de los períodos omeya y nazarí. El horizonte romántico venía a estar plenamente operativo”...¹⁹⁰

Esta activación del mito andalusí ha estado presente también, como hemos avanzado en líneas anteriores, en la geografía magrebí en general, y en Marruecos en particular. Diversas asociaciones de reivindicación de la memoria andalusí han sido muy activas a lo largo del siglo XX, sobre todo aquella liderada por el historiador tetuaní Ibn Azziz Hakim, quien solicitara de manera reiterada al Rey de España, a través de una carta pública, que pidiera *perdón* a los moriscos como lo hizo con los judíos, lo cual, efectivamente, no ha tenido una respuesta positiva de éste, aunque sí de otras asociaciones, al otro lado del Mediterráneo, que han visto con simpatía este movimiento.

Además de estas asociaciones, mencionaremos brevemente otros dos fenómenos que llaman nuestra atención al respecto: la metáfora llevada a cabo de la figura de García Lorca en la poesía andalusí contemporánea, y lo que hemos avanzado como una actitud de “distinción” genealógica por parte de los grupos que, abiertamente, se declaran andalusíes o moriscos. Estas dos posturas, como la primera acerca del turismo, las hemos encuadrado al nivel de la política nostálgica, porque parten de un proyecto consciente que gestiona la memoria andalusí como una herramienta que *sirve para algo* más allá del mero placer existencial, aunque lo contemple de manera abstracta.

Revisando algunas antologías de poetas contemporáneos marroquíes, que escriben sobre Al-Ándalus, podemos encontrar que, por ejemplo en la recogida por Abdallah Djbilou, reconoce el vínculo que estos establecen entre las figuras mencionadas, nos dice:

¹⁹⁰ José Antonio González Alcantud: “El mito andalusí como instrumento de la política exterior española”. En: José Antonio González Alcantud (Ed). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y de la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos, 2002 pp. 193-194.

“La mayoría de los textos que componen esta antología hacen referencia a Al Ándalus, una página del pasado árabe, y, además, cuando el poeta evoca Granada o García Lorca, lo hace no con una intención escapista, sino más bien porque ambos tienen función de mito y de símbolo”¹⁹¹

El investigador marroquí Ahmed el Gamoun, va más lejos en esta línea y nos confirma que:

“es muy significativa, en este aspecto, la gran simpatía de que goza Lorca entre los círculo literarios árabes, adictos a las tendencias políticas izquierdistas y revolucionarias...¹⁹² “Lorca, con todo lo que connota su origen granadino, se presenta a nuestros literatos como una figura totémica, a través de la cual les habla, como un oráculo, la voz misteriosa de nuestro abolengo andalusí, incitándoles al sacrificio y a la lucha”¹⁹³

Estos componentes son muy importantes porque, ya sea con fines políticos o poéticos, lo andalusí está presente no solamente como un entorno paradisíaco atemporal, sino también como sustitutivo de penas presentes y de movimientos, como hemos también mostrado en el caso de los palestinos, sirios, egipcios, y por supuesto otros magrebíes, como en el caso de Argelia. Recordemos brevemente las palabras de Abdelwahab Meddeb, quien, acercándose a lo que llama “el inconsciente de la Alhambra”, afirma:

“En souvent, dans la mémoire collective et le corpus littéraire, la perte de l’Algérie était associé à la pert de l’Andalousie, laquelle s’assimile dans la conscience arabe à la perte sans retour, c’est-à-dire, a la nostalgie même”¹⁹⁴

Finalmente, como hemos avanzado en páginas precedentes, no podemos olvidar dentro de este cuadro a los andalusíes o moriscos contemporáneos, quienes han sido parte, a lo largo del tiempo de una genealogía normalmente

¹⁹¹ Abdallah Djbilou, *Miradas desde la otra orilla*, Madrid, Cultura Hispánica, 1993, p. 13

¹⁹² Ahmed El Gamoun, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1995, pp. 43-45

¹⁹³ Íbidem, p.60

¹⁹⁴ Abdelwahab Meddeb. “L’inconscient de l’Alhambra” Textos reunidos por Pierre Renard y Nicole de Pontcharra para *L’imaginaire méditerranéen*, Vol. 20, Paris, Maisonneuve&Larose, 2000, p. 104

ligada al poder ya sea económico, político o comercial de Marruecos, utilizando un pasado que les ha diferenciado hasta nuestros días del resto de la población marroquí, en oposición sobre todo con los beréberes.

Habría que llamar la atención en el hecho de que varias de estas familias poseen un fuerte carácter nacionalista – como los Bargachs (Rabat), los Torres (Tetuán) o los Fassi al Fihri (Fez), y su presencia entre los círculos del poder no ha pasado desapercibido para los demás, algunos de los cuales los han mirado con desconfianza. Es interesante constatar, por ejemplo, como algunos de ellos se refieren a una especie de “racismo inverso” al ser discriminados por ser considerados andalusíes, poseedores, según ellos mismos, de un *savoir faire* distintivo que incluye desde maneras de elaboración de los alimentos, hasta la ropa, el habla o el comportamiento.

Esta *diferencia* no ha reportado a todos los miembros reconocidos de este colectivo las mismas ventajas a nivel político o económico, pero, como hemos constatado en el trabajo de campo llevado a cabo sobre todo en la ciudad de Fez, lo ha sido y lo sigue siendo a nivel social. Un sentimiento nostálgico, bastante complejo se presenta entonces ante nuestros ojos. Ahora bien, tal ensoñación, difiere en cuanto se refiere a un objeto concreto y material, como podría ser la Alhambra, o a una época simplemente imaginada (aunque de esta primera se desconozcan aún algunas cosas, sobre todo en materia de uso de sus espacios). A continuación presentamos una breve reflexión de lo que esto ha representado para algunos de sus actores, que han vivido de cerca ambos mitos.

CAPÍTULO 4

LA ALHAMBRA Y LO ANDALUSÍ DE LA IMAGEN AL SUEÑO

La Alhambra y Al Ándalus en los primeros discursos árabes

El presente capítulo es parte de una breve reflexión conjunta que hiciera con el profesor González Alcantud sobre las diferentes maneras de asimilación de la Alhambra y lo andalusí de la población local y algunas miradas árabes al respecto.¹⁹⁵

Nos centraremos en el hecho de que tal representación material, al contrario de lo que ocurre en la mirada local granadina, se desliza hacia un mundo más bien inasible, como es la imagen mítica de Al Ándalus. La Alhambra, en ese caso, no sería más que la concreción de la nostalgia de un al-Ándalus mítico. Los granadinos “autóctonos” han elaborado, entre otras visiones, una fuertemente casticista en torno al monumento, anulando de alguna manera la idea de al-Ándalus como parte de éste, concepto que ha sido privilegiado más bien para los historiadores y filólogos, tanto españoles como extranjeros.

Sin embargo, en el caso de los árabes, encontramos el fenómeno contrario. Parece que se han apoyado en la época andalusí más que en el monumento, y vinculan a esta formulación abstracta su nostalgia, sin prestar la misma atención al monumento. Signo de lo cual sería la escasa presencia de investigaciones al respecto en el mundo árabe, ausencia que resulta chocante si asumimos el papel

¹⁹⁵ José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores, *La Alhambra de Granada, un fractal orientalista. Los puntos de vista local y árabe*, Revista Estudios de Asia y África V. XLIX, núm 3, México, COLMEX, 2014, pp. 693-722.

de la Alhambra como un lugar de la memoria que evoca un paradigma de pluralidad cultural, hegemonizada por el islam.

Si intentamos hacer una breve clasificación los visitantes árabes de al-Ándalus en general, y concretamente de Granada hasta el siglo XXI, podríamos agruparlos, de manera cronológica y según los trabajos que existen al respecto¹⁹⁶, en las siguientes categorías: primeros embajadores marroquíes; viajeros egipcios; poetas, artistas y viajeros de Medio Oriente y del resto del norte de África; turistas y viajeros contemporáneos.

El primero de los embajadores de los que se tiene constancia, es el fesí 'Abd al-Wahhab al-Gassani, enviado por el sultán Muley Isma'il para negociar la liberación de unos cautivos. Sin embargo, éste no llegó a visitar Granada, al contrario de Ahmad ibn Mahdi al-Gazzal de origen también fesí que visitó España en 1766. Este fue enviado por el sultán Muhammad ibn 'Abdallah para negociar un tratado de paz, y escribió la *rihla Kitab natiya aal-iytihay fi-l-muhadana wa-l-yihad (Consecuencia del esfuerzo en la paz y en la guerra)*¹⁹⁷. La escritura de estas *rihlas*, o relatos de viajes, fueron un medio bastante eficaz de propagación de una idea mítica de al-Ándalus, inspirando incluso a escribir sobre él a escritores que ni siquiera la habían conocido físicamente, como es el caso del egipcio de principios del siglo XX Abdar-Rahmân al Barqûquî, un "viajero imaginario" que describe un viaje desde Alejandría hasta Almería sin haber jamás partido de Oriente¹⁹⁸

En tercero de estos embajadores, un poco más conocido que los anteriores, fue al-Kardudi, quien visitara la ciudad andaluza en el año de 1885. Este, a diferencia de los anteriores, dibujó una emotiva imagen de la Alhambra, que refleja

¹⁹⁶ Nieves Paradela Alonso, "El viaje y la historia: el mito de Al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España", *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006, p. 245-265; Henri Pères, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937; Pedro Martínez Montávez, *Al-Ándalus, España en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Mapfre, 1992.

¹⁹⁷ Nieves Paradela Alonso, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el x. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993, p. 60.

¹⁹⁸ Henri Pères, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans... op. cit.*

además una insistente comparación con el país magrebí, la cual no cesaría hasta nuestros días. Escribe:

“On entre dans l’Alhambra ... par une porte qui ressemble à celle de Chellah. Les maisons de Grenade ont une grande analogie avec celles de Fès; d’une terrasse de l’Alhambra on a une vue sur Grenade comparable à celle des collines des Banu-Marin sur Fès; deux coupoles du même palais ont leur pareilles dans le *sahn* de la mosquée d’al Qarawiyyin sans qu’on puisse relever de différencee entre les unes et les autres...”¹⁹⁹

Sin embargo, y a pesar de esta imagen romántica de al-Ándalus, Paradela considera que, según el recorrido que ella misma ha hecho por estos autores, no podríamos hablar en este momento de una reivindicación de éste. Aquella imagen se acuñó en una perspectiva más tardía, y fue impulsada sobre todo por la idea de “paraíso perdido” que comenzara a tomar fuerza con los escritos del egipcio Ahmed Zaki. Esta influencia ha quedado muy enraizada y se manifiesta incluso en el cine contemporáneo egipcio.²⁰⁰

Sumados a estos tres embajadores recogidos en casi todos los trabajos mencionados, podemos añadir a algunos otros que, aunque menos célebres, coinciden con estos en ser de origen marroquí, ya que según Alfonso Gamir Sandoval, antiguo residente en la Alhambra, amén de profesor y traductor:

“Fue sin duda la Alhambra y Granada visita cautivadora para cualquier viajero que recorriera España. Pero si el viajero es musulmán – y en particular marroquí – su paso por Granada, fuera de las rutas que conducen a las fronteras marítimas meridionales del siglo XVIII, debí significar un obsequio muy especial”²⁰¹

¹⁹⁹ Henry Pères, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 50.

²⁰⁰ Eric Calderwood, “Proyectando al-Ándalus: alegorías andalusíes en el cine árabe moderno”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.) *Andalusíes. Antropología histórica de una élite magrebí*, Madrid, Abada, 2015.

²⁰¹ Alfonso Gamir Sandoval, “Viajeros árabes en granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra”, *Boletín de la Univrsidad de Granada*, núm. 91,(separata), 1952, p. 5.

Entre los visitantes musulmanes de finales del siglo XVIII, sitúa Gamir al fugitivo ‘Abd Allah Alquiterani y a otros tres “moros”. A este propósito lanza la hipótesis de que este extraño y exótico visitante sería un magnate que huía de Mulay Yasid, y que justamente encontró refugio, apoyado por las autoridades granadinas, en el palacio nazarí.

La segunda etapa mencionada la constituyen los viajeros egipcios, casi todos adinerados, que contribuyeron de una manera más consciente a la expansión del mito animados por dos hechos esenciales: la creación en 1880 de ediciones al-Gawaib en Constantinopla por orden del sultán ‘Abdul Hamid y la paulatina participación de los árabes en los Congresos Internacionales de Orientalistas celebrados en Europa a partir del de Viena de 1886, curiosamente trece años después de haber sido creados estas reuniones académicas. A partir de lo anterior, y según afirma Henri Pères, el interés por España fue en aumento incidiéndose particularmente en al-Ándalus:

“Ces voyageurs d’un nouveau genre, qui parlent au moins une langue européenne et en comprennent plusieurs autres, ne manquent pas de profiter de leur séjour en Europe pour circuler dans les pays qui attirent plus particulièrement leur curiosité. L’Espagne, pour des raisons historico-sentimentales que l’on devine, ne pouvait que solliciter plus fortement leur attention, et l’on peut bien dire que ces Congrès, en facilitant les voyages des Orientaux en Europe, ont permis à quelques-uns d’entre eux de connaître l’Andalus autrement qu’à travers les livres”²⁰²

Fue durante estos Congresos, que una figura se hizo cada vez más presente en el discurso unificador de al-Ándalus como parte de un pasado común árabe. Fue el egipcio Ahmed Zaki, nacido en Alejandría en 1867. Este jugó un papel especial en la construcción y romantización del mito moderno de al-Ándalus no solamente en Egipto, sino también en Medio Oriente. Reconocido intelectual, encargado en la misión de recuperar manuscritos árabes, lo que además consideraba una “cuestión

²⁰² Henri Pères, *L’Espagne vue par les voyageurs.... Op. cit.*, p. 54.

de honor”²⁰³, recorrió entre otras la ciudad granadina y la Alhambra, manteniendo además contacto con varios arabistas españoles, como Pablo Gil, Leopoldo Eguilaz y Yanguas o Antonio Vives, así como con el célebre arabista Emilio García Gómez, quien fundara junto con Miguel Asín Palacios la revista *Al Ándalus* y publicara, entre otros, los libros *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra* y *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Es muy importante subrayar este hecho, es decir, la dialogismo existente entre Zaki y los arabistas españoles, pues esta condición le permitía al egipcio actuar como “verdadero punto de contacto” entre España y el mundo árabe, considerando lo andalusí “con respecto a lo español, cercanía y no distancia”. Podemos ver una muestra de esta impresión en el siguiente fragmento de la *Rihla ila-l-Andalus*, escrita por Zaki y recogida por Nieves Paradela: “¿Es cierto que ésta es la Alhambra? ¿Es verdad que estoy en ella? De Dios son estos palacios y estas mansiones. De Dios son las gentes que dieron eterna vida a sus glorias y a sus méritos”

Con su *rihla*, Ahmed Zaki promovió una idea de paraíso que más tarde atrajo a otros viajeros árabes quienes, además, poseían la cualidad de portar una ideología nacionalista que encontraron, en la idea de “paraíso perdido” una especie de mito de fundación que serviría para construir un pasado común que les uniera. Pères, atinadamente, escribe:

“Le paradis perdu (al-Firdaws al-majqûd). Le succès de cette expression que poètes, littérateurs et journalistes ont répétée à l’envie montre assez la conception mystique que l’Oriental a gardée de l’Andalousie, qu’il gardera sans doute encore longtemps et qui le portera à “pleurer” sur cet Eden à jamais perdu”²⁰⁴

Esta idea unificadora de la nostalgia sirvió para que muchos discursos fueran elaborados alrededor de ella, creando una dialéctica entre pasado y futuro, es decir entre la idea de un pasado común cuya experiencia y reconocimiento llevaría a evitar una nueva “pérdida”. Esta se puso de manifiesto de diversas maneras tanto

²⁰³ Nieves Paradela, *El otro laberinto español*, Op. Cit., p. 142

²⁰⁴ Pères, *L’Espagne vue par les voyageurs.... Op. cit.*, p. 79

en el mundo árabe como en Latinoamérica, asociándose incluso a otras interpretaciones míticas como las del Medio Oriente, acuciadas sus poblaciones por el colonialismo y las migraciones, es decir en trance de desarraigo.

Sobre la asimilación del mito de al-Ándalus como parte del discurso nacionalista árabe iniciada por el egipcio Zaki, escribe Paradela “Al Ándalus no fue otra cosa que un importante – incluso esencial – componente en la génesis del pensamiento nacionalista árabe, ideología a la que se adscribían todos los viajeros árabes a España”²⁰⁵

Empero, las contradicciones siguen vivas. En este sentido, podemos notar las reflexiones en 1901 del viajero egipcio Mujammed Farîd, líder de un partido nacionalista, quien no comparte la visión meramente idílica de su compatriota Zaki, sino que incide en la ruptura llevada a cabo por la conquista española sobre el antiguo territorio de al-Ándalus, sobre todo en el ámbito religioso. Se lamenta:

“Je bis en Espagne (Bilâd al-Ándalus) (...) pour récréer ma vue de ses beautés naturelles, visiter ces “fameux” monuments musulmans; voir de mes yeux ce que la division et la séparation des Musulmans ont fait de l’Islam; constater les conséquences de la persécution des Espagnols contre ceux qui n’étaient pas de leur religion”.²⁰⁶

O también la del mauritano Ibn at-Talâmid at Turkuzî as Sinqîti, quien en 1887 visitara España para examinar ciertos manuscritos árabes, quien en la misma línea escribiera: “En se mariant contre son gré à l’Infidélité, l’Andalus a été revêtue d’une des parures et d’un des vêtements de ces Infidèles”²⁰⁷.

Más allá de los poetas y diplomáticos, viajeros como el libanés Amin al-Rihani (1876-1940) quien, buscando lo que él denomina “una causa patriótico-nacional”, decide viajar desde Nueva York, país donde reside, por los países árabes, considerándose a sí mismo como un “Quijote” en su actitud viajera. Rihani, quien viviera la guerra civil española desde Marruecos, reconoce:

²⁰⁵ Nieves Paradela, « El viaje y la historia », *op. cit.*, p. 246.

²⁰⁶ Pères, *L’Espagne vue.... op. cit.*, p. 85.

²⁰⁷ *Ibid*, p. 90.

“Una de las cosas buenas de la vida, y que hacen expiar los pecados del arabo-hablante, es peregrinar a la Alhambra, de la que ha dicho el poeta: “Géminis alarga hacia ella la mano acariciadora. Salvífica se acerca la luna del cielo”. Por suerte para mí, he sido uno de los peregrinos”.²⁰⁸

Terminaremos este capítulo con las declaraciones de la escritora egipcia Radwa Ashur (1946-) quien escribiera la trilogía “Granada” novela histórica ambientada en esta ciudad en la época de al-Ándalus que subraya el papel de la mujer en este contexto, pero sobre todo, que lleva a cabo una analogía entre ésta época y la guerra del golfo y de Palestina

“Granada es una metáfora que expresa mi propia experiencia y también la historia de Palestina. Soy hija de una derrota y sé que construimos a la sombra de la muerte”²⁰⁹

²⁰⁸ Ruiz Bravo-Villasante, *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Rihani en Marruecos y en España (1939)*, Madrid, Cantarabia, 1993, p. 643

²⁰⁹ Diario *El País*, 7 de abril de 2008.

SEGUNDA PARTE

Etnografías de lo andalusí

*La naturaleza se explica
La vida del alma se comprende*

Wilhelm Dilthey

On démontre le réel, on ne le montre pas

Gaston Bachelard

•

CAPITULO 5

DE LA ANSIEDAD EN EL TERRENO A LA PARTICIPACIÓN ETNOGRÁFICA

La parte etnográfica es seguramente una de las más complicadas en el trabajo antropológico. No se trata solamente de liberar una ansiedad *in situ* o previa al acercamiento del sujeto, como lo han hecho constar autores como George Devereux en su célebre obra *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*²¹⁰. Cito en primer lugar el trabajo de Devereux, justamente por el acercamiento a la cuestión de la ansiedad, y podría decir incluso angustia, con la que me he identificado al tratar de organizar las informaciones que obtuve durante el trabajo de campo, debido a que se trataba, como todos los trabajos sobre el terreno, de una *experiencia*. Wilhelm Dilthey escribía que:

“Ciertamente, las ciencias del espíritu aventajan a todo conocimiento natural en que su objeto no es un fenómeno ofrecido a los sentidos, no es un mero reflejo de algo real en una conciencia, sino que es él mismo realidad interna inmediata, y lo es como una conexión vivida desde dentro. Sin embargo, ya

²¹⁰ George Devereux, *From anxiety to method in the behavioral sciences*, Mouton & Co./ École pratique des hautes études, 1967 (Traducido al español con el título de *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977)

por el modo en que esta realidad está dada en la *experiencia interna* resultan grandes dificultades para su concepción objetiva”²¹¹

Esta experiencia llevaba implícita no solamente una relación dialógica investigador-sujeto, sino que me imponía de manera confusa, buscar unos límites en su proyección escrita. Estas fronteras discursivas, y volviendo a Devereux, nos recuerdan sus palabras sobre la distorsión y angustia donde afirma:

“Los estudios de test proyectivos, de percepción como función de la personalidad, de aprendizaje en estado de ansiedad, así como el escrutinio de los fenómenos de transferencia y contratransferencia indican que la distorsión es especialmente marcada allí donde el material observado moviliza la ansiedad. El científico que estudio este tipo de material suele tratar de protegerse de la ansiedad por omisión de este material, poniéndole sordina, no aprovechándolo, entendiéndolo mal, por descripción ambigua, exageración o reordenación de ciertas partes del mismo”²¹²

En mi caso, como en el de algunos investigadores sociales, la cuestión se complicó cuando el dentro/fuera de volvió confuso por una relación indirecta con la sociedad estudiada por *relaciones personales* establecidas en el seno de esta. Este acercamiento, me facilitó la introducción e intromisión dentro de algunos espacios vedados para otros, pero también me dificultó su análisis y exposición, pues la *afectividad* implícita se convierte en algunas ocasiones, en un hándicap más complejo que la llamada *contratransferencia* psicoanalítica, tan impugnada por Devereux, y que se refiere a:

“La suma total de aquellas distorsiones en la percepción que el analista tiene de su paciente, y la reacción ante él que le hace responder como si fuera una

²¹¹ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* (Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos), Madrid, Ediciones Istmo, 2000, p. 25.

²¹² George Devereux, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977, p. 72.

imagen temprana y obrar en la situación analítica en función de sus necesidades *inconscientes*, deseos y fantasías, por lo general infantiles”²¹³

A pesar de su excesivo apego a la teoría psicoanalítica freudiana para la explicación de la ansiedad tanto del antropólogo como del psicoanalista respecto a su “observado”, debemos enfatizar, dentro de lo que concierne, las palabras de Weston La Barre en el prefacio de la edición española de la obra de Devereux, quien supone que “el antropólogo que no se ha examinado a sí mismo no tiene, pues, derecho ni razón para antropologizar”.²¹⁴

Aunque podríamos caer en la trampa de la relativización de los datos a través de esta u otras lecturas al respecto, es más bien una mirada hacia la subjetividad la que, para algunos, podría rescatarnos de este peligro, es decir, un reconocimiento de esta que nos permita discernir entre lo que observamos, lo que proyectamos y lo que reflejamos, de manera especular, a la manera del psicoanalista que se psicoanaliza para poder acceder al ejercicio terapéutico. Una tarea nada fácil y cuyo objetivo sería exactamente el mismo que el de las posturas positivistas: llegar hasta la objetividad y la científicidad antropológica.

Del trabajo de Devereux, retenemos, pues, además del reconocimiento de la ansiedad frente al objeto de estudio, la necesidad de corresponder a la actividad antropológica presentando los datos/relatos y, como dice el mencionado Weston “antropologizarlos”

No es el sitio de analizar sino de consignar nuestras dificultades no estrictamente sobre el terreno, sino en las informaciones presentadas como relatos etnográficos, y que quizás son consecuencia de una dificultosa relación con el sujeto, la cual asumo sin temor a poner en cuestión mi profesionalidad. La problemática, resultaría una cuestión también de ética, tirándose entonces una de la otra, es decir, la de la academia con la de los informantes voluntarios e involuntarios (Los primeros en las entrevistas que se han llevado a cabo de manera

²¹³ Ibid, pp. 69-70

²¹⁴ Ibid, p. 14

directa, pero que no han estado exentas de pequeños desacuerdos, y los segundos a través de la experiencia personal en los países concernidos).

Esta percepción de lo “correcto”, o para decirlo vulgarmente “políticamente correcto” suele estar interferida por medidas de valor entre el investigador y el sujeto de estudio, es decir que lo que para uno puede parecer permisivo para otro puede ser una violación de su intimidad, independientemente de los acuerdos de confidencialidad entre ambos, como lo he experimentado en algunos de los proyectos en los que he participado tanto en España como en Marruecos.

Lévi-Strauss nos remite de alguna manera a este fenómeno de la autorización del discurso o de la información cuando, refiriéndose a los indios de la Columbia británica con quienes había que rellenar una serie de documentos, nos dice:

“Nadie te contará un mito sin que el informador reciba por escrito la seguridad de que él tiene la propiedad literaria con todas las consecuencias jurídicas que eso implica”²¹⁵

Este control de la información, que tiene que ver con la “legitimidad” no solamente antropológica sino también “moral”, nos conduce al mismo tiempo a otro elemento fundamental, que no resulta ajeno a los actuales antropólogos, y es la transformación de las realidades y de los sujetos de estudio, con los cuales resulta complejo tratar a partir de las “recomendaciones” clásicas de la antropología respecto al trabajo de campo.

En la mayoría de los casos, la imagen del antropólogo, ente extraño y de cierta manera invasor que se debatía entre su irrupción en la vida cotidiana de sus sujetos de estudio, la observación participante, el aprendizaje de las lenguas aborígenes para conseguir un conocimiento más completo de la cultura, etcétera, se ven complejizados por la circulación de los individuos y de las informaciones, lo

²¹⁵ Claude Lévi-Strauss *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990, p. 65.

cual altera las relaciones, aunque fueran dialógicas, más o menos “puras” o directas, del antropólogo con sus informantes y/o sujetos de estudio.

Para los que nos interesamos en el mundo árabe, y en mi caso en Marruecos, por ejemplo, no es difícil encontrar, entre nuestros colegas y compañeros de Universidad, así como en las calles de la ciudad, personas de este origen con los que convivimos e intercambiamos informaciones que, aunque entran en nuestra percepción de la sociedad de manera personal, forman ya parte de lo que después entenderemos como conjunto intelectual respecto a su sociedad. Esta percepción influirá en el acercamiento a fenómenos estudiados de una manera radial, o si se prefiere, rizomática, a la manera que lo conciben Félix Guattari y Gilles Deleuze²¹⁶, es decir como conexión, heterogeneidad, multiplicidad, etcétera, donde habría una especie de “descentramiento” del conocimiento pero también de los sentimientos de distancia o extrañamiento presentes en la antropología clásica.

Los resultados, publicaciones e informes antropológicos, circulan de tal manera que no es nada improbable que los sujetos entrevistados o estudiados tenga acceso a ellos, produciéndose un fenómeno de réplica no solamente por parte de estos sino también de los antropólogos “autóctonos”. En el caso de Marruecos, estos, además del trabajo antropológico propiamente dicho, presentan reflexiones críticas sobre lo que ha representado esta situación en sus países de origen.²¹⁷ Esta dialógica en el trabajo de campo antropológico, dada tanto por el flujo de la información como por la incursión de antropólogos locales en el campo, ponen en cuestión, más que nunca, el tema de la legitimidad más que en de la autenticidad de las informaciones. Esta reflexión puede darse de manera científica

²¹⁶ Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Rizoma: Introducción*, Valencia, Pre-textos, 1977.

²¹⁷ Hassan Rachik, *Le proche et le lointain: Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, Editorial Parenthèses, 2012. Habría quizás que añadir que Esta situación, como sabemos, no era producto solamente de las campañas colonialistas en las que se inscribían los antropólogos, sino también en la dificultad de ciertos colectivos, como el sociológico, de abrirse camino en un contexto político hostil que se extendió hasta los finales de los años de plomo, y que tuvo sus respectivas consecuencias en las disciplinas sociales. Otro de los antropólogos ineludibles en el ámbito marroquí, es el profesor de la Universidad de Princeton, Abdellah Hammoudi, entre cuyas obras encontramos, *La víctima est ces masques, essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Le Seuil, 1998; *Master and disciple. The cultural foundation of Moroccan Authoritarianism*, The University of Chicago Press, 1997 (Traducido al español con el título de *Maestro y discípulo: Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Anthropos, 2007); *Un season à la Mecque, récit de pèlerinage*, Paris, Le Seuil, 2005.

o militante. En el primer caso, hablaríamos de un debate clásico entre la distancia investigador-sujeto, y en la segunda, un reproche al estilo saidiano²¹⁸ sobre la construcción de imaginarios respecto al “Otro” llevado a cabo por los antropólogos colonialistas.²¹⁹

Volviendo al tema de las dificultades sobre el terreno, además de Devereux, existen, como sabemos, otros autores que han abordado de manera relajada, aunque no por eso menos seria, la cuestión del trabajo de campo, como lo hiciera de manera anecdótica Nigel Barley²²⁰, o Paul Rabinow, precisamente en su trabajo sobre Marruecos²²¹, así como Clifford Geertz en sus trabajos en general a quien también dedicara parte de su obra al país magrebi²²², con quien concordamos en la idea de conocer al otro como vía para el autoconocimiento, y sobre todo en que:

“El trabajo de un antropólogo tiende, sea cual fuera su objeto ostensible, a no ser otra cosa que una expresión de su experiencia de investigación. O, más exactamente, de lo que su experiencia de investigación a representado para él”²²³

Ahora bien, aunque no es un debate nuevo la cuestión de la ética antropológica, es decir de la autoridad del antropólogo no solamente para legitimar su discurso por su presencia, a la manera que lo explica el mismo Geertz

²¹⁸ Edwar Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.

²¹⁹ Este debate ha sido llevado hasta una crítica a Said no solamente en tanto autor y generador de la crítica al orientalismo, sino también en la participación de los llamados “orientales” en este mismo. En este sentido, recordamos el Coloquio al que fuimos invitados, tanto el profesor José Antonio González Alcantud como yo, en París, en el año 2011, dirigido por François Pouillon y Jean-Claude Vatin de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, denominado *L'orientalisme et après? Médiations, appropriations, constestations*”.

²²⁰ Nigel Barley, *The innocent Anthropologist. Notes from a Mud Hut*, Londres, British Museum Publications LTd, 1983 (Traducido al español como *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Barcelona, Anagrama, 1989)

²²¹ Paul Rabinow, *Reflectios on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, 1977 (Traducido al español por *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar, 1992).

²²² Clifford Geertz, *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*, The University Chicago Press, 1968. (Traducido al español como *Observando el Islam, el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994.

²²³ Clifford Geertz, *Observando el Islam, el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994, p.12.

en *El antropólogo como autor*²²⁴, sigue siendo problemático, a nivel práctico, el hecho de utilizar cierta intimidad de los sujetos como material antropológico. En este apartado, y antes de entrar en materia, he creído importante señalar las algunas configuraciones de este dilema, las cuales no se resuelven exclusivamente con los manuales de trabajo de campo.

Tales manuales, como he escrito en líneas anteriores, pueden tener el mismo defecto pedagógico que nuestros colegios actuales, un desfase latente y manifiesto entre la *educación*, la *formación* y la *información*, lo cual no resulta solamente en un fracaso metodológico, sino que además produce una suerte de esquizofrenia al no poder conectarlos. Incluso los intentos postmodernos, o aquellos que intentaron convencernos de una realidad compleja²²⁵ que siguen ayudándonos a pensar, a *antropologizar*, no pueden evitar que de alguna manera, en este desfase temporal/espacial, el objeto/sujeto se nos escape de las manos.

Es por eso, tal vez, que los trabajos sobre la memoria y la historia oral se han vuelto aún más populares entre los antropólogos, que han visto su terreno ideal tambalearse de la misma manera que conceptos como el de identidad, sobre lo que escribí en la primera parte, haciendo referencia a los problemas subyacentes al abuso de la memoria tanto por los estudiosos como por los organismos militantes. La memoria, la narrativa, el relato, vuelven a conectarnos con la *experiencia* que en nuestro caso se enfoca hacia su dimensión *colectiva*, nos permite mirar hacia adentro y hacia afuera, y nos conecta al mismo tiempo con los problemas clásicos de la antropología: legitimidad, identidad, autenticidad, pero sobre todo con niveles transfronterizos y transculturales como los famosos deberes de memoria y de olvido, cuya intersección es altamente difícil de definir.

Ahí es quizás donde la tarea del antropólogo contemporáneo se vuelve éticamente útil y puede presumir de un deseo de universalismo humanista, lejos de los dilemas de la antropología aplicada y de las traducciones culturales como

²²⁴ Clifford Geertz, *Works and Lives : The anthropologist as author*, Stanford University Press, 1988 (Traducido al español como *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989)

²²⁵ Al respecto resulta seminal, como sabemos, la obra de Edgar Morin sobre el pensamiento complejo (Ver: Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994)

explicaciones eruditas. Una suerte de mediador transcultural sin ninguna otra pretensión que contribuir a la acuarela impresionista de las diferentes canalizaciones e intersecciones de las particularidades culturales que nos permita pensar una investigación de sujeto a sujeto, donde la *contratransferencia* controle su propia energía hacia negociaciones culturales bidireccionales, es decir, donde el impacto especular sea constructivo y no meramente mercantilista.²²⁶

Así pues, en esta segunda parte, he intentado relatar algunas experiencias etnográficas llevadas a cabo durante varios años de incursión, sobre todo en Marruecos (Fez y Rabat) pero también en España (Granada) y en México, en un ir y venir constante, a través de las cuales pretendo reflejar lo que denomino “Etnografías de lo andalusí” y que muestran un panorama actual del mito, como una alternativa de completud, no de contradicción, con la parte histórica, arquitectónica, poética, etcétera, las cuales han sido bastante más estudiadas.

