

nº 21

REIM

Revista de Estudios
Internacionales
Mediterráneos

Teim

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

ISSN: 1887-4460

La Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) (ISSN: 1887-4460) es una publicación digital de acceso abierto dedicada a dar difusión a las últimas investigaciones sobre el mundo arabo-islámico con un enfoque multidisciplinar encuadrado dentro de las Ciencias Sociales

Directora

Ana Isabel Planet Contreras, Universidad Autónoma de Madrid

Secretario de redacción

Miguel Hernando de Larramendi, Universidad de Castilla-La Mancha

Comité científico

Bernabé López García, Catedrático emérito de Historia del Islam, Universidad Autónoma de Madrid; Mohamed Berriane, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Richard Gillespie, University of Liverpool; Alejandro Lorca Corrons, Universidad Autónoma de Madrid; Olivier Roy, European University Institute of Florence; Mohamed Tozy, Ecole de Gouvernance et d'Economie de Rabat; Juan Bautista Vilar, Universidad de Murcia; Laura Feliu Martínez, Universidad Autónoma de Barcelona; María Angustias Parejo Fernández, Universidad de Granada; Nilüfer Göle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París; Karima Dirèche, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, Túnez; Catherine Miller, Institut de Recherche sur le Monde arabe et musulman, Aix-en-Provence; Abdallah Saaf, Université Mohamed V, Rabat; Mohand Tilmatine, Universidad de Cádiz, Alemania; Maria Cardeira da Silva, Universidade Nova de Lisboa; Charles Hirschkind, Universidad de Berkeley; Mokhtar el Harras, Université Mohamed V-Rabat-Agdal; Hayat Zirari, Université Hassan II. Mohammadia; Camila María de Pastor y Campos, Centro de Investigación y Docencia económicas, México; Eva Evers Rossander, Nordic Africa Institute, Uppsala, Suecia

Consejo Editorial

Ignacio Álvarez Ossorio, Universidad de Alicante, España; Ferrán Izquierdo Brichs, Universidad Autónoma de Barcelona; Paola Gandolfi, Universidad de Bérgamo; Raquel Ojeda, Universidad de Granada; Mouna Abid, Universidad de Túnez-Cartago; Irene Fernández Molina, Universidad de Exeter, Reino Unido; Laura Mijares, Universidad Complutense de Madrid; Mercedes Jiménez, Universidade de Faro

Índice

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 21

Monográfico Orientalismos periféricos

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21>

Editor: *María Cardeira da Silva*, “Southern insights into Orient and Western Orientalisms”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.001>

pp. 1-11

Eva-Maria von KEMNITZ, “Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.002>

Orientalism in Portugal: A fragmented field of study

pp. 13-25

Joana LUCAS, “À la périphérie de l'Empire: Constructions et représentations de la Mauritanie sous administration coloniale française”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.003>

On the periphery of the Empire: Constructions and Representations of Mauritania under French Colonial administration

pp. 27-45

Paulo Gabriel HILU DA ROCHA PINTO, “Labirinto de Espelhos: Orientalismos, Imigração e Discursos sobre a Nação no Brasil”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.004>

A Labyrinth of Mirrors: Orientalisms, Immigration and Discourses about the Nation in Brazil

pp. 47-57

Juan José VAGNI, “Escenarios periféricos y perspectivas que se reflejan: España, el mundo árabe y América Latina en la mirada de Rodolfo Gil Benumeya”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.005>

Reflected Peripheral Scenarios and Perspectives: Spain, the Arab World and Latin America in the Worldview of Rodolfo Gil Benumeya

pp. 59-72

Alberto LÓPEZ BARGADOS “La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.006>

The Jihadist menace in Spain: old and new Orientalisms

pp. 73-00

Francisco FREIRE, “Poder e cultura nos iniciais encontros luso-saarianos: apontamentos etnográficos do sudoeste da Mauritânia (Trarza)

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.007>

Power and Culture in Early Luso-Saharan Encounters: Ethnographic Notes from Southwestern Mauritania (Trarza)”

pp. 81-91

Leonor LOSA, “Where is our South? Locating New Imaginative Geographies in Creative Alliances between Musicians from Portugal and the Arab World “

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.008>

pp. 93-106

Bernabé LÓPEZ GARCÍA, “Los arabistas españoles ‘extramuros’ del orientalismo europeo (1820-1936)

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.009>

‘Extramuros’: Spanish Arabism and European Orientalism

pp. 107-117

Miscelánea

Ornela FABANI, “El devenir de las relaciones entre Argentina, Emiratos Árabes Unidos y Qatar durante los gobiernos de Cristina Fernández (2007-2015): vínculos modestos en evolución”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.010>

The Evolution of Relations between Argentina and the United Arab Emirates and Qatar during the Fernandez Administrations (2007-2015): Developing Modest Ties

pp. 119-140

Gi Yeon KOO, “To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women’s Engagement with Social Media”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.011>

pp. 141-157

Ruth FERRERO, “Europa sin rumbo. El fracaso de la UE en la gestión de la crisis de refugiados”

<http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.012>

Rudderless Europe: The EU’s Failure in Managing the Refugee Crisis

pp. 159-176

Reseñas/Reviews

GASQUET, Axel (2015), *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, reseñado por Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO.

pp. 177-80

BADENES MARTÍN, Miguel Ángel (2016), *Pascual Meneu y Meneu. Personalitat, personatge, persona*, Ajuntament de Betxi, Betxi reseñado por Bernabé LÓPEZ GARCÍA.

pp. 181-184

FERNÁNDEZ-MOLINA (2016), *Moroccan foreign policy under Mohammed VI, 1999–2014*. London: Routledge, reseñado por Beatriz TOMÉ ALONSO.

pp. 185-188

GARDUÑO GARCÍA, Moisés (2016), *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*, México, Casa Chata, reseñado por Ana GONZÁLEZ NAVARRO.

pp. 189-192

AHERDAN, [REDACTED] (2013-2014), *Mémoires, Editions du Regard*, París (Tres volúmenes : 1942-1961, 1961-1975 y 1975-1991) reseñado por Bernabé LÓPEZ GARCÍA.

pp. 193-199

BARREÑADA, Isaías y OJEDA, Raquel (eds.) (2016): *Sahara Occidental 40 años después*, Madrid: Los Libros de La Catarata reseñado por Nasera CABRERA ABU.

pp. 201-205

Foto Portada: Nuno Soares, 2016

Southern insights on the Orient and Western Orientalisms¹

María CARDEIRA DA SILVA

smamc@fch.unl.pt

CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia) Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa

Recibido 27/11/2016. Revisado y aprobado para publicación 18/12/2016.

Para citar este artículo: María Cardeita da Silva (2016), "Southern insights on the Orient and Western Orientalisms" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 1-11.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.001>

Orientalism?

This is not another *critique* of Edward Said's *Orientalism*. We know that there is still some space for further discussion on this matter and that there are still people wanting to engage with it, but this is not our concern here. Nevertheless, the term has become inescapable for people like us, researching into and teaching on Arab and Islamic contexts and topics – and even more so when our *strategic location* is constantly under surveillance in times of Islamophobia and Islamophilia, wary eyes asking if we are with *Muslims* or against them, or, in a more sophisticated way, with *good Muslims* or their evil twins, *bad Muslims* (Mamdani 2004). Strangely, and dangerously, our position regarding Islam – as a monolithic and petrified *religion* – is presumed to be part of our own academic identity. Said's book or – as he wrote among other, very insightful things – his *metabook* – is timeless, both for good and for the wrong reasons. Here, however, we will be using the word 'Orientalism' in a narrow sense, referring to the production of humanities and social and cultural sciences on Arab and Islamic contexts and topics and, simply, discarding the nihilistic upshot of some post-Orientalist debates, assuming the political dimension of our researches and outputs. After all, and as Mitchell, appropriately out, Said's main (and often misunderstood) simple question addressed in *Orientalism* was 'How does one know the things that exist?' and 'To what extent are the "things that exist" constituted by the knower?' (Mitchell 2003, referring to

¹ This article was funded by FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia within the scope of the Project UID/ANT/04038/2013

Said, 1978: 5). And even if he was neither the first to address this nor, for sure, the last, we need to state it for the sake of transparency and, ultimately and paradoxically, for the sake of *science*.

Once we acknowledge the political dimension of our production, we may just keep it tamed, inside academy's walls, or rather, evaluate its potential power. Indeed, this was the conversation topic that inspired what was at first a small group of researchers and subsequently a network instigated by the rise of Islamophobia in southern Europe and then spread to other, more peripheral ones, especially in Latin America. More than debate on Gramsci's (1971), Bourdieu's (1984) or Said's (1996) critiques on intellectuals, our special concern was the prevention of global representations of Islam and political measures tailored and customised elsewhere – that is to say, in traditional, hegemonic contexts of Orientalist production, like France, the United Kingdom and the United States. Our question, still not answered, is 'Can the unrevealed peripheral approaches to the Orient produce or enlighten different frames that might induce different kinds of political representation of Islam and Arabs, or, better, de-centre the political talk from its obsessed focus on Muslims (and, ultimately, from all religious or/and cultural gate-keeping concepts)?' This may seem to be an oxymoron, since we ourselves are replicating that 'centrality' here; however, facing the inevitability of looking at the world without othering – or, at least until we found no alternatives to this – it might be a fruitful exercise to multiply and overlay different lenses.

That said, we are not intending to fight Orientalism from the outside. We are just trying to question, or evaluate, the political potential of peripheral scholarship and knowledge, meaning by this – and granting that the concept of periphery is problematic, if not just inaccurate – research and knowledge produced in politically peripheral countries, contexts and topics, as well as vernacular Orientalisms fashioned sideways. An important remark here is that this does not by any means imply the exclusion of research or researchers coming from other main centres of scholarship, which are obviously welcomed, in the same sense. Far be it for us to replicate the very national maps and cartographies that we are ourselves contesting. But we already know that academies, especially those departments devoted to the topics and areas of concern here, are frequently structured around their own *isnād*² (Arab/Muslim genealogy chains legitimizing authenticity, hence authority) and configured by national circumstances and compliances and their specific strategic cultural and political locations. For better or worse, our first conversations stem from a certain *cultural intimacy* (Hertzfeld 2004 [1997]).

Friendship, cultural intimacy, academic intimacy

As Dale Eickelman – whom we invited as discussant for our third network meeting, at the Middle East Studies Association (MESA) Conference in 2015 – notes, until the mid-20th century, scholarly research on North Africa was dominated by France, joined since the 1960s by the US and Britain. The major research centres that included North Africa were located primarily in northern Europe and the US. It was still like that when, and where, Angeles Ramirez – coming from Madrid – and I – coming from Lisbon – met Dale in the nineties in Morocco, as young anthropologists. At that time, and with the energy and thrill of people doing their first fieldwork, we gladly acknowledged the advantages of our peripheral situation, which allowed us to convey the best of the French and of the Anglophone approaches, which wish often disregard each other. Actually, we were often

² «In some ways, historiography takes the same form as the traditions of the Prophet. The authenticity of any proposition is judged by the *isnād* or "chain" by which it descended from the past. Certain chains are deemed more trust-worthy than others. One makes reference to an earlier authority in order to substantiate a statement's authenticity or truth. The truth, therefore, is only as good as the *isnād* (chain) of its "construction"». Abu-Lughod 1987: 155

asked why they do not just talk to each other, and this led us to rethink our own academic worlds and to sharpen our political conscience regarding our own national Orientalisms.

Two (almost three) decades after that, many things have changed in all of these countries and Orientalism has been sufficiently discussed and dissected.³ Prestige zones of theory and gate-keeping concepts of academic research on the 'Arab and Islamic world' (Hodgson 1974) moved away, of course, from those proposed in the late eighties by Leila Abu-Lughod (1989), and Dale's *The Middle East. An Anthropological Approach* (1981) and its revised version including Central Asia (1989)⁴, which we all make use of in our syllabi, could not keep pace with those changes, notwithstanding their enduring usefulness. New representations and fears invaded the European – and American – Orientalist landscape, which was often taken as an *Oriental* strike back. At the end of the 1980s, with the spread into Arab contexts (as well as into many others) of what was known at that time as 'political Islam', the predominant focus of the lenses used for looking at Arabs definitively became that of Islam. In fact, Islam so completely overcame the other obsolete folkloric and Orientalist filters (for example, those of tribes and harems) that the Arabs themselves were erased from people's field of vision or were diluted into a Muslim crowd.

What recovered the earlier form of the Orient was Islamic civilisation, and what was highlighted in this civilisation was the alleged subordination of politics to religion. This largely shaped the political field and interventions as well as frames and trends in scholarship and research. Political Islam, migrations, radicalisation and more recently refugees paved new ways for scholarship on Islam in Europe, and Middle Eastern and north African approaches became tainted by them. Scholarship in Middle East and North Africa, shift to *hot* political themes, and even though *harem* and *Islam*, two of Abu-Lughod's theoretical metonyms, kept their relevance, now, under a post-feminist and post-secular frame (Habermas 2008), old zones of prestige, like North Yemen and Morocco, have been replaced by Lebanon and Egypt (Deeb and Winegar 2012b). This unbounded Middle East, invited anthropology (and, I would say, Orientalism in general) to become less of an area studies project and more a theoretical and global set of projects (Suad 2015:17).

Keeping in mind both the political conscience of our respective academic traditions and genealogies and the sense of advantage we have experienced before, and facing the urgent need to fight increasing Islamophobia in Europe – and to elaborate on Islamophilia, its symmetrical twin – Angeles Ramirez and I restarted informal discussions with other colleagues, in order to unravel the eventual potential of our peripheral position.

In our academic practices – presenting papers in joint conferences, lecturing and networking – we had developed a *habitus* (more in the Maussian sense than in Bourdieu's) and a developing sense of academic intimacy that largely resulted from the marginal location of our departments in the academic field. Our shared history and southerly neighbourhood has led us to share close cultural areas of research and fieldwork (mainly North African and South-Western Mediterranean), which strengthen our ties and joint *savoir faire*. Nevertheless, and paradoxically, this closeness (*qariba*, a Moroccan would say) has sharpened our awareness of the specificities of our own national histories, geographies and political economies (not to mention class and gender) and the role they

³ Discussion continues, however, between French and Anglophone academics about who first called attention to this and theorized the risks of Orientalism; in general, the French critique is less prolific.

⁴ See Bowman 2012 on Eickelman's justification for this addition.

still play in the representations, constitution and current definition of all academic fields regarding Muslims and Arab contexts.

Peripheral Orientalisms

New generations of researchers have emerged in the field, and some, although responding to an increasing cosmopolitanisation of academies, in a more or less activist way embraced this optimistic awareness of peripheral locations. Our informal network soon came to follow the colonial links where Iberian Orientalisms easily ran and came across a flourishing setting of Latin American debate on Orientalism. Crossing the Mediterranean in the same vein, we gathered new voices and new insights from different Mediterranean countries, both south and north.

The present issue builds on the debates developed in a more structured way since 2013 by that informal network of anthropologists, historians, Arabists and political scientists working on what we tentatively identify as *peripheral Orientalisms*. Being aware of the ambiguous location of the Iberian and Ibero-American world as both producer and subject of Orientalism, initial discussions were comparative and led to questions regarding academic production and its political configurations in Portugal, Spain, Brazil and Argentina. A second step engaged scholars working on parallel processes in Morocco, Italy and Mexico. We have now had meetings in Lisbon (2014, *Orientalismos periféricos. Academia e estudos árabes e islâmicos em países do sul europeu e Americano* CRIA /Azimute, TEIM), Rabat (2015, *Autres géographies de l'Orientalisme. Académie et études arabes et islamiques au sud de l'Europe, en Amérique Latine et en Afrique du Nord*. CJB-Rabat, GIAOP-UaM, CRIA-FCSH-UNL), (2015 MESA Annual Meeting), Mexico City (2016 *Semana Árabe in Mexico*, CIDE-Mx), Catania (2016 SeSaMO Conference) and Boston (2016 MESA Annual Meeting). The goal of our meetings has been to identify similarities as well as singularities among these different Orientalisms: their entanglement and their many relations with more central ones, especially the Anglophone and Francophone. However, as mentioned, we have also wanted to question the political potential of this peripheral scholarship, particularly in order to prevent the global spread of Islamophobia. It was also in this sense that it seemed appropriate for our discussion to organise thematic conversations at the MESA Annual Meetings at a moment when several international associations, like MESA and the American Anthropological Association (AAA) are also unequivocally assuming the inevitable political constraints of our collective knowledge production and dealing with its potential and effects⁵.

Structuring

In our first talks, and in order to better structure our discussions and for a more systematic comparative approach of the Orientalism genealogies in peripheral countries, we have identified some core questions: Was Orientalist scholarship part of a colonial project or of a national one? What role did Orientalism play in each ethnogenetic regional and national configuration? How have class, gender and other social markers configured the national orientalist production? Do Orientalism producers overlap with orientalised subjects? Have these so-called peripheral Orientalisms produced criptorientalisms, or internal Orientalisms (or trans-Orientalisms, as someone suggested)? What are the current functions of national Orientalist scholarship in international affairs? What role does this scholarship play today in managing national religious

⁵ See, for instance, the proposal of Amendment at the 2016 Annual Members Meeting of the Middle East Studies Association (MESA) for the removal of the word “non-political” in Article 1, Section 2 of the organization’s bylaws.

diversity? Which are the national current zones of theory production concerning Arab and Islamic topics?

A Portuguese insight

The Portuguese case is perhaps one of the more illuminating of this peripheral localization and may be usefully introduced here to help understand the relevance of these questions.