Para ello presento una serie de relatos etnográficos con su respectiva problematización antropológica, todos relacionados con lo andalusí, que pasan por una velada con una exclusiva familia rabatí; la revalorización de lo andalusí en Tombuctú a través del testimonio del guardián del Archivo Kati Ismail Diadé Haidara, la creación de una estructura particular que reviviera la antigua Casa de la Sabiduría (*Bayt al-hikma* بيت الحكمة) irakí, fundada hace unos meses por el poeta mauriciano Khal Torabully; las reflexiones de un humanista marroquí reconocido tanto por su sensibilidad artística como por su calidad histórica, Abdelmajid Benjelloun, así como la presencia de un *neorientalismo* que ve su auge en América Latina, precedido por asociaciones como el *Círculo andalusí* de Brasil, a mediados del siglo XX, y que ha ido cogiendo impulso como eco de dos hechos que han impactado la percepción mundial sobre el mundo árabe: los actos terroristas del 11 de septiembre y las primaveras árabes, atravesando la literatura, la política y las ciencias sociales.

²²⁶ Dedico una de las secciones de esta segunda parte al Neorientalismo Americano como ejemplo de esta mercantilización de la identidad/diferencia, en el caso de México, pero efectivamente abundan estas explotaciones nostálgicas.

La idea de presentar este conjunto de experiencias, es mostrar un panorama fresco y actual de la cuestión de lo andalusí, que no deje al margen la propia experiencia del observador en tanto que su relación con el sujeto va y viene entre la objetividad propia de la descripción y problematización antropológica, y la subjetividad de su posición dentro de la problemática en cuestión, como he querido mostrar en los párrafos precedentes. Si en la primera parte se intentó mostrar una mirada sobre otro tipo de observadores de lo andalusí, proponiendo para tal efecto su lectura nostálgica y melancólica a través de su construcción discursiva, además de la reflexión sobre la cuestión de la memoria y sus abusos, en esta segunda parte el objetivo estará centrado, como hemos anunciado en líneas anteriores, en las observaciones y participaciones directas en relación al mito y sus repercusiones contemporáneas.

•

CAPÍTULO SEIS

JUEGO DE ESPEJOS:

Una velada andalusí del siglo XXI

“Hasta ahora, los fasíes con los cuales me he hallado más a menudo en contacto, son los propios comerciantes que ganan su vida en los zocos, en el fondo de esas tiendecillas oscuras en las que apenas hay sitio para mostrar a los clientes la alfombra que regatean y codician. Pero, según fama, esos mercaderes, una vez en su casa, sentados en sus divanes, bajo las suaves lámparas de bronce que iluminan los encajes de sus muros, ante un pebetero que embalsama el aire y una tetera que hierve, se convierten a veces en grandes señores que sólo parecen preocupados de poesía sutil, de belleza ideal, de silogismos ingeniosos, de intrincados problemas teológicos. A los amigos que suelen oír a mi cicerone hablar, lleno de respeto de sus paisanos de la Alcaicería, esta metamorfosis cotidiana les sorprende como un fenómeno monstruoso. A mí no.”

Enrique Gómez Carrillo
*Fez la Andaluza (Fragmento)*²²⁷

Probablemente una de las imágenes más representativas de la llamada “cultura andalusí”, estén relacionadas con las reuniones privadas o *soirées* que permitirían a

²²⁷ Enrique Gómez Carrillo *Fez la Andaluza*. Madrid: Renacimiento, 1927. P. 37. Edición facsímil. Granada: Universidad de Granada, 2005 (Estudio preliminar de José Antonio González Alcantud)

estos desmarcarse de la vida cotidiana, en la que se ven mezclados con otros miembros de la sociedad, para fundar una especie de tiempo “mítico” es decir, fijado en el tiempo de manera ritual y que sería bastante semejante a lo largo de las diferentes generaciones.

Este rasgo de “autenticidad”, combinado con otros como la endogamia matrimonial, de la cual nos hablan varios de nuestros informantes, aseguraría un grado de pureza en la cultura que les permitiera mantener su distinción del resto de los miembros de la sociedad, en este caso marroquí.

El acceso a estos espacios, es *controlado*, y de ahí una de las características que incrementan su *misterio*, su exclusividad. No “cualquiera” es invitado a estas famosas veladas, las cuales, podemos afirmar a través de nuestra experiencia, se mantienen en su versión moderna.

La que vamos a describir a continuación, pertenece a una familia de origen fesí, que se trasladó en un primer momento a Marrakech y después a Rabat, como muchas familias fesies que emigraron ya sea a estas ciudades o a Casablanca, entre otras. Asistí a ella en el año 2013, en las condiciones que explicaré más adelante.

Antes de esto, me gustaría plantear una breve reflexión sobre la **rigidez de los rituales** en las sociedades objeto de estudio antropológico, pero sobre todo en la relación del antropólogo con estos.

Acostumbrados a concebir, a través de la literatura antropológica y fantástica de la cual disponemos, culturas fijadas en el espacio y el tiempo, he observado que muchos colegas, y yo misma, mantenemos frente a ellas una disciplina que algunas veces no se corresponde con el dinamismo y la flexibilidad de la cultura de los rituales que presenciamos.

En algunas ocasiones, pareciera como si hubiera cierta complicidad entre el antropólogo y los sujetos, uno llevando a cabo todas las recomendaciones sobre el comportamiento que debiera tener (de manera ideal) dentro de las sociedades en cuestión, llevando hasta el extremo usos que en estas sociedades han cambiado o

por lo menos se han relajado (como la vestimenta, las formas de comer, la sobriedad en las ceremonias) y otros ofreciendo un *performance* que se corresponde con lo que el antropólogo busca, y que a éste le gusta comprobar.

Es quizás con la frecuentación y la vivencia cotidiana que esta actitud comienza a reflexionarse, cuando nos damos cuenta de que somos nosotros, los antropólogos, quienes llevamos a cabo más estrictamente los rituales que los propios sujetos a quienes queremos estudiar...

6.1.- Descripción

Suena la *Clé de Grenade*, interpretada por el célebre laudista marroquí Saïd Chraïbi, en un amplio y elegante salón de una también hermosa y gran casa en Rabat. El músico había tenido el detalle de tocarla para mí, a petición del anfitrión, un conocido editor y amante del arte, quien había organizado una velada para celebrar la clausura de una exposición de escultura y pintura donde participaba una de sus hijas.

Yo había sido invitada por el presidente de una conocida fundación bancaria, amigo y mecenas del arte, así como promotor de los derechos humanos. Tuvo la gentileza de hacerlo cuando supo que estaba interesada por “lo andalusí”, entonces me dijo: “te voy a invitar a una verdadera velada andalusí” lo que se volvía además más atractivo para ambos porque estaría la famosa escritora Fátima Mernissi, a quien él insistía que yo debía conocer.

Cuando me dio la invitación, escrita con letras finas y discretas, pensé que se trataría de una gran fiesta, animada por el laúd de Chraïbi. Tuve una gran sorpresa al atravesar el corredor del patio y encontrarme con un pequeño grupo de gente, servidos por un mayordomo, y a una bella mujer, vestida con un kaftán negro – la esposa del anfitrión – quien nos recibía con mucha simpatía y hospitalidad.

En el salón, unas diez personas, entre ellas los artistas de la exposición, mi querida amiga, la artista Rim Lâabi, sobrina del escritor del mismo apellido, uno de

los hermanos Migri, del famoso dúo musical, acompañado por su esposa y su hijo, joven también cantante. Más tarde se incorporaría un Ministro con su esposa.

En medio de este pequeño grupo, con una especie de turbante en la cabeza, el cabello rojizo y muy animada, estaba Fatima Mernissi. El dueño de la casa, avisado de mi interés en lo andalusí, y mi amigo, me animaron a sentarme junto a ella, mientras sonaba del fondo la exquisita música del laudista.

La verdad es que no sabía que decir, no conocía más que cuestiones genéricas sobre su obra, y podría decir que hasta tenía cierta reticencia a la conversación. Le conté sobre mi interés y ella empezó a relatar anécdotas sobre su infancia en Fez, asumiéndose en ese momento como “jballi” lo que llamó mucho mi atención, pues en otras ocasiones se le ha identificado como “andalusí”. La socióloga contaba como en algunas ocasiones los niños se reunían en los patios para contar chistes sobre estos últimos.... Una suerte de “racismo inverso” al que me referiré más adelante.

Por mi parte, y para aportar algo “original” a la conversación, le conté sobre la “diasporización” del mito de lo andalusí en América Latina, lo cual sorprendió mucho a la autora, quien dijo no tener ninguna noticia sobre ello. Sin embargo, una conversación erudita con ella no era lo que más llamaba mi atención de la velada.

Me encontraba en un mundo aparte, lo cual confirmé más tarde al hablar con un colega antropólogo marroquí, quien me aseguró que él jamás podría acceder a ese mundo porque no pertenecía a las élites de la ciudad, reconociendo que lo que más me ayudaba era el hecho de ser extranjera.

Enseguida haré algunos señalamientos sobre esta condición, porque no es solamente el hecho de la extranjeridad lo que creo que ha beneficiado mi acceso a ciertos espacios del país, sino una condición de *identificación horizontal* apoyada porque soy mexicana. Volveré a ello.

Sentados pues, en uno de los salones de la casa, yo incómodamente montada en un brazo del sillón, al lado de Mernissi, el mayordomo se acercaba, a cada

momento, para ofrecernos bebidas, aceitunas, frutos secos. Un exquisito vino corría por las copas de algunos, y por las otras zumos y refrescos. Una alocada joven artista se montaba de vez en cuando, descalza en los sillones, y sonaba, todavía de fondo, la música de Chraibi.

Tras una animada charla sobre el arte y otras cosas corrientes, fuimos llamados a comer. Vino entonces hasta un artista que había permanecido alejado de todos, un escultor tunecino afincado en Marruecos, que parecía cansado de la gente. En un salón interior, se había servido un bufete de comida marroquí: pastela, tajin de pescado, ensaladas, dulces... Después al segundo salón, donde las mesas estaban cuidadosamente preparadas. He de decir que en esta ocasión, a diferencia de otras veladas privadas de algún político a las que he asistido, el ambiente era más relajado, y las mujeres compartían el espacio junto con los hombres. No es una banalidad decirlo, por caer en un lugar común de los prejuicios respecto a las sociedades árabes, en este caso la marroquí, pues como he dicho anteriormente, he asistido a otras reuniones de las élites donde los sexos están separados, y el ritual es mucho más estricto, hasta el extremo de salir tras un aplauso y sin haber comido el postre... Pero esta era una mezcla entre mecenas y artistas, una pequeña mezcla variopinta.

Las mesas estaban organizadas por categorías, es decir, por importancia política/cultural. En una de ellas, mi amigo el presidente de la fundación bancaria, un Ministro con su esposa, Fátima Mernissi, el anfitrión... en la nuestra, un miembro de una institución gubernamental dedicada a la migración, un realizador de cine y un sociólogo a quienes yo había invitado, la esposa del laudista y la familia Migri (su esposa y su hijo también cantante).

Tras el laúd, que contó durante toda la velada con el gesto serio y puedo decir hastiado del músico, los asistentes pidieron a los Migri cantar. El hijo tomó la guitarra y se sorprendieron enormemente cuando, yo, mexicana, les resultaba extranjera e origen pero extrañamente cercana: conocía su música. Entonces todos cantamos la famosa canción *Layla tawil* (Noche larga), melodía popular que

atravesaba a toda una generación y que las unía a través de la carrera musical del hijo de los Migri, vinculada, además, a la memoria de una antropóloga mexicana.

Esta antropóloga, había sido recibida ofreciéndole todo exotismo “andalusí” en bandejas de plata con manís y música de laúd, para que lo contara a los otros, para que lo describiera y ayudara a reafirmar el mito como un signo de refinamiento y saber estar - de *savoir faire* como se dice en el país-, le habían puesto junto a una socióloga que podría ayudarle en sus divagaciones intelectuales, orientarlas y orientizarlas, como bien explica el antropólogo Zakaria Rhani refiriéndose justamente a Mernissi y el tratamiento que esta hace sobre los harenes, supliendo, según el antropólogo, un mito por otro. En una de sus páginas nos dice:

“ ...les musulmans de Mernissi sont semblables à ces intrépides héros des *Mille et une nuits* qui, inlassablement, traversent toutes les barrières géographiques, culturelles et linguistiques. Et son islam est une sorte de mysticisme mythifié, incarné dans une cité médiévale, Fès, par une femme, Yasmina la grand-mère...”²²⁸

Cuando atravesé ese patio otra vez, de nuevo a la madrugada rota y desierta de las calles rabatíes, y con un disco del laudista entre mis manos, pensé en el hastío de este, en la indiferencia del escultor tunecino, en los colores chillantes de Mernissi y en la chica que caminaba descalza, sobre el aterciopelado sillón del fondo. Unos días más tarde encontré al hermano de los Migri en una plaza del centro de Rabat, donde suelen reunirse a tomar café periodistas, escritores, funcionarios, artistas, etcétera. Nos miramos y apenas nos reconocimos, la luz del día había roto la magia de la noche andalusí.

6.2.- Contextualización

²²⁸ Zakaria Rkani « Ne touche pas mon Orient! Auto-exotisme et anti-anthropologie chez quelques intellectuels marocains contemporains » en François Pouillon et Jean-Claude Vatin (dir.) *Après l'orientalisme. L'Orient crée par l'Orient*, París, IISMM-Khartala, 2011, p. 160.

Antes de extenderme sobre la problematización antropológica de esta, y las siguientes experiencias relacionadas con Marruecos, contaré en unas breves líneas el *contexto* en el que se me fue permitido el acceso a dicha velada.

Empezaré hablando sobre la forma en que accedí a ciertas élites del país, algunas veces de manera bastante cercana y otras con sus respectivas reservas. Mis primeras incursiones en el país magrebí, fueron prácticamente entre la gente de clase media baja, ayudada por los amigos y compañeros que había ya conocido en España. Estos me proporcionaban datos de sus amigos y familiares para que yo pudiera sentirme más cómoda cuando viajaba a Marruecos. Estos primeros viajes, en el año 2004, fueron esencialmente de familiarización con el país, de curiosidad, de búsqueda.

Llevaba muchos años viviendo en España, y por mi origen latinoamericano, había algo que no podía cuajar, un ambiente popular, que muchos de nosotros consideramos como de cercanía, de camaradería, etcétera, que no encontraba en Granada y que algunas veces me llevaba hasta la depresión. Así pasé varios años viviendo a caballo entre España y México, por lo menos cinco.

Mi interés por Marruecos estuvo, en un principio, relacionado por esa búsqueda de “calor humano” pero antes de eso, por una curiosidad que fue creciendo poco a poco. Estando en la ciudad granadina, y estudiando antropología, constaté, a través de la vida cotidiana y de los trabajos de mi director de tesis, D. José Antonio González Alcantud, una gran fantasmagoría construida alrededor del mundo árabe y concretamente sobre Marruecos²²⁹. Familiares hablando sobre el posible retorno de los “moros”, quienes engrosaban paulatinamente su número de inmigrantes, de trabajadores y dueños de tiendas en lugares emblemáticos como la Calderería y la Alcaicería, en el centro de la ciudad; madres del colegio asustadas porque los “moros” entraran en sus escuelas y les obligaran a estudiar el islam, etcétera, me hicieron coger un día un barco, con mis dos hijos, e ir a ver que había

²²⁹ Estas ideas están reunidas y presentes en varios de sus trabajos, entre los que destaca su obra *Lo moro: La lógica de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002.

tras esos quince kilómetros de distancia física pero ese abismo de malentendidos y reproches mutuos.

En un barco enorme, gente tirada por los suelos, era verano y muchos de ellos viajaban de vacaciones, procedentes de toda Europa, me tambaleaba con mi hija, de dos años, entre mis manos, y mi hijo de cinco, quien no paraba de decirme que quería un pincho moruno, alimento que había probado en Granada y que me sirvió como excusa para convencerle de venir conmigo. Coincidió con una antigua colega mexicana, antropóloga y su hermano, a quienes envidiaba enormemente pues al no tener hijos, podían disfrutar de la terraza del barco sin tener que tirar de los niños y las maletas...

Llegados a Tánger, constaté que mi hija había perdido un zapato en el barco, por lo que tuve que cargarla casi todo el tiempo. Es por eso que no paraba de mirar las aceras, rotas, llenas de agua sucia, que me causaban dos tipos de reacciones: el mundo tan distante y distinto con que se oponía a España, donde vivía, y el mundo tan cercano y, de alguna manera similar, que se acercaba a México, donde había nacido.

Esa primera impresión me hizo volverme una “adicta” a Marruecos – desde entonces no paré de ir, por lo menos cada mes, haciendo algunas veces estancias más o menos largas -, buscando lo que nos unía y nos separaba, tanto con México como con España.²³⁰ Mis relaciones personales con marroquíes se acrecentaron también en Granada, llegando un momento donde estos formaban casi la totalidad de mis amigos y colegas. Un trabajo sobre migración en el que participé en uno de ellos, me hizo aventurarme hasta Marrakech, con la familia de mi entrevistada. Todo hubiera sido una agradable experiencia, llena de té y paseos por los rincones de la ciudad, si no se hubiera visto “empañada” por el contra-don que tendría que pagar por ello.

²³⁰ Ya en la tesis de licenciatura había estudiado la presencia española en México, intentando encontrar vasos comunicantes más allá de la manida “hermandad”, lejos de todo multiculturalismo, ensayando una aproximación humanista donde pudiera concebir a los españoles como otros migrantes con las mismas vicisitudes y problemáticas existenciales, las cuales se veían bastante bien reflejadas, por ejemplo, a través de la correspondencia y la creación de clubes y escuelas.

En la primera visita, la madre de la chica a la que debía entrevistar en Granada, me pidió que, ya que yo volvería a verla, le trajera una medicina para su dolor de espalda. Yo, servicial, le dije que sí. Lo que no sabía es que se trataba de un paquete de hierbas de las que nunca supe su nombre, y que olía de una manera tan especial y fuerte, que me debatí, durante horas en la habitación del hotel, si debía o no transportarlas. Por una parte, se encontraba mi seguridad – no sabía si las autoridades españolas encontrarán aquello prohibido -, y por la otra, mi deber “moral” por la manera en que la familia me había trabada ofrecido todas las informaciones y abierto las puertas tanto en Marruecos como en España.

Finalmente, transporté el paquete, con cierto estrés sobre todo cuando mi maleta tardaba en salir de la cinta del aeropuerto, donde ensayaba, mentalmente, todas las excusas en caso de ser detenida... esta paranoia se calmó cuando la vi salir como cualquier otra, pero la paranoia y los estreses no cesaron ahí, ni mucho menos²³¹.

A parte de esta familia marrakechí, mis primeras familiarizaciones con el país se dieron esencialmente en Fez y Mequínez, en el primero por contar con colegas y una familia del barrio popular Ben Souda que me acogía regularmente y me invitaba a muchas fiestas, y en el segundo por tener amigos de la Universidad de Mequínez que me permitían escaparme de vez en cuando con ellos a los bares de la ciudad, sobre todo cuando el ambiente fessíe me cansaba ya sea por la absorción de mis contactos o por los pocos espacios de relajación y desconexión. En el segundo, un considerable grupo, entre los que hay bastantes rifeños, colectivo donde tenía varios conocidos también en Granada y que me facilitaron estos contactos, dan vida a bares, restaurantes, algunos de ellos de arquitectura francesa, desgastada y roída, y, en el mejor o peor de los casos, según como se vea, clubes deportivos que sirven de lugar de reunión para activistas y políticos de la

²³¹ El segundo incidente, con esa misma familia, se dio cuando me pidieron llevarle algo para el Ramadán a la chica. Yo asentí, pues todavía no terminaba mi trabajo, encontrándome con una gran maleta de más de treinta kilos que me causó muchos problemas, terminando con el robo de mis documentos en los vagones del tren... el destino de la maleta, de las aceitunas, chubaquiyas y otros dulces fue otro que el de su destinataria en Granada, y yo terminé, desde ese día, mis labores de mensajera, encontrando otro tipo de contradones mucho menos engorrosos.

zona, donde también pude asistir en algunas ocasiones, algunas veces la única mujer, y otras acompañada de una que otra prostituta a lo lejos.

Las fiestas en Ben Souda de Fez, ocupan, de alguna manera, el otro extremo en la escala social de aquellas del exclusivo barrio de Rabat. Sin embargo, en ambas existía, o puedo decir que percibía, un afán por ofrecerme una serie de imágenes, tanto fotográficas como narrativas, sobre lo que era la cultura marroquí, en un caso en general, en el segundo, segmentada de la sociedad, basada en una “distinción”, en el sentido en que lo concibe el sociólogo francés Pierre Bourdieu²³², es decir portadores de un “capital cultural” determinado, reflejado en el gusto, en el célebre *savoir faire* que será sobre todo un signo de elegancia, educación, refinamiento, etcétera, y que, en el caso de los andalusíes, les opondría de manera automática a los bereberes, aunque todos ellos coreen, al mismo tiempo, una canción popular de los Migri.

Tras varios años recorriendo el país, hubo dos hechos que me permitieron otro tipo de relación con la sociedad, y que me hicieron salir, de alguna manera, de las polvosas calles, los velos forzados, las fiestas del cordero – una de las que me costaban más trabajo presenciar y participar activamente, al ser vegetariana – y las bodas de los pueblos, momentos en los que debo reconocer toda especie de sentimientos, desde el placer absoluto por los mundos que se abrían a mis ojos tras el velo, algunas veces impuesto como condición para acceder a ciertos espacios, ya sea en los mercados, el hamman, las noches de henna, etcétera, como el agobio por la excesiva dedicación a mi persona pidiéndome, a cada momento, hacer fotografías de todo y pasear con ellos por las calles, como si ellos fueran los

²³² Pierre Bourdieu, *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2004. (Precisamente sobre el gusto, por ejemplo respecto a los cánones de belleza, nos preguntamos sobre su base natural, habiéndosele considerado tradicionalmente como sociocultural. Es decir, si nos fijamos en las características, aceptadas casi de manera consensuada como signos de belleza, por ejemplo femenina, vemos que existen una estrecha relación entre estas y las asociadas a los animales, es decir, un fenotipo similar visualmente al de los felinos – quienes representan, para la naturaleza, valentía, fuerza, independencia – son generalmente concebidos como bellos. Los asociados a los primates, como los de las poblaciones indígenas o los negros, como poco bellos. Es tal vez una imagen de frustración de la naturaleza o de “inacabamiento” lo que viene a nuestra mente, pues siempre se les ha considerado, a nivel popular, como un “eslabón” truncado del perfeccionamiento humano. Algunos de estos intentan entonces aclarar sus ojos, respingar su nariz, aclarar su piel... y la explicación viene dada por la imposición del poder hegemónico de occidente a nivel puramente político, lo cual sería solamente una segunda expresión de una relación prístina con la naturaleza)

antropólogos y yo un ser salido de las telenovelas, uno de los elementos familiares y parte de la memoria colectiva marroquí y del imaginario sobre los mexicanos: ¡Guadalupe! me gritaban, en cuanto sabían mi origen mexicano...²³³

Estos dos hechos fueron mi participación, de manera azarosa, en un encuentro sobre la memoria que se llevaría a cabo en Marruecos. Invitado mi director de tesis, y al no poder asistir, me sugirió que fuera en su lugar puesto que en ese momento el tema de la memoria comenzaba a bullir en mi cabeza. Fue entonces que me puse en contacto con el presidente del Centro y, en un gesto de hospitalidad, este me invitó a asistir. Se trataba de un encuentro sobre la participación de los soldados marroquíes en la guerra civil española, un tema bastante delicado de cuya complejidad no tuve conciencia hasta más tarde, cuando intenté organizar un Coloquio de diálogo entre ambas partes. Aún mi inocencia antropológica me permitía pensar que la mediación pasaba, de manera superficial, por el simple diálogo entre las partes. Gran error.

Mientras asistía a este encuentro, y pudiendo deslizarme entre ambos espacios, el marroquí y el español, sufrí cierta desesperación al constatar que no existía una verdadera comunicación entre ellos. Cuando se hallaban juntos, en comidas y pequeñas reuniones, todo era amistoso, pero en pequeños círculos endógenos, cada uno se cerraba en sus propias concepciones y estereotipos respecto al otro, sin haber interiorizado casi nada de lo que hablaban fuera de sus círculos. Un elemento tan esencial como el de la *memoria, al-dakira* en árabe, creaba todo un espacio disfuncional entre los representantes de ambos países, a pesar de que la mayoría manejaban como lengua vehicular el español, pero sus dos concepciones de lo que propugnaban como compartido, es decir, una “memoria común” estaban completamente desfasadas.

²³³ No hay que olvidar el impacto de las telenovelas egipcias pero también mexicanas sobre todo entre las mujeres marroquíes, las cuales son desbancadas actualmente por las series turcas. Sin embargo, es significativo que la primera telenovela traducida al *drija*, es decir la lengua particular de Marruecos que no es estrictamente el árabe clásico, haya sido una producción mexicano-americana, “Rubi”. Para los hombres, el hecho que recuerdan constantemente cuando saben que soy mexicana, es el Mundial de Fútbol del 86. Para los mexicanos, este hecho resulta casi desapercibido.

Este desfase, dado además de lo que encierra en sí misma la lengua como significación del mundo, y por lo tanto dejando fuera de la intersección memoria/*dakira* una serie de elementos naturalmente particulares, se agudizaba cuando el tema de debate tenía que ver con una memoria traumática o en desacuerdo, como en aquél caso era la cuestión de la participación marroquí en la guerra civil española. Esta misma problemática, se puede extender hacia otras cuestiones entre España y Marruecos, como lo son la poco abordada “guerra química del Rif”²³⁴ y, por supuesto, la cuestión lo andalusí, la cual ha generado, en diversos colectivos, reacciones desde meramente románticas hasta militantes y reivindicativas, como hemos señalado en la primera parte de la tesis.

La cuestión aquí era el concepto de “víctima”, mientras para unos, los marroquíes, el hecho de haber participado en la guerra civil española bajo ciertas circunstancias españolas – el Protectorado, las campañas de Franco de convertirse al islam, la sequía en el Rif, y el supuesto enrolamiento de menores de edad – para otros, entre ellos conocidos historiadores españoles, no se podía hablar de víctima en cuanto la mayoría habían colaborado de la parte franquista²³⁵. Todo un debate explotaba, incluso entre mis manos, cuando intenté organizar, como dije anteriormente, un Coloquio en 2009, tras haber simpatizado y haber sido acogida en mi interés por la memoria de manera bastante cercana por los miembros del Centro. Me encontré con la oposición de varios colegas españoles, pero también con la desconfianza de varios conocidos y también colegas marroquíes.

La politización de la memoria no era ajena para ellos, y aunque para mí el interés era meramente antropológico, fue una experiencia, sobre el terreno español, bastante traumática pues en un momento me había convertido incluso en objeto de desconfianza para algunos colectivos, sobre todo marroquíes, quienes

²³⁴ Uno de los pocos especialistas en el tema, a quien han recurrido frecuentemente los marroquíes, es el historiador inglés Sebastian Balfour, en su trabajo *Abrazo mortal: de la guerra colonial a la guerra civil en España y en Marruecos (1909-1939)*, Barcelona, Península, 2002.

²³⁵ Dos de esos especialistas, Bernabé López García y Rosa de Madariaga, se opusieron abiertamente a la manipulación política de tal acontecimiento, como lo muestra su negativa a asistir a los encuentros organizados por tal centro, denominado antiguamente Centro para la Memoria Común y el Porvenir (CMCA por sus siglas en francés), e incluso algunas declaraciones en la prensa española y en la televisión marroquí, sobre todo de esta última, mencionados en la primera parte de esta tesis.

sospechaban de mi ¡incluso como espía! Y si no, cómo había tenido acceso a políticos, periodistas, gente cercana, aparentemente cercana al *Majzen*, esa figura tan nombrada y temida en Marruecos con quien se identifica todo el poder de decisión y de gestión del país... Tuve incluso algunos momentos desagradables en el país marroquí, cuando se me pidió que colaborara como *rapporteuse* en un encuentro sobre medios de comunicación.

Recuerdo perfectamente como al leer el reporte final, una corresponsal de un conocido diario español, afincada en Rabat, me acusó de privilegiar el debate sobre la guerra civil española – cuando había sido justo otro periodista español quien lo había sacado a colación durante la jornada -, teniendo que salir en mi defensa un famoso periodista de una gran cadena marroquí. Todos estos fueron momentos verdaderamente tensos dentro de mi trabajo en Marruecos pues para mucha gente era, y supongo que sigue siendo, incomprensible, que mi interés fuera meramente académico.

Ahora bien, a parte de los “privilegios” que me dio el hecho de haber trabajado internamente dentro de esta estructura, algunas veces como parte del equipo de dirección de alguna manifestación cultural,²³⁶ otras como asistente, pero siempre cerca de los directivos del Centro, fue la creación de la red de conocidos sobre todo en la esfera de los derechos humanos y de la política que, junto a los que había ido accediendo por mi propia labor académica, se completaron con mi relación personal con un sociólogo marroquí a quien debo gran parte de mi conocimiento interno del país y de mis experiencias dentro de lo cotidiano, tanto las buenas como las menos buenas. Porque no es lo mismo acceder a una sociedad como extranjero, en primer lugar, como originario de un país determinado en segundo, y evidentemente como mujer, cuando no tus redes personales se limitan a la amistad y el trabajo, que cuando una relación personal, afectiva y de pareja, te empujan hacia un engranaje cuya velocidad algunas veces te desespera y otras te aplasta.

²³⁶ Como la segunda edición del Festival de Cine y Memoria Común de Nador llevado a cabo en el año 2013, en el que asumí la dirección artística, con no pocas anécdotas y estreses.

Estas dos condiciones, el hecho de haber intervenido durante mucho tiempo de manera activa, y puedo decir que con bastante libertad de decisión dentro del organismo marroquí- hasta cierto momento – y el de contar con una pareja que tenía además de un conjunto de conocimientos teóricos similares a los míos y de conocimientos prácticos inmensamente superiores a los míos por su conocimiento del terreno como investigador y como nativo, me permitieron integrarme rápidamente en ciertos círculos pero no de la misma manera. En el primer caso, al actuar de manera independiente, se me abrían unas puertas donde debía entrar casi siempre sola, sin mi pareja y/o sin ciertos colegas. En el segundo, las relaciones eran ya sea “diplomáticas” es decir sin afección por lo que yo viví como un rechazo al paso de investigadora a vividora de la cultura, ya sea “afectivas”, de los amigos más cercanos a mi pareja, abiertos generalmente a mi presencia y participación en sus veladas, aunque fueran generalmente exclusivas de hombres.

Asimismo, el hecho de ser mexicana añadía un plus a la aceptación de mi presencia (que no tiene que confundirse con la aceptación automática de mi persona o de mi intervención en ciertos espacios en los que esta condición era insignificante). Tanto para los colectivos modestos, de clase media o media baja, como para los de clase alta, esta presencia no representaba una amenaza simbólica puesto que a pesar de vivir en España - de donde reflejaba esa forma de vestir, no común para las clases sociales medias y bajas de México, sino más bien para las clases media alta y alta, lo que también jugaba a mi favor en el caso de las élites – no era española, no era portadora de una sociedad que muchos consideraban colonialista y pedante, sino todo lo contrario, a pesar de mi aspecto español mi origen era de una también colonizada y sufriente parte de la tierra: México.

Esto que he llamado *identificación horizontal* ha sido muy importante durante mi trabajo pero efectivamente no ha sido definitivo ni limita a otros investigadores de origen español para acercarse al objeto con más o mejor atino que mi caso, solamente queda consignado como una de las características que hicieron mi trabajo de campo particular en cuanto, como describí al principio de esta contextualización, yo también sentí una identificación idílica en cuanto pisé las rotas aceras de Tánger, quise ver, a pesar de lo turbio del agua que les penetraba

una similitud con mi país que me acercó pero que también me hizo, en muchas ocasiones, diluirme con el objeto hasta provocarme verdaderas pesadillas, al estilo del espía Balian de Robert Irwing²³⁷, perdida en los laberintos de mis tres memorias, la mexicana, la marroquí y la española.

En unos años, militantes de los derechos humanos, políticos, artistas, escritores, cineastas, periodistas, etcétera, formaron parte de la nómina de mis conocidos y amigos en el país magrebí, con sus respectivos brazos y ramas en Granada y en otros países de Europa. Por una parte, una situación envidiable para cualquier antropóloga latinoamericana que quisiera hacer trabajo sobre el terreno, por la otra, un gran compromiso ético con ellos por las experiencias que me habían sido dadas en el seno de la confianza y la amistad.

No pretendo, ni en este ni en los siguientes relatos, traicionar ni lastimar esa confianza, servirme de ella como material de tesis para engrosar la lista de *magrebólogos* que empiezan a abundar también en América Latina con sus respectivos canibalismos disciplinarios, como bien lo denominara nuestro colega Thierry Dufrêne²³⁸, refiriéndose a la riña entre la historia del arte y la antropología, o como bien escribiera el profesor Alcantud en el estudio preliminar a una de las obras del antropólogo Montgomery Hart:

“La segmentariedad también es una parte de sumo interés del folclore universitario, siempre divididos en “tribus” con sus alianzas y tributos de sangre. A David – he de reconocerlo – le resultaban poco atractivas esas transposiciones de la segmentariedad tribal a la académica, posiblemente porque hubiese rehuido a la segunda. Podemos incluso, llegar a la conclusión de que la antropología, como práctica intelectual muy individualizada, es

²³⁷ Robert Irwing, *La pesadilla árabe*, Madrid, Jaguar ediciones, 2006.

²³⁸ Thierry Dufrêne et Anne-Christine Taylor (dir.), *Cannibalismes disciplinaires*, Paris, coédition INHA et musée du quai Branly (« Actes de colloques »), 2009.

propensa al bandidismo académico, e incluso que el arabismo pueda estar afectado del mismo virus faccional”²³⁹

Es por eso que en la última intervención que hice en México en el marco de la Semana Árabe, en el año 2013, alerté sobre el peligro de un neorientalismo, explotador de la nostalgia y generador de un nuevo objeto, el árabe, que supla al indígena, agotado como la naturaleza de su entorno, y por lo que, a pesar de mi identificación y afección por Marruecos, me niego a alimentar.

Volvemos entonces a nuestra velada rabatí, confundidos entre el laúd de Chraïbi y el atractivo gesto del hijo de los Migri y su *Layla Tawil*, a buscar los vasos comunicantes entre la antropóloga, su sujeto y lo andalusí, presente en la contemporaneidad puesto que la noción de paraíso es crónicamente contemporánea, sólo nos falta seguir definiendo sus múltiples expresiones, sus conflictos y máscaras.

6.3.- Problematización

Tras haber dado una descripción sucinta de nuestra velada, y una contextualización que servirá tanto para esta como para otras experiencias etnográficas relacionadas con Marruecos, podríamos empezar por rescatar por lo menos tres cuestiones y antropologizarlas:

- a) La extranjería e identificación “horizontal”
- b) El “racismo inverso” presente en los discursos *íntimos* respecto a los andalusíes.
- c) La gestión de la diferencia: del *savoir faire* al arte popular

6.4.- De la extranjería e identificación “horizontal”

²³⁹ José Antonio González Alcantud (Estudio preliminar), en David Montgomery Hart, *El bandidismo en el Islam: estudio de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*, Barcelona, Anthropos, 2006.

Para empezar a reflexionar sobre estos conceptos, habría que distinguir dos tipos de extranjería: la inherente al mito y la del observador del mito, lo que les diferencia y les une al mismo tiempo.

En el primer caso, hablamos de lo que Ali Amahan y Catherine Cambazard llaman “el mito de venir de otra parte”²⁴⁰ Estos, retomando sus palabras y recordando en parte a E. T Hall, confirman que:

“La leyenda de la emigración o del linaje, ocupa el lugar que la historia tiene en otras sociedades. Esta leyenda confirma la identidad del grupo, pone de relieve el linaje, la familia y el individuo. Para situarse este último puede referirse, según las circunstancias, a varias leyendas, la de la familia, la del linaje, etcétera. Cada una da valor al grupo al que pertenece. En cada nivel, la leyenda pugna por afirmar la antigüedad del grupo en el territorio, ya que esta antigüedad comporta privilegios. Tiene la misma consideración que la experiencia, como destaca E. T. Hall. Es pues sinónimo de unos usos...”²⁴¹

Esta apreciación puede ser confirmada por muchos de los antropólogos y otros estudiosos que se han acercado a la sociedad magrebí, donde abundan, sobre todo, los que se reivindican como *Shorfa* (descendientes del Profeta) andalusíes o moriscos. Esta última característica, tiene tal magnitud, que a pesar de representar, como dicen Amahan y Cambazard un signo de “extranjería”, es integrada junto con otras identidades en el discurso modernizador contemporáneo de Marruecos, como se puede comprobar en el preámbulo de la Nueva Constitución de 2011, en cuyo preámbulo reconoce:

“ ... Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe, et saharo hassanie, s’en nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen”

²⁴⁰ Ali Amahan y Catherine Cambazard “El patrimonio cultural marroquí y la nostalgia andaluza”, en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica (Eds.) *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 156.

²⁴¹ Ídem, p. 156

Ahora bien, y volviendo a la cuestión de los mitos y la “extranjereidad”, habría que referirse al trabajo de un joven antropólogo marroquí, Zacaria Rhani, quien presenta, entre sus trabajos, la asociación entre el santo y el Rey en Marruecos como los dos extremos “de la historia política de Marruecos”. En su artículo *Saints et rois: la genèse du politique au Maroc*, analiza esta vinculación a través del análisis del mito del encuentro entre el santo originario del Sahara Ben Yeffou y el “Sultán negro”, identificado con algunos soberanos como el meriní Abou al Hassan Ali o el almohade Ya’cûb el Mansur. Su aproximación nos resulta interesante porque coincidimos además en su apreciación de que:

“... le mythe me semble être un lieu privilégié pour comprendre non pas comment les choses sont passées réellement, mais plutôt comment les choses sont arrivées à ce qu’elles sont actuellement”.²⁴²

Respecto a la extranjereidad del santo, y recordando además la noción de Ernest Gellener de « extranjeros artificiales » cuando no se hayan santos extranjeros a la mano, afirma:

“Il est pertinent de remarquer, à cet égard, que les saints au Maroc (et dans tout le Maghreb) sont souvent des étrangers, venant, essentiellement, comme on l’a susmentionné, de la Saguia al-Hamra ou de l’Orient... C’est comme si l’altérité était une condition nécessaire pour l’accomplissement de la sainteté et la pratique de la politique..”.²⁴³

Con este y otros argumentos, Rhani propone como hipótesis sobre los reyes y santos como “deux figures extrêmes de cette altérité constitutif de l’identité et de l’histoire politique marocaines”²⁴⁴

En el caso de lo andalusí, y como lo mencionamos al principio de esta sección este elemento de extranjereidad está presente en su propio carácter, forma parte de su personalidad mítica. Ahora bien, el otro tipo de extranjereidad es la asumida

²⁴² Zakaria Rhani “Saints et rois: la genèse du politique au Maroc” *Révue Anthropologica*, 2008, 50, 2, p. 376.

²⁴³ Ídem, p.

²⁴⁴ Ídem, p. 380.

frente a la antropóloga que pretende dar cuenta de él y que conecta precisamente, a pesar de su alteridad, en una serie de cuestiones:

En primer lugar, no hay que olvidar que la distinción de los andalusíes está dada por una serie de características asumidas como “civilizadas” tales como un refinamiento en las actitudes y gustos que le vuelven cercano a un individuo proveniente de un país como España, aunque su origen sea otro, puesto que se comporta como uno de ellos. De esta manera, no está nada mal invitar a una persona con ciertas características que le diferencian tanto de los marroquíes como de los españoles, pero con la que puede existir una comunicación al menos protocolaria;

Por otro lado, esta extranjeridad se vuelve una identificación horizontal puesto que se eliminan de las transferencias simbólicas e imaginarias una serie de prejuicios respecto a la sociedad en cuestión, es decir, lo que en un principio se convierte en una alabanza por la hermandad entre ambos países a través de lo andalusí, con el tiempo y la confianza se vuelve una queja por lo que se considera el poco interés de España de acercarse a estos. Esta queja y tensión están presentes no solamente en relación a lo andalusí, sino que se presentan, como muchos colegas podemos hacer constar, en las relaciones de todo tipo, incluso académicas, donde muchos intentos por hablar sobre una memoria común terminan en acusaciones, victimismos, negaciones y/o mea culpa que enturbian el clima de un posible diálogo intelectual;

Asimismo, la vivencia interna de la antropóloga como parte de una pareja mixta permite formar parte, aunque sea parcialmente, de ciertas actitudes interiorizadas como gustos musicales, culinarios, literarios, etcétera, transmitidos no por vía genealógica ni por aprendizaje dirigido, sino por la cotidianidad, lo que produce que, por ejemplo, en una velada que empezara con un toque sobrio y tímido, sobre todo de esta, y con una música que amenizara el cuadro andalusí, se terminara cantando, a coro, una canción popular con las que todos habrían pasado, incluso ella, una larga noche en algún momento de su vida.

6.5.- El “racismo inverso”

Una de las cuestiones que ha llamado más mi atención durante el trabajo de campo sobre todo en Fez, ha sido la constante alusión de los individuos, reconocidos a sí mismos como andalusíes, a una cierta discriminación por parte de los no andalusíes.

Adjetivos como hipócritas, prepotentes, clasistas, racistas, etcétera, son una de las quejas que estos me contaban con amargura, como lo hiciera entre otros un miembro de la familia Kaddiri o el propio profesor Abdelmajid Benjelloun, y que me confirmara Fátima Mernissi en la velada: “nos juntábamos – los niños – para contar chistes sobre los fesíes”.

Hablo de un espacio íntimo porque no es una cuestión que, por lo menos en mi caso, haya sido percibida automáticamente. Normalmente, cuando comunico a alguno de mis colegas o amigos que estoy trabajando sobre lo andalusí, caen las recomendaciones y suspiros hacia su lado romántico, independientemente de si ellos mismos consideran serlo. Cuando les explico mi mirada, es decir, una perspectiva reflexiva en torno a la construcción del mito tanto en España como en Marruecos y sus usos poéticos y políticos, varias caras se relajan y entonces el mito ya no es tan paradisiaco y los andalusíes ya no son tan refinados y España ya no es tan hermana de todos. Para unos, ellos no son como los otros marroquíes, para otros, los andalusíes han acaparado, desde siempre, parte del poder político, cultural y comercial del país, lo cual no es difícil de comprobar si echamos un vistazo a los cuadros cercanos a tales poderes, o revisamos algunas genealogías como la de la familia Fassi al Fihri, originaria de Fez y con una larga y sólida historia, y una de las pocas que cuenta con una página en Facebook para pedir su salida del poder.

Asimismo, no encontramos una homogeneidad entre los andalusíes y los moriscos marroquíes. No puedo olvidar una anécdota en la institución española, cuando iba a dar una conferencia sobre lo andalusí. Uno de los asistentes, originario del norte de Marruecos, y asumido él también como de las familias

expulsadas de la Península, sonría maliciosamente cuando presentaba los discursos encontrados sobre los fesíes, pensando que era una crítica a su estatuto, pues se trataba de un análisis antropológico y no de una hagiografía del mito, y mis sujetos de estudio eran mayormente originarios de Fez y Rabat. Él consideraba como una crítica mi trabajo, y me hacía parte de su necesidad de “dar su merecido” a esos fesíes prepotentes y pretensiosos. Nada más lejos de mis intenciones.

Esta anécdota sería sólo eso si no se hubiera confirmado con las declaraciones del profesor Benjelloun, de origen fesí, en una discusión que tuviera con un colega morisco también del Norte, donde tuviera una experiencia parecida, y que relataremos más adelante.

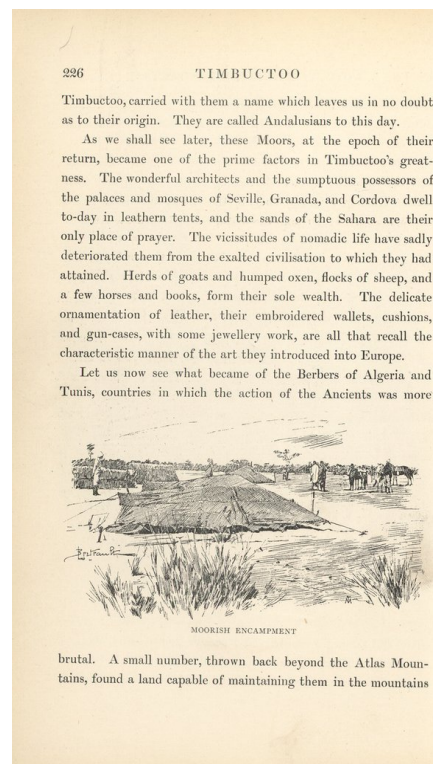
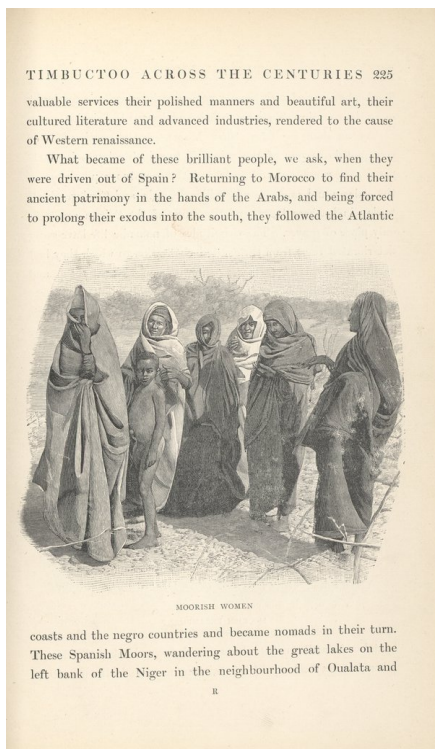
•

CAPÍTULO SIETE

Tombuctú la Andalusí: de Marruecos a España

7.1.- Contexto

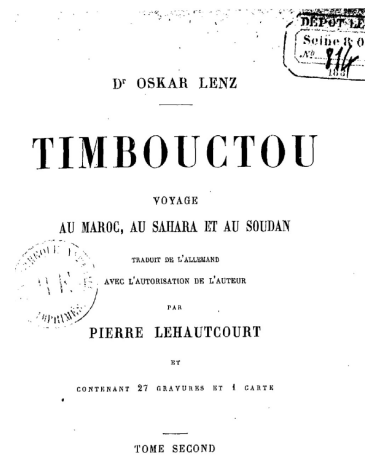
Tombuctú era, y seguirá siendo, para muchos, como la llamara el escritor francés Félix Dubois en el relato de su viaje, “la misteriosa”.²⁴⁵



²⁴⁵ Felix Dubois, *Timbuctoo, the mysterious*, Longmans, Green and Co., Nueva York, 1896.

Algunas páginas del libro de Dubois, donde se refiere a los andalusíes de Tombuctú

A pesar de ello, el profesor González Alcantud considera que “Fez como Tombuctú, catalogadas como misteriosas en época colonia, tienen un origen y un anclaje en el pensamiento occidental que está unido a la emergencia del orientalismo”²⁴⁶ y relata, como varios viajeros del siglo XIX, entre ellos René Caillié, el primero en ir y volver, o el propio Dubois, manifestaran una decepción contraria al halo misterioso y fantástico que le hubieran impreso otros tantos relatos de viaje, muchos de ellos falsos. De la misma manera, rescata un relato interesante del geólogo alemán Oscar Lenz, quien describiera a una porción de los andalusíes de Tombuctú, relacionándolos con las ciudades de Fez y Tetuán.²⁴⁷



Portada del libro de Lenz

Sin embargo, y a pesar de que varias veces es tratado indistintamente el tema de los andalusíes y moriscos de Tombuctú, según las palabras de Diadé, habría una distinción entre ellos, que sería producto de la propia historia de sus migraciones, dadas en tres etapas diferentes: el exilio del poeta arquitecto granadino Es-Sahili (s. XIII), la del toledano Ali b. Ziyad al Quti (s. XV), y finalmente, ya en el siglo XVI, los moriscos expulsados de España.

²⁴⁶ José Antonio González Alcantud, « En los límites del mito y la decepción oriental: Tombuctú la misteriosa » en José Antonio González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Antrhops, 2006, p.260.

²⁴⁷ *Ibid*, pp. 270-271

Ismael Diadé Haidara sería el descendiente de una saga familiar que arrancara con la huida del citado Ali ben Ziyab al Quti al Andalusi de Toledo, en el siglo XV, y quien se instalara en el país subsahariano. Su hijo, Mahmud Kati, escribió la obra "Tarij el Fettash" traducida en español como "Crónica del viajero" que literalmente significa "Crónica del investigador", de la que los franceses hicieron una traducción, aunque incompleta, a principios del siglo XX (en esta traducción, falta justo la parte andalusí).²⁴⁸

Ismail se convertiría en un acérrimo defensor de su legado en forma de archivo, el que se ha empeñado en reunir pero que, por razones de seguridad – debido a la situación de su país, Mali, es decir de la amenaza terrorista -, ha tenido que volver a dispersar. Dentro de los proyectos que Diadé llevara a cabo, se encuentra la construcción de una Biblioteca que albergara dicha documentación, proyecto que fue avalado por la Junta de Andalucía en 2003, y que llevara el

²⁴⁸Maḥmoûd Kâti ibn al Hâdj al-Motawakkil Kâti, "Tarikh el-Fettach" ou Chronique du chercheur : documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan / par Mahmoud Kâti ben El-Hadj El-Motaouakkel Kâti et lhun de ses petits-fils ; Traduction française accompagnée de notes, d'un index et d'une carte par O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Éditeur E. Leroux, 1913.

nombre del poeta granadino Ángel Valente. Esta, sin embargo, por los problemas políticos antes mencionados, actualmente no puede cumplir sus funciones.

Asimismo, el maliense no se ha salvado de la tensión existente, en España, respecto a la politización de la memoria, como lo pudimos constatar en el acto de imposición de la medalla de Oro de Toledo a la Fundación Mahmud Kati, representada por él.²⁴⁹ La fracción del PP (Partido Popular), denunció que esto se tratara de una “concesión” del alcalde al partido IU (Izquierda Unida), puesto que, según ellos, no habría pasado tal decisión por la Comisión de Cultura.²⁵⁰

La entrevista que presentamos a continuación, establece una relación triangular entre España, Marruecos y Tombuctú, puesto que la historia de los andalusíes y moriscos de esta ciudad se han vinculado con las dos primeras de manera más o menos conflictiva, aunque, según nuestras observaciones, la relación más compleja se daría con Marruecos, donde últimamente, por una política de acercamiento a África subsahariana, renace un interés no sólo político sino también cultural.²⁵¹



Ismael Diadé (Fotografía tomada del diario español ABC), y la Placa de la Biblioteca Andalusí de Tombuctú (tomada del blog Afribuku <http://www.afribuku.com/los-andaluces-de-tombuctu/>)

²⁴⁹ Como veremos enseguida, la ciudad de Toledo tiene una importancia concreta en la historia de los Kati al ser el pueblo de origen de tal familia.

²⁵⁰ Juan Antonio Pérez “La Fundación Mahmud Kati recibirá la Medalla de Oro de Toledo” en el diario ABC de Toledo del 6/12/2013. Disponible en línea <http://www.abc.es/toledo/20131206/abcp-fundacion-mahmud-kati-recibira-20131206.html>

²⁵¹ Además de mis observaciones, sobre todo en el campo del cine y los festivales culturales, en una conversación personal con el director del Instituto de Estudios Africanos de la capital me lo confirmó. Por otro lado, hay un interés literario, como lo muestra la reciente obra del politólogo y escritor Abdallah Saaf, *Le conquérant de l'empire imaginaire*, Casablanca, Éditions Croisée de chemins, 2014, que narra a manera de novela histórica el periplo del conquistador Jawdar, enviado en 1591 por el Sultan El Manssur Eddahbi.

7.2.- La distinción entre andalusíes y moriscos y las fracturas de la relación, así como sus orígenes

Como veremos en el capítulo dedicado al caso de los andalusíes y moriscos de Marruecos, esta distinción, reconocidamente histórica y referida sobre todo a la temporalidad y modos de las diferentes olas migratorias, constituye, dentro de estos dos países, Malí y Marruecos, una fractura interna del mito. Algunas veces, esta fractura es imperceptible de manera externa, como lo muestran varias de las fuentes que consultamos para esta sección, orientados por nuestras intuiciones que confirmamos con las palabras de Ismail Diadé.

Si empezamos por revisar la historia de la familia Kati, veremos que estos se encontraban vinculados con los Askia, pertenecientes al imperio Songhai por su parentela. Cuando entraron las tropas marroquíes, al mando de sultán marroquí Al-Mansur en 1591 y frente a las cuales se encontraba el “renegado” Yuder Pachá y un contingente de moriscos²⁵³, hay un elemento identitario que se presenta, una doble pertenencia sobre la que le pregunto a Ismael, pues representaba, según mi deducción, cierta contradicción, la cual confirma el entrevistado:

²⁵² Fragmentos de la entrevista realizada el 20 de enero de 2014. Ismael Daidé Haidara nació en Tombuctú en 1957. es Doctor en Filosofía, y presidente de la Fundación Kati. Entre sus obras están *Morisques en Afrique subsaharienne, essai d'évaluation quantitative*, Tunis, CEROMDI, 1993 ; ; *L'Espagne musulmane et l'Afrique subsaharienne*, Bamako, Editions Donniya, 1997 ; *Les Juifs à Tombouctou*, Bamako, Editions Donniya, 1999 ; *Le Pasha Jawdar et la conquête saadienne du Songhay (1591-1599)*, Rabat, IEA, 1996; *Los últimos visigodos. La biblioteca de Tombuctú*, Sevilla, RD Editores, 2004; *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú, Andalusíes en el Níger*, (en colaboración con Manuel Pimentel), Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2004; *Zimma*, México, Ediciones Vaso Roto, 2015.

²⁵³ Como renegado se entiende a aquellos moriscos instalados en Marruecos que sirvieron a estas tropas, a los que se les denomina *laluyi*. Ver, entre otros, los trabajos de Michel Abitbol, *Tombuctú et les Arma*, Paris, Maisonnave et Larose, 1982 y, en español: Ismael Diadé y Manuel Pimentel, *Los otros españoles. Los manuscritos de Tombuctú. Andalusíes en el Níger*, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2004; Antonio Llaguno, *La conquista de Tombuctú. La gran aventura de Yuder Pachá y otros hispanos en el país de los negros*, Almuzara, 2006.

“Sí, ha sido una contradicción tremenda sobre todo para Mahmud Kati porque él era sobrino directo del emperador Askia y primo del emperador que reinaba entonces cuando llegaron los moriscos. Los moriscos fueron prácticamente quienes destruyeron el imperio Songhai. De tal modo que los moriscos venían de la tierra del padre de Mahmud Kati y el Songhai de la tierra de la madre de Mahmud Kati. Cómo se vive eso, es una esquizofrenia horrorosa. Entonces Mahmud Kati era muy viejo, era prácticamente un centenar... tenía alrededor de cien años en aquellos tiempos. Pero lo primero que los moriscos hicieron fue ir hacia su residencia y presentarse ahí, es como llegar e ir a la casa del patriarca. Y él estaba condenado a recibirles como sus hijos o nietos, que venían de la tierra de sus padres, eran sus hermanos. Y cuando efectivamente él anotaba “llegaron mis hermanos” (Yaudar Bachar, Omar el Fattar...) Lo decía así, pero el dolor era bastante contenido porque estos hermanos eran quienes habían destruido el imperio donde él había sido virrey en un momento determinado y eso ha sido algo fuerte. Pero los moriscos han sido muy políticos porque directamente lo primero que hicieron es casarse entre su descendencia. De tal modo que Omar el Fattar o Hassan Ferrer se casaron inmediatamente con las nietas, bisnietas de Mahmud Kati..”

Esta primera diferenciación entre “los que estaban” – la familia Kati – y “los que llegaron” es indispensable para comprender, según Diadé, la percepción local sobre estos dos colectivos, puesto que no tendrían la misma apreciación debido a su origen (en el primer caso, de los andalusíes, mas “noble”, a partir de Ali Ben Ziyab, quien hubiera salido de Toledo en el siglo XV, como él mismo relata al preguntarle por su familia, y en segundo, aunque vinculado a España, cargado de una connotación negativa de carácter religioso – por ser renegados – e incluso de clase. Acerca de esta historia nos cuenta el maliense:

“La más reciente empieza con Ali Ben Ziyab, que es un godo islamizado porque es Ali Ben Ziyab el Kuti y los Kuti son en árabe Quti que viene del latín koti que significa godo. La historia de la familia remonta hasta los siglos VII/VIII en Toledo. Con Ali Ben Ziyab la familia vivió ahí en Toledo hasta el siglo XV. Después del año 1467 cuando hubo la contienda de los fuegos de la

Magdalena, julio del año 1467, tuvo que irse de Toledo. Pasó por varias ciudades de Al Ándalus, en aquéllos tiempos un Ándalus ya decadente. Pasó por Marruecos hasta Oriente, la Meca, volvió otra vez a Argelia en el Touat y al final acabó viviendo en África, donde se casó con la princesa Jadiya sobrina del rey Sunni Ali y hermana mayor del emperador Askia y de ese matrimonio nació Mahmud Kati quien es nuestro antepasado. Prácticamente desde entonces de generación en generación hemos vivido allí en África custodiando una biblioteca que nació con el exilio de Ali Ben Ziyab y que ha ido incrementándose hasta llegar hoy a los 12714 manuscritos.”

Esta historia se distingue, claramente, del caso de los moriscos “renegados” que llegaron, como hemos dicho, más tarde y en otras condiciones. Al encontrarme con un discurso parecido en Marruecos, por ejemplo entre los fasíes y los rabatíes y tetuaníes (los primeros andalusíes y los segundos y terceros identificados como moriscos). Le pregunto a Diadé sobre la similitud en Tombuctú, es decir sobre una cierta rivalidad entre moriscos y andalusíes aunque compartan un pasado común, sobre lo que afirma:

“Claro. Exactamente. El hecho marroquí es un buen reflejo de lo que pasa en Tombuctú. De un lado en Tombuctú los Kuti son considerados como familia real, es decir es la familia imperial aunque desciende por rama materna de mujeres (supongo que se refiere a la parte Songhai) lo siguen considerando como familia real. Sin embargo los moriscos llegaron como militares, como mercenarios, uno; y dos, en Tombuctú incluso les consideran... porque les dicen **laluyyi**, que son renegados, que son cristianos conversos de tal modo que religiosamente... he hecho un trabajo sobre esto que no he publicado. Le dan un sentido religioso, alguien que ha negado su fe. Le dan (también) un sentido político es decir que son mercenarios que están al servicio de un rey, es una semi-esclavitud, es decir son gentes dependientes del rey de Marruecos.

De tal modo que en la Curva del Níger, el laluyyi, al contrario de lo que se ha ido publicando, que es un error tremendo, en la curva del Níger no ven al laluyyi,

al morisco como el noble pariente, no es verdad. Al contrario, los ven como el mercenario al servicio de un rey. Entre ellos, entre Kuti y laluyyi hay ese término de desprecio. Lo mismo que el fasi y el rabatí, el kuti es considerado y se considera superior al morisco.

“Y en la Curva del Níger tiene más aceptación que el morisco. Porque se considera más de allí que el morisco que ha llegado, aunque todos acabaron casándose ahí. Y de un lado, a nivel económico está más asentado que el morisco. De tal modo que hay una consideración económica, una consideración política y socio-religiosa que entra en el término lalully que, por no tener esa visión antropológica de la construcción del discurso no han visto. De tal modo que el término andalusí aplicándose a los moriscos o a los Kuti y antes de los Kuti a las primeras migraciones que coincidieron con las fasi y otras, tienen aceptaciones diferentes”.

Es tal vez por esto que no nos debe sorprender la reacción de Ismael cuando, un conocido escritor que hiciera una versión novelada sobre su viaje desde la Alhambra a Tombuctú, y le presentara con un nombre ficticio, le identificara justamente con los renegados:

“Cuando le pregunto a Mahmud acerca de la actual comunidad andaluza de Tombuctú, bosqueja un mapa de la ciudad en el que señala lo que él llama el principal “barrio andaluz”. Se muestra poco explícito sobre sus propios antepasados, y **no responde en absoluto**²⁵⁴ cuando aludo a su fama en Granada como jefe de la comunidad de origen renegado y morisco de Tombuctú. Sin embargo, habla de un “centro histórico que hemos fundado hace poco para documentar nuestro pasado”. Y menciona la abundancia de manuscritos sobre al-Ándalus, importantes aunque prácticamente sin estudiar, que pueden encontrarse ahí”²⁵⁵

²⁵⁴ Las negritas son mías

²⁵⁵Michel Jacobs, *De la Alhambra a Tombuctú o de cómo seguirle la pista a los moros de España*, Almuzara, 2009, p. 254.

El mismo Ortega y Gasset, citado en un libro que hicieron algunos profesores de la Universidad de Granada, a partir de un viaje a la Curva del Níger, afirmaba:

“A fines del siglo XVI, un sultán de Marruecos quiso lo que parecía imposible: arrebató Tombuctú con armas de fuego. Para ello contrató gran número de españoles armados con armas de fuego, las primeras que aparecían en este fondo africano. Los soldados españoles ganaron la batalla más grande que nuestra raza ha logrado al otro lado del Estrecho, y, victoriosos, se acercaron en Tombuctú, tomaron mujeres del país y crearon estirpes que aún perduran. Orgullosos de su origen hispano, conservaron una exquisita disciplina aristocrática, y aún representan sus familias los núcleos nobles del país... ¿Por qué, por qué no hemos ido a visitar a estos *ruma* del Níger, nuestros nobles parientes?” (El Sol, 12 de marzo de 1924, José Ortega y Gasset, Obras completas vol 3. Págs. 246-7)²⁵⁶

En el mencionado libro, formado por las contribuciones de varios de aquellos que formaran tal expedición, destaca, en este sentido, el estudio de Torcuato Pérez de Guzmán, quien afirma que:

“Salvo en el enclave de Yené, donde tiene plena vigencia la bipartición en las divisiones de Fez y de Marrakech, los arma se consideran clasificados en tres tipos de familias: las marroquíes o “larabu”, los andalusíes y las “aluchi” o descendientes de los primitivos mercenarios. Aunque la primera clase es la más numerosa, el liderazgo moral y social está en manos del segmento andalusí, seguido de cerca por el de los aluchi”²⁵⁷.

En este caso, el autor reconoce una división entre andalusíes y moriscos incluyendo una tercera, pero no explicita las razones de tal liderazgo, como lo explicara nuestro entrevistado. Además, incluye a los andalusíes entre los arma, lo que según Diadé sería erróneo, pues no pertenecen a este sector, sino, como hemos dicho antes, a momentos migratorios de distinta naturaleza. Lo que sí

²⁵⁶ Andalucía en la Curva del Níger, Granada, Universidad de Granada, 1987.

²⁵⁷ Torcuato Pérez de Guzmán “Historia sociopolítica de los arma” en *Andalucía en la Curva del Níger*, Granada, Universidad de Granada, p. 78

percibe Pérez de Guzmán, es la consideración, que él atribuye a los juriconsultos pero que según Diadé sería general, de que los arma/moriscos, no son confiables:

“Es curioso que, habiendo cambiado tantas cosas, en Tombuctú siga viva la secular rivalidad entre los arma y los juriconsultos. Estos últimos continúan manteniendo el viejo argumento de que los arma no son musulmanes de fiar porque muchos de sus antepasados eran cristianos. Y los arma contraatacan formando conciencia en el saber islámico a sus jóvenes más capaces, con la pretensión de ocupar los altos cargos eclesiales, casi monopolizados por los linajes tradicionales de chorfa y juriconsultos... En síntesis, hay tensión, dinámica, cultura en continua adaptación”²⁵⁸

Esta rivalidad de la que nos habla el autor, remonta, como hemos dicho, a la relación con los orígenes y sobre todo al hecho de la *continuidad* religiosa entre unos y otros. Es decir, que mientras los moriscos o renegados llevaron a cabo varias conversiones, los andalusíes, habrían sido mucho más fieles a su línea religiosa desde su salida. De esta manera, la reivindicación de los orígenes también se vuelve diferenciada según la procedencia de estos, como pasara en el caso de Marruecos, del que, como hemos dicho, hablaremos más adelante. Le preguntamos a Ismael sobre su opinión respecto al militantismo genealógico, del que, a su manera, él también podría ser representante. Nos dice frente a la pregunta de que si, en el caso de Tombuctú, se nota un militantismo más agudo o conflictivo entre los moriscos que entre los andalusíes como en Marruecos, a lo que responde:

“Conflictivos. Es lo mismo. Eso se explica por el modo de inmigración. Es decir el modo de ruptura con Al Ándalus. Los andalusíes han salido por ellos mismos, han elegido partir. El morisco no ha elegido partir tiene una ruptura más violenta más dolorosa, más traumática, desde la salida. De tal modo que en la zona de recepción... porque eso también mucha gente no lo considera, es decir no consideran la matriz donde se ubican y donde brota, y esta zona de recepción es la zona donde se van a definir. No es lo mismo Sahili o Sidi

²⁵⁸ Ídem, p. 80

Ajjia, que son los primeros andalusíes en llegar. Sidi Ajia ha llegado a principios del siglo XV antes de Ali Ben Ziyab. Y hoy por hoy es el patrón de los santos de Tombuctú. Y Sahili llegó un siglo antes y es el arquitecto, el que ha influido en la arquitectura y todo eso y directamente se consideran en este medio como las grandes referencias de la mística, de la poesía y de la arquitectura. La segunda oleada fue la de los Kuti, aquí eran una familia de poder, llegan ahí y se casan en la familia imperial directamente. Casándose en la familia imperial tienen este estatus social imperial y también en este medio van a tener la consideración que se da a la familia real. Tanto los odios como los aprecio de la familia real porque tienen esta relación de parentesco con ellos. Sin embargo cuando llegan los moriscos, algunos se casan en la familia de los Kuti, por pura política, pero la gran mayoría se casan en una clase social muy baja. De tal modo que eso también influye en la mirada que se tiene de unos y otros según su medio de recepción. Eso también influye en el discurso que ellos van a tener frente a los otros andalusíes. Es decir los laluyyi moriscos son considerados como una cierta burguesía, considerados como inferiores o, en francés se dice "affidé" dependientes del rey de Marruecos. Es decir son gentes que son mercenarios al servicio del rey"

Laluyyi se aplica entonces sólo a ellos...

"Eso se aplica a los laluyyi que son religiosamente renegados, socio-políticamente dependientes del rey de Marruecos. Y los Kuti se consideran como nobles y son considerados como pertenecientes a la nobleza, es la familia imperial. A diferencia de la primera oleada migratoria, de los Sidi Ajia, Sahili, que son consideradas como familias marabuti de los letrados, y son tres clases diferentes y sin embargo pertenecen todos al denominativo andalusí pero cuando miras más cerca hay oposiciones y hasta enfrentamientos entre una clase y otra".

7.3.- La idealización/fijación del mito de Al Ándalus entre los andalusíes de Tombuctú frente a la realidad

Muchas veces nos preguntamos, cómo antropólogos, sobre las ideas esencialistas o de fijación en el tiempo que no sólo los viajeros o ajenos a nuestra materia tienen de algunas sociedades, sino también nosotros, y las puede contribuir a la formación de estereotipos como la cuestión de lo rural y lo urbano, entre otros.