Despite Eva-Maria von Kemnitz's praise of the pioneering of Portuguese Orientalism, the Portuguese scholarship produced on Arabs and Muslims it is not deeply anchored in a strong academic Orientalism. Although we can talk of a Portuguese Empire, Portuguese Orientalism – both academic and vernacular modern Orientalism, in Said's terms – is mostly part of a national project, one that was more related to the construction of a national identity than to its 'colonies' (Moreira 2000, Cardeira da Silva 2005). Portugal contacts with Arabs and Islam were historically distant. Portuguese colonialism in Arab and/or Islamic contexts is old enough to be tamed and thought of as politically innocuous nowadays, and when Portuguese colonialism took the shape of a modern project in the 19th century and entered into 'late colonialism', it did not have colonies in the Middle East or North Africa.

Portuguese colonialism can be said to have been in a subaltern position vis-à-vis other international and colonial powers. Administered by a small semi-peripheral country with at best a weak economic centre, it was sustained by a dictatorial regime and lasted until 1975, later than other European colonialisms (Vale de Almeida 2004). This is in line with the tributary or affluent character of Portuguese Orientalism, pretty much connected with Paris, and following the French tendencies of Orientalism, which we can take as defining its nature as a spin-off or a subaltern Orientalism. Thus, the Portuguese 'Arabism' – because, there never was actually an institutionalised Islamology in Portugal (Vakil 2004) – plays an important role in national regionalisation; it promotes Portugal's Europeanisation through (as) the sacrifice of its southern and poorest folkly and Orientalised provinces. In the same move, the intellectuals engaged in this process are socially promoted in distinguishing (in the Bourdieusian sense) themselves from the people that they themselves have Orientalised and folklorised (see further on this in Cardeira da Silva 2005). Just as others have spoken about a peripheral or subaltern colonialism, therefore, so can we also speak about a peripheral Orientalism and a kind of crypto-Orientalism for Portugal. Ultimately, however, as Vakil put it, one can feel the anxiety of being at the same time a consumer of Western images on the Orient and its victim, aware of being a subject of other forms of Orientalisation (2004), something that, in my view, has increased with the financial crisis in Europe. Just as, in past times, the Orientalist view of the centre turned itself, albeit somewhat timidly, towards the northern shores of the Mediterranean, seeking to establish new cultural frameworks for its incidence and creating, for instance, a sub-discipline of Anthropology of the Mediterranean, so, more recently, has the same central vision, now of the crisis, once more taken hold of the stigmatising frame, again pushing southern Europe towards the side of the Orient (Cardeira da Silva:2012, Herzfeld:2013)

Nevertheless, the paths of decolonisation, and the particular recent history of interaction with some of the Muslim populations coming from the more recent ex-colonies (Guinea, Mozambique), reconfigured Orientalist projections on Muslims which, in any case, maintained the tendency to be romanticised and somehow Islamophile. This was itself made possible due to the resilience and

centrality of Luso-tropicalism. Luso-tropicalism is an underlying rhetoric of Portuguese colonialism that praises the distinctively Portuguese soft form of colonialism, allegedly promoting racial and cultural miscegenation, which still lasts today deeply embedded and barely undisputed in the construct of 'the Portuguese way of being'. It is present both in institutional and individual rhetoric. This concept was proposed by Gilberto Freire – a well-known Brazilian ideologist – to glorify the virtues of Brazilian hybridism and support multiculturalism. According to Freire, the historical roots of Luso-tropicalism were to be found in the multicultural layers of Portugal's own national history: since its origin, Portugal has known how to incorporate difference - namely concerning the Arab presence - into its identity. It was this legacy of genuine tolerance and miscegenation that later on – and especially after the Bandung Conference - softened Portuguese colonialism and produced what he called Luso-tropicalism.

To sum up, Portugal has an ambiguous relationship with Arabs and Islam, and some authors have already reflected the on invisibility of Muslims Portuguese in the public space, or on the particular ways they are staged or exhibited in specific situations in Portuguese cultural landscape (Vakil 2003, 2004, 2012, Tiesler 2008, 2005, 2000, Cardeira da Silva 2005, 2012). Portuguese people *tend to think* that their national identity is special 'tolerant' regarding religious and cultural differences. This is anchored in the Luso-tropicalist trope, which underlines the particularities of Portugal's allegedly *soft* colonialism, which, in turn, finds its roots in a historical *convivenza* similar to that of other Andalusian regions. In modern Portuguese colonialism in Islamic (Occidental and Oriental African) contexts, the issue of race eluded (or erased) Islam. Portugal has always been a country of emigration more than immigration. The first (non-black) Muslims to arrive from the Portuguese ex-colonies had a social and political status and alliances with the Portuguese political apparatus and economical and finances elites, and it was they who built the hegemonic template of the Portuguese Muslim community (*Comunidade Islamica de Lisboa*, the Islamic Community of Lisbon, CIL) that still persists, and which eludes all other Muslim groups in the country.

The invisibility of Muslims in Portugal extends itself to the academic field where there are only a few specialists on Islamic topics and where the social sciences do not take Islam 'as a problem'. If this is good (although often not intentional), it entails a general disregard for micro-policies, which are necessarily being implemented, especially since the beginning of the present century, when Portugal began to host Muslim minorities with whom it had no historical or colonial relationship (mainly people from Pakistan and Bangladesh, Mapril 2012), and when it started following European directives and trends regarding 'minority integration'.

This invisibility or 'pacified' public landscape is attractive and politically relevant not only to national politics and international affairs but also to powerful Muslim institutions, like the Agakhan Foundation which is now moving its headquarters to Lisbon. Meanwhile, the pacified celebration of Luso-tropicalism often turns or it is translated into a Portuguese *convivenza* – for instance in the Islamic festivals that take place in sites like Mértola (which became the icon of Portuguese 'tolerance' through the exhibition and monumentalisation of an archaeological stratigraphy that testifies to Portugal's Arab and Islamic roots) – and became an attraction to Spanish *revertidos* – (the reverted, as they say, not converted), coming especially from Granada, and who authenticate there, through material heritage, their uninterrupted identities as Andalusian Muslims⁶.

⁶ See 'Reconquistas patrimoniais: participação e exclusão de muçulmanos na festivalização do Al-Andaluz'. Paper presented at the APA Congress, Coimbra.

On the other hand, it is the same supposed Portuguese 'tolerance' (or ignorance, one may say) that made it possible for some Iranian Shiites to go to the Catholic shrine of Fatima with no big social or political national strain (in fact, it is the Sunni community that reacts more vehemently to this (Cardeira da Silva 2005, Vale de Almeida 2004). Thus, one can say that Portugal's political and economic power in global terms today is innocuous or irrelevant, even though it has a strategic location in the European Union and its Atlantic, so-called vocation, which might be interesting for some neighbouring Arab countries. This irrelevance of Portugal turns it into a privileged landscape to play and re-enact identities and particular models of cultural and political authority that deserve to be investigated.

There are advantages in this Portuguese peripheral way of looking (more as a consumer than as a producer of the Orientalist stuff. The peripheral and subaltern way of looking brings with it a certain candor (as we have seen, for example, in Mértola, that became a *village-museum* by the hand of the archaeologist Cláudio Torres, which is constantly evoked in order to exalt our proverbial tolerance). But it would be naïve to think that it is only this candor that allows a mollified gaze *on* Arabs. Portugal is a peripheral but western country, more or less innocuous in political and economic terms, with a history of colonization that is sufficiently distant to allow for the relatively relaxed recycling of a past full of conflict with the Arabs to be turned into a heritage of sharing and cultural diversity. Internally, the rhetoric of Luso-tropicalism has emerged brand new from this recycling process, and many of our Arab partners have tolerated this. If for no other reason than to provide something in exchange for this recognition, we Portuguese people, armed with the disadvantage of our peripheral situation and, on the other hand, with the 'proximity to the Oriental world' into which we are so often slotted, should be the first to take off the glasses that the central vision provides us. We should create our own point of view about people (Arabs or non-Arabs, Muslims and non Muslims), before ostracising them and cataloguing them as *good* or *bad Muslims*, immigrants or terrorists, or subordinating them to our desires, whether they are erotic or salvationist in nature.

This must not be taken, in any way, as a praise of the Luso-tropicalism illusion, which upholds the myth that Portuguese people are not racists or *Islamophobes* so we do not have to worry; actually, this denial might be more dangerous than any revealed discrimination. I want to stress here that the above does not mean that I take Islamophobia as something that is produced somewhere in some central place as a response to a 'particular' and contextualised 'problem' and that spreads from there to other places where, ultimately, this problem does not pertain. There are many examples that oppose this idea.⁷ I do not want, moreover, in any way to 'naturalise' Islamophobia, as a 'spontaneous' answer or reaction to a social or economic phenomenon. I rather assume that Islamophobia – like any form of racism – is something with its own, and independent and latent existence, which is politically activated and spreads when the social and economic conditions are favourable. In such circumstances and since history so plainly testifies to its epidemic drift, then all efforts to stop its progression seem valuable. And Portugal is not, of course, immune to this, as much Portuguese people like to say otherwise.

⁷ We can recall here, for instance, the 2009 referendum in Switzerland on the interdiction of Mosque minarets' construction, which votes in favor came exactly from those cantons where people had almost no contact with the Muslim population, while those living in areas with larger Muslim immigrant population opposed the initiative (see Haenni 2005).

As Alberto Bargados distinctively shows in his article on 'New Orientalisms and Jihadist menace in Spain', it is dangerous to anchor current Orientalistic visions and Islamophobia to atavistic histories and genealogical representations or some sort of immanent orientalism: epistemologically, this goes directly against our efforts to de-naturalise cultural facts, while politically, it might elude the discursive resources that in each context and period support the current domination strategies.

Thinking through peripheral Orientalism

What can we find of interest in this example of genealogical approach for our collective reflection here and to engage in a more participative debate? Not very much, if we take it by itself. But let me pursue this using some other ideas that I have picked up in some of our meetings that might be examples of entangled pathways to think Orientalism out of the box. At the last MESA meeting, for example, I was listening to Cecilia Baesa's paper on Syrian refugees in Brazil⁸ and I was struck by the way she complained about the imported Islamophobia following global trends that had not been, until now, usual in Brazil. In Portugal and other peripheral countries of southern Europe and Latin America, exactly the same occurs. Then, I also heard someone from the audience commenting that the small numbers like those presented by Cecilia regarding the refugees Brazil was presently accommodating were irrelevant in thinking about the global 'problem' of the refugee crisis. Our point is precisely to underline the potential of these 'marginal cases and case studies, to enlighten the global discussion on matters like this. Why should it be that small numbers were so scary in some (bad) cases (Appadurai 2006), and irrelevant in other (good) cases?

We want to underscore the importance of different social and political experiences – even if in small numbers – to prevent an uncritical spread and diffusion of global directives to fight Islamic radicalisation and the ensuing Islamophobia, as well as to inspire 'out-of-the-box' approaches to Islam. Following that aim, we present here some outputs from our first meeting, in Lisbon, 2014, where various participants on the margins of Orientalism tried to de-centre its maps and go more deeply into its inherent complexities and contradictions. Even if they do not answer straightforwardly the questions referred to above, they do, nevertheless, all engage in an effort to stretch and dismember Orientalism's maps at (from) its margins.

Leonor Losa brings us a case of *schizophonia*⁹ that allows a Portuguese fadista (fado singer), Ricardo Ribeiro, and a Lebanese oud player and composer, Rabih Abou-Khalil, to engage in a musical collaboration and to create an orientalist soundscape that emerges from what she designates as a cross-cultural empathy. She calls for a reading of 'popular' Orientalism supported by expressive culture as a way of action, rather than subordination. In her view, the new imaginative geography of this soundscape is a subjective and agentive mode of reclaiming and materializing the marginal condition that the 'south' has assumed in Europe, especially after the European economic and political 'crisis'. We can find different types of these vernacular and subjective exploitations of Orientalism in other texts of this issue. Paulo Pinto, for instance, talks about different kinds of Orientalism in Brazil. Among others, he pays attention to the 'native orientalism', a retrieval by Middle Eastern immigrants and their descendants, who, after validating it with their own 'authenticity', used it as a reinforced capital to negotiate their social and cultural position in Brazilian society, thus contributing to and even reinforcing the mainstream Oriental stereotypes.

⁸ 'Syrian refugees in Brazil: negotiating identity in times of economic crisis'. MESA Annual Meeting 2016.

⁹ The condition of sound or sounds separated from their sources (Schafer 1969).

Faced with these examples (which are replicated in other texts), one could be tempted to emphasize the potential empowerment under this 'Orientalism at large'. But, in the end, this instrumental vision of Orientalism might just as well reinforce its indwelling force as a structure of power. As Alberto Bargados shows us, Orientalist representations can also be used to naturalize Islamophobia, as it is the case in Spain, where historical justifications and configurations of the *moro* as the enemy seem to disguise political motivations and regimes of truth of the present. In any case, the plasticity of Orientalism – which might well be one of the reasons for its endurance – is not new. It emerges in the way it is appropriated by different agents and for different purposes, and it is sometimes imbued with opposite meanings; it also manifests itself in the way it has been articulated with different structures and narratives, such as nationalism. Mediano, in his review of Gasquet's book 'El llamado de Oriente. Historia Cultural del Orientalismo argentino', illustrates why there is a reason in the Argentinian case to discard Said's Orientalism, as Orientalism was mainly a means to build the nation. But, on the other hand, he also reinforces the power of the Orientalist frame when it elucidates its suitability to depict and structure other landscapes (such as the Pampas and the Argentinian desert) once imported from the Empire. Once again, this underpins the inherent force of Orientalism cage, which even at its core, at the margins of the Empire, acts over a bared and peripheral territory, expanding its imperial impulse and transferring its expertise through colonial maps, unresponsive to culture specificities and landscape: this is what Joana Lucas argues for, in her analyses of the tourist gaze in Mauritania under the French Western Africa mandate.

The possibilities of multiple articulations of Orientalism with different and apparently opposing narratives are splendidly demonstrated by Juan José Vagni through the analysis of the inventive efforts of Rodolfo Gil Benumeya to create new imaginative geographies at the beginning of XX century. Moved by the dream of a civilizational turn mediated by Spain, and led by Latin America and the Arab world, Benumeya does not hesitate to make use of Spanish Africanism and Arabism, Panislamism and Panarabism, Moroccan Nationalism, Andaloucism, Hispanism and Arab American diasporas thinking, to convey his plan, framed and seasoned by orientalist depictions. On a different perspective, Francisco Freire stretches Orientalism beyond modernity and the imperial metropolis, by engaging on an archeology of early Euro-Saharan contacts, taking us to the 15th century in Southwestern Mauritania. Making use of both western historiography and local oral history, he shows us mirrored representations that do not conform with the conventional Orientalist dichotomies. Tracking the same path of the Portuguese history of Arabism, Eva von Kemitz claims for the Portuguese pioneering in the field. Nevertheless, she discards its inclusion in Said's Orientalism, dismissing its political and imperial dimension. In the same vein, Bernabé López García presents Spanish Orientalism as a field build around Spain's 'own domestic Orient', within the strict scope of Andalusian studies, and with late contacts with International circuits of European Orientalist Centres.

Taken together, all these approaches engage in a joint and on-going effort to multiply and overlay various, alternative perspectives – both historical and contemporary – on Arabs and Muslims, hoping to counter, even if in a modest way, the epidemic myopia that is dragging us towards a global Islamophobia.