Esto, efectivamente ha cambiado con las nuevas tecnologías que permiten un intercambio de imágenes, de informaciones, etcétera, y que crean cierta dialógica entre el investigador y el sujeto de estudio. Pero antes de estas tecnologías, debemos considerar también, como en el caso de los Kuti de Tombuctú, una imagen formada a través de los archivos y de la historia oral que les ha permitido, en su caso, forjarse una imagen o una idea de ese sitio de donde se saben provenientes.

Existe pues una reciprocidad, un juego de espejos, aunque con diferentes cristales.²⁵⁹ No solamente los investigadores y viajeros que han llegado hasta la Curva del Níger podrían poseer una idea misteriosa o romántica del sitio, ni siquiera aquellos que iban buscando sus conexiones memoriales con un pasado común, como el caso de los andaluces. Algunos de estos pobladores de Tombuctú, en este caso los Kuti, también tenían su propia imagen de aquella tierra de origen. En esta línea, le pregunto a Ismael sobre la idea y/o idealización de Andalucía, de Al Ándalus y en general de España, presente entre su familia, a lo que contesta:

“Hay una idealización tremenda dentro de la familia Kati. Porque lo interesante en la familia Kati no es la literatura oral que pasa así, sino que escriben. En la familia Kati, Ali Gau, que era yo creo el noveno o el décimo patriarca de la familia daba clases de hadiz, de tradición islámica... y otras. Pero todas las tardes a partir de la cuatro de tarde, después de la oración,

²⁵⁹ En el caso de Tombuctú, por ejemplo, es interesante leer a José Antonio González Alcantud en su artículo llamado “Tombuctú la misteriosa”, publicado en la obra colectiva, editada por él, *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006, donde recorre esa imagen creada y mitificada contrastada con las verdaderas impresiones de sus visitantes.

cortaba la clase y hablaba de Al Ándalus. Y tenemos las notas que los alumnos van tomando de Al Ándalus, las tenemos y eso puede responder directamente a tu pregunta. Y sus discípulos Ali Khaoula - porque sus dos discípulos son mi tatarabuelo Abana y Ali Khaoula y el que lo copió fue Ali Khoaula - dice que "el maestro Ali Gau - que es el padre de mi tatarabuela -, todas las tardes paraba las clases de hadiz" porque dice que "Al Ándalus es su tierra de origen, de ahí vienen sus antepasados y es el paraíso sobre la tierra". Empieza el mito. De ahí que se puede ver cómo el mito ha ido evolucionando en los manuscritos. Dentro de los siete mil y pico textos escritos por los Kati se puede hacer una genealogía del mito, de la mitología. Desde los textos de Ali Ben Ziyab, saliendo, llorando Al Ándalus, hasta Ali Gau del siglo XVIII - XIX y hasta Abana, en 1852, se puede seguir cómo ha ido evolucionando el mito, porque para mí es un mito lo que tenemos en la familia de Al Ándalus, hasta mi padre prácticamente".

Mito asociado, como bien sabemos en otros casos, a la actividad poética. No olvidemos que este se encuentra en un péndulo entre esta la actividad política. Es por eso que nos interesa la influencia de esa idealización en la poesía de Ismael, a lo que me dice:

"No tanto. La influencia, la presencia de Al Ándalus en mi poesía empieza con mi vida en Córdoba. Mi relación con Córdoba y todo eso ha influido muchísimo. Porque aquí en Granada he vivido siempre como un ermita encerrado en su monte, y bajo de librerías y vuelvo a casa sin más. Pero más que Al Ándalus he vivido España. Mi familia siempre ha vivido con el sueño de al Ándalus, de tal modo que conmigo ha habido una ruptura en la historia familiar. Porque yo he podido entrar. Mi padre ha llegado hasta Tánger, no pudo entrar, porque vino en misión de un tiempo determinado, cuando terminaron la misión, ya no podía viajar a España porque la delegación tenía que volver a Mali. Él se fue, era el jefe de los sindicatos en Mali en aquellos tiempos y no tuvo la oportunidad de volver para hacer este viaje. Ha viajado muchísimo pero nunca pudo venir a España. Ha ido a Moscú, ha ido a

Alemania, a Francia, por todas partes, pero en España no. Pero él ha guardado ese sueño de Al Ándalus”.

“Pero yo he llegado, yo he visto otra cosa. Que Sevilla no es lo que se dice en los manuscritos. Tiene la Torre de Oro, tiene la Giralda, pero tiene su plaza de toros, tiene hoteles, es otra cosa, es Europa. Es Europa, no es esta fantasía que tenemos...”

Tenéis una imagen estática, y cuándo llegáis...

“Es un choque muy fuerte...”

A esta “ruptura” de la imagen, que empezara con Ismael, se le añaden otros componentes cuando hablamos de las nuevas generaciones, concretamente de sus hijos:

“Es una responsabilidad muy grande pero ellos no han tenido el trauma que yo he podido tener. Ellos nacieron, parte de mis hijos nacieron en esta biblioteca, es su entorno natural, y a diario ven españoles que vienen para visitar e irse y ellos más que de Al Ándalus hablan de España. Y para ellos, bueno, “quiero ir a España, quiero ir a Toledo”, ya no hablan de “Tuleitula”, hablan de Toledo, no hablan de Al Ándalus, hablan de España y esos son matices importantes. Yo he tenido que luchar para unificar esa biblioteca, ellos no han vivido esto. Yo he tenido que luchar para enfrentarme cara a cara con el sueño de la familia, con la lucha de la familia, ellos se han encontrado que todo esto se ha arreglado. De tal modo que en la familia a partir de mi labor hay una ruptura, una ruptura muy clara y a diario casi tres o cuatro de mis hijos hablan español, de manera probablemente mejor que yo , de tal modo que eso ha sido una ruptura.

En el XVIII Ali Gau decía que hemos venido blancos y hablábamos castellano, hoy hemos perdido el color y la lengua. Yo puedo decir que no he hemos recuperado el color pero la lengua sí, de tal modo que ahora mismo estamos viviendo una nueva revolución dentro de la familia Kati”.

7.4.- La marginalización del componente negro en el mito de Al Ándalus

Finalmente, no podemos dejar de resaltar un elemento importante en la construcción del mito, al que pocas personas hacen alusión, y es a su componente negro. Acostumbrados a los reduccionismos, solemos identificar a un grupo determinado una serie de características fenotípicas concretas. En el caso de los andalusíes, y al provenir de España, pareciera que estos, como en el caso de los fesíes, por ejemplo, debieran guardar un aspecto casi intacto desde su salida de la península, tomando en cuenta además que la mayoría de ellos, hasta hace poco, y sobre todo las familias “pudientes”, han evitado mezclarse con el resto de la población.

En el caso de Tombuctú, esa norma se transforma parcialmente, puesto que, aunque efectivamente hay cierta endogamia, que el propio Diadé confirma cuando dice que:

“Los kuti o se casan con otro Kuti o se casan con descendientes del emperador Aski. Es decir, primero su familia materna que es la familia imperial. Si no se casan con descendientes de la familia imperial se casan con otros kuti que son descendientes por rama materna y sólo después de eso pueden casarse con moriscos”.

Podemos observar en sus propias palabras que no está en primer lugar el componente, vulgarmente llamado étnico, sino la clase, incidiendo y reforzando la división mencionada al principio de esta entrevista entre andalusíes y moriscos. Es en ese sentido que le pregunto si cuando está fuera de Mali, y le explica a la gente que es andalusí, cuál es su reacción, a lo que me responde con una anécdota:

“Te voy a contar una historia y probablemente te mandaré la referencia para leerlo. El título creo es German en Negroland, es de Al Braston (no sé si es correcto el nombre), es un profesor alemán que ahora da clases de árabe en Oslo. A principios de los años 90 llegó y estábamos en un rincón de una tetería de Aisha, una amiga y me preguntó que hago aquí y porqué Granada y

todo eso. Bueno, después de cierto reparo le he dicho que estoy aquí porque es mi tierra de origen. Mi familia viene de Al Ándalus, ahora vivimos en la región de Tombuctú y yo hago investigaciones, en aquellos tiempos trabajaba para preparar mi libro sobre Yuder Pachá publicado por el Instituto de Estudios Almerienses y él escuchó con mucha educación pero con algo de escepticismo no porque los andalusíes son blancos y hay un negro que está sentado ahí y te suelta una barbaridad diciendo que descende de ellos. Al Ándalus estaba muy... hay una fascinación por Al Ándalus mucha gente quiere descender de andalusíes y para él era una tontería más que se cuenta y no dijo nada. Años más tarde la UNESCO con la Ford Foundation mandan un especialista para ver el Fondo Kati en la biblioteca andalusí en Tombuctú. Llega el profesor - era el mismo que estaba conmigo en la tetería - me saluda, se presenta y empezamos a trabajar y al final se da cuenta que yo soy el mismo Ismael de la tetería y empieza a hacer el primer repertorio de Mahmud Kati, Ali Ben Ziyab... toda la genealogía, se apasiona durante días, copia, toma notas, sigue manuscritos, estableciendo la genealogía de la familia a partir de estos manuscritos. Unos días después me ha recordado que estábamos - porque no le he reconocido directamente porque nos hemos visto de noche- me recordó que estábamos en la tetería, que le he contado esa historia, pero ha tenido la honestidad de decirme que no me ha creído, y mira como la historia da la vuelta que está aquí para trabajar sobre este tema que le fascina, que le apasiona y que se da cuenta que era verdad. De tal modo que eso representa el sentimiento en general de la gente cuando se habla de esta historia. Lo primero es escepticismo porque para ellos es difícil de creer, pero es un escepticismo que a mí no me molesta, que entiendo, porque es así”.

Escepticismo unido, constantemente, al mito. No en vano cada vez que presentamos nuestro trabajo bajo el nombre del “mito de lo andalusí”, es considerado como un juicio de veracidad y de censo de las familias andalusíes, nada más lejos de nuestro objetivo, como les hemos respondido muchas veces, no buscamos las llaves físicas que abren las puertas de las casas granadinas, esas de

las que se habla tanto y nunca se ven. Para nosotros están presentes en el imaginario, operan como parte del mito y tienen “efectos de realidad”, es por eso que nos interesa su lectura antropológica, y no su verdad.

.

CAPÍTULO OCHO

La Maison de la Sagesse en Granada **Imaginarios andalusíes:** **Del Índico al Mediterráneo y del Mediterráneo a Tombuctú**

“El exilio es el ese momento en que el ser humano experimenta, a menudo de manera dolorosa, un apego casi carnal por el territorio (país, suelo natal, patria) y por el grupo (Familia, parentela, comunidad, nación) de que proviene. Ese espacio, que nos configura y que a la vez configuramos a nuestra medida, es también el de la nostalgia: el mal del retorno. La palabra enuncia a la vez la causa y el remedio.

Llevada por la ilusión en que el remedio (el regreso) bastará para curar el mal suprimiendo la causa (el exilio), la nostalgia pone en marcha una patética labor de memorización, de reminiscencia, de imaginación. Los lugares elegidos a tal efecto se convierten en objetos de auténtica veneración, y el espacio y el tiempo se sitúan en un mismo plano, haciendo creer que la abolición de unos entraña la del otro”.²⁶⁰

8.1.- Contexto

Hace poco más de un año, durante los preparativos de un viaje a las Islas Mauricio, tuve noticias de un poeta mauriciano que vendría a Granada.

²⁶⁰ Abdelmalek Sayad « El país al que nunca se llega » en *Los mundos del exilio*, El Correo de la Unesco/octubre de 1996 (Dir: Bahgat Elnadi) , p. 10

No pude conocerle personalmente antes de visitar su país, así que le pedí algunos consejos por correo. No pude seguir casi ninguno de ellos. Lo que nunca me advirtió, fue el increíble crisol con el que me encontraría en la isla. Un paisaje contrastante, un sol deslumbrante que ennegrecía en el fondo, con esa montaña siempre cubierta de neblina y nubes, las más de las veces grises y abundantes.

Hombres y mujeres de pequeña estatura, hablaban, cuando lo hacían, en voz baja y de manera discreta, mientras se tambaleaba el rojo autobús que nos llevaba cada día a Port Louis. Desde los primeros días, había algo ecléctico en el ambiente que chocaba con la sobriedad de sus habitantes, con el silencio del puerto. Imágenes católicas, budistas, islámicas, hinduistas... un idioma, *creol*, esa curiosa mezcla entre inglés y francés, y una comida también ecléctica, que me recordaba, en sus playas sobre todo, a aquella de México, como la fruta fresca con picante...

Durante la visita a un espacio cultural, suerte de centro de convenciones, encontré, de pronto, una foto de mi interlocutor mauriciano, aquél que me había dado todos los consejos que no seguí, y que estaba precedida de la historia de su familia. Si mal no recuerdo, su familia fue la primera en llevar la imprenta a las islas.

La familia Torabully, encontré, era muy conocida y apreciada en el país, y cada vez que preguntaba a alguien asentía con la cabeza saber de quién se trataba, y conocer al poeta. Entonces me interesé un poco más por su obra, su estudio sobre los *coolies*, aquellos trabajadores hindúes contratados que fueron a trabajar, en condiciones lamentables, a las colonias después de la abolición de la esclavitud. Con su obra poética *Cale d'étoiles-Coolitud*, consiguió que éste último concepto, coolitud, tuviera cierta popularidad como símbolo de lo que él llama un “coral” o “mosaico” de memorias. Retomado por varios estudiosos, resultaba además representativo de los llamados estudios postcoloniales, de los cuales varios intelectuales hindúes fueron pioneros²⁶¹.

²⁶¹ Ver, entre otros : Homi H. Bhabha, *The location of culture*, Routledge, 1994 (Traducido al español por : *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002); Gayatri Spivak, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.

De nacionalidad francesa, nacido en Martinica, otro de los representantes de esta corriente postcolonial y del concepto de “negritud”, Aimé Césaire²⁶², fue objeto de la poesía de Torabully, a quien además le unía un lazo amical.

« Entre le soleil et l’ombre/Gange, Seine ou Congo,/Cette mesure d’atome au souffle du fleuve,/Entre Césaire et le griot désespéré/Je croise la cendre au dernier tremblement/Que nous vaut Brahmapoutre ou Tigre ?/Ces limons cherchant le même désespoir/Des terres livrées au pillage des siècles ?.. »²⁶³

Es por eso que, en referencia a esta relación no solamente personal sino también conceptual, se tejía una relación entre “negritud” y “coolitud”, pasando por “creolitud” e indeoceanismo, como bien explica Marina Carter en la introducción de la obra *Coolitud* que la autora inglesa firmara en colaboración con el poeta. En esta, Carter explica el tránsito entre el concepto de negritud, vertido de cierto esencialismo: “*Négritude* has subsequently been defined as ‘a theory of the distinctiveness of African personality and culture’...”²⁶⁴

Carter explica la influencia de la negritud en los escritores de las islas del Índico, como Alain Le Breton (Mauricio) o Alain Lorraine (La Reunión), el cual dio pasó al de “creol” (créolie) tras los trabajos del también originario de La Reunión, el poeta Gilbert Aubry, quien publicara el “Hymne a la créolie” en 1978.²⁶⁵

Otros conceptos como *indoceanismo* (Camille de Rauville, Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant) o *antillismo* (Edouard Glissant’s), parecían más próximas al mestizaje que al esencialismo racial. En el caso del la “creolitud”, la autora cita su imagen como un “fundamento y prolongamiento de una negritud auténticamente humanista”, al que estaría unido el concepto de diáspora.²⁶⁶

²⁶² Ver: Aimé Césaire, *Discursos sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

²⁶³ Khal Torabully, *Mes afriques, mes ivores*, Paris, L’Harmattan, 2004, p. 23.

²⁶⁴ Khal Torabully y Marina Carter, *Op*, Cit. p. 2

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 3-5

²⁶⁶ *Ibidem* p. 9.

Torabully añade entonces otras dimensiones a este mestizaje, como la cuestión del exilio y los imaginarios, definiendo de esta manera su concepto de “coolitud”:

“Firstly, the reconstitution of a memory, which veers between an imagination drawn back to the atavistic homeland – Indians as a set of inalienable values bequeathed by India since the beginning of time – and the constellation of signs spawned by the uneasy interaction of the exiled Indian’s values with the cultures of the host country. Secondly, the contribution of a poetics based on the Indian element and shaped by the fact that the coolie was chronologically the last arrival to contribute to the making of diversified societies”.²⁶⁷

Exilio, memoria y mestizaje, son tres de los conceptos que aparecen constantemente en la obra del mauriciano. Como se puede leer en algunos fragmentos de su poesía:

« Coolitude pour poser la première pierre de ma mémoire de toute mémoire, ma langue de toutes les langues, ma part d'inconnu que de nombreux corps et de nombreuses histoires ont souvent déposée dans mes gènes et mes îles.

À me demander si je fais partie d'une race de malaxeurs d'épices et de parfums, de soies et d'ors, de pigments de peaux et de mots.

Coolitude, mon roulis-coolie, chant d'un enracinement autant que chant d'un déracinement dans une terre faite d'autres poussières, rencontre nécessaire où l'indien apporte son cuivre millénaire au chant du monde.

Pour dire nos voyages, nos rencontres et nos métissages incessants ; voici mon chant d'exil et de bonheur : avant d'être homme nouveau, je suis homme en devenir »

²⁶⁷ Khal Torabully y Marina Carter, *op. cit.*, p. 14.

« Coolitude non seulement pour la mémoire... mais aussi pour ces valeurs d'hommes que l'île a échafaudées à la rencontre des fils d'Afrique de l'Inde de Chine et de l'Occident.

Pour moi, la seule patrie rêvée est celle de la grande fraternité... de la réconciliation.

Coolitude : parce que je suis créole de mon cordage, indien de mon mât, européen de la vergue, je suis mauricien de ma quête et français de mon exil. Je ne serai toujours ailleurs qu'en moi-même parce que je ne peux qu'imaginer ma terre natale...

Est-ce pour cela que ma vraie langue maternelle est la poésie ? »²⁶⁸

Como podemos observar, Torabully construye un discurso poético, alrededor del mestizaje y de la transculturalidad donde inserta además la cuestión de la memoria: pasado, presente y futuro. Es decir, a través de la composición histórica de este mestizaje a través de las migraciones y viajes, se instala en un presente que tampoco ha acabado de construirse: “je suis homme en devenir”.

El poeta también mira hacia una posibilidad que resulta deseable tanto en esta como en otras sociedades cuya composición cultural y sus procesos históricos, algunos de ellos coloniales y otros de fracturas internas, les han hecho pasar por momentos traumáticos “pour moi, la seule patrie rêvée est celle de la grande fraternité... de la réconciliation”.

De vuelta ya en Granada, y por invitación de un amigo común, asistí a una reunión de un grupo de gente, animada por Khal, deseosos de dar continuidad a un proyecto que, antiguo para el poeta, había encontrado su seno en la ciudad granadina: la *Maison de la Sagesse*, es decir, “La casa de la sabiduría” (*Bayt al-hikma* بيت الحكمة), haciendo alusión a aquella institución, que hiciera su aparición

²⁶⁸ Khal Torabully, *Cale d'étoiles-Coolitud*, La Réunion, Azalées Editions, 1992. Más tarde su publicara una obra en inglés, firmada por Marina Carteer y Khal Torabully, bajo el título de *Coolitude*, London, Anthem Press, 2002.

en plural, es decir en varias geografías y épocas, pero que tuviera su comienzo a principios del siglo IX en Bagdad, fundada por el califa Al-Mamun en el año 832, con labores esencialmente de traducción.

Esta “Casa de la Sabiduría” fue retomada por el poeta mauriciano para dar nombre a un movimiento de intelectuales y simpatizantes cuya adhesión se pidió a través de una petición de firmas de apoyo, así como de una plataforma que le serviría de carta de intenciones. Con el apoyo de la UNESCO, concretamente del ex reportero de la ONU contra el racismo y la discriminación, y antiguo director de la división del diálogo intercultural e interreligioso de la UNESCO, Doudou Diene²⁶⁹. Fue puesta en marcha, o anunciado su nacimiento, el 22 de noviembre de 2012, tomando como sede la Biblioteca de Andalucía. Escribía, a su regreso:

“Dans la nuit, dit le vent lourd des grenadiers,/Quand je dors, je sens une illusion bénie:/Est enfin l’Alhambra que je tiens dans mes bras.../(Lu sur la pierre au mirador, avec le guitariste Valentin)/Ainsi s’achève le sommeil de la ville surprise,/Comme le monde dominé par le silence de ta parole./Il m’était donné d’être détaché de tes mots,/De connaître la sensation du maître ramené/A l’absence de la sensation,/Se sentant envahi par la certitude/Que le silence venait de l’Amour /Dune princesse andalouse enfermée dans sa tour./Au fond du souvenir dort le fort rouge,/Il remplit son être livré aux mots de ton absence./Il n’y a pas de neige, /Il n’y a pas de musique, /Il n’y a que le détachement de tous les bruits,/Y compris de la distance où je t’entends dire/L’oublie et la pensée de l’oubli²⁷⁰

Torabully fue, de hecho, invitado a París en abril de 2013 a la sede de la organización internacional, para presentar el proyecto en el marco de la entrega de los premios Sharjah 2012-2013. En su discurso, afirmaba que:

« Nul n’ignore que les navigateurs arabo-musulmans pratiquaient la haute mer depuis la nuit des temps et étaient les intermédiaires commerciaux et

²⁶⁹ Iniciador además de los proyectos “Ruta de la Seda” “Rutas del Esclavo” “Rutas de la Fe” y “Rutas de Al Ándalus”.

²⁷⁰ Khal Torabully « Poèmes pour ta parole absente » Textes reprise à Grenade 1 juin 2012. (Enviado personalmente por el autor)

civilisationnels entre l'Europe, l'Afrique, la Chine et l'Inde, et les îles aux richesses convoitées. Ce peuple du désert, paradoxalement, a inventé la navigation en haute mer à base de calcul astronomique. Sinbad le marchand devenu marin est un personnage mondial qui illustre que cette culture est voyageuse, et ses récits ont bercé mon enfance. En 1999, je me suis lancé à réaliser un film sur cette odyssée. Alors je suis allé sur les traces de Sinbad qui a sillonné l'océan Indien, et j'ai découvert que la culture arabo-musulmane a été à l'origine d'une densification du trafic maritime et commercial mondial, et que cela impliquait aussi une densification d'échanges interculturels, de l'Andalousie jusqu'en Chine, à partir du 9ème siècle. Certes, il y eut des conflits, et cela se retrouve dans tous les espaces humains, hélas, mais aussi, des échanges notables tant au niveau des savoir-faire, des sciences, des arts, que des cultures. Ce film, La Mémoire maritime des arabes, qui porte cette trame de dialogue des cultures, a été couronné par le Golden Award à l'Arab Media Festival du Caire en 2010. C'est dire que cette culture m'a donc donné tant de joies et de perspectives, dont la Maison de la Sagesse, une des merveilles du monde.

Quand je travaillais à ce documentaire en 1999, j'ai rencontré Grenade et j'ai été fasciné par les beautés du lieu, son esprit et sa philosophie. Et l'an dernier, j'ai été l'invité de la quinzaine interculturelle de la Maison de France à Grenade. Ce lieu a exercé une influence puissante sur moi. Et depuis cette ville, j'ai écrit à Moussa Ali Iyé, pour lui dire que je désirais son soutien pour faire renaître la Bayt al Hikma. Une heure après, M. Iyé me donnait, presque en même temps que M. Doudou Diene, concepteur de la route al-Andalus, un mot pour me dire d'annoncer aux grenadins qu'il était avec moi. Le 22 novembre 2012, donc, après la projection de mon film, j'ai lancé l'idée citoyenne de faire revivre ce joyau de la culture arabe. Tout de suite, j'ai constaté que d'autres personnes avaient ce désir du dialogue à travers cette Maison de la Sagesse. Un groupe a signé l'acte de naissance de la Bayt al Hikma à la bibliothèque de l'Andalousie. C'est allé très vite et j'ai eu, le même soir, le soutien d'Ana Gamez, responsable d'éducation de la

Région Andalusia et de Françoise Souchet, la dynamique consule de France à Grenade. Le directeur de la bibliothèque d'Andalousie, Javier Alvarez s'est mis à notre disposition pour abriter nos activités, et Suhail Serghini, musicologue et responsable de la bibliothèque interculturelle d'Andalousie, est parmi les membres-fondateurs de cette initiative »²⁷¹.

Hay que destacar, que a pesar de la constante alusión a Granada, los medios de comunicación españoles en general, y andaluces en particular, no hicieron el eco a la noticia como pasó en la isla del Índico, donde, por ejemplo, el periódico "Le Mauricien" recoge la noticia con el título "Espace citoyen à Grenade: Khal Torabully presente la Maison de la Sagesse" y afirmando que:

« Réactualiser à Grenade, lieu rêvé et riche en symboles, la diversité et la densité de la culture arabe : c'est le projet du poète et sémiologue Khal Torabully, invité à présenter la Maison de la Sagesse de Grenade qu'il a initiée dans le même lieu le 22 novembre 2012, à la Bibliothèque de l'Andalousie...»²⁷²

Fue en tal caso, y en un primer tiempo, la Maison de France y la Biblioteca de Andalucía quienes apoyaran más abiertamente el proyecto. Un proyecto que retoma, de un pasado idealizado, los elementos para contribuir, como otras iniciativas, a un diálogo intercultural/transcultural hoy en día.

La diada Maison de la Sagesse-Al Ándalus, parece ser una pareja perfecta, en el orden de las concepciones paradisiacas de la convivencia y tolerancia, que sin embargo han tenido sus detractores. En el segunda caso, es conocida la obra de Serafin Fanjul, a quien nos hemos referido en la primera parte de nuestro trabajo, y en el primero, con una postura semejante, encontramos al historiador francés Sylvain Gouguenheim, quien provocara cierta polémica mediática en Francia con su

²⁷¹ Extractos del discurso pronunciado el 25 de abril de 2013 en la sede de la UNESCO, París.

²⁷² Periódico mauriciano digital "Le Mauricien" del 13 de mayo del 2013. Disponible en: <http://www.lemauricien.com/article/espace-citoyen-grenade-khal-torabully-presente-la-maison-la-sagesse> (Visitado el 21 de enero de 2014).

libro *Aristote au Mont-Saint Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*.²⁷³

La editorial española Gredos ha traducido su libro al español²⁷⁴, y, conscientes de la polémica, anuncia en la contraportada:

“Una reseña elogiosa de Rober Pol.Droit, respaldada por el historiador Jack Le Goff, ha provocado una agria polémica y una fuerte tormenta cultural en Francia. Escritores como Tahar Ben Jelloun o Pierre Assouline y la comunidad académica han transformado el debate historiográfico en torno al libro en un juicio moral al autor, acusándolo de islamofobia y de alimentar el “choque de civilizaciones”

En este, y a través de varios ejemplos de personajes cristianos que participaran de la traducción de las obras griegas, y demeritando en todo el momento el papel de la cultura árabe y sobre todo islámica, comenta, irónicamente:

“De hecho, los árabes musulmanes nunca aprendieron griego, incluso Al-Farabi, Avicena o Averroes lo ignoraban: tal vez no consideraban útil aprender dicha lengua, al ser poseedores de la más hermosa de todas, la que, de una manera inimitable, había transmitido la Palabra eterna de Dios”²⁷⁵

Respecto a la célebre “Casa de la Sabiduría”, el autor opina que:

“La reputación de *Bayt al-Hikma* es, por tanto, en gran, parte, una leyenda, forjada por los admiradores de los Abasíes”, en especial los mutazilíes, en cuya trampa el historiador debe esforzarse en no caer. Es necesario, según las palabras de R. Marchand, “detectar la realidad que hay detrás del barniz de la historia recompuesta”... A qué necesidad respondía el *Bayt al-Hikma* y cuál era su naturaleza? Son preguntas a las que M. G. Balty Guesdon ha ofrecido

²⁷³ Sylvain Gouguenheim, a través de su libro *Aristote au Mont-Saint Michel Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, [Éditions du Seuil](#), Paris, 2008.

²⁷⁴ Sylvain Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid, Gredos, 2009. (Traductora: Ana Escartín Arilla)

²⁷⁵ Op. Cit. p. 78

respuestas precisas y sólidamente argumentadas. Bajo el mandato de Harun al-Rashid, esta Casa es una biblioteca privada para uso del califa y sus allegados. No se abre a los sabios hasta AL-Mamun, pero entonces queda reservada a musulmanes expertos en el Corán, y en astronomía, como Yahia ibn Abi Mansur, Al Juarismo y los hermanos Abu Muisa. Jamás recibió a cristianos ni a judíos. Lejos de ser un lugar de encuentro entre las religiones o de elaboración de un saber filosófico, en ella se reflexionaba sobre la naturaleza del Corán en el momento en el que se estaba afirmando la corriente mutazilí: parece ser que tuvo lugar allí una reunión entre tradicionistas, juristas, lexicógrafos y teólogos mutazilíes, según el testimonio del *Kitab al-Hayda* de Abd al-Aziz al-Kikani...El Bayt al-Hikma dio origen a un cuento, cautivador, pero un cuento al fin y al cabo”²⁷⁶

Tales afirmaciones, entre otras, provocaron un escándalo no sólo académico sino también mediático²⁷⁷, respecto a lo que se llamó “l’affaire Gouguenheim” o “Le cas Gouguenheim”. Con este último título, Thomas Ricklin, en la revista franco alemana Trivium, reseña el proceso de la polémica donde el autor nos dice que:

“Dès le 4 avril 2008 au plus tard, l’ouvrage de Gouguenheim fait l’objet d’une controverse qui perdure –sur Internet, dans le quotidiens, les périodiques scientifiques, les colloques et dans les ouvrages déjà parus ou à paraître. Et il n’ya pas de doute : la grand majorité de la communauté scientifique consent à le décrire tel qu’il est, à savoir comme une ouvrage scientifiquement malhonnête »²⁷⁸

De cualquier manera, lo que nos interesa destacar es la constante *tensión* que existe entre los “defensores” del hecho paradisíaco, depositado en este caso en figuras como Al-Ándalus/lo andalusí o la Casa de la Sabiduría, instancias que abren la posibilidad a la ansiada convivencia cultural pero sobre todo trans-religiosa. En el

²⁷⁶ Ibidem, pp. 121-122

²⁷⁷ Algo que en España no se ha dado con Fanjul y hasta se han otorgado premios a trabajos en esta misma línea, como el Jovellanos del que hablamos en la primera parte de la tesis.

²⁷⁸ Thomas Riklin « Le cas Gouguenheim » en Trivium, Revue franco-Allemagne des Sciences Sociales, Paris, Fondation Maison des Sciences de l’Homme, Octubre de 2011, p. 2

último caso, sólo hay que ver, por un lado, la polémica desatada en el caso Gouguenheim y, por la otra, la cantidad de iniciativas de revitalización de la llamada Bayt al-Hikma, de la que la iniciada en Granada representa una de ellas, de especial significancia y repercusión simbólica, al unir estos dos entes (Al-Andalus y la Casa de la Sabiduría), formando un complejo bastante denso.

Porque lo que está en juego no es solamente una necesidad existencialista de recogerse en el pasado como vía de escape a una civilización esquizofrénica o condenable, sino también una reinterpretación del pasado que permita forjar una identidad presente, una memoria legítima basada ya sea en la inclusión – visión integradora – o exclusión – visión esencialista – de la historia y de las interacciones culturales, por lo llamarles choques de manera seca.

Estos mitos, y sobre todo el de lo andalusí, han sido además utilizados y reutilizados no solamente por ensoñadores románticos del buen salvajismo o adeptos a la idea de la convivencia paradisíaca de las diferentes culturas y religiones como lo desarrollamos en la primera parte de la tesis. También han sido utilizados, como lo explica González Alcantud, por otros sectores que podrían identificarse más a la derecha política, tradicionalmente islamófoba o maurófoba pero que en el caso español han formado un caleidoscopio interesante, que no se podría reducir a la oposición entre Sánchez Albornoz y Américo Castro en una época, o Serafín Fajul y Goytisolo, en una más actual.

La prueba de este caleidoscopio se da, por ejemplo, en el fenómeno que el mencionado antropólogo estudia al referirse al mito de lo andalusí “como instrumento de la política exterior de España”, y donde reconoce que:

“La finalidad de estimular el mito andalusí por parte de los militares africanistas españoles tras la guerra civil tenía el objetivo de evitar ser considerados “extranjeros” al igual que los franceses, en la intervención marroquí”²⁷⁹

²⁷⁹ José Antonio González Alcantud, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 188.

De esta manera, podemos observar la *maleabilidad* del mito, y salir de las dicotomías en las que muchas veces nos encerramos al querer asignar a una corriente ideológica o política una actitud frente a estos que muchas veces no se corresponde de manera “lógica” con su uso o intenciones. Es por eso que al mostrar la polémica, en el caso que nos ocupa, de la Casa de la Sabiduría, desatada por el historiador francés, sólo nos interesaba mostrar uno de los extremos del juego de interpretaciones posibles.

Finalmente, y antes de presentar dos entrevistas llevadas a cabo a dos miembros de la mencionada Casa de la Sabiduría, convendría anotar porqué hemos elegido la figura del exilio para comenzar este capítulo. Ambos, tanto Torabully como Diadé, son dos figuras representativas de este estado físico y del alma, es decir, que ambos sufren una suerte de des-racinamiento nostálgico que se refleja tanto en sus escritos – el caso de Torabully – como de su lucha – Diadé -. Seguramente nuestros entrevistados no estaría de acuerdo con este concepto, el cual utilizamos de forma arbitraria y analítica, solamente para resaltar la idea del “retorno”, simbólico o real, a una tierra de origen que en el caso de Diadé se presenta como palpable y en del poeta mauriciano como doblemente ideal. Cada uno de ellos lo ha resuelto con sus propias herramientas, por ejemplo, este último, a través del concepto de “coolitud” que hace del objeto transcultural un ente movable al mismo tiempo con fuerte raíces, para lo que utiliza la imagen del coral. El maliense, por su parte, a través de una campaña de reconocimiento del valor de su historia, que no es exclusivamente oral, como tradicionalmente se asigna a los países africanos. Pero ambos, vehiculan, simultáneamente, dos discursos que van al mismo río: el de la memoria.



Inauguración de la Maison de la Sagesse en Granada. En la foto Suhail Serhini (Marruecos) Khal Torabully (Islas Mauricio) Javier Álvarez (Director de la biblioteca de Andalucía, España), Mustafá Akalay (Marruecos) Sandra Rojo Flores (México) (Fuente: diario mauriciano “Potomitan” http://www.potomitan.info/torabully/grenade_2013.php)

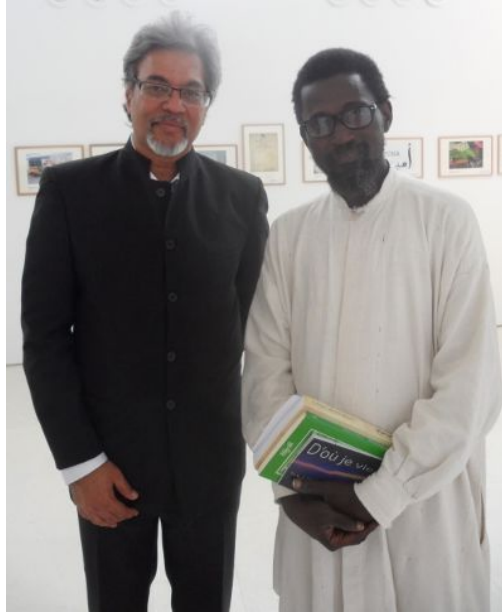
LEMAURICIEN.COM
INDÉPENDANT D'INFORMATION ET D'OPINION

ESPACE CITOYEN À GRENADE : Khal Torabully présente la Maison de la Sagesse

ARTICLE PARU DANS WEEK-END | 13 MAI, 2013 - 02:00



Khal Torabully en su discurso en la UNESCO, recogido por el diario mauriciano “Lemauricien” (13 de mayo de 2013) <http://www.lemauricien.com/article/espace-citoyen-grenade-khal-torabully-presente-la-maison-la-sagesse>



Khal Torabully con Ismael Diadé Haidara, quien formara también parte del proyecto de la *Maison de la Sagesse*

.

Entrevista a Khal Torabully²⁸⁰

8.2.- El mar como vía de transmisión del imaginario

Decía Gaston Bachelard que:

“Los poetas tocados de la gracia viven como un agua anual, como un agua que va de la primavera al invierno y que refleja fácilmente, pasivamente, con ligereza, todas las estaciones. Pero el poeta más profundo descubre el agua vivaz, el agua que renace de sí, el agua que no cambia, el agua que marca con su signo imborrable sus imágenes, el agua que es un órgano del mundo, un alimento de los fenómenos corrientes, el elemento vegetante, el elemento que lustra, el cuerpo de las lágrimas”²⁸¹.

El agua, en este caso el mar, aparecen como una de las vías de transmisión del imaginario del autor, que recibiera el premio al mejor documental en el *Arabian Media Film Festival* del Cairo en el año 2010 por uno de sus documentales, *La mémoire maritime des arabes*. Mar y memoria se encuentran presentes en el relato de origen del poeta, ligado a lo que considera un “horizonte mítico” formado por Trinidad pero también por Andalucía, lo que considera:

“... una geografía abierta, que está presente no solamente en mi trabajo de escritor, sino también en el de mi vida. Efectivamente, nací en el Océano Índico, en Mauricio, de un padre nacido en Trinidad, sobre el flanco

²⁸⁰ Fragmentos de la entrevista realizada el 10 de febrero de 2014. Todos los derechos son propiedad del poeta mauriciano (Original en francés, traducido por la autora). Torabully es un poeta, cineasta y semiólogo francés, de origen mauriciano, que acuñara el concepto de *coolitude*, explicado en el texto. Nació en las Islas Mauricio en 1956, autor de una veintena de libros, entre los que destacan: *Roulis sur le Malecon, carnet de voyage cubain* (L'Harmattan, 1999) ; *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora* (en colaboración con Marina Carter, Anthem Press, Londres, 2002; *La cendre des mots: Après l'incendie de la bibliothèque de Bagdad, textes sur l'indicible* (obra colectiva), Paris, L'Harmattan, 2003; *Mes Afriques, mes ivoires*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; *Dictionnaire francophone de poche, LE POUVOIR DES MOTS SUR LE MOUVOIR DES PEAUX*, La Passe du vent, Grigny, 2007 ; *En cantos coolies*, Granada, Valparaíso ediciones, 2015.

²⁸¹ Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, México, FCE, 1978, p. 23

occidental de España. Entre esas dos islas, esos estrechos, esas penínsulas, están mis Indias, es decir, todos los territorios reales o imaginados, de los espacios puestos en relación por los intercambios de diversas naturalezas, que me constituyen. Si, me importa decir que he nacido en un país siempre presente tanto sobre la ruta de las especias como de las Indias...esta temática de las rutas, esta pregnancia del movimiento, sobre todo marítimo, no ha dejado de influir en mi percepción de las culturas y de la geografía, que vivo no solamente como un obstáculo sino como una invitación al descubrimiento de las culturas y de las humanidades”.

Este mar no es solo un símbolo de fluido, sino también de intercambio y de mezcla, idea que permea toda la obra del autor, como pudimos ver en las páginas anteriores, cuando se refiere al término de *coolitude*. Es precisamente la cuestión del *intercambio* y las *rutas* de este, las que marcan constantemente un itinerario pues se suma a estos la idea de *contacto*. Las rutas se consolidan entonces como cartografías imaginadas y materiales del pasado, que vueltas a vivir parece que diera a quien las recorre, la sensación de poder revivir ese pasado, o por lo menos el deseo.

“Es evidente que Asia, África y Europa han estado siempre en contacto por los intercambios comerciales, pero no solamente comerciales, porque es innegable que las rutas mercantiles, de las cuales las más densas y mejores estructuradas en la Historia de la Humanidad se encuentran al lado de Océano Índico, han también sido rutas de contactos entre pueblos, lenguas, saberes, culturas, religiones.... Mi lugar de nacimiento porta los ecos, los clamores, las huellas de estos pasajes e itinerarios mercantiles, espirituales, científicos y culturales, bajo huellas milenarias, si, el largo de esas rutas que podemos llamar rutas de civilizaciones”

Continúa, el poeta mauriciano, hilando su vida a través del mar:

“Mi infancia en Mauricio me bañó en las epopeyas marinas de los ingleses y de los franceses, y más tarde, aquéllas de los árabes y los chinos. Mauricio era “comptoir” de la Compañía de Indias y entraba en los objetivos geoestratégicos de los imperios de la época. Es verdad que no hemos

conocido a los españoles en esta parte del Océano Índico. Su aventura imperial se orienta sobre en el Atlántico y el Pacífico, el Océano Índico era la mar de los portugueses, ingleses, franceses, omaneses, yemenitas, indios, otomanos, africanos del Este y chinos (hasta las exploraciones del almirante Zheng He). Sin embargo las especias, la seda, el oro, constituían la fiebre fundamental que empujó a Colón hacia el Atlántico, para justamente cortocircuitar a los árabes y portugueses sobre esas rutas de riquezas orientales. Él partió de Granada, justo después de su caída en 1492”.

Establece así una relación entre el Atlántico y el Índico, sosteniendo que:

“... el océano Índico es el primer océano de la mundialización, aquél de los bienes, justamente en razón de sus savoir-faire milenarios, de la calidad de sus productos, la rareza de sus especias celosamente protegidas por sus dirigentes, marajás o khans que hacían soñar a los monarcas y mercaderes occidentales”.

8.3.- España, reflejo en el índico

Como resulta natural debido a los escasos lazos históricos que podrían unir a estos dos países, existe sin embargo un imaginario recíproco respecto a un lugar paradisíaco concebido a diferentes niveles. En el caso de España, salvo como destino turístico de manera general, no es un país que se encuentre frecuentemente abordado. En español, en el diccionario *Akal de Antropología y Etnología*, aparece reflejado dentro del ítem dedicado a Madagascar al referirse al comercio “En esa misma época (s. XVIII), el comercio con las Islas Mauricio y de la Reunión iba en aumento: Madagascar exportaba arroz, ganado, y sobre todo esclavos...”,²⁸² lo que evidentemente no es igual para el caso francés, de donde provienen los autores donde es más abundante.

²⁸² Piere Bonte y Michael Lizard, *Diccionario Akal de Antropología y Etnología*, Madrid, Akal, 1996, p. 447.

Respecto a las Islas Mauricio, el imaginario que retrata Torabully no sería muy diferente del de otros países, incluso latinoamericanos, que su supone tendrían mayor acceso al país ibérico por medio del idioma y las comunicaciones:

“España, en esta configuración, representa una potencia europea que no ha dejado recuerdos de conquista en nuestra región. La vemos normalmente desde un ángulo “exótico” por la paella, las corridas, los productos españoles como el aceite de oliva, el azafrán, y cuando yo era niño, las películas de Joselito, el pequeño español que dio imágenes y sonidos de una España soleada y romántica al mundo entero. Sin saberlo muy bien, sentíamos un exotismo próximo a nosotros, no tan fuera, que nos fascinaba, sobre todo por la música y las canciones españolas. Tengo entonces representaciones muy precisas de España cuando era niño. Otro país del sol, con sus muros blanqueados y sus ventanas azules, sus patios, sus peleas de toros, sus toreros con el traje de luces, sus señoras (¿gitanas?) con inmensos pendientes bajo impresionantes coletas, suntuosos abanicos, melodías que literalmente me hechizaban, con un aire mezclado con un Oriente que se insinuaba de manera confusa en todo eso. La lengua que escuchaba me encantaba y reconozco que siempre tuve una debilidad por la lengua de Cervantes. Pienso que eso comporta clichés, pero en tanto que niño, vivimos en esas imágenes que nos envían, y es mejor así”.

Este imaginario se transforma parcialmente con las visitas y la investigación del autor sobre temas que ligaban precisamente ese Oriente con España y las Islas:

“Más tarde, tuve un itinerario más formado, más consciente. En efecto, vine por primera vez a Granada el 1999, justamente para rodar una película, “La memoria marítima de los árabes”, que trataba principalmente de la navegación en la cultura árabe, sobre todo en el Océano Índico, que eran los intermediarios naturales entre África, Asia y Europa, en tanto que mercaderes y navegantes. Yo tenía ya, en esa época, esta idea de que las rutas religaban a los países por vías de comercio y de conocimiento...”

Otra analogía aparece entonces en la mente del mauriciano, y es aquella de las conquistas y la intervención de los españoles en los territorios americanos, lo que constituiría finalmente otro polo en el imaginario paradisíaco del Oriente andaluz, es decir, el de la violencia, como él mismo lo subraya

“Como he dicho antes, vine aquí por mi película. Tenía esta fascinación por España, por sus elementos culturales transmitidos por el cine, la cocina, la música, la literatura. He leído mucho también sobre las conquistas de los españoles del Nuevo Mundo, había visto películas como El Cid, Aguirre, Los viajes de Colón. Ahí, yo estaba confrontado a ese trozo de la Historia ibérica violenta, y al origen de la destrucción de las culturas y de los pueblos indios de América. Yo había conocido los imperios francés e inglés, y ahí, otra página de la España ultra-Atlántica se presentaba ante mí, Cortés, Pizarro... Tenía también los ecos de las Controversias de Valladolid en mi memoria. Estas dos cosas, la atracción, la belleza, y al mismo tiempo la violencia de la Historia y de las corridas...”

Vuelven a ser entonces violencia y belleza caras de la misma moneda, balanceándose en discurso hacia la segunda, puesto que es el puente de conexión entre un discurso de integración transcultural como es la idea de la *coolitude*, que encuentra en la visión idílica del sur de España, y más tarde de su pasado andalusí, una manera de recuperar un proyecto como el de la *Maison de la Sagesse*, que resaltara justamente estas cualidades. Tal intento no difiere mucho de otros hecho en el marco de políticas culturales o gubernamentales españolas, aunque no haya tenido, como mencioné antes, un impacto mediático local sino más bien en las Islas Mauricio, ayudado por el acceso a los medios de su promotor. En su descripción de Granada, el poeta nos relata:

“Algo me chocó cuando, el 1999, a punto de entrar en el siglo XXI, llegué a Granada una bella mañana de primavera: es esa luz excepcional que casa piedras, vegetal, mineral, agua y también las caras humanas que encontraba muy hermosas en esta parte del mundo entre Europa, África y el Magreb. Una luz que ha fascinado a los artistas y viajeros, sin nada igual. Espejos de la

Historia, de sus éxitos, de sus fracasos, de guerras y amores transfronterizos... Las caras de los estrechos, de los ríos, de los encuentros de humanidades. Sí, yo encuentro a los andaluces muy hermosos, con sus facciones fascinantes de entre-dos, es decir, de entre-muchos...Y caminé en la ciudad, desde el Albaicín hasta la Alhambra, con Philippe Fivet, cámara de la televisión francesa. Esta visita, curiosamente, la comparo a una suerte de regreso a las fuentes, como una visita obligada a uno de los espacios fundadores de mi ser. Y esto, más allá de las percepciones y escritos sobre las coexistencias en esta ciudad puesta en vigilia sobre el devenir de los ríos del Mediterráneo, también de otros espacio del planeta”.

Y consciente de la capacidad simbólica del lugar como signo de nostalgia, reconoce:

“Escuchamos aquí un discurso sobre la nostalgia de un paraíso perdido; yo encontré aquí visitantes que venían a encontrarse, a meditar sobre el sentido de la Historia, sobre los conflictos actuales del mundo. Y Granada parece pertenecer a toda la humanidad. Es como eso que he vivido, esa ciudad de los tres monoteísmos, tan fuertes como Jerusalén, físicamente, culturalmente en mi imaginario íntimo. En tanto que poeta, he vivido físicamente, esta adecuación entre luces, topografía, patios, jardines”.

Llega incluso a nombrar una frase que llama nuestra atención, *el síndrome de Granada...*

“Delante de tal carga de memorias y de bellezas, no podemos que ser sensibles a ello, como un síndrome de Granada, para recordar aquél de Florencia, síndrome hecho, en la ciudad del Renacimiento italiano, de una concentración estética que desconcierta. Aquí, el síndrome de Granada es hecho de los lazos entre los monoteísmos, la belleza y también la violencia. Es un lugar de una rara densidad. Sí, para mi esta simbólica está presente. No estoy en el espíritu de aquéllos que niegan su pasado plural, para no retener más que una justificación cerca de puntos de vista mezquinos de alteridades irreconciliables, para justificar otras reconquistas (en español). Granada, ante todo, para mí, representa una oportunidad para la paz”.

Una Granada que adquirió una nueva dimensión en la opinión pública mauriciana gracias al proyecto del poeta, como podemos constatar en las páginas de internet los periódicos y blogs del país. Reflexiona, al preguntarse sobre tal impacto:

“El impacto ha sido fuerte sobre el imaginario mauriciano. En efecto, estos me lo han dicho cuando estaba en el país, porque Mauricio tiene su parte de coolitud, con el diálogo que su poética ha posado en el paisaje de esta isla plural, que emerge de un pasado colonial marcado por la esclavitud y el “engagisme”. Partiendo de este último paradigma, ha emergido una posibilidad concreta de prevenir la *concurrency de memorias*, esta famosa competencia victimaria que impide la superación real de un pasado doloroso para la construcción transversal, humana, pacífica, con una terapia de la palabra compartida. El pueblo mauriciano, incluyendo a los hindúes, cristianos, musulmanes, budistas, independiente desde 1968, tiene una problemática también próxima a Granada, donde la diversidad, en el corazón de su identidad a realizar, es un eje dominante. En suma, esta temática atraviesa casi todos los países. En efecto, actualmente, ¿cómo vivir con las alteridades, en un mundo moldeado por las migraciones y las mundializaciones? Algunos me han hablado de su deseo de ir a Granada para revisar esta página de la Historia que yo abordo. Siguen todo esto con atención. Ha habido también reacciones en las Antillas francesas y en Marruecos, positivas en conjunto, porque la espera es también grande en el otro lado del Mediterráneo. Nosotros tejemos la simple idea que las personas de buena voluntad pueden entenderse. Es el preludio a esa Sabiduría la que proponemos en este diálogo”

8.4- Andalucía como figura “coral”

Andalucía en general y Granada en particular, se presentan entonces, a los ojos del mauriciano, como un modelo coral que intenta asimilar al que desarrollara en su obra, pues:

“El coral que yo he desarrollado es una metáfora de encuentros transculturales (en el cual la dinámica es desarrollada en la coolitud) sienta bien a Andalucía, país de estratos. La coolitud, esta poética de puesta en relación de las Indias y de otros espacios humanos, teje bien estas relaciones, redes de relaciones en este espacio, porque es abierto a las corrientes, espacios e imaginarios transfronterizos. En efecto, Andalucía, por su situación geográfica, entre océanos y estrechos, combinado con las rutas de la seda y de las especias, es propicio a la naturaleza *poli-lógica* y de archipiélago del coral... “Evidentemente, ese lugar de entre-dos es un espacio coraliano. Como el coral, está anclado en un pasado fuerte, y por el hecho de que ese pasado fue plural, está condenado a estar abierto sobre sus alteridades, ideas, corrientes actuales. Lo constatamos aún e nuestros días, con todos esos que “viven” Granada ciudad real o imaginaria. Las representaciones abundan entre las culturas de los judíos, musulmanes, cristianos, que han dado obras diversas, conflictos también, y representaciones nostálgicas, románticas o prospectivas que abundan, religando no solamente las dos orillas del Mediterráneo sino también el océano Índico, las Indias, el Atlántico y los tres monoteísmos con un alma, y puede ofrecer una reflexión sobre los conflictos identitarios, culturales y religiosos actuales”.

8.5- La liberación de la palabra: judíos y musulmanes en la Granada del siglo XXI

El elemento judío no ha sido, como hemos dicho en la primera parte de la tesis, movilizado de la misma manera que el musulmán. En la propia ciudad, se puede percibir una desconexión con él, como si los dueños del problema fueran exclusivamente los granadinos y los árabes musulmanes, lo cual es efectivamente una visión general y reduccionista del asunto. El tema de los judíos, ha sido utilizado como sabemos, de forma constante en las demandas de los moriscos de perdón, puesto que el Rey de España se los pidió a ellos en el año 1992. Su estudio no ha estado ni mucho menos fuera del ámbito académico, pero podemos decir

que sí de las discusiones generalistas donde lo que parece disputarse es entre dos contrincantes. Al preguntarle a Torabully sobre el particular responde:

“Le voy a dar otro ejemplo de esta censura. Usted ha sido testigo de esto también. En junio de 2013, en el marco de las actividades de la Casa de la Sabiduría, yo había invitado a Beatriz Chevalier, fundadora del Museo Sefardí de Granada para expresarse en una velada de la Biblioteca de Andalucía. Carmen Espinoza me la había presentado pues yo buscaba judíos en Granada para reactualizar la convivencia en la Casa de la Sabiduría, lanzada en 2012 en el marco de la cita Cultural Francesa. Dos días antes de esta velada, visité su Museo, y durante la visita, ella se deshizo en lágrimas. Beatriz me explicó que ella se había hundido porque había sido expulsada (hablaba de una segunda expulsión de los judíos de Granada, de tal manera que la herida estaba viva) de su Museo Sefardí que ella había fundado algunos meses antes, cuando el arrendador, católico muy conservador, supo por un artículo de prensa que su Museo quería recordar la presencia judía en Granada, y decidió, por vía legal, de la hacer salir lo más rápido de su local. Ella explico, durante esa velada en la Casa de la Sabiduría, que los judíos rompían un largo silencio de muchos siglos, desde 1492 en Granada... Este hecho me marcó muchísimo, y aposté por trabajar sobre todo por esta liberación de la palabra en Granada”.

Poco a poco, el discurso se va recrudesciendo, llegando hasta la problemática de la exclusión y la xenofobia. De la misma manera que poetas como el sirio Nizar Qabanni, que comienza alabando Al Ándalus para terminar con unos tristes versos sobre su indiferencia hacia su pasado, el entrevistado nos cuenta que:

“En España y en Andalucía, en este momento, hay muchas tentativas de hacer sordera a aquello que fue realizado en el pasado. Y eso corresponde a la situación de crisis en Europa donde el Otro es percibido como la parte a borrar o excluir. El otro, en caso de crisis estructural, es acusado de todos los males y termina continuamente como chivo expiatorio, como lo atestiguan cada vez más los discursos racistas. .. El reportero de la ONU contra el racismo y las discriminaciones, no dejó de lado este hecho. Con los tufos de xenofobia

de una derecha que algunas veces pierde sus límites con las extremas derechas – no olvidemos que cada año, el 2 de enero en Granada, tenemos la cita de la extrema derecha europea de los cuales los fondos de comercio son la islamofobia desacomplejada – se intenta ocultar el complejo pasado español que comporta una parte judía y musulmana. Ese discurso exclusivo basa la historia de España a partir de la caída de Granada en 1492 y hace empezar la historia de la península ibérica en esta fecha, que es la terminación de la primera cruzada europea contra el Isla. Este es un dato recurrente, entonces, sobre todo cuando hay intereses electorales y fondos políticos. Entonces, se celebra la derrota del Moro para recordar que la identidad española es construida sobre la expulsión del Moro de Andalucía, prelude a una conquista española de reinos existentes. Un poco a la imagen de la unificación de Italia en el siglo XIX, salvo que aquí, el enemigo que componía todas las facciones normalmente rivales, era el andaluz musulmán y también judío. Todo eso que no era católico es excluido de la identidad andaluza”.

Esta situación le parece lamentable porque finalmente, vuelve a revestir al “moro” de unas cualidades especiales que nos recuerdan las idealizaciones acerca de su presencia como símbolo de civilización y su ida de decaimiento cultural:

“Existe entonces un negacionismo y un revisionismo que se anuncia, que desfila y desafía la Historia. Este discurso de odio no se esconde de ocupar el espacio público (como el lugar delante del Ayuntamiento en Granada cada 2 de enero) en una puesta de escena primitiva, arcaica, de conquista católica, con un sable desenvainado y una dramatización del combate que ha librado la Andalucía del Moro, jese que ha impulsado una civilización brillante en Andalucía! La estética oculta de la ética, es también peligrosa y reductora. Por ese desvío de la belleza, ese no-dicho que hacemos perdurar por muchas razones, no se permite a España mirar su pasado con objetividad, y determinar claramente su parte árabe y judía. Hay una suerte de capa retórica que oculta ese trabajo de la memoria, porque mostrar ese debate parece molestar a más de uno. Se acepta bien, por ejemplo, que la Alhambra,

el monumento más visitado de España, sea de origen musulmán, pero sin más, porque decir más significaría decir su deuda simbólica con el otro y pondría en cuestión muchos discursos ideológicos sobre los portadores de la identidad española estrictamente católica. Hay una censura que yo constato, debido al pasado conflictual del país”.

Respecto a la idea del Ál Ándalus como paraíso perdido, encuentra la siguiente explicación, que repercute a los actuales pobladores musulmanes de Granada:

“Paralelamente, o al mismo tiempo debería decir, hay ciertamente ese sentimiento mitigado que debe resentir un musulmán, de la pérdida de Andalucía. Y una nostalgia de esa pérdida, pero a diferencia de la comunidad judía en Granada, los musulmanes están aún presentes. Ahí hay salones de té, restaurantes, tiendas, pastelerías, lugares de culto que atestiguan un anclaje fuerte, muy notable en el Albaicín. Más allá del folklore turístico, hay una vida musulmana en Granada... Sin embargo, yo presiento también un sentimiento de incompletud presente en la consciencia de los musulmanes: ¿por qué esta convivencia se detuvo? Aquí, se sienten huérfanos de la historia, algunos tienen ese sentimiento de haber sido expulsados de la historia, en la caída de la ciudad andaluza. Quisiera decir con esto, que este es un lugar que ellos pueden tocar y donde el musulmán puede experimentar lo que ha hecho bien y mal, y meditar sobre ese pasado, pensando su presente. Entonces, este lugar está lejos de ser anodino”.

La poética de la coolitud se presenta, entonces, como un medio, según el autor, de colaborar en la solución de estos problemas de memoria, al ser símbolo de un crisol llevado a cabo por situaciones de fuerza que terminaron convirtiéndose en oportunidades de riqueza cultural. Nos dice:

“Pienso que la coolitud, esta poética del mundo, plural por esencia, nacida del “engagismo” de la Historia de esos indios y chinos contratados bajo un contrato en el mundo taylorizado del siglo XVIII, que encontraron a otros humanos en las islas, los continentes africano, americano, permitieron abandonar el binarismo estricto de Cristiano/Musulmán, Árabe/Español, para

optar por las riquezas de las diversidades que representaban. Enseguida, y una vez que la alteridad dejó de ser vista bajo el ángulo del enemigo a combatir, la coolitud permite extender el debate en una dinámica “intercivilizacional”, transcultural. Esto implica el abandono de viejas o nuevas jerarquías memoriales, de racismos latentes o evidentes, de miedos de las alteridades, para obrar, y dijo bien obrar, por la construcción de un *humanismo de la diversidad*, que es la dinámica intrínseca de esta visión del mundo. La definición histórica de la convivencia (vivir juntos judíos, cristianos y musulmanes), se reactiva y reactualiza en la dinámica de los caminos evocados en las líneas anteriores. Esta toca las convergencias y también las divergencias, y explora los pequeños caminos de viaje menos visibles.”

La Casa de la Sabiduría sería entonces la materialización y la vía que canalizaría tanto esas divergencias como convergencias, para lo que hace incapié en la gestión del dolor:

“La Casa de la Sabiduría está animada por esta visión de las humanidades. Ella intenta pues promover una “discursificación” de estos siglos de la historia de las Españas, con la intención de superar, en un espíritu de construcción de la diversidad. Pone a la luz lo que queda como sufrimiento... Hay un tesoro a exhumar, un dolor a decir, a exorcizar, y el hecho de que nos posicionemos en una perspectiva de construcción polilógica, en una empresa de igualdad de voces, favorece una cultura de la paz... La coolitud necesita un trabajo de memoria, para una superación por la palabra, y otros medios, con el fin de favorecer una visión más serena de las diversidades que Andalucía abrigó durante ocho siglos enteros...”

8.6.- La “memoria de lo andalusí” y de la Alhambra ¿nos pertenecen a todos?

Preguntar sobre la pertenencia de la memoria es una cuestión relevante. Así lo comprobamos en otros proyectos sobre la percepción local de un monumento islámico en Granada. Hablando de lo andalusí, el poeta nos responde, reconociendo su conflictividad:

“Perfectamente, tiene razón. Esta memoria es de la humanidad entera. El hecho de que esta historia contrastada de la convivencia se haya desarrollado en la región de los istmos, entre África, Europa y América, entre el Judaísmo, el Islam y la Cristiandad, entre los dos lados del Mediterráneo, entre los imperios hispánico y otomano, entre Bagdad y Andalucía, y en la ruta de la seda y de las especias, ha creado múltiples puntos de convergencia. Granada es más que un lugar físico. Algunas veces es una idea, otra una esperanza, una nostalgia, un libro abierto donde cada uno parte de su Historia escrito o a escribir o re-escribir. Es un lugar con una gran reverberación... Efectivamente, las apuestas de la memoria en Andalucía, poseen una resonancia de fuerte magnitud, porque este lugar combina promesas del futuro bajo el suelo de un pasado plural, incluso si este fue conflictual”

Lo mismo para la pregunta respecto a la Alhambra, cuya apropiación simbólica local hemos comprobado en otras investigaciones, pero que se presenta, como otro lugar de la memoria, abierto para su constante referencia como signo material, como un sobreviviente que exige unos cuidados especiales y sobre todo una consideración transcultural:

Si, este lugar, este símbolo no nos puede dejar insensibles. Para mí, apasionado de los libros y los pergaminos, el palacio nazarí que la Alhambra abraza, con el Palacio de Carlos V, ofrece el más grande libro tallado en piedra. He sentido grandes choques estéticos y civilizacionales aquí. Pienso que no podemos reprocharle a la Alhambra existir y de alumbrar por esto todas las divisiones que abundan en Andalucía. Lo contrario hubiera sido sorprendente. Es evidente que cada uno ve el mediodía en su puerta. Cada uno puede apropiarse de una parte de la historia, de la estética, de la ética que reclama este patrimonio espléndido.. Lo que me parece importante – para volver a la dinámica de las rutas – es no impedir las vías de acceso de uno hacia el otro, sino de establecer una pasarela entre estas dos memorias, incluso si piletas de sangre subsisten en las conciencias y los inconscientes. El crimen sería negar una u otra página de la historia de Granada que haya existido. ¿Qué sería de Granada en la memoria del mundo sin la Alhambra? ...

CAPÍTULO NUEVE

¿ANDALUSÍ O MORISCO?

RACISMO INVERSO Y FRACTURAS INTERNAS DEL MITO

9.1.- Contexto

Como avanzamos en líneas anteriores, en cuanto empezamos el trabajo de campo en Marruecos buscando las manifestaciones del mito de lo andalusí nos dimos cuenta de que estas no eran, ni mucho menos, homogéneas. Varias fracturas se presentaban en él, una de ellas entre los andalusíes y los moriscos, los primeros identificados sobre todo con la zona de Fez, y los segundos con la de Rabat, Salé, Tetuán y Chefchaouen, lo que no significa que sean exclusivos de ellas sino que es donde se encuentra su mayor concentración.

La otra, era visible en la construcción de la identificación cultural de estos individuos, sobre todos los fesíes, quienes se distinguían, fervientemente, de los bereberes. Pero éstos, no se quedaban conformes con esta apreciación sino que se manifestaban claramente en contra del mito, como lo reseñamos en el caso de algún entrevistado, de origen bereber, en nuestro documental, reconociendo la utilidad de este mito para estos individuos y sus paradojas, como el hecho de la extranjería. En tal documental, contamos además con las declaraciones del

coronel Mohamed Bargachs (q.e.p.d.), férreo defensor de la causa morisca quien, orgulloso de su ascendencia, escribió:

“Le nom identifie et celui qui le porte s’identifie: C’est une marque déposée et exclusive... Dans un monde où il y a tant de noms décriés, le nom se fait. Il devient le compagnon inséparable de plusieurs générations, jusqu’à son extinction. Le nom est l’école de formation de la fine fleur de la société. C’est le miroir qui peut rectifier les imperfections des autres. Choisi par les ancêtres pour être porté dans l’honneur, il ne peut être que parfait”.²⁸³

A continuación presentamos fragmentos de la entrevista hecha al profesor Benjelloun, donde clarifica varias de estas percepciones en una actitud que él mismo reconoce de afectividad pero también de reflexividad, alumbrándonos sobre la actualidad y las fracturas del mito en el Marruecos contemporáneo. Uno de sus grandes valores es el reconocimiento de la afectividad en la construcción del mito más allá de las realidades históricas que le sostienen. En el citado documental, el profesor Benjelloun hace una interesante afirmación “Fez es una ciudad andalusí de cultura, no de origen”. Esto no significa que no haya un reconocimiento hacia el lazo histórico que le une al país ibérico, sino que los aspectos culturales han sido en todo caso más fuertes que los genealógicos, aunque la sociedad fasí se empeñe en demostrar los segundos no a nivel reivindicativo contra España sino en el propio seno del país. En la parte dedicada a lo andalusí en Marruecos, hemos explicado cómo se ha vivido y cómo se vive entre el resto de la población y en el poder esta situación. A través de la voz del profesor Benjelloun, lo observamos en primera persona.

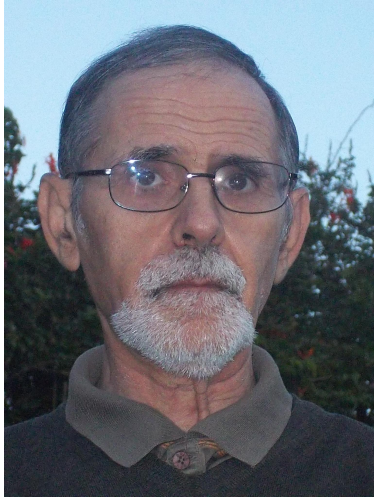
²⁸³ Mohammed Bargachs, *Á la recherche des parents. Ascendants et descendants*. Rabat: s/e, 2009, p.25.

Entrevista a Abdelmajid Benjelloun²⁸⁴

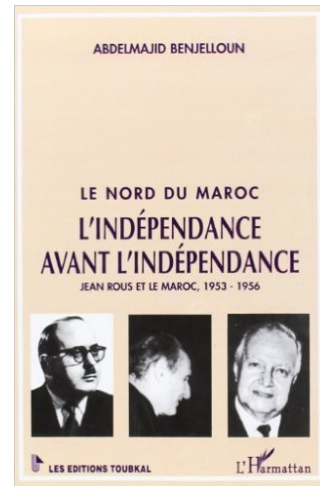
9.2.- El poder del mito de Al Ándalus en el Marruecos del siglo XXI: Entre el *savoir faire* y la militancia genealógica

Para reflexionar sobre el poder del mito andalusí en el siglo XXI, intentaremos empujar el mito desde su imagen hasta algunas sus expresiones, comenzando con una serie de preguntas, provenientes del trabajo sobre el terreno llevado a cabo en Marruecos. Todas ellas están vehiculadas por un tema que se repite incesantemente en una entrevista reciente hecha al historiador, pintor y poeta marroquí Abdelmajid Benjelloun, quien nos hace cuestionarnos lo siguiente: ¿podemos hablar del mito de Al Ándalus como una suerte de *arquetipo* contemporáneo¹? ¿Cuáles son sus matices y poder? ¿Sus orígenes y sus fracturas históricas? Son tres preguntas bastante complejas que no podremos resolver en estas breves páginas, pero que nos permiten pensar en el poder del mito desde una base general deteniéndonos en sus diferentes manifestaciones, las cuales han recorrido su propio camino narrativo.