References

- AAVV (1976): *Le Mal de voir: ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique*, Paris, Cahiers Jussieu.
- ABU-LUGHOD, Janet (1987): "The Islamic city-historic myth, Islamic essence, and contemporary relevance", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 19, pp. 155-176.
<https://doi.org/10.1017/S0020743800031822>
- ABU-LUGHOD, Lila (1989): "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World", *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 267-306. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.18.100189.001411>
- ALTORKI Soraya (Ed.), (2015): *A Companion to the Anthropology of the Middle East*, Wiley-Blackwell.
- APPADURAI, Arjun (1986): "Theory in Anthropology: Center and Periphery", *Comparative Studies in Society and History*, 28, pp.356-61. <https://doi.org/10.1017/S0010417500013906>
- APPADURAI, Arjun (2006): *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*, Durham, Duke University Press.
- ASAD, Talal (1996 [1986]): "The Idea of an Anthropology of Islam". In *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, (Poznan Studies in HALL, John and JARVIE, Ian (Eds): *The Philosophy of the Sciences and the Humanities*, Amsterdam, Rodopi, pp. 381-403.
- BOURDIEU, Pierre (1992 [1984]) : *Homo Academicus*, Paris, Le Sens Commun.
- BOWMAN, Glenn (2012): "Refiguring the anthropology of the Middle East and North Africa" in in FARDON Richard and GLEDHILL, John (Eds.): *The Sage Handbook of Social Anthropology*, London: Sage Press, pp.678-710.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (2005): "O sentido dos árabes no nosso sentido: Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal", *Análise Social*, nº. 173, pp. 781-806.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (coord.) (2013): *Castelos a bombordo: etnografia de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, Lisboa, CRIA.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (2012): "Oftamologias/Oftalmologies". *Próximo Futuro*. Nº 10. Fundação Calouste Gulbenkian.
- DEEB, Lara & WINEGAR, Jessica (2012a) "Anthropologies of Arab Majority Societies". *Annual Review of Anthropology*, 41: 537-558. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145947>
- DEEB, Lara & WINEGAR, Jessica (2012b) "The Politics of Middle East Anthropology". *Annual Review of Anthropology*. 12. Pp. 537-558.
- EICKELMAN, D. (1989 [1981]): *The Middle East and Central Asia - An Anthropological Approach*, New Jersey, Prentice Hall.
- GRAMSCI, Antonio (1971): *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers
- HABERMAS, Jürgen (2008): "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, Vol. 25 pp. 17-29. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x>
- HAENNI, Patrick (2005): *L'Islam de Marché: L'Autre Révolution Conservatrice*, Paris, Seuil.
- HERZFELD, Michael (2004 [1997]): *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York/London, Routledge.
- HERZFELD, Michael (2013): "The European Crisis and Cultural Intimacy", *Studies in Ethnicity and nationalism*, Vol. 13, No. 3, pp 491-497. <https://doi.org/10.1111/sena.12060>
- HODGSON, Marshall (1974): *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 1: The Classical Age of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MAMDANI, M. (2002), "Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism": *American Anthropologist*, 104, pp.766-775.
<https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.766>

- MAPRIL, José (2012): *Islão e Transnacionalismo. Uma Etnografia entre Portugal e o Bangladeche*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais.
- MITCHELL, Timothy (2003): "The Middle East in the Past and Future of Social Science", University of California International and Area Studies Digital Collection.
- MOREIRA, Ana Rita (2000): *Ideias, Práticas e Instituições do Arabismo Português*, Monografia de Licenciatura em Antropologia, FCSH -UNL. Policopiado.
- POUILLON, François and VATIN Jean Claude (Eds) (2011): *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011.
- SAID, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon
- SAID, Edward W. (1996): *Representations of the intellectual: the Reith lectures*, New York, Vintage Books.
- SAYYID, S. and VAKIL, A. (Eds.) (2010): *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives*, New York, Columbia University Press..
- SCHAFER, R. Murray (1969): *The New Soundscape: a Handbook for the Modern Music Teacher*, BMI, Canada.
- SIDARUS, Adel, (1986): "Os estudos árabes em Portugal" in *Islão e Arabismo em Terra Lusitana*, Évora, Publicações da Universidade de Évora, pp. 21 -38.
- VAKIL, Abdool Karim A., (2003a): "From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic heritage in the Shifting Discourses of Portuguese Historiography and National Identity", *Arqueologia Medieval* 8, pp 5 -15.
- VAKIL, Abdool Karim A., (2003b): "Questões Inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade" in RIBEIRO, Margarida C. e FERREIRA, Ana Paula (Eds.): *Fantasmas e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, pp. 255 -294.
- VAKIL, Abdool Karim A., (2003c): "O 'Portugal Islâmico', o 'Portugal Multicultural' e os Muçulmanos Portugueses: História, memória e cidadania na construção de novas identidades", in Guilhermina Mota (Ed.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal: História e Actualidade*. Coimbra, IHES -FLUC, pp.409-451.
- VAKIL, A. (2004): "Do Outro ao Diverso. Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades", *Revista Lusófona de Ciência das Religiões. III*, 5/6, p. 283-312.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel (2004): *Outros Destinos: Ensaios de Antropologia e Cidadania*, Lisboa: Campo das Letras.
- TIESLER, Nina Clara (2005): "Novidades do Terreno. Muçulmanos na Europa e o Caso Português", *Análise Social* Vol. XXXIX, 173, pp. 827-849.
- TIESLER, Nina Clara (2000): "Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 34, pp. 117-144.
- TIESLER, Nina Clara (2008): "No Bad News from the European Margin: The New Islamic Presence in Portugal". In RIPPIN Andrew (Ed.): *World Islam: Critical Concepts in Islamic Studies*, New York, London: Routledge, pp. 189-216.

Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos

Orientalism in Portugal: A fragmented field of study

Eva-Maria von KEMNITZ

Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa

rmron.pessoal@gmail.com

Recibido 20/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Eva-Maria von Kemnitz (2016), “Em Portugal – O Orientalismo em fragmentos” en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 13-25.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.002>

Resumen

No quadro da crítica do Orientalismo (autores francofónos : Abdel-Malek (1963), Tibawi (1964), Djait (1978) e o anglófono, Said (1978) propomos uma reflexão sobre a ausência do debate em Portugal sobre esse tema, seguida de algumas considerações sobre a trajetória desses estudos em Portugal, principalmente, na vertente de estudos árabe-islâmicos, atendendo, por um lado aos contactos pioneiros com os vários Orientes e, por outro lado, a um desenvolvimento tardio e inconsequente desses estudos em termos de estruturação e institucionalização, demonstrando um défice e uma desadequação em relação aos desafios do presente em termos académicos e pragmáticos. É discutida também a pertinência do conceito de “Orientalismo periférico” em relação a Portugal proposto neste fórum. São ainda apresentadas algumas propostas no sentido de promover esses estudos, considerados como uma necessidade num mundo globalizado.

Palabras clave: Portugal; Orientalismo; crítica do Orientalismo; estudos árabe-islâmicos; universidade.

Abstract

In the framework of the critique of the phenomenon of Orientalism and taking in consideration francophone authors such as Abdel-Malek (1963), Tibawi (1964), Djait (1978) and the anglophone Said (1978), a reflection on the lack of this debate in Portugal is developed and the notion of “marginal Orientalism” regarding Portugal is discussed. A discrepancy between the pioneering role of Portugal regarding the contacts with different Orientes and the deficit concerning the development of these studies, especially of Arab-Islamic studies, is described and analyzed and

some proposals concerning their improvement in order to meet the challenges posed by the globalization are formulated.

Key words: Portugal, Orientalism, critique of the Orientalism, Arab-Islamic studies, university.

Considerações preliminares

O Orientalismo, no sentido epistemológico, tem-se mantido vivo e produtivo, o que a realização deste Colóquio "*Orientalismos Periféricos. Academia e Estudos Árabe-Islâmicos em Países do Sul Europeu e Americano*" (2014) reconfirma, contrariando os vaticínios proferidos por alguns dos participantes do Congresso Internacional dos Orientalistas, convocado em Paris, por ocasião das comemorações do centenário do primeiro Congresso (1873), em que lhe profetizaram uma morte célere.

Em 1973, o ambiente que se vivia, marcado pelo pós-colonialismo e pelo terceiro-mundismo teve um efeito devastador sobre o prestígio deste ramo de conhecimento. A publicação de *Orientalism* (1978) por Edward Said desencadeou, principalmente no mundo anglófono, de novo, uma celeuma em torno desta problemática, estigmatizando o Orientalismo como área científica, imputando-lhe o papel de servir poderes coloniais e propagar estereótipos negativos relativamente ao Islão e aos Árabes.

O caso português

É natural interrogarmo-nos, no caso de Portugal, sobre os ecos que tiveram essas acesas polémicas? Como os meios académicos portugueses se posicionaram perante este debate em torno do Orientalismo?

A constatação de que nada disso teve algum impacto na respectiva área de estudo¹, pode, à primeira vista, parecer desconcertante e mesmo incompreensível, na medida em que, no contexto do Orientalismo, Portugal teve um papel singular. Por um lado, protagonizou os contactos pioneiros com vários Orientos, desde Marrocos até ao Japão². Por outro lado, paradoxalmente, não desenvolveu os Estudos Orientais em sincronia, nem com a antiguidade, nem com a intensidade desses contactos.

Nestas circunstâncias, o presente ensaio propõe dar a conhecer e analisar a especificidade do Orientalismo português no que respeita à área cultural árabe-islâmica no contexto académico, contemplada no âmbito do presente Colóquio. O Orientalismo português é analisado na vertente epistemológica ou seja de estudos árabe-islâmicos em termos de construção do saber, dos autores dessa produção científica, das instituições que a acolheram e apoiaram, referindo ainda a finalidade e a aplicação desses conhecimentos. Contextualizando brevemente os seus primórdios, o enfoque recairá, porém, de acordo com o tema do Colóquio, sobre a sua fase de inserção académica, procurando reflectir sobre o défice que apresentam os estudos árabe-islâmicos em Portugal na actualidade e, em função da nossa longa experiência enquanto docente e investigadora deste ramo de estudos e Coordenadora do Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa (2012-2014) sugerir algumas soluções, que a nosso ver, possam contribuir para uma melhoria desse quadro no sentido de preparar especialistas portugueses habilitados com os conhecimentos necessários para corresponder aos desafios decorrentes das necessidades académicas, por um lado e, por outro lado, aos desafios inerentes à crescente

¹ Não ignoramos trabalhos de Boaventura Sousa Santos ou de Abdoolkarim Vakil, mas eles situam-se noutra âmbito.

² Para um panorama global de Estudos Orientais em Portugal, consulte-se: THOMAZ, Luís Filipe (1996).

cooperação com os países árabes e islâmicos em diversos domínios. Iremos ainda tecer algumas considerações acerca da importância seminal da obra de Said e de eventual pertinência de críticas de Said, no que respeita ao Orientalismo português aqui considerado.

Portugal tem mantido ao longo da sua história contactos seguidos com o mundo árabe-islâmico, fazendo, inclusive, durante vários séculos, parte do *dar al-islam* como parte de al-Andalus e que, já soberano, manteve no seu tecido social uma minoria moura. Ao lançar-se nas Descobertas, Portugal reforçou e diversificou os contactos com outras partes do Mundo Islâmico, parecendo, assim, reunir, *a priori*, condições favoráveis para o fomento dos estudos árabes e islâmicos.

Muito embora, tenhamos notícia de vários conhecedores do Árabe ao longo dos séculos XVI e XVII, da existência do cargo de tarjumão junto da chancelaria régia, do projecto apresentado por Nicolau Clenardo para instituir uma cadeira de língua árabe na Universidade de Coimbra que não teve seguimento, temos que reconhecer que, efectivamente, Portugal foi um *late comer* nesse processo.

Comparativamente a outros contextos europeus, em Portugal, os Estudos Árabes afirmaram-se tardiamente, apenas em finais do século XVIII, como instrumento da diplomacia portuguesa dirigida para o Norte de África, em função da mudança radical da política que apostou pragmaticamente nas negociações, em detrimento das acções bélicas, condicionada como o foi pela importância geoestratégica do Brasil no âmbito da política e diplomacia portuguesas³.

Naquela época, todavia, foi a instituição eclesiástica que acolheu esses estudos, uma situação única no contexto europeu. Assim, o primeiro centro de Estudos Árabes funcionou no Convento de N. Senhora de Jesus da Ordem Terceira de São Francisco em Lisboa, hoje sede da Academia das Ciências⁴. Os pioneiros desses estudos foram os frades daquela Ordem, nomeadamente Fr. João de Sousa⁵, Fr. José de Santo António Moura⁶ e Fr. Manuel Rebelo da Silva⁷ que actuaram como tradutores intérpretes, além de que foram autores de primeiras obras eruditas dedicadas à cultura árabe de Portugal. Esta primeira fase, institucionalizada em 1795, manteve-se, com alguns altos e baixos até 1869, data da sua extinção. No período que se seguiu destacaram-se algumas figuras isoladas⁸ que, todavia, não criaram escola: *“Na actualidade alguns espíritos cultos consagram-se por curiosidade ao estudo da língua arábica, não encontrando todavia, entre nos, o ambiente indispensável para que o seu exemplo, propagando-se, encontre novos adeptos”* (Sousa Viterbo, 1905:12).

A Universidade entrou nesse processo apenas no século XX, há precisamente cem anos, quando na recém-criada Universidade de Lisboa, foi instituída, em 1914, uma cadeira de língua árabe, entregue a David de Melo Lopes⁹. A conjuntura global era, porém, muito diferente não existindo,

³ Veja-se: KEMNITZ, E-M. von (2010 a), e (2010 b), pp. 127-138.

⁴ ANDRADE, M.F. e BANHA de ANDRADE, A.A. (1980), pp. 3-26.

⁵ FIGANIER, J. (1945), pp.134-137 e (1949); SIDARUS, A. (1986), pp.40-44; KEMNITZ, E-M. von (2010 a), pp. 343-358; 441-443; 474-478.

⁶ MACHADO, J. P. (1999), pp. 138-168; KEMNITZ, E-M. von (2006), pp. 12-22, e (2010 a), pp. 359-363; 453-472.

⁷ KEMNITZ, E-M. (2005), pp. 177-192 e (2010 a), pp. 363-377.

⁸ KEMNITZ, E-M. (2012 a), pp. 165 – 176.

⁹ RICARD, R. (1945), pp. 7- 14; FIGANIER, J. (1945), pp. 134-137; CUNHA SERRA, P. (1967a e 1967b); SIDARUS. A. (1986), pp. 46-52; MACHADO, J. P. (1973).

então, um interesse consubstanciado pelas necessidades da política de Estado, nem o seu respectivo apoio.

A cadeira teve, essencialmente, um cunho filológico, estando ligada à história nacional. Houve, contudo, a preocupação de assegurar a continuidade do ensino, tendo a David Lopes sucedido Joaquim Figanier¹⁰. Mais tarde, as funções docentes foram asseguradas por Pedro Cunha Serra e António Dias Farinha¹¹.

Esta longa experiência da Universidade de Lisboa no ensino do Árabe, demonstrou, todavia, algumas insuficiências, o que torna pertinente questionarmo-nos acerca da validade do modelo seguido.

A cadeira do Árabe começou a funcionar como uma disciplina de opção e foi este formato que se manteve ao longo de cem anos, sem ter evoluído para um *curriculum* mais abrangente. O Árabe nunca teve o estatuto de uma disciplina independente, capaz de gerar uma dinâmica de um desenvolvimento consistente. Mantendo-se dentro da estrutura do Departamento de História e História da Expansão, não se debruçou sobre os problemas da contemporaneidade, nem contemplou disciplinas como islamologia, literatura árabe, sociologia ou artes etc. Todos os professores que desempenharam a docência foram formados no estrangeiro, mas não conseguiram, nas condições em que lhes foi dado a actuar, algumas vezes em regime de contratos a tempo parcial, formar quadros habilitados para assegurar a continuação desta tarefa. O principal legado reside na preservação de um certo interesse pela problemática árabe, principalmente ligado à história pátria e à da expansão ultramarina, traduzindo-se numa produção académica circunscrita a este mesmo âmbito.

A partir de 1974, ano da Revolução dos Cravos, foram, conseqüentemente, criadas as chamadas “universidades novas” que receberam leitorados de língua árabe, caso das universidades de Braga, Faro, Nova de Lisboa e de Évora além da do Porto. A Universidade de Évora, em finais dos anos 70, sob orientação de Adel Y. Sidarus, instituiu um Curso Biental Livre cujo *curriculum*, além da língua, incluía disciplinas de história, literatura e cultura. Foi concebido como um primeiro passo para o desenvolvimento de um *curriculum* mais vasto, mas que, lamentavelmente, não se chegou a concretizar¹².

De todas as experiências pedagógicas desenvolvidas em Portugal, destacou-se a do Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa, fundado, em 2001, por um Orientalista português de renome internacional, Luís Filipe Thomaz. O Instituto de Estudos Orientais oferecia o ensino da história e da civilização dos diversos Orientes, incluindo a contemporaneidade, articulando o ensino das respectivas línguas, complementado com palestras regulares de especialistas internacionais sobre a problemática não coberta pelo *curriculum*. Do formato de curso de pós-graduação evoluiu, no âmbito do sistema de Bolonha, para um Mestrado em Estudos Orientais¹³, no caso aqui contemplado, a especialização em Estudos Islâmicos, cuja denominação não espelha correctamente o conteúdo, oferecendo a solução mais completa, alguma vez conseguida¹⁴, muito embora situando-se aquém do que é praticado noutros países europeus,

¹⁰ RICARD, R. (1962); FARINHA, A.D. (1972), uma breve nota biográfica em *Catálogo da Biblioteca de Joaquim Figanier*, MACHADO, J.P. (2011), pp. 11-29; KEMNITZ, E-M. von (1988), p.30-31; (2011), p. 124.

¹¹ KEMNITZ, E-M. von (1988), p. 33; (2011), pp. 124- 125.

¹² Sobre essa fase dos Estudos Árabes, consulte-se: KEMNITZ, E-M. von (2011), pp. 127-129.

¹³ THOMAZ, L.F. (2012), pp. 33-44.

¹⁴ É-nos penoso constatar que em 2016, quando este artigo é proposto para publicação, a situação do Instituto de Estudos Orientais apresenta-se diametralmente diversa. De um universo plural de vários Orientes, por decisão superior, o Instituto ficou reduzido principalmente aos estudos da China, originando a subsequente dispersão de uma equipe especializada.

mesmo aqueles que nunca tiveram contactos históricos directos com o Mundo Árabe-Islâmico que caracteriza Portugal.

A problemática árabe-islâmica, embora não suportada pelos conhecimentos arabísticos, é ainda abordada no seio da Academia portuguesa por áreas como ciência política, relações internacionais, antropologia ou arqueologia, oferecendo alguns contributos interessantes em forma de investigação e alguns cursos livres.

Não obstante diversos desenvolvimentos positivos assinalados, em termos globais, o panorama apresenta-se pouco satisfatório, tanto na vertente estritamente académica, como numa perspectiva mais pragmática ou profissionalizante, confirmando o diagnóstico de Sousa Viterbo do início do século XX.