²⁸⁴ Entrevista realizada en Rabat el 13 de febrero de 2013 (originalmente en francés, traducida por la autora). El profesor Benjelloun es escritor, poeta e historiador. Nació en Fez en 1944 y es autor de una importante obra poética e histórica, así como pictórica. Ha dedicado gran parte de sus investigaciones al norte de Marruecos y a España, y fue presidente del centro marroquí del PEN internacional. Es considerado fundamentalmente un escritor de habla francesa. Entre sus obras encontramos: *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien*, Rabat, éd. Okad, 1988; *Fragments d'histoire du Rif oriental, et notamment de la tribu des Beni Said, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, d'après les documents Mr Hassan Ouchen*, Rabat, Imprimerie Maarif el Jadida, 1995 ; *Colonialisme et nationalisme(Arguments)*, Rabat, éd. Okad, 2001; *Le mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien(1930-56)*, Rabat, Imprimerie Maarif el Jadida, 2011.



Abdelmajid Benjelloun (foto cortesía del poeta)



Portada de uno de sus libros

Benjelloun considera esta idea arquetípica de Al Ándalus en los términos que lo plantea Jung, es decir un elemento de carácter inconsciente, colectivo y en este caso, relacionado con la imagen primordial de la pérdida/muerte de un paraíso que nos empuja a un mundo emocional¹, representado a diferentes escalas. La reflexión anterior resulta evidente si consideramos esta idea de paraíso ligado a unos orígenes idílicos cuya pérdida resultaría generadora de sentimientos nostálgicos y melancólicos, como se ha mostrado en uno de los capítulos del presente libro.

Lo que resulta relevante - desde la perspectiva de la antropología histórica, eje sobre el cual hemos vertebrado esta edición, como su propio título lo indica -, es distinguir y deconstruir tales manifestaciones o expresiones de esta imagen idílica, sus distintos discursos con sus especificidades y paradojas, presentes no sólo en la reivindicación de los actores (andalusíes), sino en el mundo académico, que algunas veces ha alimentado, por qué no, también al mito. La cuestión es cómo salir bien de esa negación o apología del mito, y proponer un diálogo que nos permita concebirle de una manera dinámica, ya sea por sus irradiaciones (hacia Medio Oriente o Latinoamérica, por ejemplo), o al interior de él, concibiéndolo como un fenómeno dinámico y heterogéneo, por lo que en las siguientes páginas resumimos algunas de las observaciones y reflexiones que en el mencionada

entrevista nos llevan a plantearnos algunas de sus paradojas ya sea en su naturaleza (internas) o en su interpretación (externas).

El testimonio del profesor Benjelloun, además de estar ciertamente racionalizado por su formación académica y sus actividades artísticas, posee sin embargo una gran dosis de afectividad que él mismo reconoce, por lo que nos resulta precioso puesto que además coincide con muchas de nuestras observaciones sobre el terreno y anteriores entrevistas.

Es por eso que hemos rescatado algunas de las pistas que nos ha proporcionado, y en cuya actualidad basamos su *contemporaneidad*. Es decir, es un mito que no termina de construirse, y que se resignifica en un movimiento espiral pasando por momentos como la expulsión de los moriscos y los primeros retornos y alusiones a este ya sea con motivos de exaltación - los primeros embajadores árabes, especialmente marroquíes -, como paraíso perdido – presente como una de las primeras referencias en el discurso nacionalista del egipcio Ahmed Zaki en el siglo XIX –, como símil del conflicto palestino – la poesía de Mahmud Darwics - , o como peligro latente y presa de discursos islamófobos tras los atentados del 11 de septiembre, entre muchas otras alusiones. Estas, nos muestran fehacientemente su discurrir y su contemporaneidad, y nos permiten acercarnos a él de manera aún viva y manifiesta, nos enseñan su poder pero no sólo de permanencia sino también de transformación y fragmentariedad.

En esta línea es que traemos en primer lugar, algunas de las ideas principales de la entrevista realizada a Abdelmajid Benjelloun, pues nos permiten envolvernos en una mirada tanto intelectual como emocional, y nos permiten abrir el debate sobre la elasticidad del mito y por supuesto de la reflexión sobre sus “mitos internos”.

Una de las primeras cuestiones que se presentaron, fue la de *las diferencias sustanciales entre tres de las ciudades representativas del mito andalusí en Marruecos: Tetuán, Rabat y Fez*. Desde el plano histórico, no es ninguna novedad

hablar sobre el proceso de diferenciación que distingue al colectivo andalusí del morisco, y que responde a diferentes procesos migratorios y procedencias geográficas. En esa línea, la ciudad de Fez se distinguiría de las otras dos por ser portadora de una migración mucho más antigua, que dataría del siglo VIII, a comparación de aquella de los moriscos de principios del siglo XVII. A este proceso histórico, hay que añadir por lo menos otro hecho diferenciador y es la existencia del Protectorado, momento en el que, como es sabido, la parte que corresponde a Tetuán estaría ligada a España y la de Rabat y Fez al Protectorado francés. Hasta este punto las diferencias en la reelaboración de lo andalusí resultan evidentes ya que no podemos dejar escapar el fenómeno del africanismo presente en la zona española. Sin embargo, existe una división que liga más a Rabat con Tetuán en esta reordenación del imaginario de lo andalusí, y puede interpretarse, según nuestro entrevistado, y entre otras razones, por el carácter novel de la primera como capital de Marruecos, característica que Fez guardó por mucho más siglos. Benjelloun lo resume de la siguiente manera:

“si hay dos ciudades obsesionadas por el mito de lo andalusí, son Rabat y Tetuán” (esencialmente sus élites) siendo el caso de Fez, afirma, “más complicado”... Fez es una ciudad complicada porque no reclamamos el andalucismo como se hace en Tetuán... La primera vez que Rabat ha tomado conciencia de su pasado andalusí es después de la independencia, pues Fez es capital desde hace mucho tiempo, Rabat desde 1912...”

Tal “reclamación” del pasado, como afirma Benjelloun, y como hemos observado en nuestro trabajo, nos conduce a concebir la *nostalgia* presente en mundo fessí de otra naturaleza a aquella de Rabat y de Tetuán, caracterizada en gran medida por un activismo y militantismo genealógico. Los primeros, interpretamos que se sienten poseedores de un *savoir faire* que pasa más por la identificación emocional (nuestro entrevistado nos habla de un carácter “impulsivo” que asocia a su carácter andalusí) que por la exigencia política de su pertenencia andalusí, lo cual no podemos decir de las mencionadas ciudades de Rabat y Tetuán, donde existen un auténtico movimiento reivindicativo (los más

visibles el caso de la familia Bargachs en Rabat o el movimiento del historiador Mohamed Ibn Azuz Hakim de Tetuán a través de la carta al Rey de España pidiéndole excusas para los moriscos como habría hecho para los judíos).

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar la histórica oposición con los *bereberes*, estableciendo una especie de *racismo inverso* hacia los andalusíes. Esta oposición, más que desvanecerse con el tiempo, se ha ido radicalizando, cuestión que también me fue mencionada por otro de los miembros de una familia fassí, Moncef Kadiri, quien, en las primeras entrevistas al preparar el documental *Andalusies* me contaba de los insultos que recibía de los jóvenes bereberes por su origen andalusí, pasando a ser un adjetivo peyorativo. En este sentido, Benjelloun nos dice, entre el análisis y la experiencia anecdótica:

“con el movimiento berberista extremo...desde hace 10 o 15 años que para despreciar a las gentes que no están de acuerdo con ellos los tratan de andalusíes como antipáticos, prepotentes... incluso en los ambientes científicos” (cuenta una anécdota donde él mismo fue presa de este trato)

Respecto a lo que hemos denominado los “mitos internos del mito”, tenemos que referirnos a una serie de temas que fueron también una constante durante nuestra entrevista: aquellos de *la hipocresía*, *la endogamia* y el sentimiento de *superioridad*. Estos tres elementos han sido durante mucho tiempo asociados al carácter fessí. Benjelloun considera que se ha confundido la cortesía propia de estos con tal hipocresía, negando además que actualmente sea tan constante la endogamia como lo fue hace 60 años (lo cual nos dice no es el mismo caso para los rabatíes, quienes continúan protegiendo este carácter endogámico). Es importante esta reflexión pues nos conduce a contextualizar el mito tomando en cuenta su construcción desde las bases, como hemos dicho en líneas anteriores, desde las diferentes corrientes migratorias hasta acontecimientos como el Protectorado y las posteriores reutilizaciones del mito, pero también su interacción interna.

“Fez es representativa de todo Marruecos por su diversidad... Los fassíes viajan (se mezclan) los que se quedaron tienen un más grande sentimiento de superioridad... Hace 60 años un fassí que se casa con alguien que no es fassí era un escándalo, actualmente eso ha devenido común, afortunadamente, esa noción de fassí ha evolucionado mucho en la sociedad... Los tetuanís llegaron más tarde y no se mezclaron como lo fassíes, se quedaron las élites. Hay que reorientar la imagen del sentimiento de superioridad Tetuán, Fez, Rabat... (Por ejemplo) un fassí cuando llega a Rabat es llegado como un extranjero”... (considera que) en su familia no existe ese mito andalusí, pues los fassíes “llegaron antes, a diferencia de los moriscos” aunque reconoce que “son racistas, pero no de la misma manera que los tetuanís o rabatíes”

La relación entre estos elementos internos del mito, es bien representada por otra de las anécdotas que nos cuenta el poeta, refiriéndose a que alguna vez dijo en una reunión, donde estaba presente un conocido historiador tetuaní que “Tetuán es hija de Fez” a lo que este le respondió, escandalizado que no, que “Tetuán era hija de Granada”.

Siguiendo con nuestro camino, debemos mencionar una de las paradojas presentes en la entrevista: aquella que existe entre la *materialidad* y la *imagen*. Es decir, que, según el testimonio de Benjelloun, “muy pocos fassíes tienen esa nostalgia de Al Ándalus” a pesar de que, cultural y arquitectónicamente, “si hay una ciudad andalusí es Fez, más que Tetuán y Rabat”. Es como si la *legitimación* del mito, deviene más necesaria en aquellos lugares donde la imagen, a pesar de ser más reciente en el tiempo es menos consistente en la cultura y en el mundo material, y menos urgente allí donde se vive de una manera natural y hereditaria. Al respecto, nos gustaría mencionar un elemento que consideramos también importante, pues nos remite a la conceptualización bourdiana de la *diferencia*, a la que se hace constantemente alusión cuando se trata de este tipo de problemáticas, y hablamos de la *autoconciencia de la diferencia*.

Lo anterior nos parece fundamental pues nos preguntamos hasta qué punto, en el caso de un miembro de una de las familias fessíes por excelencia, este reconocimiento está presente o podemos preguntarnos sobre otro de los mitos internos del mito. Benjelloun nos cuenta:

“La primera vez que tuve autoconsciencia en tanto que fessí de origen andalusí, yo, que había leído a los 15 o 16 años toda la historia de la España musulmana, que tomé consciencia verdaderamente de mis raíces andalusíes fue en 1972, tenía 28 años, y ¿en qué circunstancias?: debía hacer una memoria de tesis sobre la participación de marroquíes en la guerra civil española y entre mis motivaciones personales, me acordé que yo soy de origen andaluz y que yo quería hacer cualquier cosa sobre España. Pero yo no he pasado toda mi vida soñando con la Andalucía perdida... Más tarde, hice un libro que no está a la venta y donde explico cómo nuestros ancestros llegaron, el primero desde la Andalucía ... es un conocimiento que se transmite de padre a hijo, pero aún yo, que estoy fascinado por la historia de Marruecos, y conozco su historia... para mi es una obsesión intelectual, para los rabatíes es una obsesión ontológica, existencial”.

9.3.- Sobre la representación de Al Ándalus entre andalusíes y moriscos

Para el profesor Benjelloun, la idea de Al Ándalus no sería exclusiva de los andalusíes y los moriscos, sino que formaría parte de un imaginario colectivo árabe en general. Nos dice:

“Es suficiente que uno sea musulmán, árabe, o árabe y musulmán, no importa la combinación e incluso árabe cristiano, puedes segura que Andalucía está presente en las representaciones. Prácticamente todos los escritores, o un gran número de ellos, sobre todo en los siglos XIX y XX con el Renacimiento (Nahda), han tenido siempre esa noción de paraíso perdido. Andalucía como

un período fastuoso donde había un... civilizacional, la poesía, el desarrollo de las ciencias”.

Asimismo, considera, como hemos adelantado en líneas anteriores, que existe una verdadera distinción en las relaciones simbólicas respecto a España según se trate de moriscos o andalusíes. Considera que:

“Sobre todo Tetuán, y Rabat. Fez, es más complicado. Si hay dos ciudades en Marruecos que están absolutamente obsesionadas con Andalucía son Rabat y Tetuán. Cuando digo las élites quiero decir la clase educada, cultivada, letrada, no los rabatíes o los tetuaníes que conocen la historia vagamente. Yo digo las élites intelectuales. Incluso otro tipo de élites... Cuando digo Tetuán, Fez, evidentemente Chefchaouen porque ahí hay muchos emigrantes andalusíes particularmente. Pero encontramos la misma idea en Marrakech, Meknès, pero no con la misma En Rabat es una obsesión. Pienso que Rabat y Tetuán, creo que he escogido bien. Fez es más complicado”.

Lo que coincide con nuestra percepción sobre el terreno de la escasa lucha militante de los fessies/ andalusíes, por el reconocimiento, como es el caso de los moriscos.

9.4 .- La construcción de la identidad andalusí frente a la bereber

Otra de las cuestiones observadas sobre el terreno, de las que habíamos hablado anteriormente, es la construcción de lo fessí en oposición a lo bereber. Esto se da de ambas partes pues, como hemos anotado, tanto muchos fessíes insisten en marcar esa diferencia de estatus social y racial, como los otros en reclamar un reconocimiento no solamente frente a los “árabes”, sino también frente a los andalusíes que serían su antítesis.

“Lo que hay que subrayar es que desde hace unos 15 años con el movimiento berberista – estoy en la objetividad, no critico, intento ser objetivo, es fácil ser objetivo porque el berberismo no me molesta personalmente, no es el fasí

racista el que se expresa, sé expresarme en las ciencias social-humanas siendo objetivo - , entonces desde hace 15 o 20 años hay un movimiento berberista extremista en Marruecos – estoy en la objetividad, no critico – que para despreciar a las gentes que no están de acuerdo con ellos los tratan de andalusíes, eso lo sabes. Encontrarás eso en las discusiones. Por ejemplo yo he estado en la revista “Maroc “ y no había conmigo más que bereberes, todos amigos y hermanos, ser fasi no es ser racista, hay que ser objetivo. Cuando ellos te dibujan a alguien a partir de huellas no muy atractivas, antipático - alguien que podría estar contra los bereberes hay que decirlo – cuando constataban que alguien estaba contra los bereberes decían: “es un andalusí”, pero es muy peyorativo, es decir es despreciativo, es como decir es un sub-hombre, y yo mismo escuché eso en reuniones científicas: es un andalusí. Ese aspecto es muy importante, es un aspecto politizado”.

Lo anterior, no escapa, como bien anota el profesor Benjelloun, a la politización tanto de la identidad como de la memoria de que es objeto frecuentemente el país magrebí, por lo que remarca:

“Entonces hay en ese aspecto político, amazigista que hay que explicar es algo que está muy politizado en el sentido en que consideran que ahora ha llegado el momento en que la lengua amazight debe ser reconocida en el mismo lugar que el árabe e incluso antes que él porque ciertos extremistas consideran que es una lengua que debe tener la prioridad sobre la lengua árabe. Conozco gentes que dicen eso, y que los árabes son invasores, que no reconocen el islam, que no reconocen el islam, etcétera”.

9.5.- Sobre los orígenes

El poeta, en un esfuerzo por encontrar las raíces de esa diferenciación de actitud de los fessíes, nos dice:

“Fez, es mucho más complicado. Es una ciudad muy complicada. ¿Por qué? Porque uno no se reclama del andalucismo como se hace en Tetuán... porque en Fez hay los representantes de todas las ciudades, de todas las tribus, hay gentes que llegaron a Fez en 1912 y que se consideran más fasíes que los fasíes. Hay gentes que vinieron del Rif, que yo conozco, y que se consideran también más fasíes que los fasíes. Lo que hace que esta ciudad es representativa y significativa de todo Marruecos. Evidentemente que la historia de la España musulmana ha dejado fechas importantes. Hay un barrio que se llama Andalus, es decir que los primeros andalusíes que llegaron – no los moriscos en 1609 – no son los españoles musulmanes que llegaron a Tetuán en 1492, son gentes que han venido a través de los siglos. Desde el VIII en las ciudades provenzales, tenéis una masa de andalusíes que han venido desde el siglo VIII, son 300, 400, 500 familias que se fundieron en el grueso de la población.

Sobre los suyos personales, confirma la falta de militancia y nos narra la forma en que nació su interés por el España. De hecho, es notable comprobar que el profesor Benjelloun, es considerado un escritor de habla francesa, y me constan sus constantes esfuerzos por ser traducido al español. Respecto a estos orígenes relata:

“En Fez, personalmente, mi nombre es andalusí. Soy originario de Andalucía. Pero mi en mi familia no ha habido ese mito andalusí como existe en Tetuán y en Rabat, eso es fundamental. Incluso los fasíes los más andalusíes. ¿Por qué? Porque ellos se establecieron en Fez antes, entonces hay esos que vinieron en el VIII, IX, incluso en el siglo XV... pero No son los moriscos que llegaron a Rabat, que han creado una suerte de República y que no admitieron nunca ser excluidos porque ellos se sienten – conocemos la historia de los moriscos, son cristianos que no aceptaron la cristiandad – entonces las gentes que han llegaron a Fez, un andalusí que llega a Fez en el siglo IX incluso en el siglo XV, vemos la cuarta, quinta, sexta, séptima octava generación. Evidentemente le dirá: “Soy de origen andaluz”. Pero es muy antiguo Eso es fundamental.

9.6.- Sobre el complejo de superioridad fasí

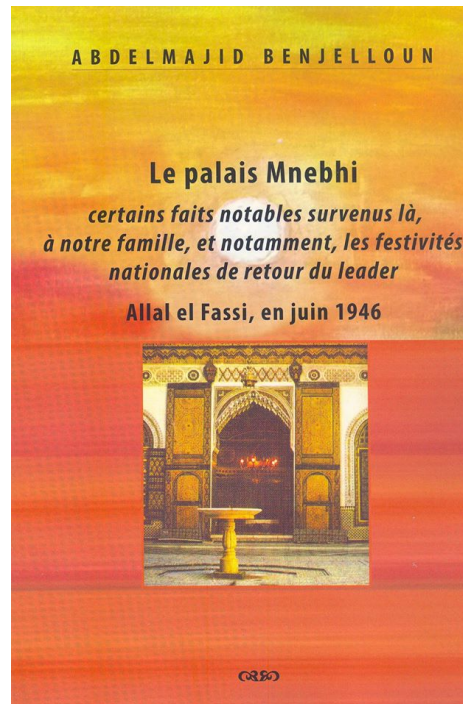
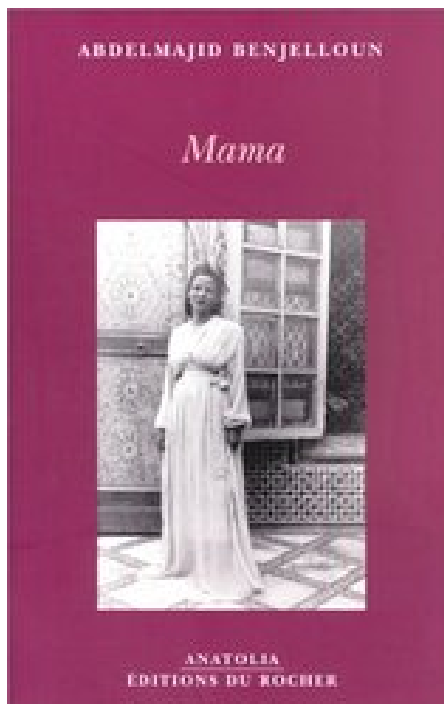
Como hemos también adelantado en páginas anteriores, hay una percepción y auto percepción de los andalusíes/fasíes como portadores de un complejo de superioridad que ellos mismos alimentan:

“Entonces la noción de andalusí... Los fasíes son muy elitistas, la mayor parte son racistas, son muy orgullosos de sí mismos, pero no de la misma manera que los tetuaníes o los rabatíes. Eso, encuentro que es fundamental. Yo estoy casado con una rabatí. Hata el siglo XX un rabatí no admitía que su hija se case con un no rabatí, eso es el caso también en Fez. Pero los fasíes se han desperdigado por todo Marruecos. Mi hermano se casó con una casablanquesa, tengo un hermano que está casado con una tangerina, yo estoy casado con un rabatí, una de mis hermanas está casada con un fasí de origen saharauí. Entonces esta noción en Rabat y Tetuán... yo recuerdo, puedo decirlo: un día, cuando hacía mi investigación sobre la historia del movimiento nacional en Tetuán, fui decenas de veces. Los tetuaníes me decían, tal vez por darme gusto, la élite, me decía siempre: Tetuán es la hija de Fez, yo escuché eso. Lo guarde en mi memoria. Un día, puede ser hace 10 años, Mohamed Benaboud que es un gran amigo mío, que es un hermano para mí, me invitó para presentar un libro donde yo participaba. Estábamos discutiendo para presentar un libro que no recuerdo el nombre. En un momento dado, dije inocentemente, pronuncié esa fórmula “Fez ... los tetuaníes que encontré consideraban siempre que Tetuán era la hija espiritual de Fez ...” y Mohamed Benaboud me detuvo: “No, no, no, sobre todo eso no” (y es un amigo mío sobre todo) “Tetuán es la hija de Granada”.

9.7.- La memoria de un fasí

La familia Benjelloun, como es conocido, es una de las grandes familias fesíes que habitaran el bello palacio Mnehbi de la Medina. El poeta dice, apasionadamente que:

“...podemos discutir indefinidamente sobre Fez, porque es un tema que me obsesiona. Estoy escribiendo mis memorias. Yo soy fasí, nacido en Fez, sé donde están enterradas en siete y ocho generaciones de mis abuelos, de mis ancianos. Estoy muy orgulloso de lo que soy muy feliz de lo que soy, sin ... y sin auto humillación. Yo te repito que conociendo Fez como la conozco, ya que he nacido ahí y Fez me ocupa, me habita, yo he escrito mucho sobre Fez, ya sea en la poesía o mis novelas. Fez, repito, encontrarás raramente y a mí me ha pasado raramente, encontrar gente que tienen esa nostalgia de Al Ál Ándalus como los tetuaníes y los rabatíes”.



“Ahora, la paradoja es que si culturalmente – estoy en la objetividad – sobre el plan civilizacional, si hay una ciudad andalusí en Marruecos, y fasta, es Fez.

Yo nací en la más bella casa de Fez, es palacio Menehbi, y estoy muy orgulloso. Ahora tengo un Que va a salir y donde yo cuento en detalle sobre lo que regresaré. Fez es infinitamente más andalusí que Tetuán y Rabat juntas. ¿Cómo? Por la grandeza de la ciudad, por la antigüedad de la ciudad, por los vestigios andalusíes, la arquitectura, la cocina, todo, la mentalidad, todo. El fasí es el prototipo de andalusí racialmente, étnicamente”.

Y en esa definición del fasí, pasa de lo material a lo puramente emocional, como se nota además en su forma de expresión al hablar del tema:

“Porque el andaluz es convulsivo, es impulsivo, yo soy convulsivo e impulsivo ¿por qué? Porque hay una mezcla... pero el fasí .. tengo artículos sobre la impulsividad de los musulmanes de origen andaluz porque hay en sus genes combates, son los arquetipos de Jung. Es decir que el fasí es alguien que se enfada, alguien que se cree superior, es alguien que tiene en la sangre siete y ocho siglos de conflictos, es como si hubiera interiorizado esos conflictos. La más grande paradoja es esa. Tetuán es una ciudad muy modesta, da la vuelta, yo he ido no sé cuántas veces a Tetuán, pero las casas bellas, incluso la arquitectura es pobre. Salvo dos o tres casas, y no hay ni siquiera esos azulejos que ves ahí (en su casa). No encontrarás esos azulejos, encontrarás los azulejos a la manera portuguesa, que es menos lujoso, porque es una ciudad pobre. Esa es la paradoja. Es decir que si hay una ciudad que lógicamente debería considerarse como fuertemente andalusí es Fez por todo. Repito: la arquitectura, la cocina, todo. Incluso el carácter, la etnología, la impulsividad, las huellas principales del carácter”.

9.8.- Materialidad del mito

Ahora bien, respecto a la materialidad / imaginación respecto al mito, podríamos sugerir, con el profesor Benjelloun que en el caso de Fez prevalece efectivamente una materialidad inmanente, al contrario de las ciudades de Rabat y Tetuán, lo que, además de las condiciones históricas explicadas por el propio Benjelloun, y que van desde las diferentes épocas y condiciones migratorias, así como su relación con

España por el protectorado, modifican la percepción de esta relación haciéndola más o menos reivindicativa. Nos cuenta:

“Rabat, ¿es qué? Da la vuelta por Rabat. Estoy casado con una rabatí, entonces conozco perfectamente a todas las familias que hay en Rabat desde el punto de vista andaluz. No es ni siquiera uno por ciento de Fez.. y por lo tanto le mito andalusí no depende forzosamente, está como desligado, es como independiente del marco. El marco andalusí de Tetuán y de Rabat son muy pobres. Cuando entráis en las casas, hay muchísimas casas andalusíes en Fez, no hay que olvidarlo. La arquitectura interior es más andalusí que marroquí. Todos los vestigios meriníes en Fez son de origen andalusíes, no nos equivoquemos. Entonces los más bellos vestigios del arte arquitectural andalusíes están en Fez, no en Rabat ni en Tetuán. En Rabat y Tetuán, cuando entráis en una casa tradicional, qué encontráis. Hay un patio, dos pequeñas habitaciones, de un metro y medio de largo. Cuando entráis en una casa en Fez tenéis un patio y tenéis un salón tan grande como el mío, es una gran paradoja. Si escribiera un día un artículo o algo sobre eso, finalmente, es una falsa paradoja. ¿Por qué? Porque el mito no depende forzosamente del medio donde Puede que ser que incluso la imaginación – porque cuando estamos en el mito estamos en la representación colectiva, eso es muy de Jung, cuando el habla del inconsciente colectivo, cuando habla de arquetipos – ¿veis la paradoja?”

Y continúa relatándonos, vivamente, su vida infantil en Fez:

“En la casa donde yo he nacido – y no presumo, era nuestra, ahora no lo es – ¿veis esos azulejos? Me han costado más de dos mil euros, pero toda la casa era así, desde abajo hacia arriba. Es decir que era un lujo pero cuando yo era niño, a ocho años, nueve, diez - yo no puedo tener un nombre más andalusí que el mío, es establecido que es de origen andaluz – pero cuando era niño, no pensaba, no había en mi – soy reflexivo, toda mi vida fui un hombre loco por la historia, la geografía, empecé a escribir poesía con 12 años – tenía excelentes profesores. Pero yo en tanto que fesí de origen andalusí, yo te lo

digo, incluso yo que a los quince o dieciséis años había leído la historia de la España musulmana, o a los 18 años, Dozy, Provençal, etcétera. Pero la primera vez en mi vida donde yo tomé conciencia verdaderamente de mis raíces andalusíes ha sido en 1972, que tenía 28 años. ¿En qué circunstancias? Yo debía hacer una memoria de tesis sobre la participación de los marroquíes en la guerra civil española y entre mis motivaciones personales, me acordé que era de origen andalusí porque fue España yo quería hacer cosa sobre España. Pero yo no pasé toda mi vida a soñar la Andalucía perdida, y fue más tarde – mi padre ha muerto hace unos días – hice un libro que no está en venta que nadie ha leído, donde él me explica el momento donde nuestros ancestros llegaron. El primero que llegó de Andalucía llegó a Fez, y ese es un conocimiento que se transmite de padre a hijo”.

9.9.- Endogamia y cortesía

Otros de los mitos dentro del mito de lo andalusí, son la cuestión de la endogamia y de la cortesía. La primera, según Benjelloun, habría cambiado paulatinamente. Sin embargo, encontramos muchos casos, como el de los Fassi al Fihri, es decir de familias con cierto poder político y económico, que conservan un círculo de elección matrimonial integrado por varios andalusíes.

“Hace 50 o 60 años, un fasí que se casaba con una mujer que no era fasí, era un escándalo en toda la vida. Ahora se ha vuelto corriente, afortunadamente. Entonces esa noción de fasí ha sido muy evolutiva en la historia. Había factores objetivos para que la gente – no cuestiono, no digo que tienen razón – un cadí era fasí, un juez era fasí. Por ejemplo cuando el rey nombraba un pachá en una ciudad, era un letrado, en otras cuestiones era un iletrado. Cuando uno es detentor del saber, cuando uno es detentor de la artesanía, las mejores babuchas, los mejores tapices, es decir que ellos se sentían ser superiores por un savoir faire, por un saber, por una calidad en las relaciones humanas, porque esto también es muy importante”.

En el caso de la segunda, considera que verdaderamente ha existido una educación especial que, sin embargo, ha sido confundida con hipocresía, otro de los adjetivos con que suele calificarse a los andalusíes.

“Yo me acuerdo que hace no mucho – son cosas que me habitan y son cosas importantes – no escucharas llamar a una mujer, llamar a otra, sin decirle “Lallah” incluso si no es sheriff, es una marcha de distinción (Doña). Es decir que hay un savoir faire, una cortesía. Me acuerdo que uno de los primos de mi mujer – yo estaba horrorizado – “ah si los fesíes son corteses porque son hipócritas”. No, es un savoir faire! Yo cuando me dirijo a una mujer, a mi edad, no puedo dirigirme a ella por su nombre, porque es íntimo, yo le digo “Lallah” Doña, como es español. Y eso ha evolucionado mucho. Como ves, hay de lo subjetivo, de lo objetivo.”

9.10.- El papel del Protectorado en la imagen de lo andalusí y las relaciones de los fesíes con Andalucía

Como mencionábamos antes, las relaciones de Fez, Rabat o Tetuán estaban mediadas por ciertos hechos culturales posteriores como el protectorado. De los militantes genealógicos que conocemos, por razones evidentes, la gente del norte tiene una mayor vinculación tanto institucional como cultural con Andalucía. Los rabatíes, sin embargo, a pesar de ser del tipo militante, raramente hablan español, aunque algunos de ellos se esfuerzan en hacerlo. Por otro lado, los fesíes, salvo casos excepcionales como el profesor Benjelloun, no suelen tampoco dominar la lengua, además de que, como hemos dicho, no ha mantenido tradicionalmente relaciones tan estrechas más allá de cierta cooperación universitaria.

“Fez es una ciudad muy sui generis, es decir que finalmente, si haces un sondeaje de opinión ahí, yo lo he hecho en el Rif, ir con un cuestionario, ir a casa de las familias más representativas: Bennise, Berrada, Fassi Fihri, Skalli, etcétera. Y preguntarles y estarás sorprendida en constatar que las relaciones con Andalucía son minúsculas. A pesar de que viven en un marco, en una cultura puramente andalusí, eso es la paradoja que me habita”.

Otras de las explicaciones que encuentra el poeta a las diferenciación de la relación de moriscos con España, tiene que ver con su propio pasado interno. Nos dice:

“Rabat yo pienso que la primera vez que ha tomado conciencia de su pasado andalusí es después de la independencia. Hay un movimiento animado por mi cuñado – el marido de la hermana de mi mujer, se llama Najib Lubalis – que está organizando un gran coloquio sobre los moriscos en Rabat, no sé a qué punto ha llegado. De todas maneras, por ejemplo yo conozco a esta persona desde hace más de 30 años, en su vida es una obsesión. Es verdad que los rabatíes nunca olvidaron que fueron moriscos, eso es evidente, familias como Ronda, Bargach... hay muchas, son gentes que han sabido siempre que son de origen andaluz porque eso se ha perpetuado. Es decir que hay que explicar las cosas, de la misma manera que he intentado explicar para Fez, que es una ciudad muy larga, la ciudad más importante de Marruecos, que ha sido capital por mucho tiempo. ¡Rabat es capital desde 1912! Ella no empezó a atraer a la gente que hasta la llegada de los franceses. Entonces esas 300 o 400 familias que vivían estrechamente, pobrementemente, con mucho resentimiento frente a los españoles, todo eso no lo hemos vivido en Fez”.

9.11.- El nacionalismo y lo andalusí

Ahora bien, otro de los puntos álgidos del tema, es la paradoja de la militancia nacionalista, tanto de los fesíes como de los moriscos, incorporando al mismo tiempo una identidad tanto española (extranjera) como radicalmente marroquí (nacionalista). El profesor Abdallah Saaf, considera también que “Numerosos padres del nacionalismo marroquí, sino la mayoría, son de origen andaluz (algunos lo reivindican explícitamente como por ejemplo Torres, declaran de manera transparente y repetida el anclaje de sus orígenes andaluces. No dudan al hablar. El discurso sobre Andalucía se basa en la idea de que « nosotros también nacionalistas marroquíes hemos tenido nuestro tiempo de gloria », con la

descripción de lo que queda en nuestros días, de la herencia cultural”.²⁸⁵ Por su parte, Benjelloun afirma:

“Yo pasé cuarenta años de mi vida estudiando el movimiento nacionalista en Tetuán. Entonces puedo decir sin exagerar que conozco el movimiento. Lo conozco bien. He consagrado toda mi vida a estudiarlo. Voy a decirte una cosa, aparte de Hajd Abdesslam Benouna los otros, se han burlado. Hajd Abdesslam Benouna ha vivido por un período que ha estado marcado primero por el andalucismo español, donde tenía amistades personales, hay que subrayarlo. Las amistades personales... Cuando tomamos un nombre por ejemplo como Blas Infante, es un monumento del lado español, pero no tenemos su parangón en Marruecos. ¿Has visto lo que quiero decir? Blas Infante es un monumento para mí, he escrito incluso un artículo sobre el andalucismo en la revista “Zaman” le número de hace uno o dos años, ahí explico eso. Blas Infante es un fenómeno único en España. El único elemento comparativo con Blas Infante es Hajd Abdesslam Benouna. Pero él, no sus camaradas. Él ha simpatizado con esa gente. Pero él solo. Lo repito, él sólo. Torres nunca fue un andalucista, que era más español que Benouna, que era fasí, y Torres español. Evidentemente que Torres – lo sé porque él lo ha escrito en sus artículos – sabía que era de origen español pero él no se adhirió al movimiento nacionalista, eso es fundamental...El andalucismo marroquí, evidentemente, tal como era, en el seno nacionalista, era un grano de polvo. Que utilizaron de los dos lados, de los dos lados. Franco, incluso en el tiempo de la república y antes... El andalucismo no en el sentido estrecho, los africanistas españoles que son conocidos, que sus escritos existen, dijeron siempre que los bereberes y los árabes son hermanos”.