É nesse sentido que consideramos que o Orientalismo epistemológico, na vertente de Estudos Árabe-Islâmicos, se apresenta, em Portugal, em fragmentos em duplo sentido:

Primeiro, na perspectiva da sua estruturação e da sua institucionalização, a trajectória de Estudos Árabes oferece sucessivas rupturas, momentos de desactivação e retoma, que não permitiram nem a sua consolidação, nem o seu desenvolvimento qualitativo, impedindo ainda a projecção dos seus cultores e das suas obras, tanto no próprio país, como, ainda menos, no estrangeiro, o que se verifica ao lermos obras de síntese como a clássica de Johann Fück (1944) ou a mais recente de Robert Irwin (2006), nas quais Portugal não é sequer mencionado.

Segundo, o próprio conhecimento do Orientalismo português, apesar de alguns estudos, produzidos neste domínio, afigura-se fragmentado e incompleto¹⁵.

A sublinhar ainda que o interesse hoje suscitado por esta problemática ultrapassa uma mera perspectiva histórica e o âmbito exclusivamente académico, conforme o atestam vários debates em torno do Orientalismo, sugerindo a sua utilidade em termos de conteúdo e de metodologia para clarificar questões da contemporaneidade relativamente às sociedades do Médio Oriente¹⁶.

A situação precária dos Estudos Orientais em termos globais, em Portugal, e, em particular, a dos árabe-islâmicos, explica ou poderá explicar, em parte, a ausência de debate em torno do Orientalismo, não obstante ser possível identificar algumas teorizações, no passado, sobre o assunto, como, por exemplo, as de José Gerson da Cunha (1880); de Sampaio Bruno (1888) ou de Sousa Viterbo (1893 e 1905).

Esse debate não existiu tampouco nos anos 60 e 70, na altura das críticas formuladas por Abdel-Malek (1963), Tibawi (1964) ou Djait (1978) no mundo francófono, do qual Portugal estava culturalmente mais próximo e que precederam as críticas de Said. Não Aconteceu, de forma diminuta, depois de 1978, quando foi publicado o *Orientalism* de Said.

¹⁵ SIDARUS, A. (1986); THOMAZ, L.F. (1996), *op. cit.*; RAMOS, J. de D. (1996); KEMNITZ, E-M. von (2010 a e 2011); TELES e CUNHA, J. (2012). O Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa organizou, em 2014, um Seminário sobre os Estudos Orientais e Orientalismos em Portugal, que permitiu captar dinâmicas interessantes entre vários Orientes no espaço lusófono. Está em preparação um *e-book*.

¹⁶ Contrariando a ideia do "*fin de l'orientalisme*", alguns investigadores projectam as implicações do Orientalismo para as questões da actualidade. Cf.: HALLIDAY, F. (1996), p. 195 e seguintes e, ainda: TURNER, B. S. (2000), pp. 34-35.

É sintomático que a tradução portuguesa do *Orientalism* tenha sido publicada apenas em 2004, no seguimento da visita de E. Said a Portugal em 1997, promovida pela Comissão Nacional Para Comemoração dos Descobrimentos Portugueses [CNCDP], e já depois do falecimento do seu Autor.

A mesma CNCDP, promoveu duas iniciativas que poderão ser consideradas como a apresentação do estado da arte, e, eventualmente, um ponto de partida para o tal debate. Trata-se, designadamente, de um Colóquio “*Cinco Séculos de Arabismo e Orientalismo em Portugal (1497-1997)*”¹⁷ e de uma exposição “*O Orientalismo em Portugal*” (1998), esta última focando aspectos estéticos e literários dispersos, numa abordagem global do fenómeno¹⁸.

O facto de no Brasil a tradução de *Orientalism* ter sido editada em 1990, suscita necessariamente uma reflexão sobre diferentes caminhos que o Orientalismo seguiu nos dois países, que partilham a mesma matriz linguística e cultural¹⁹. Exceptuando o caso singular do adido da legação do Brasil que, em Lisboa, estudou o Árabe com mestres portugueses em 1844-1845²⁰, o Brasil não herdou nenhuma tradição portuguesa nesse âmbito. A figura de D. Pedro II poderá, porém, ser encarada como uma “ponte simbólica” na medida em que o Imperador foi não só um estudioso de língua árabe e apreciador da sua cultura, mas também contribuiu, de certa forma, para desencadear uma significativa imigração árabe para o Brasil, iniciada ainda em finais do século XIX, devido ao impacto que os seus propósitos tiveram junto das populações árabes durante as suas viagens à Palestina e ao Líbano (1876) no sentido de procurarem no Brasil melhores condições de vida²¹. Os descendentes desses emigrantes constituem, hoje, uma elite cujo interesse pela preservação da língua e da cultura árabes, faz deles um importante substrato intelectual que, em larga escala, sustenta e promove os estudos árabes, estimulando, além disso, uma estreita cooperação, em vários domínios, com países árabes.

Fora de Portugal, o Orientalismo na vertente epistemológica tem suscitado um vivo interesse nos meios académicos, o que se traduziu numa tentativa de reabilitação do Orientalismo como área de saber²² e, por outro lado, suscitou abordagens e problematizações inovadoras²³.

O “*Orientalism*” de Edward Said, aplicar-se-á á situação portuguesa ?

Para compreender, sem equívocos, o seu conteúdo, é preciso ter presente a génese deste livro, porque as circunstâncias que o originaram, projectaram-se sobre a sua finalidade. O *Orientalism* (1978) foi escrito nos anos 1975-1976, sob o impacto de uma visita do autor a Beirute, em plena guerra civil. Trata-se de uma obra datada, marcada profundamente pelo contexto em que nasceu e, principalmente, pelo percurso do autor: Palestiniano, cristão protestante, nascido em Jerusalém e educado nos estabelecimentos de ensino das elites anglófonas, primeiro no Egipto e depois nos EUA.

¹⁷ Desse Colóquio não resultou publicação de Actas.

¹⁸ O respectivo catálogo oferece várias contribuições de interesse. Cf.: HESPANHA, A. M. coord. (1999).

¹⁹ KEMNITZ, E-M. von (2015), pp. 117-128.

²⁰ KEMNITZ, E-M. von (2010 a), pp. 387-389

²¹ SAFA, E. (1960), pp. 54-68; HAJJAR, C.F. (1985); KHATLAB, R. (1999). Há, no entanto, autores brasileiros que não atribuem nenhum impacto à actuação de D. Pedro II. Veja-se a entrada de Monique Goldfeld-Sochaczewski sobre D. Pedro II no *Dicionário de Orientalistas de Língua Portuguesa* <https://orientalistasdelinguaportuguesa.wordpress.com/>

²² IRWIN, R. (2006); IBN WARRAQ (2005).

²³ BORNET, Ph. et GORSHENINA, S. (2014) – os autores propõem um olhar sobre os “Orientalismos marginais” [“*L’Orientalisme des Marges*”] no caso, vistos desde a Índia e a Rússia.

No Prefácio, o autor explicita claramente a selecção dos materiais que serviram para construir o *corpus*, constituído pelos escritos de intelectuais, literatos, governantes e políticos ingleses e franceses, representantes das duas principais potências que ocuparam e colonizaram o Oriente (árabe-islâmico), acrescentando ainda alguns testemunhos americanos em virtude de os Estados Unidos terem entrado na contenda sobre esse Oriente, mais recentemente. Said excluiu da sua análise manifestações de Orientalismo nas artes, bem como em contextos diferentes dos a seguir indicados: “... *important contributions to Orientalism of Germany, Italy, Russia, Spain and Portugal* ...” (p. 17) ²⁴, especificando que uma tal abrangência “***did not suit my descriptive and political interests***” (p.16) ²⁵.

De entre várias definições do Orientalismo apresentadas por Said: “*uma tradição clássica de estudo*”; “*o modo de encarar o Oriente*”; “*o modo ocidental de dominar, restructurar e exercer o poder sobre o Oriente*”; “*um conjunto de ideias circunscritas a valores, apresentados de modo generalizado, mentalidade, características do Oriente*”; “*uma instituição corporativa de conhecimento responsável pela perpetuação de estereótipos*”; “***um arquetipo de pensamento assente numa distinção ontológica entre o Oriente e o Ocidente***” e “***o sistema de representação do Oriente patente na ciência, consciência e nas práticas do império***” ²⁶, apenas duas últimas tiveram maior relevância. Resultou daí uma análise de como uma cultura dominante se apodera da outra, a desfigura e assimila, ou por outras palavras, como um vocabulário e um imaginário próprios são aplicados por Ocidentais para observar e descrever o Oriente e, nesta base, estruturar a percepção, o conhecimento colectivamente suportado pelas instituições e por elas transmitido. Said focou o Orientalismo dos séculos XIX e XX, circunscrito ao contexto colonial, que caracteriza como o “*Orientalismo manifesto*” e, muito embora faça a distinção entre o “*Orientalismo latente*”, relativo ao século XVIII, condena ambas as formas por servirem o poder.

O *corpus* selectivo construído por Said ²⁷, como ponto de partida da sua análise, condicionou *a priori* as conclusões possíveis, excluindo um olhar diferente e matizado sobre o Orientalismo noutros contextos.

Nestas circunstâncias, somos levados a fazer uma outra leitura da obra de Said, que não era Orientalista e que independentemente de todo o aparato de erudição, ela situa-se no âmbito político. É uma manifestação de revolta e de indignação de um intelectual e activista político contra o tratamento subalterno do “Outro”, no caso do Árabe e muçulmano, manifesto nos média dos EUA, na sequência da derrota árabe na Guerra dos Sete Dias (1967) que Said viveu amargamente.

Said esteve em Portugal no encerramento das Conferências da Arrabida em 1998 ²⁸ e proferiu uma conferência *Orientalism: Review*, dando conta do interesse com que seguia a divulgação e a crítica desta sua obra e confessou, na altura, desconhecer o Orientalismo de Portugal. Mais tarde, ao escrever o Prólogo para a nova edição espanhola de *Orientalism*, lamentou não ter tido conhecimento, atempado, da obra de Américo de Castro e de Juan Goytisolo, o que teria

²⁴ Seguimos a versão inglesa do *Orientalism*.

²⁵ O negrito é nosso.

²⁶ O negrito é nosso.

²⁷ Caracterizado como “*the mainly hostile corpus proposed by Said*”. Cf. NASH, G. (2005), p. 47

²⁸ HESPANHA, A. (1998), p.3.

influenciado a sua apreciação do Orientalismo ²⁹. Devemos considerar estas palavras como um gesto de cortesia porque a agenda do autor em 1978 tinha contornos bem precisos.

De sublinhar, que o Orientalismo português na vertente árabo-islâmica situa-se na viragem dos séculos XVIII / XIX . Poderá, quanto muito, enquadrar-se no “*Orientalismo latente*” de Said, mas não se desenvolveu no contexto da expansão colonial, nem serviu os seus interesses, o que torna necessária uma reflexão sobre a generalização desmesurada de teses de Edward Said que não se aplicam à situação portuguesa, nem a muitas outras, por oferecerem um modelo diferenciado ³⁰.

As ideias de E. Said encontraram muitos adeptos entre intelectuais não europeus, que aplicaram o modelo saidiano, sem todavia reflectir sobre a sua adequação, aos estudos pós-coloniais, do género e, mais recentemente, aos estudos dos aborígenes ³¹. “*The book “Orientalism” acquired a cult status, particularly among people who were not Orientalists and who had no special knowledge in the field*” ³². Pensar o Orientalismo de outro modo tornou-se politicamente incorrecto. Em consequência, a própria denominação de Estudos Orientais ganhou um significado pejorativo a ponto de desaparecer de muitos *curricula* académicos.

O *Orientalism* de Said é inegavelmente um livro histórico, mas a sua leitura afigura-se actual como o atesta a fecundidade da polémica epistemológica que suscitou ³³.

Além disso, a reflexão continuada em torno de *Orientalism*, aponta para a necessidade de continuação das pesquisas nesse âmbito dado que “*Une histoire de l’orientalisme académique et artistique reste toujours à écrire et, pour y être à la fois précis et complet, il faudra dépasser les limites chronologiques et topographiques complètement arbitraires établis par Said et ses disciples*” ³⁴. Um postulado algo semelhante formula, entre outros, Ella Shohat, ao abordar relações transatlânticas, argumentando que a genealogia do Orientalismo como uma área de estudo deve ser alargada para um período anterior à formação do discurso orientalista ³⁵.

Esta parte do nosso ensaio, um pouco longa no contexto, parece-nos, todavia, importante na medida em que pretendemos clarificar muitas imprecisões que circulam em torno de *Orientalism*, que passou a ser, quer gostemos quer não, um marco incontornável em qualquer debate sobre o Orientalismo em qualquer uma das vertentes, embora a crítica do Orientalismo não se tenha esgotado em Said ³⁶.

O conceito de “orientalismo periférico”

O conceito de “*Orientalismo periférico*”, proposto para caracterizar o Orientalismo português merece uma reflexão. Este entendimento poderá descrever a situação actual, em que existe, de facto, um défice de conhecimento neste domínio, sendo escassas as instituições nacionais envolvidas nesse processo, contrastando com a localização dos principais e numerosos centros

²⁹ SAID, E. (2002), *Orientalismo*, Barcelona, Debate, p. 9.

³⁰ KEMNITZ, E-M. von (2010 a), pp. 519-520.

³¹ Veja-se o programa do Colóquio “*Edward Said: Debating the Legacy of a Public Intellectual*”, promovido, em 2006, pela *Australian National University* em Canberra. Cf.: *Saudi Aramco World*, January-February, 2006, p. 48.

³² IRWIN, R. (2006), p. 299.

³³ Veja-se, entre outros: LOCKMAN, Z. (2004), pp. 182-214; IRWIN, R. (2006), pp. 293-309; VARISCO, D.M. (2008).

³⁴ IRWIN, R. (2011), p. 39.

³⁵ SHOHAT, E. (2013), p. 45.

³⁶ Tem contornos muito mais agressivos a crítica formulada por Ziaduddin Sardar, um muçulmano a residir e trabalhar no Reino Unido. Cf.: SARDAR, Z. (1999).

desses estudos na Grã-Bretanha, França, Alemanha, Espanha, Rússia, nos EUA, nos países escandinavos, na Hungria ou na Polónia.

Todavia, é preciso ter em conta que “a periferia” tem contornos fluídos ao longo do tempo. Deste modo, o entendimento da periferia como um “ponto de passagem e transmissão” captaria muito melhor o papel de Portugal na sua interacção de contactos de cariz intelectual e cultural entre múltiplos centros e periferias.

No século XVI, Lisboa foi uma verdadeira *porta Orientis* e os autores portugueses produziram numerosos relatos sobre vários Orientes em primeira mão, elaboraram dicionários e gramáticas de línguas orientais, sem que esses contributos fossem devidamente explorados e valorizados pelas gerações vindouras por falta de estruturas universitárias ou outras que pudessem sustentar e desenvolver este legado pioneiro³⁷. Muito embora, referindo-se à Índia, o Goês José Gerson da Cunha³⁸, interroga-se sobre a ignorância generalizada, tanto em Portugal, como no estrangeiro, do pioneirismo de Estudos Orientais praticados por Portugueses nos séculos XVI e XVII, atribuindo ao Orientalismo Português dos primórdios, o papel fundador na genealogia dos Estudos Orientais em termos universais³⁹.

Das nossas interrogações sobre esta problemática e da dificuldade que temos manifestado, em diversas ocasiões, em compreender as razões deste desfasamento entre a antiguidade e intensidade dos contactos de Portugal com o Mundo Árabe-Islâmico, e, globalmente entre Portugal e os vários Orientes, do desconhecimento generalizado do labor dos Orientalistas do espaço lusófono e do seu contributo para o estudo do Orientalismo, nasceu o nosso projecto do *Dicionário dos Orientalistas de Língua Portuguesa*⁴⁰, apresentado, em 2012, como Projecto do Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica a ser realizado conjuntamente com o Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Universidade Católica Portuguesa, dirigido por Peter H. Hanenberg, integrando este Projecto o grupo de pesquisa *Culture, Translation and Cognition*. Pela sua natureza, o Projecto conta com a colaboração de investigadores portugueses, brasileiros e outros de língua portuguesa e destina-se a resgatar a memória de todos os que contribuíram para o fomento dos Estudos Orientais no espaço lusófono e para a divulgação de conhecimentos sobre os vários Orientes, através da sistematização crítica do conhecimento sobre a produção orientalista em língua portuguesa⁴¹, por ora, dispersa e fragmentada e valorizá-la através da criação deste instrumento de trabalho e de pesquisa.

³⁷ VICENTE, F.L. (2009); CUNHA E TELES, J. (2012), pp. 135-163

³⁸ VICENTE, F.L. (2010 a e 2010 b).

³⁹ Veja-se, a esse propósito, o seu estudo apresentado no IV Congresso Internacional dos Orientalistas, realizado em Florença, em 1878 e publicado: “Materials for the History of Oriental Studies amongst the Portuguese”, in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto a Firenze nel Settembre 1878*. vol. II, Firenze, Coi tipi dei successori Le Monnier, pp. 179-219.

⁴⁰ O conteúdo do *Dicionário de Orientalistas de Língua Portuguesa* (DOLP), em permanente actualização, disponível *on line* desde 2015, poderá ser consultado em: <https://orientalistasdelinguaportuguesa.wordpress.com/>

⁴¹ Uma das razões que atribui pouca divulgação do contributo português nesse âmbito, é o desconhecimento da língua portuguesa em que foram escritas estas obras e também a perspectiva de missão subjacente que caracterizou os primórdios do Orientalismo português, principalmente na Ásia. No caso do nosso projecto, pretendemos inverter esse entendimento, projectando a língua portuguesa como língua de conhecimento e da cultura, em sincronia com as políticas culturais da UNESCO e com o valor económico atribuído à língua portuguesa, falada em todos os continentes. Cf.: RETO, L. org. (2012).

Ao projectar o contributo lusófono para os Estudos Orientais a nível internacional e valorizar o Português como língua de conhecimento, espera-se que o Projecto contribua, nesse domínio, para o estreitamento da cooperação entre as universidades de língua portuguesa e para a intensificação da respectiva produção académica onde há ainda muito por fazer.

Interrogando os caminhos futuros

A Universidade, como instituição, tem como missão a promoção do conhecimento e a formação para os valores, incumbindo-lhe ainda o dever de saber corresponder aos desafios que nos tempos actuais se levantam.

No cenário esboçado, que prima pela dispersão, impõe-se uma maior colaboração entre as universidades portuguesas, particularmente numa conjuntura pouco favorável para as ciências humanas e que, face aos existentes constrangimentos financeiros, permita gerir melhor os recursos do pessoal docente disponível e corresponder ao efectivo interesse dos candidatos que, infelizmente, nenhuma das universidades envolvidas, por si só, consegue reunir em número suficiente para abrir todos os cursos.

A questão da revisão dos *curricula*, abordada em várias ocasiões ⁴², continua actual, exigindo uma maior inclusão de disciplinas especializadas, incluindo além do Árabe clássico e literário, as vertentes dialectais do Árabe, e o reforço do ensino de outras línguas do espaço islâmico como o Turco, o Persa, o Malaio ou o Urdu ⁴³ e dando enfoque à problemática actual em termos políticos, religiosos, económicos e géo-estratégicos.

Os Estudos Orientais em geral e, no caso presente, os Estudos Árabes e Islâmicos não podem ser encarados como algo de excêntrico ou supérfluo, mas, pelo contrário, como uma necessidade vital num mundo globalizado onde se torna necessário saber gerir as oportunidades de cooperação, de investimento ou de emprego, oferecidas pelas economias emergentes desse espaço. Note-se que actualmente, são numerosas as empresas portuguesas que operam naqueles países, desde o Magrebe até ao Golfo. Um outro aspecto importante que deveria valorizar esses estudos, prende-se com a ameaça securitária e os crescentes fluxos migratórios e modos de os saber enfrentar e gerir.

Nesta perspectiva, importa transmitir o conhecimento do passado, articulando as constantes com os processos de mudança em curso, incentivar o interesse e formar um espírito crítico.

Há ainda a ter em mente um outro aspecto relevante. Portugal goza de um capital de afectos e de reconhecimento a nível internacional que não deve ser menosprezado. A participação portuguesa em missões na Bósnia, no Afeganistão e na Somália tem reconfirmado uma apreciação da cooperação portuguesa, muito diferente no seu estilo, em função do seu modo de se relacionar com o “Outro”, herança dos seus contactos históricos com outros povos e culturas, onde o legado

⁴² SIDARUS, A. (1988); THOMAZ, L.F. (1996), pp. 406-414.

⁴³ Efectivamente, existem leitorados dessas línguas, entre outros, na Universidade Nova de Lisboa e na Universidade de Lisboa, existiram no passado na Universidade Católica Portuguesa, mas são ministrados como cadeiras de opção mas não fazem parte de um curriculum mais abrangente ou específico.

árabe tem um peso significativo ⁴⁴. Portugal tem ainda a seu favor o facto de não ter sido uma potência colonizadora no espaço árabe-islâmico.

Creemos, que só um entendimento pleno de uma mais-valia que os Estudos Orientais oferecem ⁴⁵, no caso, os Estudos Árabe-Islâmicos, permitirá traçar uma outra perspectiva para esta área de saber especializado, consentânea com as suas actuais potencialidades estratégicas.

Abstemo-nos, deliberadamente, de apresentar conclusões, uma vez que se trata de um processo em curso, susceptível de modificação e, que por isso, exige de um certo distanciamento para as formular. Esboçamos apenas tendências e apresentamos algumas interrogações, esperando que elas possam, eventualmente, ser úteis a quem desejar retomar esta problemática.

Bibliografia

- ABDEL-MALEK, Anouar (1963), "Orientalism in Crisis", *Diogenes*, nº 44, pp. 104-112 [Reed. in MACFIE, A. L. (2000), *Orientalism, A Reader*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 47-56].
- BORNET, Philippe et GORSHENINA, Svetlana dir. (2014), « L'Orientalisme des Marges: Éclairages à partir de l'Inde et de la Russie », *Etudes et Lettres*, nº 296, Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne.
- BRUNO, Sampaio (1888), "Os Portugueses e o Orientalismo" in ROCHA, Afonso ed. (2011), *Dispensos*, vol. III, 1885-1891. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 286-290.
- CUNHA SERRA, Pedro (1967), "David Lopes (1867-1942): ensaio bio-bibliográfico", *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, III série, nº 11, pp. 83-117.
- (1967), "David Lopes", *Labor*, Ano XXXI, nº 268, pp. 447-452.
- DJAÏT, Hichem (1978), *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil.
- EFTEKHARI, Pirouz (2004), "A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje", *Biblos*, Oriente Ocidente, 2ª. Série, vol. II, pp. 477-502.
- FIGANIER, Joaquim (1945), "Contribuição para o Estudo da Cultura Árabe em Portugal" in *Mélanges d'Etudes Luso-Marocaines dédiées à la Mémoire de David Lopes et Pierre Cénival*, Lisbonne, Institut Français au Portugal, pp. 75-138.
- (1949), *Frei João de Sousa. Mestre e Intérprete da Língua Árabe*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- FÜCK, Johann (1944), *Die Arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz.
- GERSON da CUNHA, José (1880), "Materials for the History of Oriental Studies amongst the Portuguese", in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto a Firenze nel Settembre 1878*, vol. II, Firenze, Coi tipi dei successori Le Monnier pp. 179-219.
- HAJJAR, Claud Fahd (1985), *Imigração Árabe: Cem Anos de Reflexão*, São Paulo.
- HALLIDAY, Fred (1996), "Conclusion: "Orientalism" and its Critics" in *Islam & the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East*, London, I.B. Tauris, pp. 195-217
- HESPANHA, António (1998), "Edward Said encerra Conferências de Arrabida", *Jornal de Letras*, 9 de Setembro de 1998, p. 3.

⁴⁴ MOREIRA, A. e VENANCIO, J.C. org. (2000); MACAGNO, L. (2013), pp. 11-31.

⁴⁵ Veja-se a reflexão de um Iraniano que trabalha na Universidade de Coimbra: EFTEKHARI, P. (2004), pp. 477-502.

- HESPANHA, António Manuel coord. (1999), *O Orientalismo em Portugal*, Catálogo, Lisboa, INAPA.
- IRWIN, Robert (2006), *For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies*, London, Allen Lane [o mesmo livro foi publicado nos E.U.A.: *Dangerous Knowledge. Orientalism and its Discontents*, New York, The Overlook Press, 2006].
- KEMNITZ, Eva-Maria von (1988), “Les Études Arabes au Portugal”, *Rocznik Orientalistyczny*, Tom XLVI, Zeszyt 1, Warszawa, pp. 79-95.
- (2005), “Duas Missões Portuguesas em Marrocos Durante a Guerra Peninsular: Os Relatórios do Intérprete Frei Manuel Rebelo da Silva (1770-1849)” in *Actas do XIV Colóquio de História Militar Comemorando 230 Anos do Tratado Luso-Marroquino*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar, pp. 177-192.
- (2006), “Tavira – Ponto de Partida para o Mundo do Outro. Percurso de um Tradutor Arabista: Frei José de Santo António Moura (1768-1840)” in *Actas das V Jornadas da História de Tavira*, Tavira, pp. 12-22.
- (2010 a), *Portugal e o Magrebe (Séculos XVIII/XIX). Pragmatismo, Inovação e Conhecimento nas Relações Diplomáticas*, Lisboa, Instituto Diplomático, Série D.
- (2010 b), “A Relevância Geoestratégica do Brasil na Origem do Fomento dos Estudos Árabes em Portugal (Séculos XVIII /XIX) in VARGENS, João Baptista M. e CAFFARO, Paula da Costa (org.), *Arabismo. Um Tema e Suas Representações no Brasil e em Portugal*, pp. 127-138.
- (2011), “The Centenary of the Republic and the Republic of Letters: Arabic Studies in Portugal 1910-2010”, *Rocznik Orientalistyczny, Sirat Al-Djahiz, Volume in Honour of Krystyna Skarzynska-Bochenska and Danuta Madeyska*, pp. 121-132.
- (2012 a), “Arabic Scholarship in Portugal in the Second half of the 19th Century” in CONTU, Giuseppe ed., *Centre and Periphery within the Borders of Islam, Proceedings of the 23rd Congress of l’Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leuven, Peeters, pp. 165 – 176.
- (2012 b), *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2001-2012)*, Lisboa, Universidade Católica Editora.
- (2015), “Quelques réflexions sur l’Orientalisme au Portugal et au Brésil: une vision comparative”, *Al Irfan*, Instituto de Estudios Hispano-Lusos, L’Université Mohammed V, nº 1, pp. 117-128.
- KHATLAB, Roberto (1999), *Brasil – Libano. Amizade que Desafia a Distância*, Bauro-São Paulo, EDUSC.
- MACAGNO, Lorenzo (2013), “À propos de l’”orientalisme” de Gilberto Freyre » in BENLABBAH, Fatiha coord., *L’Afrique, le Portugal et le Brésil. Trajectoires, Mémoires et Identités*, Rabat, Université Mohammad V – Agdal, l’Institut des Etudes Hispano-Lusophones, pp. 11-31.
- MACHADO, José Pedro (1997), “Os Estudos Arábicos em Portugal” in *Ensaio Arábico-Portugueses*, Lisboa, Editorial Notícias, pp. 109-144 (uma versão ampliada do trabalho com o mesmo título, publicado em 1945: *Melanges d’Etudes Luso-Marocaines dédiés à la Mémoire de David Lopes et Pierre de Cenival*, Lisbonne, Institut Français au Portugal, pp. 167-218 e, em 1964, Separata do *Boletim Mensal da Sociedade de Língua Portuguesa*).
- (1999), “A Obra de Frei José de Santo António Moura”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, II Série, vol. 38, pp. 138-168.
- (2011), “Evocação de Joaquim Figanier no Centenário do Seu Nascimento”, *Anais da Academia Portuguesa da História*, III Série, vol. 2, pp. 11-29.
- MOREIRA, Adriano e VENANCIO, José Carlos org. (2000), *Luso-Tropicalismo. Uma Teoria Social em Questão*, Lisboa, Veja.
- NASH, Geoffrey (2005), “Revisiting Pro-Muslim British Orientalists”, *ISIM Review*, nº 16, Autumn, pp. 47-48.
- POUILLON, François et VATIN, Jean-Claude éd. (2011), *Après l’Orientalisme. L’Orient crée par l’Orient*, Paris, IISMM-KARTHALA.

- RETO, Luís Org. (2012), *Potencial Económico da Língua Portuguesa*, Lisboa, Texto Editora.
- SAFA, Elie (1960), “Les Libanais au Brésil » in *L’Immigration Libanaise*, Beyrouth, pp. 54-68.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul. [trad. port.: (2004), *Orientalismo. Representações Ocidentais do Oriente*, Lisboa. Livros Cotovia].
- SARDAR, Ziauddin (1999), *Orientalism. Concepts in the Social Sciences*, Buckingham, Open University Press.
- SIDARUS, Adel (1986), “Os Estudos Árabes em Portugal (1772-1962)” in SIDARUS, A. ed., *Islão e Arabismo na Península Ibérica. Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos (Évora-Faro-Silves, 29 de Set. – 6 de Out. 1982)*, Évora, Universidade de Évora, pp. 37-54 (e a versão inglesa do mesmo artigo “Arabic Studies in Portugal (1772-1962)”, pp. 55-73).
- (1988), “Algumas Propostas para a Renovação do Ensino Académico da Língua Árabe”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XXIV, pp. 229-238.
- SHOHAT, Ella (2013), “The Sephardic Moorish Atlantic: Between Orientalism and Occidentalism” in ALSULTANY, Evelyn and SHOHAT, Ella eds., *Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 42-62.
- SOUSA VITERBO, Francisco (1905), *Notícia de Alguns Arabistas e Interpretes de Línguas Africanas e Orientaes*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- THOMAZ, Luis Filipe F. R., (1996), “Estudos Árabo-Islâmicos e Orientais em Portugal” in *Povos e Culturas. Portugal e o Oriente: Passado e Presente*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, pp. 389-414. [reeditado (2012) in *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 13-32].
- (2012), “O Mestrado em Estudos Orientais do IEO” in KEMNITZ, Eva-Maria von ed. (2012), *Estudos Orientais. Volume Comemorativo do Primeiro Decénio do Instituto de Estudos Orientais (2001-2012)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 33-44.
- TIBAWI, Abdool Latif (1964), *English Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism*, London, Luzac.
- TURNER, Bryan (1997, 1ª ed. 1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London , Routledge.
- VARISCO, Daniel Martin (2008), *Reading Orientalism. Said and the unsaid*, Washington, University of Washington Press.
- VICENTE, Filipa Lowndes (2009), *Outros Orientalismos. A Índia entre Florença e Bombaim 1860-1900*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- (2010 a), “Orientalism in the margins: the interest in Indian Antiquity in nineteenth century Italy”, *Res Antiquitatis. Journal of Ancient History*, Centro de História de Além-Mar, vol. 1, pp. 11-37.
- (2010 b), “Orientalismos periféricos? O historiador goês José Gerson da Cunha (Bombaim, 1878)”, *Ler História*, nº 58, pp. 27-46.
- (2010 c), “The Goan historian José Gerson da Cunha at the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society (1870-1900)”, *Journal of the Asiatic Society of Mumbai*, Mumbai, The Asiatic Society of Mumbai, vol. 83, 2009-10, pp. 128-136.

À la périphérie de l'Empire : constructions et représentations de la Mauritanie sous administration coloniale française

On the periphery of the Empire: Constructions and Representations of Mauritania under French Colonial Administration

Joana LUCAS

LabexMed, Aix-Marseille Université

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa

joana.i.lucas@gmail.com

Recibido 16/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Joana Lucas (2016) , “À la périphérie de l'Empire: constructions et représentations de la Mauritanie sous administration coloniale française” en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 27-45.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.003>

Resumé

Cet article propose une brève réflexion sur le statut de la Mauritanie dans le contexte des colonies de l'Afrique-Occidentale française, en mettant l'accent sur la manière dont le pays a pu, de manière récurrente, être relégué à la périphérie de l'empire colonial français d'Afrique. A travers l'analyse de la présence de la Mauritanie lors des Expositions Coloniales de la première moitié du XXe siècle et de sa promotion touristique durant la période coloniale, nous ébaucherons quelques remarques sur le statut périphérique de la Mauritanie dans le cadre des territoires de l'Afrique Occidentale sous administration coloniale française¹.

Mots-clés : Mauritanie, Afrique-Occidentale française, Expositions coloniales, Tourisme, Empire

¹ Cet article a reçu un appui financier dans le cadre du plan stratégique du Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UID/ANT/04038/2013), et s'inscrit dans le cadre de ma Thèse de Doctorat en Anthropologie (Lucas, 2014).

Abstract

Throughout this text I will try to contribute to a brief reflection on the status of Mauritania in the context of the colonies of French West Africa, along which I will focus on how the country was recurrently placed in the periphery of the french colonial empire in Africa. Based on the analysis of the presence of Mauritania in the Colonial Exhibitions of the first half of the XX century, as well as in tourism promotion during the colonial period, I will outline, through the constructions and representations conveyed by this corpus, some considerations on the peripheral status of Mauritania within the territories of French West Africa under colonial administration.

Keywords: Mauritania, French West Africa, Colonial Exhibitions, Tourism, Empire

Introduction

En partant du questionnement et du débat autour du statut périphérique de la Mauritanie dans le cadre des colonies de l’Afrique-Occidentale française (A.O.F.), nous proposons ici d’analyser la manière dont ce territoire a pu être présenté lors des Expositions Coloniales françaises de la première moitié du XXe siècle, événements qui fournissent des pistes pour nous aider à réfléchir sur les façons dont le pays a pu être décrit et exhibé en métropole durant cette période. Plus précisément, nous mettrons l’accent sur les Expositions Coloniales qui se sont tenues en France en 1922 (Marseille) et en 1931 (Paris) dont les stratégies d’exhibition et de promotion touristique des territoires coloniaux ont, selon nous, participé à la périphérisation de la Mauritanie au sein des colonies françaises d’Afrique.

Par l’examen des sources documentaires disponibles, nous chercherons à discuter le fonctionnement et l’efficacité des relations entre la métropole et les territoires coloniaux, ainsi que la connaissance effective que la métropole avait de ces territoires, en soulignant l’hétérogénéité du projet impérial français et en insistant sur ses contradictions.

Nous ne considérerons donc pas les actions et les projets impériaux français comme des entités dépourvues de paradoxes mais, au contraire, ainsi que le proposent Frederick Cooper et Ann Laura Stoler (1997), comme des projets contradictoires et ambivalents :

« [...] colonial projects also showed up the fundamental contradictions inherent in bourgeois projects and the way universal claims were bound up in particularistic assertions. » (Cooper et Stoler, 1997:3)

Comme Cooper et Stoler, nous comptons examiner la métropole et les colonies dans un champ d’analyse précis, en partant du principe que les régimes coloniaux ne sont ni monolithiques ni omnipotents (Cooper et Stoler, 1997: 6) et que leurs dissonances apparaissent à travers une analyse approfondie et critique de leurs pratiques et de leurs discours.