En tal caso, los africanistas españoles tendrían una gran influencia. El poeta piensa que:

²⁸⁵ Abdallah Saaf “Elementos para la indagación en el mito andaluz en el discurso político marroquí actual”, en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.) *Andalusies... op. cit.*, p. 181.

“Había dos tipos: las gentes que decían que los marroquíes son nuestros enemigos porque han ocupado la España musulmana durante ocho siglos, nos han africanizado. Y tenéis lo contrario: No, los musulmanes nos han aportado la civilización, son nuestros hermanos étnicamente, racialmente, intelectualmente, históricamente. El africanismo es fundamental. Pero esa idea jamás ha sido perdida desde el punto de vista político, ya sea antes de la instalación de los españoles en el Norte, o después...”

Finalizaremos esta rica entrevista al profesor Benjelloun, con el testimonio de un antropólogo, de origen bereber, quien prestara su valioso testimonio para nuestro documental *Andalusíes*. En uno de sus escritos reiteraba:

“Un dicho fasi dice: “nadie ha salido de la fuente de Mulay Idriss (el santo patrón de Fez”, lo cual quiere decir que todos los habitantes han venido de fuera. Todas las familias de Fez se consideran venidas una “otra parte” que de hecho es mítica. Para ser considerado fasi de pura cepa, han que demostrar que los antepasados han venido de fuera y eran de los primeros que se habían instalado en la ciudad. Esta tan valorada “otra parte” está representada por lugares muy significativos, símbolos de la civilización islámica: Iraq, Siria y sobre todo Andalucía”²⁸⁶

²⁸⁶ Ali Amahan... Op Cit. p. 155

CAPÍTULO DIEZ

EL NEORIENTALISMO LATINOMERICANO

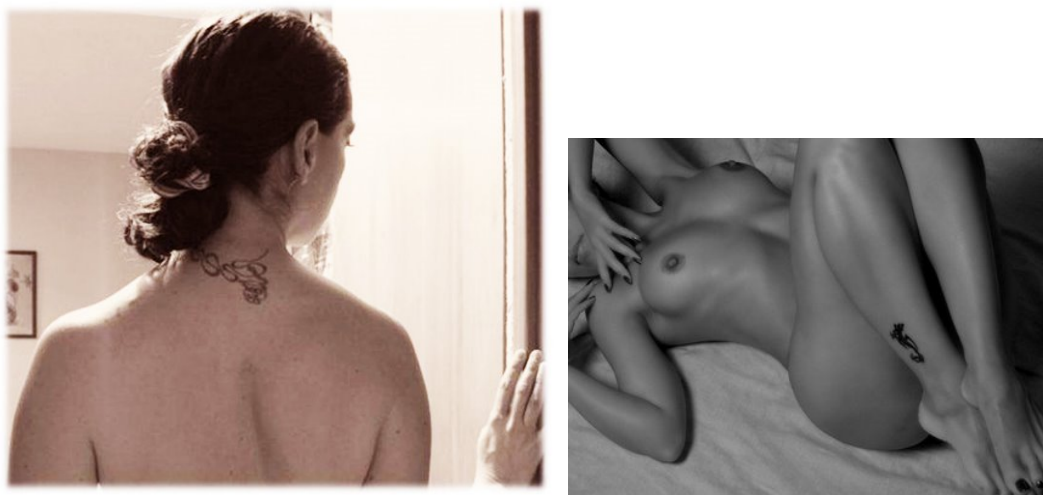
10.1.- Contexto

Hace algunos meses, inquietados por la influencia del discurso andalusí, mezclado con una serie de nuevos exotismos en México, encontramos la idea de un neo-orientalismo latinoamericano por una marroquí, Norma Ben Ayad, de la Universidad Mohamed V de Marruecos. Bajo el título “El neo orientalismo americano, la narrativa mexicana contemporánea, un caso elocuente”, conferencia presentada en el marco del Coloquio *El Orientalismo en América Latina: ¿Una visión y un discurso propios?*, llevado a cabo en Buenos Aires en el 2011, esta se preguntaba, junto a otros participantes, sobre nuevas y antiguas configuraciones.

Ahora bien, lo que llamó nuestra atención, fue que esta consideraba que se estaba llevando a cabo, por los autores contemporáneos, especialmente Alberto Ruy Sánchez, una nueva acepción de este orientalismo, cuya característica sería que no se trataba más de un orientalismo vertical sino “horizontal”, como el mismo autor propone en varias de sus intervenciones.

Conscientes de esta nueva visión y propuesta, teníamos nuestras dudas no respecto a las intenciones del autor de establecer esta horizontalidad, sino a la recepción del público mexicano que, según nuestras observaciones, no dejaba de recrear un exotismo constante hacia el país magrebí que se mezcla con una folklorización de lo árabe en general mezclado incluso con lo hindú.

Acudimos entonces al propio Ruy para intentar desentrañar algunas de estas interrogantes, reconociendo que su obra tiene un gran impacto en México, sobre todo del público femenino, pues presenta una constante erotización característica de su obra.



Fotografías de algunas de las seguidoras del autor, que se tatúan la caligrafía de sus obras, a lo que Ruy escribe: “Recibo una pequeña lluvia de mensajes de personas que se han hecho tatuajes tomados de mis libros con un entusiasmo tomado de las historias de deseo que contienen. Una de ellas me manda una foto bellísima del tatuaje mogadoriano arriba de su tobillo derecho pero el desnudo de todo su cuerpo es deslumbrante”²⁸⁷

Ahora bien, esta orientación hacia lo árabe, podríamos pensar que viene acrecentándose desde hace unas décadas, cuando los viajes se fueron volviendo más accesibles y muchos latinoamericanos comenzaron a viajar a Marruecos vía España, ya sea por que estudiaban en este último país o porque venían de vacaciones. Antes de ello, por lo menos en México, hablar de Oriente remitía casi

²⁸⁷ De una de las páginas del autor: <http://albertoruysanchez.blogspot.com.es/2007/04/tatuajes-que-florezen.html>

siempre a Lejano Oriente, concretamente a China o Japón, e incluso en los departamentos especializados en estudios de Asia y África e interés estaba centrado, además de estos dos países, en la India, África subsahariana y en todo caso Medio oriente.

Lo anterior lo constatan los pocos especialistas formados en el norte de África, varios de los cuales han hecho sus estudios en España. Sin embargo, el interés en el norte de África, y concretamente en Marruecos, ha ido creciendo poco a poco, apoyado también por la labor de las Embajadas marroquí, que también han ido poniendo un interés creciente en esta zona.

A nivel académico, podíamos observar que la literatura y artes en general, mexicanos o latinoamericanos, era más conocidos en Marruecos que viceversa, lo que puede seguir siendo una característica. Aunque como hemos dicho, los estudios acerca de este país han ido en aumento, no son accesibles a un público general, por ser bastante especializados. Sin embargo, la literatura de Alberto Ruy, aunque también propia de una clase media con cierta formación académica, puede ser mucho más visual e impactante debido tanto a su contenido como a sus ilustraciones.

Es por eso que elegimos, para este capítulo, llevar a cabo una entrevista con el escritor mexicano, instándole a que nos presentara su perspectiva sobre el mito, que quizás no sea completamente concebido con tal. Antes de la entrevista, haremos unos breves apuntes sobre lo andalusí en particular y Marruecos en general para Latinoamérica, no sin dejar de subrayar que se establece, de esta manera, una visión triangular entre España, Marruecos y México.

10.2.- Lo andalusí en América Latina, de la nostalgia a la religión y la poética

La imagen y nostalgia de lo andalusí en el continente americano durante el último siglo, ha tomado diferentes formas, pero todas con el denominador común de las anteriores: ausencia, nostalgia, destierro, añoranza.

Pedro Martínez Montávez denomina “El nuevo Al-Andalus” al fenómeno que se llevara a cabo en el caso de la inmigración árabe en América (en un principio en los Estados Unidos y posteriormente en el resto del continente, sobre todo en países como Brasil, Colombia, Argentina o México). Los versos producto estos emigrantes representan, según Montávez, la poesía árabe del *Mahyar* (lugar de emigración)²⁸⁸ y que, nos cuenta “en el panorama global de la literatura árabe contemporánea, se refiere principalmente a América”.²⁸⁹El arabista considera que:

“El recuerdo de al-Ándalus... será siempre un refugio espiritual y estético constante. Surgido ya en las primeras fases de desarrollo de esta literatura trasplantada, trasplantada desde lo más genuino y radical: la lengua, pervive las sucesivas, aunque se vea inevitablemente sometido a una trayectoria languideciente. Seguramente por ello, las rememoraciones posteriores que de él se hagan preferirán aspectos más tristes y de ocaso”²⁹⁰

Un ejemplo muy interesante es el del “Círculo Andalusí”, con sede en la ciudad de Sao Paulo (Brasil). El contacto de los miembros de este círculo, especialmente del joven libanés Fawzi Maaluf con el almeriense Francisco Villaespesa parece haber sido²⁹¹, según Montavéz, decisiva para ambos. Relata:

“Acontecimiento fundamental sería el encuentro de algunos de los más destacados poetas *mahyaríes* con el andaluz Francisco Villaespesa (1877-1936), figura especialmente representativa de nuestro modernismo. El impacto y deslumbramiento que en ellos produciría el fastuoso vate almeriense, al que seguramente vieron como el simbólico representante “neoandalusí” que andaban buscando, fueron auténticamente incomparables. Desde ambas partes, evidentemente, se hablaban lenguajes

²⁸⁸ Ver también: Abdellah Djbilou “Al-Andalus y los poetas modernistas y mahyaríes”. En: *Mirando a Oriente*, Cádiz, Diputación de Cádiz: Servicio de Publicaciones 2007.

²⁸⁹ Pedro Martínez Montavez, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, Madrid: MAFRE, 1992, p. 69

²⁹⁰ Pedro Martínez Montávez, *Op. Cit*, (1992) p. 76

²⁹¹ La Alhambra y todo la orientalización relacionada con esta eran uno de los temas preferidos del poeta almeriense, como lo recoge Florentino Castañeda y Muñoz en su libro *La Alhambra en los versos de Villaespesa*, Granada: Patronado de la Alhambra, 1983.

conceptuales y emotivos, y posiblemente hasta estéticos también, al menos parcialmente muy próximos”.²⁹²

Hay que mencionar además que este Círculo tiene como predecesora a la Liga Andaluza de las Letras Árabes, fundada por Mishal Ma alou. Este era uno de los tantos emigrantes libaneses que tenían una formación académica pero no poseían un verdadero reconocimiento en el país brasileño. Podemos entonces considerar que la formación de este tipo de asociaciones estaría basada por una parte en la nostalgia dada su calidad de inmigrantes, pero por la otra, se presentó como una forma de mejorar su situación social, ya que la mayoría de estos poetas *mahyaristas* estaban formados en la Universidad Americana de Beirut pero en su nuevo país no gozaban, en un principio, del mismo estatus intelectual. El mito de lo andalusí les serviría de dos maneras, es decir, como principio básico y como generador de un nuevo discurso transterrado.

En semejante dirección, ha sido retomado por aquellos que subrayan la unión directa entre el mundo árabe y Latinoamérica, iniciado por la conquista española y fortalecido por las posteriores emigraciones a los países americanos. El propio embajador marroquí en Colombia Mohammed Katthani, rescató en una alocución de 2005 frente a otros países latinoamericanos, en un esfuerzo por resaltar los lazos que unen a los árabes con Latinoamérica, las ideas de Nader Zaytun, uno de los escritores del círculo andalusí, quien incide sobre la influencia de esta cultura a partir de la Conquista. Katthani afirmó incluso que, para ser justos, habría que llamar a la cultura andalusí: “arábigo-andalusí-marroquí-musulmano-hispana”.²⁹³

Ahora bien, esta tendencia puede observarse en otro tipo de retóricas, como es la religiosa. Si echamos un vistazo a las páginas de Internet donde aparecen los boletines o presentaciones de los musulmanes en América, podemos encontrar

²⁹² Pedro Martínez Montávez *Op. Cit.* p. 79.

²⁹³ Mohammed Khattabi, “Algunos aspectos de la influencia de la civilización maroco-árabe-andalusí en América Latina a través de España”. Alocución pronunciada en Bogotá en 17 de noviembre de 2005. Disponible en:
<http://www.urosario.edu.co/internacionalizacion/documentos/Argelia.pdf>

afirmaciones de este tipo, referidas a colectivos de Estados Unidos, generalmente de barrios marginados:

“Muchos... afirman que la primera lengua que se habló en el Nuevo Mundo, aparte del indio, fue el árabe. Colón embarco hacia América con marineros moriscos y el traductor judío Luis de Torres, que hablaba árabe. Cuando llegaron a la Española, la actual Republica Dominicana, Torres se entrevistó con un jefe indio en la lengua del Corán: “Salam Alikum”. Esta historia la cuenta Ocasio a los miembros de la Alianza Islámica, que se han convertido a Islam para que reconozcan su perdida herencia Musulmana de África... “Reclamamos nuestra historia después de 500 años de ocultación” proclama Imam Ocasio, en un festejo reciente de la Alianza. “Los católicos no tuvieron éxito al tratar de borrar los moros de nuestra identidad. Somos descendientes culturales de los moriscos”²⁹⁴.

No es raro encontrar hipótesis forzadas de la influencia morisca en América como la siguiente:

“Poco se sabe de cuál fue el motivo por el que apareció en México la arquitectura Morisca, hay demasiada vaguedad, en la literatura de mexicanos y españoles. Lo más probable es que los emigrantes árabes trajeron esta arquitectura, quienes al encontrarse lejos de su país de origen, decidieron plasmar en sus casas y edificios la imagen de su tierra natal...En la colonia Santa María la Ribera de la ciudad de México, existe un kiosco morisco construido en el año de 1884, por obsequio del gobierno de Arabia Saudita y que en el año de 1910 se instaló en la Alameda de Santa María la Ribera”.²⁹⁵

A pesar de las afirmaciones anteriores, para Mercedes García Arenal la participación directa de los moriscos en el arte mudéjar latinoamericano puede ser parte de una leyenda. Afirma:

²⁹⁴ Hisham Aidi, “Olé AlláH: New York es de los moriscos” Boletín informativo de la Yama’a Islámica de Al-Andalus N° 93 (febrero de 2010) disponible en: <http://islamyal-andalus.org/control/imprimir.php?id=375>

²⁹⁵ Muhammad Ruiz Al Meksiki “El Islam en México”. En la página web del Centro Salafí de México: <http://www.islammexico.net/IslamMexico.htm>

“There exists a kind of legend according to which Moriscos, that is, converts a Muslim origin, had contributed to the spreading of Mudejar arts in America. But at that time the presence of Mudejar of Moriscos was not necessary for works of this style to exist, since it has been established that in the 16th century all de masons and carpenters in Spain were familiar whit Moorish structures no matter how pure and long-standing their Christianity”.²⁹⁶

Sin negar la importante aportación de los moriscos en América, no podemos dejar de advertir, como lo hace García Arenal, que no tenía porque deberse a una actuación directa de éstos, sino como resulta evidente, a una doble influencia del arte mudéjar en primer lugar, por los propios colonizadores españoles y por la otra, de los posteriores arquitectos tanto europeos como americanos. Rodrigo Gutiérrez Viñuales, experto en el tema, reconoce, refiriéndose al eclecticismo arquitectónico de finales del XIX:

“Este...posibilitó en América que la ingente masa de inmigrantes europeos encontraran en ese continente referencias que les eran familiares y que evocaban sus propias naciones de origen. El estilo neoárabe se vinculó... con ‘lo hispano’ y las colectividades españolas lo cultivaron reivindicando así sus ancestros árabes”²⁹⁷

Respecto al Kiosko de Santa María la Ribera, México, Viñuales afirma:

“México fue otro de los países que recurrió a la impronta islámica para exhibirse en las ferias mundiales. En tal sentido, el ejemplo más destacado fue el pabellón con el que compareció en la Exposición Mundial de la Industria y el Algodón de Nueva Orleans en 1884-1885, una suerte de kiosko

²⁹⁶ Mercedes García Arenal, “Moriscos and Indians: a comparative approach”. En: Geert Jan van Gelder and Ed de Moor (Eds.) *Orientalisms. The Middle East and Europe: Encounters & Exchanges*. Amsterdam, Rodopi, 1992. pp. 41-42

²⁹⁷ Rodrigo Gutiérrez Viñuales “ El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica. Exotismo, fascinación e identidad”. En: José Antonio González Alcantud (Ed.) *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Antrhopos, 2006, p. 232

realizado completamente en hierro por la compañía Keystone Bridge de Pittsburg, Pennsylvania, diseño del mexicano José Ramón Ibarrola”²⁹⁸

Existe entonces en las líneas de los conversos, una transformación del discurso de lo andalusí en una nostalgia difusa que sirve para alimentar una supuesta pertenencia a un pasado mítico. Sin restar importancia, como hemos advertido en líneas anteriores, a la influencia del arte y cultura árabes en América, como muy bien lo documentado otros autores²⁹⁹ consideramos que esta es otra de las dimensiones a las que se presta este mito, es decir, la de la especulación nostálgica, instalada en el discurso justificativo.

No tiene un fin estrictamente comercial como ideológico, y se sostiene igualmente de unos marcos mnemotécnicos algunas veces exagerados, e incluso eclécticos, que podemos observar en las conversiones de algunos jóvenes latinoamericanos que mezclan las tradiciones islámicas con otras como el Hare Krishna, en una tendencia más bien *new age*, y que encuentran lugares de reunión en sitios tan diversos como Internet.

Pero no toda la influencia de lo andalusí en Latinoamérica puede vulgarizarse a un uso intencionado de ese pasado para captar adeptos, lo cuales son cada día más numerosos.³⁰⁰ Esta es sólo una línea de conexión con Latinoamérica que ha visto su más alta expresión cuando, en el año 1997, el andaluz Aureliano Pérez Yruela, converso miembro del movimiento Morabitun, formado en Granada, fundara una comunidad musulmana entre la Selva Lacandona mexicana.

²⁹⁸ Rodrigo Gutiérrez Viñuales, “El orientalismo...” *Op. Cit.* p. 236

²⁹⁹ Ver, entre otros: *Al-Andalus allende el Atlántico*, editado por la UNESCO y el Legado Andalusí, donde se reúnen, coordinado por Mercedes García-Arenal, diversos textos sobre el tema de manera seria y documentada.

³⁰⁰ Ver los trabajos de Camila Pastor de María y Campos al respecto: “La Economía Política de la Fe: Ser Musulmán Nuevo en México”, *Istor*, núm. 45, año XII, pp. 54-75, junio, 2011; “Secta y Subalternización en la migración del Medio Oriente a México”. En *Árabe Hablantes, Iberoamericanos, Judíos Cristianos y Musulmanes*. Ed. Hamurabi Noufour. Universidad Nacional Tres de Febrero, Buenos Aires, 2010, entre otros.



Tsotziles convertidos al Islam en México en apoyo a Palestina en el año 2014
(Fuente: <http://revolucionrespuntocero.com/tsotziles-convertidos-al-islam-salen-a-las-calles-de-chiapas-en-solidaridad-con-el-pueblo-palestino/>)

Al lado de estas manifestaciones puramente religiosas, aunque parte de un fenómeno antropológico bastante interesante, mirando un poco atrás, y desde una perspectiva más bien intelectual, encontramos poetas como el del escritor argentino Jorge Luis Borges, quien en una visión idealizadora de la Alhambra compusiera un poema en 1976, cuya particularidad es que éste fuera realizado cuando el poeta se encontrara completamente ciego, conduciéndonos hasta el campo de la rememoración:

Grata la voz del agua
a quien abrumaron negras arenas,
grato a la mano cóncava
el mármol circular de la columna,
gratos los finos laberintos del agua
entre los limoneros,
grata la música del zéjel,
grato el amor y grata la plegaria
dirigida a un Dios que está solo,
grato el jazmín.
Vano el alfanje
ante las largas lanzas de los muchos,
vano ser el mejor.

Grato sentir o presentir, rey doliente,
que tus dulzuras son adioses,
que te será negada la llave,
que la cruz del infiel borrará la luna,
que la tarde que miras es la última”³⁰¹

Sergio Macías Brevis, hace un recorrido bastante esquemático de la influencia árabe en las letras latinoamericanas, consagrando una parte a Marruecos. En ella, menciona a autores como Alejo Carpentier (Cuba), Jorge Asís y Roberto Arlt (Argentina), Octavio Paz (México), Romualdo Valle (Perú), Eduardo Cote Lemus (Colombia), , Carlos Contramaestre (Venezuela) y Gabriela Mistral (Chile)³⁰².

Pero no todas las visiones de Marruecos, por parte de los latinoamericanos, son precisamente de ensueño, o están estas mezcladas con otras derivadas de estancias más o menos largos. Macías, considera que la visión del argentino Roberto Arlt “no siempre es la más correcta”, puesto que “afirma que en este país se realizan prácticas sociales muy primitivas”.³⁰³

Martí, según el autor, hablaría de los “moros de España” pero desde un punto de vista anticolonialista, elogiando al líder rifeño Abdelkrim. Diría:

“Cuatro siglos hace que está España en Melilla, y no tiene allí más que el castillo de matar y una vieja iglesia. El corazón honrado, español con Pelayo en Covadonga, es hoy moro con el Rif contra la posesión injusta de España, e inútil del mundo...”³⁰⁴

Su simpatía le vendría, según Macías, de su lucha a favor de las independencias y contra la opresión, interesándose además en el país por el destierro de muchos de sus compatriotas a Ceuta. Por su parte el chileno Eugenio Chahuan, el argentino Ciro Torres López o el chileno Alejandro Vicuña, coincidirían en

³⁰¹ José Luis Borges, *Obras completas, 1975-1985*, Volumen 2. Emecé Editores, 1989.

³⁰² Sergio Macías Brevis, *Influencia árabe en las letras hispanoamericanas*, Sevilla, UIA, 2009, p. 215.

³⁰³ *Ibid*, p. 217.

³⁰⁴ *Ibid*, p. 223.

establecer la genealogía directa entre los árabes, en este caso marroquíes, y los latinoamericanos a través de la conquista española.³⁰⁵

No podemos olvidar, para terminar, mencionar al modernista Rubén Darío, quien escribiera, entre otros poemas, el siguiente:

“Pájaro errante, ideal golondrina,
vuela de Arabia a un confín solitario,
y ve pasar en su torre argentina
a un rey de Oriente sobre un dromedario;
rey misterioso, magnífico y mago,
dueño opulento de cien Estambules,
y a quien un genio brindara en un lago
góndolas de oro en las aguas azules.
Ese es el rey mas hermoso que el día,
que abre a la musa las puertas de Oriente;
ese es el rey del país Fantasía,
que lleva un claro lucero en la frente.
Es en Oriente donde ella se inspira,
en las moriscas exóticas zambras;
donde primero contempla y admira
las cinceladas divinas alhambras;
las muelles danzas en las alcatifas,
donde la mora sus velos desata;
los pensativos y viejos califas
de ojos oscuros y barbas de plata.”³⁰⁶

³⁰⁵ *Íbid*, pp. 225-229.

³⁰⁶ Rubén Darío, *Poesía*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1985.

10.3.- Un “orientalismo horizontal”

Entender la idea de un orientalismo horizontal, es quizás una de las cuestiones que más que han costado comprender al considerarlo, de alguna manera, un oxímoron. Sin demeritar las intenciones del autor, a quien admiro y respeto profundamente, me pregunto, desde el principio, sobre tal posibilidad.

Leyendo algunas de sus declaraciones en la revista mexicana *Fractal*, presentía un discurso que había elaborado, para mí misma, durante mis viajes a Marruecos, consciente de mi mexicanidad respecto a los marroquíes. Ante la posible interpretación del concepto orientalismo como símbolo de dominación, al estilo saidiano, Ruy aclara:

“Lo que Marruecos me dio es mucho más que un escenario atractivo para mis historias, como algunos quieren suponer. Y de ninguna manera se trata de una de esas fascinaciones norteñas por el exotismo de un país del sur descritas por Edward Said como orientalismo. Yo, evidentemente, vengo de otro sur y eso cambia todo. Y eso me permitió desarrollar la idea de una sana relación literaria Sur-Sur que formulé con ironía en mi manifiesto: “Por un orientalismo horizontal.”³⁰⁷

En tal manifiesto, después de hacer una alusión a los vínculos del pasado árabe, también mediados por la conquista, afirma que:

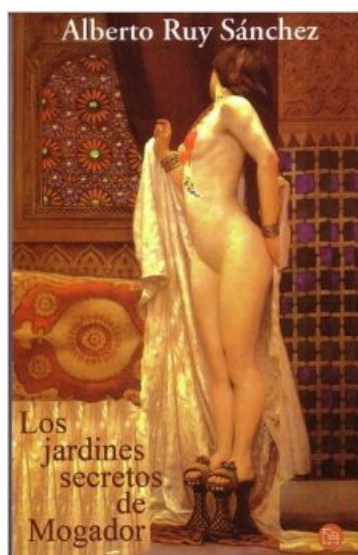
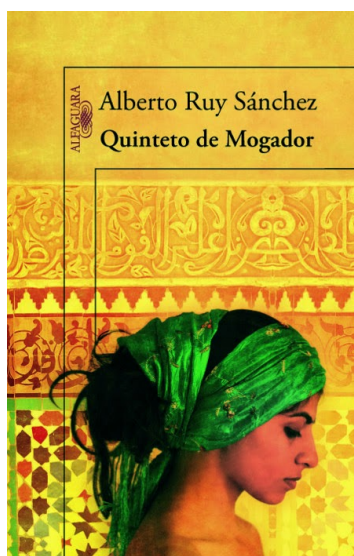
“A través de todas las diferencias culturales entre nosotros y el Oriente árabe, una trama común surge... Pero es importante que la visión o construcción de esa trama común no se convierta en un acto de nostalgia por un pasado; es más bien un futuro en elaboración. Este nuevo orientalismo horizontal, del que llevo varios años trazando el mapa imaginario en mis novelas, tiene ya en México varios escritores...En la poesía, la narrativa y el ensayo, han hecho un

³⁰⁷ Alberto Ruy Sánchez, “Identidades fugitivas”, en *Revista Fractal* número 62, julio-septiembre 2011, México. Disponible en línea:

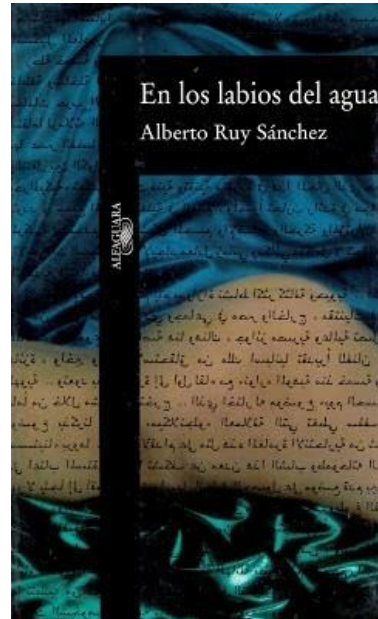
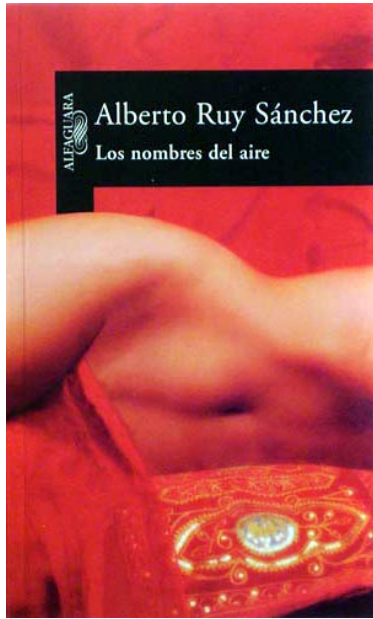
<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal62AlbertoRuySanchez.html>

punto auténtico de Sur a Sur, de Oriente a Oriente, o de extremo Occidente a extremo Occidente, como quiera llamársele”³⁰⁸

En las siguientes páginas, presentamos la entrevista hecha al escritor mexicano, para cerrar nuestra segunda parte sobre etnografías de lo andalusí, conscientes de que habrá, seguramente, muchas preguntas abiertas y posibles, siendo este un tema que no cesa de tomar nuevas formas y manifestaciones.



³⁰⁸ Disponible en la página web del autor: <http://www.angelfire.com/ar2/libros/Escribirenlas2.html> y en “Por un Orientalismo Horizontal”, en *Arte Mudéjar: Variaciones, Artes de México*, núm. 55, México, 2001, pp. 30-37.



Algunas de las obras del escritor mexicano, todas con claras referencias a lo “árabe” y la sensualidad



Las Manos de
Fátima forman
parte de su libro
"El Quintento de
Mogador"

Foto del autor, promocionando su obra en su página de Facebook

ENTREVISTA A ALBERTO RUY SÁNCHEZ³⁰⁹

10.4.- El papel de lo andalusí en su obra

Una pregunta directa sobre lo andalusí en la obra del autor parecía evidente pero necesaria de aclarar, puesto que aunque había hablado sobre este lazo de unión entre la cultura mexicana y la marroquí tomando como referencia la Conquista de América y por lo tanto tal época andalusí, tal argumento suele ser planteado cuando se le pregunta por la legitimidad de un autor a escribir sobre algo aparentemente lejano como el mundo árabe, algo “extranjero”, cuestión que a él le molesta puesto que considera que algunas veces ha sido acusado de “extranjerizante” en su obra. Respecto a lo andalusí, nos dice:

“Para mí, antes que nada, antes de existir como un tema en sí mismo existe como una respuesta a la pregunta: ¿por qué hay cosas tan parecidas entre Marruecos y México?. El ejemplo que siempre cito porque fue el primero que me despertó esa intriga es: ¿por qué la cerámica de Fez es tan parecida a la cerámica de Puebla?. Y la respuesta no está ni en Marruecos ni en México, está en el mundo andalusí. Está donde se hacían esas cosas de esta manera. Estas cosas, es decir, la cerámica, los textiles, los techos y los azulejos. Y entonces la cerámica en general es el testimonio más intenso de eso.”

Insiste que más que al contenido de lo andalusí en su obra, hace hincapié en el vínculo, ya que en realidad el contenido de esta está centrado en Mogador. Lo considera un “eslabón perdido” en el vínculo entre mexicanos y marroquíes.

“Pues, fíjate que más que a lo andalusí al vínculo..., es el eslabón perdido más que nada. Y en realidad no aparece como una realidad descrita sino que aparece como una referencia, como si Marruecos y México fueran los nietos

³⁰⁹ Entrevista realizada el 29 de octubre de 2014 en Rabat, Marruecos. Alberto Ruy Sánchez es un reconocido escritor mexicano, nacido en la ciudad de México en el año de 1951. Es director general de la revista *Artes de México*, y tiene un centenar de premios nacionales e internacionales. Ha escrito más de una veintena de libros de poesía, novela y ensayos, entre los que podemos mencionar: *Los nombres del aire* (1987); *En los labios del agua* (1996); *Los jardines secretos de Mogador* (2001), *Nueve veces el asombro* (2005); *La mano del fuego* (2007) y *el Quinteto de Mogador* (2015), que reúne varios de estos volúmenes en una edición especial, todos editados por la editorial Alfaguara.

gemelos, o nietos separados por la Historia y que solo tienen en común una abuela o una bisabuela, o una madre lejana que es el mundo andalusí. Que es la España andalusí. Aparte de eso no sé que otras referencias, hay una referencia sobre las palabras ¿no?. O sea, así como la cerámica también el lenguaje. Es para mí la referencia primera. La otra referencia es Ibn Hazim, “El collar de la paloma”, también eso, pero no recuerdo alguna otra más.

Le reitero que esa consciencia, salvo en un discurso religioso no es muy conocida en México, o por lo menos no lo era hasta hace un poco, a lo que el escritor recalca que “es justamente el eslabón que nadie conoce”. Ahora bien, nos interesa la reacción de los mexicanos que viajan a Marruecos. Cuando vuelven siempre encuentran algo que les choca por las similitudes.

10.5.- Mexicanos y marroquíes: ¿similares por cultura o por estructura social?

Le confieso que en mi percepción, como mexicana, me he preguntado muchas veces si esta similitud más que con el pasado andalusí tiene que ver con el presente y el futuro. Es decir, con esta “pre-modernidad”, pues eso también lo compartimos con el marroquí. Somos un sur pero al mismo tiempo somos un norte y tenemos una cierta actitud también parecida. Somos un país de tránsito. Entonces los marroquíes tienen esta cuestión con los subsaharianos como nosotros tenemos con los centroamericanos. Entonces no sé si lo que verdaderamente nos hace sentir tan familiar más que esta cuestión cultural es una cuestión más bien de estructura social o económica, lo que derrumbaría parte del mito. Nos cuenta:

“Cuando yo tuve el primer impacto de similitud entre mexicanos y marroquíes fue al subir al barco. Al subir al “Agadir” en el puerto de Sète. Lo primero que sentí es que había una enorme similitud en el lenguaje corporal, en el físico... Y primera respuesta fue... ¡Oh!, llegué de nuevo al subdesarrollo..., pero después cuando vas a otros países te das cuentas que no hay eso. O sea, en todos los otros países del sudeste asiático no existe ese lenguaje. Yo te diría que justamente estar en otros países subdesarrollados donde la gente vive

situaciones similares a las de México, no hay ese lenguaje corporal. Hay algo extraño ahí que tiene que ver con otras cosas.