La participation de la Mauritanie lors des Expositions de 1922 et de 1931, insérée dans le pavillon de l’Afrique-Occidentale française, ainsi que les brochures publiées à ces occasions constituent, comme nous le verrons, des éléments essentiels pour étudier l’image que la métropole voulait transmettre du territoire mauritanien durant cette période.

Nous savons par ailleurs que les Expositions coloniales du XXe siècle sont progressivement devenues des lieux d’anticipation de la pratique touristique. Nous nous intéresserons donc également à la promotion touristique de la Mauritanie dans ce contexte particulier qui faisait du tourisme un instrument privilégié des conceptions impériales et un important véhicule publicitaire pour celles-ci, devenant notamment une vitrine de la « mission civilisatrice » française.

Selon nous, le prisme du tourisme au travers duquel nous examinerons les pratiques et les discours sur la Mauritanie coloniale s'avère être un lieu d'observation capable de nourrir le débat sur le statut de la Mauritanie au sein des colonies de l'Afrique-Occidentale française et d'apporter une perspective nouvelle sur le territoire et ses représentations.

Le tourisme en contexte colonial: stratégies et dispositifs impériaux

Une grande partie de la recherche pour cet article s'est faite aux Archives Nationales d'Outre-Mer d'Aix-en-Provence². Cette étape, qui s'est déroulée entre janvier et mars 2012, avait pour objectif d'identifier, classer et analyser des documents concernant le territoire de la Mauritanie dans le cadre du groupe des colonies d'Afrique Occidentale sous administration coloniale française. Ces recherches ont mis à jour un autre angle d'analyse, celui de la promotion de la Mauritanie en tant que destination touristique.

En partant du matériel de promotion du tourisme – guides de voyage, brochures, dépliants – à la valeur historique souvent négligée (Harp, 2002), nous avons élaboré, à la suite d'autres auteurs (Behdad, 1994 ; Koshar, 1998 ; Palmowski, 2002 ; Vidal, 2010), une analyse détaillée de ces documents en tant que partie des dispositifs impériaux, et surtout en tant qu'outils de et pour un projet colonial.

L'analyse des mécanismes impériaux français, dont le tourisme fait partie en tant que dispositif de structuration de ses desseins, apporte des éléments sur la manière dont l'administration coloniale française gérait ses territoires en Afrique Occidentale, remettant en question la relation entre le tourisme et l'Empire. Nous prendrons pour cela comme études de cas les Exposition Coloniales de 1922 et 1931.

Nous proposons d'analyser le tourisme comme construction sociale (Burns, 2004:260), mais aussi comme dispositif privilégié et important véhicule publicitaire des projets impériaux. Nous nous pencherons avant tout sur la façon dont le tourisme représente la vitrine de la « mission civilisatrice » française :

« [...] le tourisme s'inscrit parfaitement dans le dispositif impérial : il est considéré comme une vitrine de l'œuvre française, une utile propagande de ses réalisations, la démonstration de sa capacité à sauvegarder et à mettre en valeur les richesses historiques et naturelles du pays, mais également comme un moyen de croissance économique. » (Zytnicki, 2013:113).

Cette recherche présuppose l'existence et la coexistence des différents *habitus* coloniaux (Correa, 2011), mobilisés par les différentes puissances impériales par rapport à leurs territoires d'outre-mer³. Il nous semble ainsi que l'étude et la perception de la manière dont ces *habitus* ont été fondés peuvent contribuer à la connaissance des différentes pratiques impériales européennes.

² Des recherches d'archives et de sources documentaires ont également été menées à Nouakchott, en Mauritanie, dans diverses institutions entre 2010 et 2011: Bibliothèque El Fejer ; Fonds Mauritanie de l'Institut Français de Mauritanie ; Bibliothèque de l'Université de Nouakchott ; Bibliothèque Nationale de Nouakchott ; Centre de documentation de l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique ; Centre de Documentation du Centre d'Information pour le Développement Economique et Technique Mauritanien. Ces recherches rejoignent celles menées en vue d'identifier les documents iconographiques relatifs à la période coloniale de la Mauritanie, et notamment les visites aux archives personnelles d'Ahmed Mahmoud Ould Mohamed et de Mohamed Said Ould Hamody.

³ L'antagonisme entre les différents *habitus* coloniaux est souvent l'objet d'une discussion dichotomique entre les pratiques impériales britanniques et françaises. Cooper et Stoler font allusion à cet antagonisme : «British officials congratulated themselves and mocked the French by saying their own goal was to create better Africans while the French wanted to make Africans into Frenchmen. They were wrong on both counts: the African British officials wanted to make were of their own imagining, while French policy makers were highly ambivalent about how French their subjects could or should be» (Cooper et Stoler, 1997:7).

Nous posons donc que la promotion touristique comme instrument des desseins impériaux se constitue à partir de *spécificités* métropolitaines dont nous trouvons des indices dans la façon dont les différents empires coloniaux des XIXe et XXe siècles se rapportaient à leurs territoires coloniaux. A ce titre, grâce à l'étude des pratiques touristiques coloniales – à savoir leur mise en scène –, on peut vérifier la qualité et la teneur des relations entre la métropole et ses colonies.

Le travail de Cardeira de Silva et Oliveira (2013) sur les pratiques touristiques coloniales portugaises, les œuvres de McLaren (2004 et 2006) et Hom (2012) sur le tourisme colonial en Libye et en Albanie sous domination italienne, ou encore les recherches de Pirie (2009), Anderson (2012), Sacareau (2013), Steward (2004), Gregory (1999 et 2001), entre autres, sur le tourisme dans l'empire colonial britannique, pourraient par la suite nourrir une réflexion comparative sur la *praxis* coloniale des principaux empires européens.

Dans le cas qui nous intéresse ici – l'Empire colonial français –, nous souhaitons mettre à jour les spécificités et les particularités de la consolidation d'un *habitus* colonial dans les discours et les pratiques de la métropole française concernant ses territoires d'outre-mer, et particulièrement la façon dont la Mauritanie a été construite et promue en tant que destination touristique.

Avant tout, il convient de savoir que, dans le contexte français, le tourisme colonial a souvent été présenté comme un « devoir » des citoyens français, comme une forme de contact privilégié avec les « faits » du colonialisme et les avantages de la mission civilisatrice – une stratégie servant à justifier la présence française dans les territoires d'outre-mer, comme le systématise Ellen Furlough :

« Colonial tourism was represented as a duty for French citizens, a vehicle for tourists to educate themselves about the 'facts' of colonialism and the 'good news' of France civilizing mission through firsthand experiences. Evidencing a distinct pedagogical intention, colonial tourism as a *leçon* was meant to validate and affirm not only the *idée colonial* but also the colonial project of the French imperial nation-state. » (Furlough, 2002:443)

A ce titre, le tourisme en situation coloniale, en tant que vaste champ à explorer dans le cadre des anciennes colonies européennes, transforme les territoires coloniaux en « pleasure peripheries », pour citer la formulation de Turner et Ash (1976). Leur relation (politique, administrative, symbolique) avec la métropole acquiert dès lors de nouvelles significations, plus denses.

Simultanément, d'une part il est nécessaire de tenir compte des pratiques touristiques menées au cours de la même période sur le territoire métropolitain, afin de comprendre comment le mouvement de démocratisation des pratiques touristiques et des loisirs, actionné progressivement en France à partir de la fin du XIXe siècle, a eu des répercussions sur le tourisme en territoire colonial.

D'autre part, il importe de caractériser et de contextualiser une *leisure class* (Veblen, 1899 ; MacCannel 1976) faisant son apparition dans la métropole française au début du XXe siècle (Berthon Lavenir, 1999 ; Réau, 2011), à travers ses pratiques touristiques et mutations conséquentes – des mutations ayant potentiellement un impact sur la *praxis* touristique coloniale.

En effet, la période historique sur laquelle nous proposons de nous pencher ici est marquée par des changements considérables des pratiques touristiques de la population française, parmi lesquels : la reconfiguration du temps de loisir (Corbin, 1995), la démocratisation des moyens de transport (y compris la massification de l'utilisation de la voiture), ou encore la création d'organisations de loisirs (Corbin, 1995). La multiplication des organisations pour le développement et la démocratisation du tourisme métropolitain sur les territoires coloniaux est symptomatique. Voyons ainsi le cas du Touring Club de France, créé en 1890, association fondamentale pour la structuration d'une activité touristique destinées aux classes aisées au début du XXe siècle et qui commence, au début des années 1930, à porter son attention vers les

Lucas, A la périphérie de l'Empire
territoires coloniaux et à y promouvoir des itinéraires de voyage⁴, retirant ainsi l'exclusivité de la promotion touristique dans les colonies aux organismes gouvernementaux. Elle constitue d'ailleurs en 1931 un « groupe d'intérêt » spécialement consacré au tourisme colonial.

Les voyages promus par le Touring Club de France sur les territoires coloniaux représentent la tentative de créer une relation symbiotique entre l'identité nationale et l'empire, comme le fait remarquer Ellen Furlough :

« During the 1930s, the TCF [Touring Club de France] positioned itself as a strong proponent of Greater France and linked tourism explicitly with the imperial project. [...] The TCF's simultaneous appeals to patriotism, sacrifice, and tourism also demonstrate the organization's embrace of the colonial idea. » (Furlough, 2002:458)

Examinant les activités du Touring Club de France, particulièrement opérationnel sur le territoire algérien (Furlough, 2002 ; Zytnicki, 2013), Ellen Furlough attire l'attention sur la contribution apportée par une structure privée d'organisation de loisirs à la construction d'un « discours touristique », fondé à la fois sur une idée de supériorité française et sur la possibilité d'accéder et de découvrir « l'exotisme ».

Comme nous allons le voir avec le cas de l'Afrique Occidentale française, les années 1930 sont effectivement essentielles à la structuration d'une activité touristique sur les territoires coloniaux français. Après le déclenchement de la Deuxième Guerre Mondiale, elle ne sera reprise et sera l'objectif d'investissements économiques, politiques et symboliques qu'à la fin des années 1940. C'est aussi à cette période que se tiennent d'importantes Expositions Coloniales, qu'Ellen Furlough n'hésite pas à qualifier comme l'autre côté du tourisme colonial :

« [...] during the interwar period, the Colonial Exposition and colonial tourism were two sides of the same coin. Both contributed to the mutually reinforcing processes of colonialism and commodification, made attractions out of the colonized peoples and spaces, and forested a sense of possession and proprietary recognition. Both mobilized technologies of vision and "lessons" of places and peoples as celebratory exemplars of French imperialism and technical modernity. Their implied public was represented as a unity of tourist consumer-citizens, authorized to view and desire colonial cultures through leisure travel and positioned hierarchically in opposition to the otherness of the conquered peoples of "Greater France". » (Furlough, 2002:472)

Ces Expositions Coloniales ainsi que la relative démocratisation des possibilités de réalisation du Grand Tour⁵ ont en grande partie contribué à rendre plus concrètes et tangibles les possibilités de faire des voyages touristiques sur les territoires coloniaux. Malgré le « réalisme » proclamé des Expositions Coloniales (un « réalisme de l'artificiel », comme l'énonce Timothy Mitchell, 1988), et l'éventualité que la visite de ces expositions remplace l'expérience d'un vrai voyage, les défenseurs du tourisme colonial se sont ingénies à transformer les Expositions Coloniales en sites de promotion des voyages aux colonies :

« Despite claims by Europeans that attending the exposition was akin to the experience of actual travel to the colonies, advocates of colonial tourism saw things differently. A tourism office at the information provided materials on

⁴ Touring-Club de France. *La Revue du Touring-Club de France*, 1930/04. A l'occasion du centenaire de l'occupation coloniale de l'Algérie, la *Revue du Touring-Club de France* consacre sa couverture à ce pays et publie un texte qui favorise l'Algérie en tant que destination touristique: « Un devoir national: connaître l'Algérie ! ».

⁵ Malgré la référence à la démocratisation du Grand Tour comme impulsion majeure pour le développement du tourisme dans les territoires coloniaux, nous considérons, comme John K. Walton (2009), que le tourisme ne provient pas d'un seul phénomène – le Grand Tour –, mais qu'il est le résultat d'une diversité d'expériences et de pratiques.

destinations and attractions for those interested in traveling to the places they had recently “visited” at the expositions. » (Furlough, 2002:449).

Outre les raisons mentionnées ci-dessus, il nous semble toutefois que le principe instigateur ayant conduit à la structuration d'une activité touristique dans les territoires coloniaux réside dans l'administration et la gestion efficace menées par les métropoles européennes dans les colonies « pacifiées » ou « en voie de pacification » à savoir, leur présence quotidienne et permanente sur le terrain.

En vérité, les territoires africains sous administration coloniale française commencent alors à être perçus comme une sorte d'extension du territoire français (en particulier l'Algérie et la Tunisie en raison de leur proximité géographique), devenant automatiquement plus « sécurisés », et familiaux. Cette idée de familiarité et de contrôle des territoires coloniaux – et l'idée-même de l'extension impériale du territoire français au-delà des frontières européennes – est venue opérer des changements considérables dans la façon dont les territoires coloniaux étaient conçus par les habitants de la métropole. Ils font leur entrée dans un imaginaire nourri par le désir de contact avec un exotisme qui n'est plus dangereux ni menaçant, un exotisme domestiqué grâce aux politiques de domination coloniale et à la « mission civilisatrice ».

Toutefois, comme le mentionne Colette Zytnicki (2013), il ne faut pas oublier que, si le tourisme colonial était perçu comme une « confirmation » de la mission civilisatrice française sur les territoires sous leur contrôle, il était également une occasion propice pour le développement économique des territoires coloniaux et, par conséquent, de la France. Il est important de ne pas minimiser les dimensions économiques, symboliques et idéologiques de la promotion du tourisme colonial:

« Pour les responsables politiques qui tiennent le sort du pays entre leurs mains, l'activité touristique est en même temps une caisse de résonance de l'œuvre impériale et un espoir de développement de la région. » (Zytnicki, 2013:103)

C'est précisément dans les premières années du XXe siècle que surgit un discours qui, bien que timidement, prend les premières mesures concernant la promotion des territoires de l'Afrique-Occidentale française en tant qu'espaces de loisirs⁶. Dans la lignée de ce qu'affirme Colette Zytnicki à propos du territoire algérien, le tourisme en Afrique-Occidentale française était une création collective impliquant forces économiques et politiques, unis dans leur ambition de faire connaître, légitimer et développer l'action française sur ces territoires (Zytnicki, 2013: 113).

Bien qu'ayant commencé à investir depuis la seconde moitié du XIXe siècle dans certains de ses territoires d'outre-mer pour en faire des destinations touristiques (principalement l'Algérie), la France ne mobilise la même stratégie pour ses territoires en Afrique Occidentale que dans les années 1930 (Dulucq, 2009). Il est vrai que certains territoires coloniaux bénéficiaient d'une plus grande acceptation touristique que d'autres, et il n'y a pas que les facilités logistiques qui ont pesé dans les cas de succès. Prenons le cas de l'Indochine et de ses luxueuses installations touristiques au cours de la période coloniale – voir la production de certaines études sur le tourisme colonial dans le territoire (Lemaire, 2010 ; Jennings 2003, entre autres) –, et le cas – contrastant – de l'Algérie où, malgré la proximité géographique et l'investissement de l'administration coloniale pour faire de ce territoire une destination touristique prisée, les objectifs visés n'ont jamais été atteints (Zytnicki, 2013)⁷.

⁶ Soulignons ici la promotion tardive des territoires d'Afrique-Occidentale française par rapport à d'autres territoires sous administration coloniale française, comme l'Algérie ou l'Indochine. Colette Zytnicki (2013) indique que, à la fin des années 1870, il existe deux voyages par semaine entre Marseille et Alger et que, dans les années 1880, la Compagnie Générale Transatlantique lance un service de navires rapides entre la France et l'Algérie (Zytnicki 2013: 98).

⁷ « [...] le tourisme n'est pas assez développé en Algérie, beaucoup moins qu'au Maroc ou en Tunisie. Pourtant, le pays possède tous les atouts pour devenir la Californie de la France. (Zytnicki, 2013 :110) « [...] la situation coloniale qui avait permis à la France de prendre possession d'un territoire naturellement et historiquement doué pour le tourisme s'est-elle finalement révélée un frein à son développement. Au contraire de la Californie, le tourisme en Algérie ne pouvait compter sur un marché local, nécessaire aux loisirs de masse alors en expansion. » (Zytnicki, 2013:114).

Quand le monde entier se donnait rendez-vous en France : les Expositions Coloniales

La deuxième moitié du XIXe siècle et la première moitié du siècle suivant représentent en tout près d'une centaine d'années durant lesquelles les Expositions universelles et coloniales sont devenues des miroirs des empires coloniaux, reflétant non seulement les nombreux visages de « l'autre » colonial et ses territoires (Mitchell, 1998 ; Bennett, 1988 ; Hodeir, 2002 ; Hale, 2008 ; Geppert, 2010), mais aussi la façon dont les métropoles voulaient s'y « voir » elles-mêmes et affirmer leur place dans le monde, comme un miroir de la « mission civilisatrice » française problématisée, entre autres auteurs, par Conklin (1997).

Le changement primordial dans la manière dont la métropole se représentait les populations des territoires coloniaux se produit avec la fin de la Première Guerre Mondiale. Durant les quatre années du conflit, plusieurs contingents de soldats « indigènes » sur les territoires coloniaux servaient de renfort aux troupes françaises et se battaient à leurs côtés contre les « ennemis communs ». On estime qu'environ 835 000 soldats « indigènes » ont participé à la Première Guerre Mondiale (Audouin-Dubreuil, 2004) et que les territoires coloniaux ont également fourni à la métropole, entre 1914 et 1918, de la nourriture et d'autres soutiens logistiques essentiels à la victoire des Alliés⁸.

Les images profondément racialisées véhiculées auparavant pour représenter les peuples « indigènes » – en grande partie par le biais des premières Expositions universelles⁹ – se modifient progressivement avec la fin de la Première Guerre Mondiale. Si, à la fin du XIXe siècle, une image de « l'autre » viscéralement raciale avait été construite, cette image acquiert de nouvelles dimensions avec l'évolution des relations de « conquête » et de « pacification » de la métropole sur certains de ses territoires coloniaux, ainsi qu'avec la transformation des relations de pouvoir entre colonisateur et colonisé.

Au long des différentes Expositions universelles et coloniales tenues en France, la représentation de « l'autre » connaît en effet des reconfigurations considérables, largement interprétées comme le résultat de la « mission civilisatrice » entreprise par la métropole. « L'indigène » ne pouvait pas continuer à être montré comme un « sauvage » ou un « barbare », ce qui reviendrait à admettre l'échec et la négation de cette « mission civilisatrice » et des principes fondamentaux du colonialisme décrétés par la métropole. Il était nécessaire de montrer que le « sauvage » avait fini par être apprivoisé, ou qu'il était en passe de l'être, ce qui signerait la réussite de la présence et de l'action françaises dans les territoires coloniaux.

La « mission civilisatrice » acquiert de la sorte une nouvelle dimension, notamment avec l'inclusion dans le vocabulaire métropolitain d'un nouveau lien de *parenté*¹⁰ entre la France et ses colonies, plus fraternel et solidaire, mais qui, en pratique, s'avère n'apporter aucune transformation concrète dans la situation des habitants des territoires coloniaux et dans la manière dont ils étaient perçus.

En même temps, deux messages importants semblaient associés à ce « nouveau » statut : 1) démontrer à la population de la métropole que, sans le soutien des troupes coloniales, la guerre n'aurait pas été gagnée et que les ressources humaines des colonies étaient essentielles à la France, mais aussi 2) tenter d'apaiser les

⁸ A cette époque, les territoires coloniaux français représentaient environ vingt-cinq fois la superficie de la métropole (Hale, 2008:10).

⁹ Les Expositions Universelles se sont tenues en France en 1855, 1867, 1878, 1889 et 1900.

¹⁰ C'est donc surtout à partir de 1918 que la métaphore utilisée par la France vis-à-vis de ses territoires coloniaux – la France avait jusque-là été représentée comme la mère patrie¹⁰ protégeant ses territoires coloniaux – cède la place à un discours de fraternité et de collaboration entre la métropole et les territoires coloniaux (Hale, 2008).

discours anticolonialistes dénonçant la mission coloniale comme étant raciste et cruelle, qui commençaient à s'exprimer plus visiblement en métropole.

Cependant, l'horizontalité du nouveau lexique adopté pour promouvoir une « fraternité » idéologique entre la France et les territoires coloniaux sous son contrôle n'était qu'apparente, puisque la réalité coloniale continuait d'être cruelle et hiérarchique à l'égard des populations « indigènes ». La façon dont ces populations étaient représentées dans les Expositions coloniales de 1922 et 1931, de même que la documentation associée à celles-ci, continuaient de véhiculer un discours de supériorité raciale (Hale, 2008).

Dana S. Hale (2008) centre sa recherche sur la documentation produite dans le cadre des Expositions coloniales, ainsi que sur les performances et les reconstitutions du quotidien « indigène » à ces occasions. À partir du travail de Hale, on constate qu'en pratique l'Empire colonial français divisait ses colonies en trois grands groupes : les colonies d'Afrique du Nord, les colonies de l'Afrique subsaharienne et les colonies d'Indochine. On observe que ces divisions géographiques correspondent également à des divisions « raciales » ou phénotypiques : les Noirs, les Maures et les Indochinois.

Ces divisions ont par ailleurs la particularité d'être peu flexibles et de contribuer activement à la réification des frontières identitaires, marquant ainsi inévitablement la perception qu'avait la population de métropole des territoires coloniaux. Ce genre de division à l'intérieur des territoires coloniaux africains entre Afrique du Nord et Afrique subsaharienne créait un vide géographique et identitaire dans le cas du territoire de la Mauritanie.

C'est ainsi que l'administration coloniale française établissait une identification instantanée entre ses territoires d'Afrique du Nord – le Maroc, l'Algérie et la Tunisie – et une population majoritairement composée de « Maures », ainsi qu'entre ses territoires de l'Afrique subsaharienne – principalement les territoires de l'Afrique-Occidentale française – à la population majoritairement noire.

Mais la Mauritanie ne tombait ni sous la première catégorie (celle de la géographie nord-africaine) ni sous la seconde (la catégorie identitaire « noire »). Ce type de *clusters* de classification, souvent fondés sur des cartographies statiques (géographiques et sociales) conçues et dessinées à partir de la métropole, sont des créations artificielles qui ne reflètent pas la plasticité des frontières (sociales et géographiques) des territoires. Cette apparente difficulté d'organisation discursive et classificatoire de la Mauritanie peut ainsi avoir contribué à sa périphérisation dans le contexte des colonies de l'Afrique-Occidentale française.

L'obsession organisatrice et systématisante des empires coloniaux n'était pas accompagnée de la plasticité nécessaire à la bonne compréhension d'un vaste territoire doté d'une si grande multiplicité et diversité ethnique et géographique. Les catégorisations qui sous-tendaient les binômes Afrique du Nord *versus* Afrique subsaharienne et « Maures » *versus* « Noirs » se sont ainsi imposées de façon péremptoire, en se cristallisant et en participant ainsi à la construction et à la réification des frontières identitaires. Ces catégorisations entraînent la création de typifications phénotypiques mais aussi celle de hiérarchies d'ordre géographique : les « Maures » d'Afrique du Nord seraient plus « authentiques » et/ou plus « purs » que les « Maures » métis de Mauritanie, ce pays-frontière.

Les Expositions Coloniales de 1922 et 1931: représentation et exhibition

« L'Exposition Nationale Coloniale » de Marseille (1922)

« L'Exposition Nationale Coloniale » de Marseille s'est déroulée entre avril et novembre 1922 et constitue à ce jour la plus grande exposition de l'Empire colonial français. Cette exposition perpétuait l'idée d'infériorité raciale malgré les efforts déployés par les organisateurs dans leurs discours pour mettre en avant des valeurs républicaines, telles que la « fraternité » et « l'égalité » (Hale, 2008).

Au cours des huit mois de l'Exposition Coloniale de Marseille, le souvenir de la participation des troupes « indigènes » aux côtés des troupes métropolitaines est quotidiennement réactivé par la présence de tirailleurs sénégalais¹¹, habillés de manière stricte en uniforme militaire et postés en permanence à l'entrée du pavillon de l'Afrique-Occidentale française¹², ou apparaissant dans des spectacles présentés dans les divers festivals parallèles à l'exposition.

Le pavillon de l'Afrique-Occidentale française s'inspirait, du point de vue architectural, des édifices de Djenné et de Tombouctou¹³. Le constructeur avait ajouté à la structure une tour de 50 mètres pourvue d'un ascenseur permettant d'accéder à une vue d'ensemble de toute l'exposition. Il importe toutefois de déconstruire l'idée de « l'authenticité » et de la dimension « indigène » de ce bâtiment, ainsi que l'affirme Burton Benedict (1991) :

« The reproduction of palaces, buildings and villages were almost always designed by European or American architects, not by the inhabitants of the colonies, even if native materials and craftsmen were used. All sorts of liberties were taken with indigenous styles to fit the demands of the exhibitions. » (Benedict, 1991:7)

Citons également Catherine Hodeir (2002) qui se réfère spécifiquement au pavillon de l'Afrique-Occidentale française :

« [...] most journalists and guide books mistakenly described the West African pavilion as the mosque of Djenné, although every bar of the ornate grillwork doors was a fetish, which would be entirely unacceptable in a Muslim house of God. [...] the original mosque at Djenné did not exist anymore, having been restored by French architects at the beginning of the century in a way not appreciated by the inhabitants of the region. So, was the pavilion a copy of a copy? » (Hodeir, 2002:243)

Dans ce pavillon étaient exposés des échantillons de produits disponibles dans les territoires de l'Afrique-Occidentale française (fruits secs, textiles, huile de palme et bois) et présentant un intérêt commercial pour certains hommes d'affaires et officiers des colonies, ayant pour finalité ultime de les exporter vers d'autres pays européens.

Devant le pavillon de l'A.O.F. était installée la réplique d'un village d'Afrique Occidentale entourée d'un lac artificiel et séparée du pavillon principal par un petit ruisseau. Dans ce village, on pouvait trouver plusieurs cabanes, un petit temple animiste, une volière avec des oiseaux « exotiques » et une infirmerie. Une autre section du village comprenait une petite ferme avec des animaux domestiques, une grange, une mosquée, un poste militaire et plusieurs boutiques d'artisanat avec leurs artisans au travail (Hale, 2008).

¹¹ Corps militaire appartenant à « l'Armée coloniale » française, établi en 1857 et désignant le contingent de soldats coloniaux d'Afrique subsaharienne, par opposition aux unités d'Afrique du Nord désignées comme « tirailleurs algériens ».

¹² Le pavillon de l'Afrique-Occidentale française comprenait les huit pays qui formaient la Fédération de l'A.O.F. : la Côte d'Ivoire, le Dahomey, la Guinée française, la Haute-Volta, le Sénégal, le Soudan français, le Niger et la Mauritanie.

¹³ Il serait également intéressant de réfléchir sur l'évolution de la construction/représentation du pavillon de l'Afrique-Occidentale française au fil des Expositions universelles et coloniales. Selon Burton Benedict (1991), le pavillon construit pour « l'Exposition universelle » de 1900 à Paris afin d'abriter les territoires du Sénégal et du Soudan français s'inspirait des plans de bâtiments de Djenné et Tombouctou mais fut construit de manière symétrique, sans respecter l'asymétrie originelle dont l'utilisation de la brique manuelle affublait ces derniers, ressemblant à « [...] a kind of neo-classical palace » (Benedict 1991:7). Néanmoins, ce modèle architectural « néoclassique » fut ensuite exporté vers Djenné lorsqu'une nouvelle mosquée y fut construite en 1907 avec le soutien de l'administration coloniale. Des variantes de ce bâtiment furent ensuite adaptées aux Expositions coloniales de Marseille (en 1906 et 1922) et de Paris (1931).



[Fig.1] Pavillon de l'Afrique-Occidentale française à l'Exposition coloniale de Marseille de 1922¹⁴

Pour « l'Exposition Nationale Coloniale » de Marseille, une brochure spécialement consacrée à la Mauritanie est publiée – c'est aussi le cas pour les sept autres territoires de l'A.O.F.. En plus d'une évaluation des qualités touristiques du pays, celle-ci fait une présentation sommaire du pays, de son peuple et de ses traits culturels:

« Quand ils ne sont pas mâtinés de sang noir, les maures ont le teint mat et ambre, les traits fins, le regard vif et intelligent ; sous des apparences grêles ils possèdent de surprenantes qualités d'endurance ; les femmes sont également d'une grande délicatesse d'attaches et de lignes jusqu'à l'âge de l'engraissement délibérément provoqué en vue du mariage. [...] Bien que la loi coranique l'autorise à prendre plusieurs épouses, le maure est le plus souvent monogame et la femme jouit, de la part du mari, d'une considération qu'ignore l'épouse en pays noir. Néanmoins, le divorce est très fréquemment demandé par la femme, trop soucieuse de ses intérêts matériels. » (La Mauritanie, 1922:8)

Outre l'approche des traits phénotypiques des populations et un certain regard porté sur les femmes et les questions de genre, ce texte aborde également la politique coloniale à suivre dans le pays compte-tenu de sa structure « féodale », en supposant que cette dernière ne cohabiterait pas bien avec les idéaux républicains français mais que, pour autant, l'administration coloniale n'aurait pas intérêt à voir disparaître ces mêmes structures « féodales ».

« Notre établissement en Mauritanie devait nécessairement entraîner des profondes modifications dans l'état social du pays, naguère féodal et anarchique à la fois. Cependant les diverses castes¹⁵ entre lesquelles se répartissait la population subsistent encore ; nous n'avons d'ailleurs aucun intérêt immédiat à les voir disparaître. » (La Mauritanie, 1922:9)

Par ailleurs, cette brochure fait apparaître pour la première fois un discours sur les possibilités de tourisme en Mauritanie, ainsi que sur ses éventuels attraits touristiques :

¹⁴ Photographie tirée des archives personnelles d'Ahmed Mahmoud Ould Mohamed, prise par Joana Lucas, Nouakchott, octobre 2011.

¹⁵ Plus tard, en 1969, Constant Hamés reprend l'idée de castes appliquée à la société mauritanienne dans son article : « La société maure ou Le système des castes hors de l'Inde », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. 46, pp. 163-177.

« La Mauritanie est essentiellement une marche avancée destinée à protéger la colonie du Sénégal contre les incursions des pillards du Nord. La pacification du pays, après des périodes difficiles, est aujourd'hui complètement assurée et le Sénégal peut travailler sans crainte de razzias au développement de ses richesses. La nature même du sol et le peu de densité de la population ne permettent pas d'espérer pour la colonie elle-même un avenir économique aussi brillant que celui de la colonie voisine. Mais les inépuisables ressources en poissons de ces côtes peuvent lui donner, quand l'exploitation en sera faite méthodiquement et par des sociétés puissantes, un vigoureux essor et la faire contribuer, dans des proportions intéressantes, au ravitaillement de la métropole. » (Exposition Nationale Coloniale de Marseille, 1922:32).

Le discours sur la validité de la Mauritanie comme destination touristique est, selon nous, resté pendant de nombreuses années conditionné par la parution de cette brochure. En effet, ce texte nie à la Mauritanie toute sorte d'intérêt touristique pour un public européen, ne laissant présager aucun intérêt à l'avenir étant donné les caractéristiques géographiques du territoire.

En dehors du tourisme, la brochure organise et construit pour la Mauritanie un rôle d'arrière-garde géographique du Sénégal dans le cadre de l'Afrique-Occidentale française : elle devient une sorte de territoire colonial de troisième catégorie, flanqué d'une invisibilité qui persistera pendant des années.

Les possibilités ou les perspectives pour l'esquisse d'une activité touristique sur le territoire mauritanien se concentrent alors sur la chasse. Partant des conditions précaires d'accessibilité au pays ainsi que de ses fragiles conditions de mobilité interne, le texte insiste sur cette activité comme étant le seul attrait (éventuel) de la Mauritanie au regard des appétences d'un public européen, la présentant comme l'activité touristique par excellence, praticable dans presque toutes les régions de son vaste territoire :

« La Mauritanie. Le tourisme et la chasse – Les difficultés de déplacement ont jusqu'ici détourné les touristes et les chasseurs de la Mauritanie. Cependant le genre animal est abondamment représenté dans la colonie par les espèces sauvages les plus variées. Outre qu'il est extrêmement poissonneux, le fleuve abrite des caïmans et des tortues d'eau douce ainsi que quelques hippopotames et lamantins. Des nombreuses variétés de canards et d'oies sauvages, de grues, de hérons (dont l'aigrette) y abondent également. Les fourrés du Chemama donnent asile au sanglier phacochère, au lion, au guépard, au chacal, à l'hyène, à des antilopes de grande taille. Dans le Brakna et l'Assaba vivent encore quelques troupes de girafes et d'éléphants, le Trarza est l'habitat de l'outarde, de la canepetière et de la gazelle commune, l'oryx se rencontre dans le Tagant et l'Adrar et l'autruche, à l'état sauvage, est répandue dans toute la Mauritanie. » (Exposition Nationale Coloniale de Marseille, 1922:39)

Cette insistance à promouvoir la chasse comme principale activité touristique sur le territoire de la Mauritanie nous amène à questionner la connaissance réelle que les rédacteurs de la brochure pouvaient bien avoir du pays¹⁶. Même si l'on admet que la possibilité de pratiquer des activités de chasse étaient, à l'époque, bien réelle – voir les photos de scènes de chasse prises par Odette du Puigaudé en 1934

¹⁶ Derek Gregory (1999) rapporte l'existence, dans le contexte de l'Égypte coloniale, d'une distorsion entre le discours établi sur le pays et la réalité actuelle du territoire : « The Egypt of these imaginative geographies was constructed with little or no reference to those who lived there, and no doubt its assumptions and appropriations provoked both distrust and dissent: but it was none the less a 'real' Egypt too, and its production had real consequences. » (Gregory, 1999: 145).

(outarde, grue à couronne) ou d'origines anonymes en 1946 (autruche)¹⁷ –, il est en revanche plus difficile de concevoir la présence des quelques espèces décrites ci-dessus sur un territoire ayant les caractéristiques physiques et géographiques de la Mauritanie.

Il nous semble ainsi que les formulations contenues dans cette brochure sont issues d'une généralisation et d'une homogénéisation des territoires de l'Afrique-Occidentale française, visant peut-être à dissimuler une méconnaissance réelle de ces territoires et donnant lieu à la pratique d'une *horizontalité* territoriale sans véritable correspondance avec les réalités locales et nationales. De la sorte, les textes de promotion touristique, tout en étant porteurs d'un « silence assourdissant » sur les pays auxquels ils se rapportent (Furlough, 2002), construisaient simultanément des histoires fantaisistes à l'adresse d'une métropole crédule.