Tal familiaridad, en palabras del escritor, puede llegar a chocar a otras personas, como los españoles. Nos cuenta:

“Hay españoles que se han enojado conmigo cuando les digo: “es que yo cuando llego a Marruecos me siento bien”. Y no solamente porque sea un país más pobre, porque te digo, yo voy a otros países pobres, tanto de América, como de en principio algo que tendría que ver más con México, como los mexicanos del sur de los EE.UU., no tienen eso que hay aquí. Y son mexicanos, o sea tampoco es la raza, ¿no?... hay algo en la manera de comportarse...”

Le explico que es curioso que aunque no haya esta conciencia en México del pasado andalusí, uno de los argumentos que algunos, no todos los que se convierten al islam, arguyen es este pasado andalusí. Es decir, se convierte también en un pretexto religioso, para poder decir que hay un derecho, que hay una línea familiar directamente con el islam, a lo que responde tajante que “es una invención completa...” de la misma manera que, reconoce, el mito es funcional en México donde “hay un restaurante libanés que se llama Alhambra. No tiene nada que ver un libanés con la Alhambra, ¡nada!, pero es un mito utilizable”, aunque considera que “no se ha comercializado bien todavía”.

Sobre la idea del erotismo marroquí, a pesar de ser la materia de su obra, considera que:

“La prostitución o la sensualidad en el mundo árabe es más que nada la idea de harem. ¿La sensualidad de la mujer marroquí?, la gente no sabe eso. Hay una ignorancia perfecta. Lo que sí hay es el mundo libanés, eso está muy verificado. Porque además tienen el Club Libanés, tienen grandes líderes sociales como Slim y su primo Harp Elú. Que además ellos acaban de descubrir al Líbano. Cuando la guerra en el Líbano la gente le reprochaba que no había ayudado al Líbano, Slim. Harp Elú en cambio está rehaciendo un

bosque de cedros. Pero incluso ellos mismos que vienen del Líbano, lo andalusí no les dice nada”.

Tal vez porque no tenían necesidad de legitimar. Esos primeros inmigrantes tenían una necesidad, tal vez, de legitimar su presencia, de tener también un espacio, una diferencia social...

“Ellos son los hijos de los inmigrantes y entonces los nietos, los hijos de toda esta generación yo veo que si se interesan en mis libros y sienten que tiene que ver algo con ellos. Me cuesta trabajo decirles que no, pero muchos de ellos ni siquiera han ido al Líbano”.

Nos hemos preguntado, algunas veces, si el aumento en México del interés hacia el mundo árabe tiene que ver con el de un paradigma, un concepto: el indigenismo, constatando que el mundo árabe ha adquirido una presencia que no podemos asegurar sea un interés intelectual o solamente sea la manera de llenar un vacío. Sin embargo, el escritor mexicano opina que “en México está renaciendo el indigenismo, hay un crecimiento muy grande. Se está volviendo a estudiar náhuatl”

Aunque también hay mucha gente que está estudiando árabe... Y en cuestión de arquitectura, Ruy reconoce, como lo ha hecho en otros espacio, la influencia de Luis Barragán, quien como sabemos se inspirara en la Alhambra y el Generalife para algunos de sus trabajos, incidiendo en el agua:

“Hubo un maestro que en realidad fue uno de los impulsores de Barragán, porque Barragán lo que hizo fue venir al norte de África y encontrar aquí los principios que él había visto en su pueblo. Y luego se convirtió en un ídolo de allí”.

Sobre los imaginarios aún presentes entre mexicanos y marroquíes, nos cuenta una anécdota que refleja la importancia de la proyección de telenovelas mexicanas en Marruecos, siendo la primera de ellas la que se tradujera al dariya:

“Un amigo nos invitó a cenar a su casa, a mi esposa y a mí, y cuando llegamos la madre; que había cocinado especialmente para los mexicanos, empieza a

hablarnos en árabe clásico. Entonces mi amigo dice: “Mamá, ¿por qué les hablas en árabe clásico?” Y dice la madre: “En la televisión los mexicanos siempre hablan en árabe clásico”.

Además de las telenovelas, volvemos a tema de la identificación entre los marroquíes y los mexicanos, y nos volvemos a preguntar si no tiene que ver con una estructura social semejante, finalmente, nos dice:

“Me subo al barco. Éramos casi todos marroquíes, dos mexicanos, cuatro franceses y dos españoles. Y Margarita y yo, los mexicanos, éramos los únicos que sabíamos cuando un marroquí se acercaba con buenas intenciones, porque otros se acercan para ver que sacan de ti. Y yo sé descifrar eso y los otros no. ¿Por qué?, pues porque vengo de lo mismo. Cuando yo compré mi boleto de cuarta clase y ya que estábamos mareadísimos las dos horas viene el médico del barco y me ofrece subirme a algo equivalente a la segunda clase por un precio más bajo. Es la corrupción, porque ya me quiere meter en las camas del hospital del barco. Entonces, ¡claro!, si te identificas no te puedes ilusionar. Luego el país no habla más que de la corrupción”.

De cualquier manera, y a pesar de que el propio Ruy afirme, como al principio de la entrevista, que no hay un contenido explícito a Al Ándalus en ella, muchos de sus lectores, quizás esas mujeres que se tatúan las letras y palabras de sus libros, sueñan sus Mil y una noches en sus letras:

“Crean que suceden en Al-Andalus. Crean que mis libros suceden en Al-Andalus. Mis libros suceden en la intimidad de la pareja y lo que hay al fondo a veces es una cosa detrás de otra. Hay escenas que suceden en la Guyana Francesa, hay escenas que suceden en Myanmar, pero lo que sí hay es una reivindicación de lo que tenemos de árabe. Eso sí hay en mi libro porque utilizo las palabras, sin poner las palabras difíciles, poner las palabras sencillas que son árabes. Es como una reivindicación sin gritos, una reivindicación sensorial de algo que es una referencia. Para mí la literatura está llena de implícitos. Es esto que te decía..., hay una escena que cuento..., ¿no sé si sabrás cuándo? Es la escena de la llegada a Mogador que está en “Los labios

del agua". Son doce fragmentos y fue de lo primero que yo escribí. Lo que yo traté fue de describir la llegada a Mogador describiendo sensorialmente lo que siento cuando entro en una mujer. La pérdida de noción del tiempo, la erotización de todo, la sensación extraña de ver en lo oscuro; que hay una sensibilización de la piel, ¿no?, sientes que ves con los dedos ¿no?, sientes que ves por el pene... O sea, pero no menciono pene, ni vagina, para nada, lo que menciono es una persona llegando a un puerto. Y entonces hay una parte después así como mítica y después hay la idea de que nunca acabas de conquistar eso, de que es inaccesible de todas maneras. Nada más. Pero eso mismo es para mí lo que sucede con la presencia de Al-Andalus en mis libros. Es el implícito, como una respuesta al vínculo de lo que tenemos en común, es desde lo que se hace con las manos hasta las palabras y allí es lo más importante, ¿no?, las palabras. Entonces está implícito Al-Andalus, pero no siempre se menciona, "como se decía en Al-Andalus", pero hasta ahí llega la mención explícita. Todo lo demás es implícito, de hecho hay una erotización de todo. Mi idea es que así como cuando estás enamorado el aire te trae el nombre de la persona que amas, lo mismo sucede en el agua que tomas, el jabón, el alimento en todo hay una erotización, la sensación de los labios.

BREVES ESQUEMAS

A continuación, presentamos algunos esquemas que pueden ayudar a entender la segunda parte de la tesis en relación a la primera, es decir desde la perspectiva de la gestión del pasado (memoria) común de estos cuatro países (Tombuctú, Mauricio, Marruecos y México), siempre en relación con España, lugar donde se gestó el mito de lo andalusí, y que también tiene su propia manera de asimilar ese pasado, como lo mostramos en la primera parte.

ESQUEMA 1

ESPAÑA

(lugar donde se gestó la historia y parte del mito)

Historia de Al Ándalus

Mito de lo andalusí

El Otro

(aunque el judío se considera en el mito de convivencia, la mayor problematización proviene del elemento musulmán)

Hipótesis presentes tanto en la historia como en el mito:

Conquista

(Ruptura genética y cultural)

Conversión

(Continuidad genética, ruptura cultural)

Expulsión

Memoria común España → Marruecos

(principalmente, aunque se extiende al resto del Magreb en el sentido histórico y al resto del mundo en el sentido simbólico)

España

Olvido hasta la época romántica
Recuperación por parte de ensoñaciones
extranjeras y las Luces (s. XVIII)

Marruecos

Gestación de la nostalgia del paraíso
perdido
Comienzo del mito en el siglo XVII/XVIII
(Al Maqqari/Ahmed Zaki)

En ambos casos la reactivación del mito se dio y reforzó por incidencia externa
(Francia, Inglaterra, EEUU en el caso de España, y Argelia y Egipto en el de Marruecos)

ESQUEMA 2

Asimilación de lo andalusí

España	Marruecos
-Rechazo de ciertos sectores	- Rechazo por parte de bereberes
-Idealización por parte de otros	-Militancia de los moriscos
-No existe correspondencia política	-No existe correspondencia política
-El elemento judío	-El elemento judío
no es problemático pero se obvia	se desintegra al convertirse estos
salvo en el discurso multicultural	al islam
-No existe distinción más que	- Existe una distinción social entre
histórica entre moriscos y andalusíes	moriscos y andalusíes
-El debate sobre el papel del pasado	- El debate sobre el papel del pasado
no logra consenso político ni histórico	encuentra consenso en la Constitución

Otros países a través de manifestaciones literarias con un importante impacto en la sociedad civil (ej.)

Tombuctú	Mauricio	México
Existe relación triangular	Se crea una rel. triangular	Existe y se crea una rel. triangular
España-Marruecos-Tombuctú	España-Mauricio-Bagdad	España-Marruecos-México
Metonimia	Metáfora	Metonimia y metáfora

Lo anterior significa que históricamente, podemos encontrar una relación entre Tombuctú, Marruecos y España a través de la llegada de estos andalusíes y moriscos a Mali, que conservan además la diferenciación entre estos como en Marruecos así como su pertenencia a las elites, pero que tiene sus propias particularidades, como la integración del elemento negro y las persistentes relaciones entre los dos países africanos, muchas veces en el plano conflictivo.

En el caso de las Islas Mauricio, se lleva a cabo una operación metafórica puesto que se buscan los elementos frecuentes del mito como exilio, nostalgia, convivencia, etcétera, para readaptar una figura antigua como es la Casa de la Sabiduría iraquí a un nuevo discurso multiculturalista y pacifista.

En México por el contrario, el pasado andalusí se utiliza en su parte histórica, es decir la influencia de este mundo en América por medio de la conquista, pero también se reinventan una serie de nuevas historias respecto a la verdadera influencia de los árabes, concretamente de los andalusíes, para justificar no solo un nuevo orientalismo sino también nuevas conversiones religiosas.



CONCLUSIONES

A lo largo del presente texto, hemos intentado mostrar dos aspectos del mito de lo andalusí que consideramos complementarios. El teórico, hablando sobre la memoria en sí misma y situando al mito en su vertiente actual, y el práctico, a través de una serie de entrevistas llevadas a cabo en España y Marruecos.

Desde el principio de nuestro trabajo, tuvimos claro que no se trataba de un estudio histórico sobre lo andalusí ni sobre la construcción del mito, puesto que existen ya otros trabajos brillantes al respecto. Por el contrario, nuestro interés se centró en aprovechar nuestra experiencia sobre el terreno durante varios años, ya sea para la tesis o para otros proyectos relacionados con ella, para poder mostrar una discursividad contemporánea en torno a él.

Respecto a la primera parte, consideramos que efectivamente existe una saturación de la memoria, y que este concepto puede ser aún más peligroso que el de historia. Este, algunas veces esconde tras de sí, una gran politización apoyada por políticas populistas que no hacen sino recrudescer las diferencias de memorias supuestamente compartidas pero que en realidad aspiran a esencialismos ya sea raciales o culturales.

El movimiento por la memoria histórica llevado a cabo en España, ha tenido una parte más crítica, tanto por parte de la sociedad civil como de los investigadores, un fenómeno que en Marruecos no es del todo claro. En este caso, una efervescencia de la memoria está aún latente, a la espera de una consolidada reflexión autocrítica de sus excesos.

El movimiento pendular entre el deber de olvido y el deber de memoria, no es tan simple puesto que implica, tanto a nivel interno como internacional, labores de reconocimiento que no son fáciles de asumir. Este nudo gordiano se mantiene resistente y produce no pocas desavenencias entre los dos países, como hemos podido observar en nuestras participaciones en varios encuentros donde las relaciones hispanomarroquíes estaban a debate.

Un resentimiento latente enturbia aún las mejores intenciones, además de un problema técnico que se convierte en un inconveniente en el desarrollo de estas relaciones: el manejo del idioma. Tanto el árabe para los españoles, o incluso el francés, y el español para algunas gentes de zonas pertenecientes al antiguo protectorado francés, hacen lenta una comunicación que termina encerrando, a algunos de sus actores, en demandas de reparación que chocan con los principios base de los cuales parten.

Lo andalusí, como vimos en los primeros capítulos, es una de las cuestiones que siguen pendientes no solamente entre las dos partes, sino también a nivel interno. En el caso español, declaraciones con cierta agresión en el extremo opuesto a demandas de conciliación sobreviven aún en su sociedad, acusaciones políticas e inconformidad en el papel asignado al pasado islámico – ya sea por su excesiva o nula importancia – siguen latentes y manifiestos hoy en día. Por su parte, la sociedad marroquí, que parece en un primer momento simpatizante a la idea de la convivencia y del reconocimiento de este pasado, a nivel interno reproduce unas fracturas sociales que tienen que ver con lo andalusí como fuente de prestigio y de diferenciación social, incluso de lo morisco, como pudimos ver en los testimonios y notas recogidas al respecto. Esta misma diferenciación se da en el caso de Tombuctú, suponiendo, en ambos casos, que se trata de una cuestión de diferenciación en las formas y tiempos de la emigración andalusí a ambos países, siendo los moriscos incluso sospechosos por sus labores ya sea de piratería o sus conversiones en el territorio andalusí.

Hemos querido mostrar también, como la nostalgia y la melancolía son dos sentimientos diferenciados respecto al mito de lo andalusí, puesto que representa,

como dijimos en su momento, una elaboración de la relación con el objeto distinta, algunas veces de vínculo directo, es decir metonímico, y otras como metáfora de otros sentimientos existenciales parecidos, que encuentran en lo andalusí una figura mítica donde vaciar los sentimientos de pérdida, exilio, vacío, ensoñación, etcétera.

Por otro lado, hemos querido diferenciar, la imaginación y la materialidad, lo inasible y lo visual, en este caso, lo andalusí y la Alhambra, respectivamente, aunque en el primero se suponga una materialidad existente en objetos concretos o documentos, y en la segunda una ensoñación sobre sus espacios vividos. Fue interesante echar un breve vistazo a cómo algunos árabes, aunque admiren fervientemente el monumento, han hecho de la imaginación y la ensoñación de lo andalusí un elemento donde caben nacionalismos, guerras, exilios, etcétera.

Respecto al trabajo sobre el terreno, aunque con pocas entrevistas, quisimos mostrar algunos ecos de lo andalusí que retornan, como siempre, a lo mismo, como si vivieran atrapados en el fantasma del deseo. Pero al mismo tiempo, hemos querido dimensionar a actores e historias que no son siempre referidas cuando se habla del mito de lo andalusí, como su importancia en Tombuctú en un ir y venir entre España y Marruecos.

Podemos decir que, en nuestra experiencia de terreno, avalamos la mayoría de las hipótesis del profesor Abdelmajid Benjelloun sobre la diferenciación, también social, entre los fesíes y el resto de moriscos, puesto que hemos sido testigo de varias anécdotas como las que cuenta en su entrevista, tanto de andalusíes como de no andalusíes que, si además no son *chorfa*, viven un vacío de legitimidad.

Por otro lado, la participación en la *Maison de la Sagesse*, propuesta por Khal Torabully, ha sido otra oportunidad de ver desde dentro la manera en que se reactivan los mitos en ciertos espacios, llegando a obtener apoyos interesantes como el de la UNESCO, aunque podría decir, con poca receptividad local, quizás por la saturación de este tipo de proyectos, que encuentran sus mejores ecos en sitios tan alejados como el Índico.

Finalmente, una de nuestras preocupaciones se derivó hacia el impacto de este mito de lo andalusí en Latinoamérica, que aunque tiene estudios al respecto, sobre todo de la presencia sirio libanesa que aprovechara también ese mito para encontrar un lugar en sus nuevas residencias, copta cada vez nuevos adeptos ya sea a través de la religión o de la literatura. Un nuevo mito de origen se presenta como alternativo al del indigenismo, suavizando además la Conquista al pensar que pudo permitir una mezcla de culturas sureñas que ahora, después de más de quinientos años, se vuelven a poner en contacto.

La historia no pudo demostrar este vínculo, a pesar de los estudios interesados al respecto, entonces la religión y la literatura hacen lo suyo para poder refundar un pasado común que ha llegado incluso hasta capas indígenas, como el caso de los indígenas de Chiapas convertidos al Islam. Lo que pensábamos era un asunto entre élites culturales, más bien afrancesadas, no lo es más, haciendo que nos encontremos, un día cualquiera, a un grupo de tzotziles rezando en la selva lacandona o más aún, paseando tranquilamente por las calles de Fez.

El mito, y sus ecos, suenan aún por largo tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMERA PARTE

ALLIERE Montaña Eugenia, “Los lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”, en la Revista *Historia y Grafía*, (31), México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 165-192.

AMAHAN, Ali y Catherine Cambazard, “El patrimonio cultural marroquí y la nostalgia andaluza”, en José Antonio González Alcantud y Antonio Malpica Cuello (eds.) *Pensar la Alhambra*, Barcelona, Antrhopos, 2001.

AUGÉ, Marc, *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 1998.

BAUSSANT, Michèle Baussant (Dir.) *Dud vrai au juste. La mémoire, l’histoire et l’oublie*, Canadá, Les presses de l’Université Laval, 2006.

BENHIMA, Yassir, « Le Maroc à l’heure du monde (xv- xvii siècle). Bilan clinique d’une historiographie (dé)connectée », en *L’Année du Maghreb*, No. 10, IREMAM, París, 2014.

BENLABBAH, Fatiha y Achouak Chalka, *Los moriscos y su legado desde esta y otras laderas*, Rabat, IEHL, 2010.

BLACHARD Pascale E Isabell Veyrat-Masson (dirs.), *Las guerres de mémoire. La France et son histoire*, Paris, La Découvert, 2010.

BOUALI, Abderrahmane, (selección y traducción), *Poemas marroquíes y Al-Andalus*. Granada, Universidad de Granada, 2009.

BOURDIEU, Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988.

BRAS, Jean-Phlipppe “Introduction: la mémoire, idiome du politique du Maghreb” en la Revista *L’Année du Maghreb 2008. Dossier La fabrique de la mémoire*, CNRS Editions, 2008.

BOYM, Svetlana Boym, *The future of nostalgia*, NY, Basic Books, 2001.

COTTEREAU, Alain “Los fantasmas de la historia: espacio público y lazos entre generaciones”, en José Antonio González Alcantud y Juan Calatrava (Eds.), *Memoria y patrimonio. Concepto y reflexión desde el Mediteráneo*, Granada, UGR, 2012.

CUESTA Bustillos, Josefina, *Memoria e Historia*, Madrid, Marcial Pons, 1998.

DARWISH, Mahmud, *Once astros*, Madrid: AEI, 1992.

DJBLOU, Abdallah, *Miradas desde la otra orilla*, Madrid, Cultura Hispánica, 1993.

DELACROIX, Christian, “ Une crise de l’histoire? (les années 1980-1990)” en Chrstian Delacroix, François Dosse y Patrick García *Les courants historiques en France 19-20 siècle*. París, Armand Colin, 1999.

- EL GAMOUN, Amed El Gamoun, *Lorca y la cultura popular marroquí*, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1995.
- ELIADE, Mircea *Mito y realidad*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.
- FANJUL, Serafín, *La quimera de Al Ándalus*, Madrid, s. XXI, 2004
- FREUD, Sigmund Freud, « Duelo y Melancolía » en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1917.
- GALERA ANDREU, Pedro, *La imagen romántica de la Alhambra*, Granada, Patronato de la Alhambra y el Generalife, 1992.
- GAMIR SÁNDOVAL Alfonso, “Viajeros árabes en granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra”, *Boletín de la Universidad de Granada*, núm. 91,(separata), 1952.
- GARCÍA CÁRCEL, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2011.
- GARCÍA, Miguel Ángel, *La melancolía vertebrada: La tristeza andaluza del modernismo a la vanguardia*, Barcelona, Anthropos, 2012.
- GARCÍA MORENO, Beatriz “Al- Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish”. En: Clara Ma. Thomas de Gimenez y Antonio Gimenez Reillo (ed.) *El saber en Al-Andalus Textos y estudios IV*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.
- GÉAL, François (Dir.), *Regards sur al-Andalus (XVIIIe – XIXe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2006.
- GHERVAS, Stella Ghervas y François Rosset “Patrimoines et lieux de mémoire (Exempla)” en Stella Gherbas et François Rosset (dirs) *Lieux d’Europe*, París, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2008.
- GLASSER, Jonhatan Glasser *Genealogies of Al Andalus: Music and patrimony in the modern Maghreb*, Michigan University, 2008.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *Lo moro. Las lógicas de la derrota y de la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- GONZÁLEZ ALCANTUD José Antonio González y Sandra Rojo Flores (eds.) *Andalusíes. Antropología histórica de un mito mediterráneo*, Madrid, Abada, 2015.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio “El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo de F. J. Simonet”, en la revista *Al qantara*, XXIV, Madrid, CSIC, 2003.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio González Alcantud, “Familia, genealogía y memoria en Fez. Tanteo epistemológico sobre una ficción medieval”. En Carmen Trillo San José (ed.) *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio González Alcantud (estudio preliminar) *Fez, la Andaluza*. (facsimil) de Enrique Gómez Carrillo. Granada, Universidad de Granada, 2005, p. LXXIII.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *El mito andalusí*, Córdoba, Almuzara, 2014.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio y Sandra Rojo Flores, *La Alhambra de Granada, un fractal orientalista. Los puntos de vista local y árabe*, Revista Estudios de Asia y África V. XLIX, núm 3, México, COLMEX, 2014, pp. 693-722.

GUILLAUME, Marc, *La politique du patrimoine*, Paris, Éditions Gelilée, 1980.

GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio, *Historia general de Al Ándalus*, Córdoba, Almuzara, 2006.

HALBWACHS, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.

HARTOG, François y Jacques Revel, “Avant-propos” en *Les usages politiques du passé*, París, EHESS, 2001.

HIRAI, Shinji, *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, UAM, 2009.

JAMESON, Fredric,, *El posmodernismo o las lógicas culturales del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir,, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 2011.

KABBANI, Nizar, “Penas en el Andalus”, *Poemas amorosos árabes*, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1965.

LEFRANC, Sandrine Lefranc, *Políticas del perdón*, Madrid, Cátedra, 2005.

LEINEAUD, Jean Michel, (Ed.) *Entre nostalgie et utopie: réalités architecturales et artistiques au XIX et XX siècles*, École National des Chartes, Paris 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968.

MARÍN, Manuela (Ed.) *Andalus, España: historias en contraste: siglos XVII a XXI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *Al Ándalus, España en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Mapfre, 1992.

MECHBAL, Adnan Mechbal, « Los Moros de la Guerra Civil española: entre memoria e historia », *Amnis* [En línea], 2 | 2011, Publicado el 27 octubre 2011.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1849-1917)*, Granada, UGR, 2011.

ORTEGA CANTERO, Nicolás, *El paisaje de España en los viajeros románticos*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Departamento de Geografía, Revista cuatrimestral, 1990.

ORTEGA Y GASSET, José Ortega, “Teoría de Andalucía” (preludio) diario *El Sol*, 4 de abril de 1932.

PARADELA ALONSO, Nieves, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el x. XVII y 1936*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

PARADELA ALONSO, Nieves, “El viaje y la historia: el mito de Al Ándalus en los modernos viajeros árabes a España”, *Revista de Filología Románica*, anejo IV, 2006.

PLATÓN, *La República. Libro X*, Barcelona, Editorial Iberia, 1961.

PÈRES, Henry, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle : ses aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953.

PÈRES, Henri, *L'Espagne vu par les voyageurs musulmans de 1610 a 1930*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1937.

RENARD Pierre y Nicole de Pontcharra para *L'imaginaire méditerranéen*, Vol. 20, Paris, Maisonneuve&Larose, 2000.

REUNOVIER, Charles,, *Uchronie (L'utopie dans l'histoire), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Paris, Bureau de la Critique Philosophique 1876.

RODRÍGUEZ Magda, María, *Inexistente Al Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Premio internacional de ensayo "Jovellanos" 2008, Oviedo: ediciones Nobel, 2008.

RODRIGUEZ Mediano, Fernando, *Familias de Fez (ss.XV-XVXX)*. Madrid, CSIC, 1995.

RICOEUR, Paul *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Ed. Trotta, 2003.

RUIZ Bravo-Villasante, Carmen, *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al-Rihani en Marruecos y en España (1939)*, Madrid, Cantarabia, 1993.

SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca, *Imágenes de la Edad Media: la mirada del realismo*, Madrid, CSIC, 2003.

SLYMOVICS, Susan, "Témoignages, écrits et silences: l'Instance Équité et Réconciliation (IER) marocaine et la réparation", *L'Anné du Maghreb*, IV/2008.

SOTELO, Laura « Benjamin y la melancolía. Aproximación a las relaciones de Benjamin con el Círculo de Warburg», en Esther Díaz de Kóbila et Laura Sotelo, *Dossier: La Escuela de Frankfurt*, Revista Pensar, epistemología, política y ciencias sociales Nº 2, Rosario, Argentina, 2007.

SOUGEZ, Marie-Loup, "La Alhambra, meta ideal de la cámara", en *Imágenes en el tiempo. Un siglo de fotografía en la Alhambra, 1840-1940*, exposición en el Palacio de Carlos V del 15 de enero al 15 de junio de 2003, Junta de Andalucía, TF Editores, 2002.

STEINER, George, *La nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2007.

TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

TOZY, Mohamed Tozy, "L'actualité d'un débat. La note de travail », en *Mémoire et histoire*, Casablanca, Cercle d'Analyse politique, 2006.

TRAVERSO, Enzo "Historia y memoria. Notas sobre un debate". En Marina Franco y Florencia Levín (comp.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

VALENSI, Lucette, *Fables de la mémoire, la glorieuse bataille des Trois Rois (1578). Souvenirs d'une grande tuerie chez les chrétiens, les juifs et les musulmans*, Paris, Editions Chandeigne, 2009.

VAN YPERSELE, Laurence (dir) *Questions d'histoire contemporaine. Conflits, mémoires et identités*, Paris, PUF, 2006.

YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zajor, la historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002.

YERUSHALMI, Yosef, Nicole Loraux *et al. Usages de l'oublie, Contributions au Colloque de Royaumont*, Paris, Le Seuil, 1988.

YUSTA Rodrigo, Mercedes, « Histoire et mémoire de la Guerre civile dans l'historiographie espagnole contemporaine », en *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. 2003, N. 70. Espagne : la mémoire retrouvée (1975-2002).

YI-FU-Tuan, *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes, and values*, New Jersey, Prentice-Hall, 1974.

ZELAYA, Marielena, *Testimonios americanos de los escritores españoles transterrados de 1939*, Madrid, Ed. Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.

ZEKRI, Khalid "Écritures carcérales et résurgence de la mémoire au Maroc" en Véronique Bonnet (Dir.), *Conflits de mémoire*, Paris, Éditions Kharthala.

Prensa:

El País, 1 de abril de 1992.

La Jornada (México) 1 de noviembre de 1998

El País, 9 de febrero de 2002.

El País, 7 de abril de 2008.

El País, 25 de abril de 2009.

ABC 24 de noviembre de 2009.

El País, 29 de noviembre de 2009.

El Mundo 28 de enero del 2010.

El Mundo 8 de abril del 2010.

El Mundo 4 de noviembre de 2010.

L'Express (Marruecos) 1 de octubre del 2011.

OujdaCity (Marruecos) 1 de abril de 2013.

BBC Mundo, 8 de abril de 2014.

El País, 16 de febrero de 2015.

SEGUNDA PARTE

BACHELARD, Gaston, *El agua y los sueños*, México, FCE, 1978.

BARGACHS, Mohammed, *Á la recherche des parents. Ascendants et descendants*. Rabat: s/e, 2009.

BARLEY, Nigel, *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Barcelona, Anagrama, 1989.

BONTE, Pierre y Michael Lizard, *Diccionario Akal de Antropología y Etnología*, Madrid, Akal, 1996.

BORGES, José Luis, *Obras completas, 1975-1985, Volumen 2*. Emecé Editores, 1989.

DARÍO, Rubén, *Poesía*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1985.

DJBILLOU, Abdellah, "Al-Andalus y los poetas modernistas y mahyaries". En: *Mirando a Oriente*, Cádiz, Diputación de Cádiz, Servicio de Publicaciones 2007.

DEVEREUX George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977.

DILTHEY, Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica* (Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos), Madrid, Ediciones Istmo, 2000.

GEERTZ, Clifford, *Observando el Islam, el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós, 1994.

GÓMEZ CARRILLO, Enrique, *Fez la Andaluza*. Madrid: Renacimiento, 192? P. 37. Edición facsímil. Granada: Universidad de Granada, 2005 (Estudio preliminar de José Antonio González Alcantud).

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, « En los límites del mito y la decepción oriental: Tombuctú la misteriosa » en José Antonio González Alcantud (ed.), *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Antrhopos, 2006.

GOUGUENHEIM, Sylvain Gouguenheim, *Aristóteles y el Islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana*, Madrid, Gredos, 2009.

GUATTARI, Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Rizoma: Introducción*, Valencia, Pre-textos, 1977.

GUTIÉRREZ VIÑUELAS, Rodrigo, "El orientalismo en el imaginario urbano de Iberoamérica. Exotismo, fascinación e identidad". En: José Antonio González Alcantud (Ed.) *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Antrhopos, 2006.

HAMMOUDI, *Maestro y discípulo: Fundamentos culturales del autoritarismo en las sociedades árabes*, Barcelona, Antrhopos, 2007.

JACOBS, Michel, *De la Alhambra a Tombuctú o de cómo seguirle la pista a los moros de España*, Almuzara, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990.

Maḥmoûd Kâti ibn al Hâdj al-Motawakkil Kâti, "Tarikh el-Fettach" ou Chronique du chercheur : documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan / par Mahmoud Kâti ben El-Hadj El-Motaouakkel Kâti et lhun de ses petits-fils ; Traduction française accompagnée de notes, d'un index et d'une carte par O. Houdas et M. Delafosse, Paris, Éd. E. Leroux, 1913.

MACÍAS BREVIS, Sergio, *Influencia árabe en las letras hispanoamericanas*, Sevilla, UIA, 2009.

PÉREZ DE GUZMÁN, Torcuato, "Historia sociopolítica de los arma" en *Andalucía en la Curva del Níger*, Granada, Universidad de Granada, 1987.

RABINOW, Paul, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar, 1992.

RACHICK Hassan, *Le proche et le lointain: Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille, Editorial Parenthèses, 2012.

RHANI, Zacaria « Ne touche pas mon Orient! Auto-exotisme et anti-anthropologie chez quelques intellectuels marocains contemporains » en François Pouillon et Jean-Claude Vatin (dir.) *Après l'orientalisme. L'Orient crée par l'Orient*, Paris, IISMM-Khartala, 2011.

TORABULLY, Khal, *Mes afriques, mes ivores*, Paris, L'Harmattan, 2004.

TORABULLY, Khal y Marina Carter, *Coolitude: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*, Anthem Press, Londres, 2002.

TORABULLY, Khal, *Cale d'étoiles-Coolitud*, La Réunion, Azalées Editions, 1992.

RHNI, Zacaria, "Saints et rois: la genèse du politique au Maroc" *Révue Antrhopologica*, 2008, 50, 2.

RIKLIN, Thomas « Le cas Gouguenheim » en *Trivium*, Revue franco-Allemagne des Sciences Sociales, Paris, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Octubre de 2011.

SAAF, Abdallah, "Elementos para la indagación en el mito andaluz en el discurso político marroquí actual", en José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores (eds.) *Andalusies, antropología e historia cultural de una élite magrebí*, Madrid, Abada, 2015.

SAYAD, Abdelmalek « El país al que nunca se llega » en *Los mundos del exilio*, El Correo de la Unesco/octubre de 1996.

PRENSA

Diario ABC 6 de diciembre de 2013

Le *Mauriciane* (Islas Mauricio, del 13 de mayo del 2013)

WEBOGRAFIA

Mohammed Khattabi, "Algunos aspectos de la influencia de la civilización maroco-árabe-andalusí en América Latina a través de España". Alocución pronunciada en Bogotá en 17 de noviembre de 2005. Disponible en:

<http://www.urosario.edu.co/internacionalizacion/documentos/Argelia.pdf>

Hisham Aidi, "Olé Allah: New York es de los moriscos" Boletín informativo de la Yama'a Islámica de Al-Andalus Nº 93 (febrero de 2010) disponible en:

<http://islamyal-andalus.org/control/imprimir.php?id=375>

Muhammad Ruiz Al Meksiki “El Islam en México”. En la página web del Centro Salafí de México: <http://www.islammexico.net/IslamMexico.htm>

Alberto Ruy Sánchez, “Identidades fugitivas”, en *Revista Fractal* número 62, julio-septiembre 2011, México. Disponible en línea: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal62AlbertoRuySanchez.html>