« L'Exposition Coloniale Internationale » de 1931

« L'Exposition Coloniale Internationale » de 1931 est considérée comme la quintessence de l'idée d'un Empire colonial qui s'auto-valorise, tout en représentant simultanément l'un des derniers lieux de souvenir collectif de ce qu'était le musée imaginaire de l'exotisme et de l'altérité de cet Empire. Comme le dit à cet égard Charles-Robert Ageron (1984) :

« Aujourd'hui l'idée s'est accréditée, semble-t-il, que l'apothéose de l'Empire colonial et l'apogée de l'idée coloniale en France se situeraient, tous deux, dans les années 1930 et 1931. Les fêtes du Centenaire de l'Algérie et celles de l'Exposition coloniale de Paris auraient clairement manifesté alors le triomphe de l'Empire colonial français. » (Ageron, 1984: 561-562)

Au cours de cette même année, en métropole, on commence à remettre en question de manière plus visible et plus véhémente les postulats du colonialisme ainsi que le langage employé par ce dernier, perçu comme facteur de perpétuation des inégalités entre colons et colonisés. Font ainsi leur apparition des mouvements opposés à la tenue de « l'Exposition Coloniale Internationale », en lien notamment avec le mouvement surréaliste¹⁸. Au même moment, l'usage d'un lexique colonialiste et discriminatoire commence également à faire l'objet de discussion :

« At the Congrès de la Société Indigène, in 1931, Louis Massignon¹⁹ was already drawing attention to the fact that *indigène* could be interpreted as pejorative. The day following his statement, the Paris newspapers published a proclamation to French troops in Tunisia ordering officers to refrain using the term *indigène* and to say "Tunisian" instead. Nonetheless, *indigène* continued to be used south of the Sahara until well after World War II. » (Hodeir, 2002:240)

Dans l'exposition de 1931, la section consacrée aux territoires de l'Afrique-Occidentale française occupe une superficie de 3,5 hectares et son pavillon suit le même modèle que celui du pavillon construit pour l'Exposition de 1922. Ainsi, comme à Marseille, on a construit un palais soudanais avec des murs en argile, d'une superficie de 5000 mètres carrés et pourvu de trois tours (dont une avec ascenseur). Soixante-douze

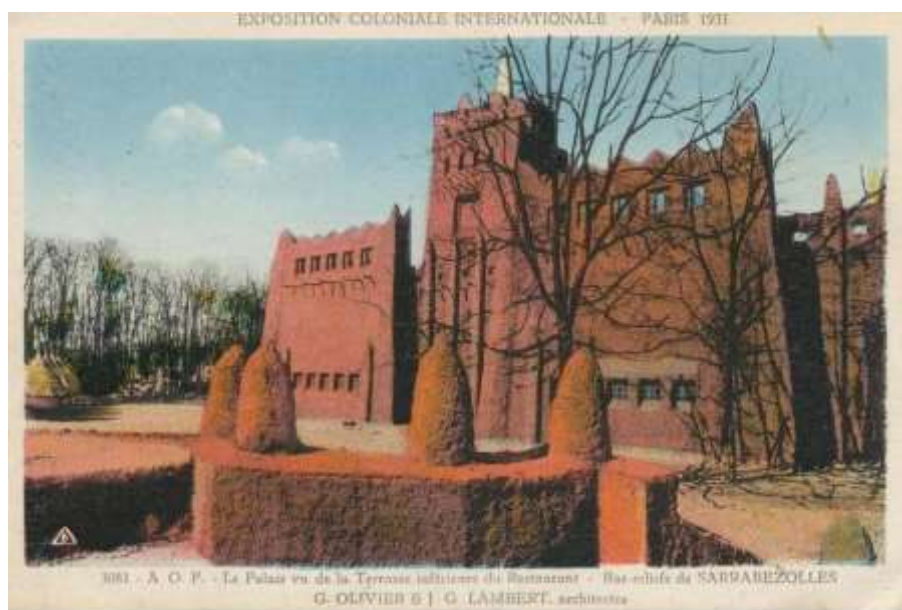
¹⁷ Consultable sur le site <http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr>

¹⁸ Le mouvement surréaliste dirigé par André Breton fit distribuer lors de « l'Exposition coloniale internationale » de 1931 une brochure intitulée « Ne visitez pas l'exposition coloniale ». Les surréalistes participèrent également à la contre-exposition sur le thème « La vérité sur les colonies », organisée par le Parti communiste français, la Ligue contre l'oppression coloniale et l'impérialisme, et la Confédération générale du travail unitaire.

¹⁹ Louis Massignon (1883-1962) était un érudit de l'Islam, connu pour avoir œuvré pour plus de compréhension entre chrétiens et musulmans et formé une école d'études islamiques transmettant une vision positive de cette religion.

Lucas, A la périphérie de l'Empire exposants (européens et africains) y présentent des produits agricoles, des biens industriels et des objets d'art²⁰.

Sur le terrain du pavillon, on a procédé à la reconstitution de villages « indigènes », d'une rue commerciale – Rue de Djenné – ainsi que d'une zone de commerce, et l'on a construit une réplique à petite échelle de la mosquée de Djenné. Y sont également placées les répliques d'un campement en forêt et d'un village sur le bord d'un lac artificiel avec plusieurs cabanes. Cette « diversité » d'habitats avait pour but de montrer la vie quotidienne des groupes islamiques et des peuples animistes de la région, en essayant de donner une image de la pluralité et de la diversité de la population d'Afrique-Occidentale française.



[Fig.2] Pavillon de l'Afrique-Occidentale française lors de l'Exposition coloniale internationale de 1931²¹

Comme pour l'Exposition coloniale de 1922 à Marseille, le « Gouvernement général de l'Afrique-Occidentale » prépare des documents décrivant les territoires de l'Afrique-Occidentale française, en l'occurrence, une dizaine de volumes : un texte général sur l'A.O.F. ; huit brochures consacrées chacune à un territoire colonial ; une brochure consacrée à la ville de Dakar au Sénégal. Ces publications, comme celles parues pour l'exposition de 1922, offrent une brève présentation des populations locales. Dans le cas de la Mauritanie, elle insiste sur les représentations déjà largement rebattues, comme le rapporte Hale (2008) :

« Some *notices* emphasized both the physical traits and moral shortcomings of West Africans. *La Mauritanie* included a poetic description of the frame, skin, hair, and facial features of “the great nomad of the desert.” It praised Moorish women for their beauty, but the authors felt that their physical attractiveness was often ruined by their plumpness, which Moorish men preferred. The authors

²⁰ Cette exposition rassemblait des artisans du Sénégal, de Côte d'Ivoire, de Mauritanie, du Soudan français, de Guinée, de la Haute-Volta et du Dahomey, dépassant largement le nombre d'artisans en provenance des colonies lors de l'Exposition coloniale de 1922 à Marseille.

²¹ Photographie tirée des archives personnelles d'Ahmed Mahmoud Ould Mohamed, prise par Joana Lucas, Nouakchott, octobre 2011.

wrote that “nothing speaks more strongly to [the] heart [of a Moorish man] than a young woman rendered misshapen, impotent, beneath successive layers of intrusive fat.” But the Moor’s greatest flaw, in the view of the French authors, was his independence, pride, and violence. » (Hale, 2008:103)

Dans la brochure sur la Mauritanie, on mentionne en outre que seule l’influence civilisatrice française aurait permis la mise en place d’un système politique stable dans le pays, ainsi que le contrôle de la violence qui se fait sentir sur le territoire dès le début de la pénétration française, soit à l’encontre de la présence coloniale, soit dans le cadre de conflits tribaux²² :

« Ce n’est que depuis l’occupation française que les Émirats de Mauritanie, relevant de notre autorité, peuvent espérer quitter le monde autrement que sous l’effet d’une discrète balle de carabine ou d’un poignard habilement manié. » (La Mauritanie, 1931:11-12)

Cette brochure révèle cependant un nouveau degré d’approfondissement et de connaissance du pays et de son peuple qui contraste fortement avec ce qui ressort des matériaux de divulgation et de promotion touristique.

La disparité évidente entre les maigres contenus du matériel promotionnel pour la diffusion du tourisme et le contenu détaillé et presque minutieux de la brochure en question nous amène à conclure que, en dépit d’une connaissance relativement consistante de la Mauritanie, le pays n’était pas considéré officiellement comme un territoire doté d’attraits touristiques susceptibles de plaire à un public à la recherche d’exotisme et « d’authenticité ». La brochure consacrée à la Mauritanie, divisée en six parties²³, mentionne également certains « inconvénients » du pays :

« Plaine aride, désolée, sans un cours d’eau, ne bénéficiant que des rares et parcimonieuses précipitations atmosphériques tout juste suffisantes pour permettre la vie à quelques nouveaux buissons d’épineux agrippés [...] » (La Mauritanie, 1931:7)²⁴

On peut aisément affirmer que le discours exogènement produit sur le territoire de la Mauritanie et sur son peuple connaît au cours des siècles une transition progressive entre une image/idée négative et une image/idée positive. En dépit de cette diversité, les récits et les représentations sur la Mauritanie et sur son peuple présenté comme belliqueux et hostile ne sont progressivement écartés qu’après la « pacification » totale du pays en 1934. Jusque-là, les deux types de récits étaient concomitants, comme on peut le voir dans la brochure élaborée pour « l’Exposition coloniale internationale » de 1931 :

« Hâbleur et querelleur, tout lui [le maure] est prétexte à longues palabres, à combinaisons sourdement ourdies pour se montrer supérieur à sa condition réelle. L’orgueil, le désir de paraître, de jouer au grand seigneur, dominant ses pensées. Pour satisfaire ses penchants, il excuse le vol, admet le pillage et tolère l’assassinat. C’est ainsi que tout chef se sent entouré d’hostilité diffuse [...] » (La Mauritanie, 1931:11)

Suivi de, un peu plus loin :

« Le voyageur de passage trouve dans le campement maure l’hospitalité proverbiale : « Dif Allah » – il est l’hôte de Dieu. Toujours bien accueilli, bien

²² Cependant, comme nous le savons, la « pacification » définitive du pays ne put être obtenue qu’en 1934, à la suite d’affrontements violents entre les populations locales et les militaires français.

²³ À savoir : 1- Historique. Géographie physique et humaine ; 2- Organisation administrative et militaire ; 3- Moyens de communication ; 4- Développement économique ; 5- Œuvres sociales ; 6- Organisation financière.

²⁴ La Mauritanie (1931) Exposition coloniale internationale de 1931, Gouvernement général de l’Afrique-Occidentale française, Société d’éditions géographiques, maritimes et coloniales, Paris.

traité, entouré de la considération discrète de tous, il peut séjourner les trois jours rituels sans être tenu de donner le moindre renseignement sur les causes de son déplacement. » (La Mauritanie, 1931:13)

Dans sa « Conclusion », la brochure revient une fois de plus sur le faible rôle que la Mauritanie serait susceptible de jouer au sein des colonies de l'Afrique-Occidentale française, lui assignant une mission exclusivement « guerrière et politique » :

« Dans le concert économique qui groupe en un faisceau puissant les colonies de l'Afrique-Occidentale française et porte rapidement l'ensemble de la Fédération vers un avenir de prospérité, d'ordre et de richesse, la Mauritanie ne peut jouer qu'un rôle très effacé. Sa mission est exclusivement guerrière et politique. » (La Mauritanie, 1931:59)

Toujours dans le cadre de « l'Exposition coloniale internationale » de 1931, on trouve dans la brochure consacrée à la Mauritanie une section consacrée au potentiel touristique du pays, comme cela avait été fait pour « l'Exposition nationale coloniale de Marseille » en 1922. Si, dans la publication de 1922, l'accent avait été mis sur la chasse comme seule activité touristique potentielle du pays, le texte de 1931 n'est pas si optimiste, ne trouvant au territoire aucun intérêt touristique :

« La chasse ne paraît donc susceptible de servir de prétexte au tourisme que dans le sud de la Colonie. Mais les ressources cynégétiques n'y sont pas plus abondantes ou variées qu'au Soudan, plus facilement accessible grâce à la voie ferrée du Thiès-Niger et offrant de plus larges possibilités touristiques puisque sur le chemin des grands itinéraires tracés à travers l'Afrique-Occidentale française. Ajoutons que la sécurité de ces régions est encore relative. Elles restent exposées, à toute époque de l'année, aux incursions de bandes de pillards venant de la zone insoumise. Même de la part des populations dites soumises ou ralliées, les attentats sont toujours possibles contre l'Européen qui ne peut se déplacer sans une escorte armée composée de gens sûrs. Encore doit-il tenir en compte que les armes transportées excitent la convoitise des pillards. » (La Mauritanie, 1931:47).

La Mauritanie est décrite dans ce document comme un pays dangereux, dépourvu d'attraits touristiques et difficile d'accès comparé aux autres territoires de l'Afrique-Occidentale française (comme le Soudan). Dans le contexte de l'A.O.F., la Mauritanie, si l'on en croit ce texte, se destinait exclusivement à jouer un rôle guerrier et politique – une fois de plus, celui de protéger le territoire du Sénégal²⁵.

Pour renforcer ce « déclassement » de la Mauritanie par rapport à la publication de 1922, le texte ajoute que le territoire ne fait pas partie de l'imaginaire des touristes, que les paysages désertiques qui le caractérisent n'ont rien d'intéressant et qu'il ne bénéficie pas du « prestige » offert par d'autres régions de l'A.O.F. :

« La Mauritanie, au contraire, qui ne conduit qu'au désert, à l'écart des voies transsahariennes, ne jouit pas dans l'imagination du public du même prestige que certaines régions éloignées comme le Tchad, et n'offre à la curiosité des voyageurs aucune cité indigène dont la réputation nimbée de mystère soit comparable à celle de Tombouctou. Il est donc certain qu'elle

²⁵ « Aujourd'hui, la colonie du Sénégal a oublié ce passé sanglant ; elle vit en pleine et totale sécurité. La Mauritanie monte la garde tout là-bas dans ses sables roux, à plus de six cents kilomètres de sa capitale. » (La Mauritanie, 1931:59).

restera encore longtemps en dehors du mouvement de grand tourisme dont la naissance est d'ailleurs de date encore récente en Afrique-Occidentale française». (La Mauritanie, 1931:47)

Ces lignes ne prédisent pas d'avenir brillant à la Mauritanie en tant que destination touristique. Cette image ne sera contrecarrée que bien des années plus tard, lorsque son territoire désertique ne sera plus considéré comme un inconvénient mais, bien au contraire, comme une valeur ajoutée.

La Mauritanie à la périphérie : la métropole et ses centres

La catégorie périphérique à laquelle la Mauritanie est reléguée avec une intensité particulière durant la période coloniale, particulièrement visible à travers le discours de promotion du tourisme mais aussi par sa représentation dans les grandes Expositions coloniales métropolitaines, fonctionne ici comme point de départ pour la discussion et le démantèlement des discours contemporains plaçant la Mauritanie au beau milieu d'un carrefour identitaire. C'est précisément cette situation marginale qui caractérise la Mauritanie, celle d'hier et celle d'aujourd'hui, et nous avons cherché ici à identifier, à esquisser et à comprendre le processus de cette marginalisation.

La réalisation d'une généalogie de l'activité touristique dans le territoire de la Mauritanie (Lucas, 2014) montre comment le territoire était perméable à différentes stratégies enclenchées par l'administration coloniale, qui souvent ne correspondaient pas aux caractéristiques sociales et/ou géographiques du pays. En vérité, la mise en périphérie de la Mauritanie dans le cadre des colonies de l'A.O.F. se révèle avec une acuité particulière si on s'attache à la façon dont le territoire a été considéré comme étant dépourvu d'attractions touristiques ou, ce qui est tout aussi révélateur, dont il a pu être équipé d'attractions *inventées*.

Toutefois, le dénigrement et la sous-évaluation de la Mauritanie dans le cadre des anciens territoires de l'A.O.F. continue d'être une pratique récurrente. Ce discours a des répercussions qui s'étendent à divers domaines, et en particulier à celle du tourisme. Cette dévalorisation de la Mauritanie se révèle à différents niveaux, mais ce manque apparent d'intérêt concernant le territoire est particulièrement symptomatique dans le recyclage permanent des textes déjà produits sur le pays, n'effectuant aucune mise à jour à la lumière des productions littéraire et ethnographique entre-temps publiées.

La promotion touristique de la Mauritanie a donc consisté, dans un premier temps, en deux types de discours distincts : 1) un discours ne lui attribuant aucune espèce d'intérêt touristique, la cantonnant à un rôle de territoire « tampon » entre les colonies françaises du nord et du sud de l'Afrique, un immense espace dissuasif rempli de sable ; et 2) un discours lui attribuant des attraits touristiques qu'elle n'a pas, comme l'opportunité de chasser des espèces « exotiques » sur l'ensemble du territoire. Ces deux types de discours pèchent, l'un par excès, l'autre par défaut, témoignant d'une ignorance complète du pays qui se traduit par l'importation d'un discours exogène et défavorable.

Les pratiques et les politiques coloniales, en dépit de leur caractère plus ou moins hégémonique ou plus ou moins stratégique, laissent des traces qui perdurent jusqu'à aujourd'hui. Nous avons pu voir qu'aux yeux de l'empire colonial français certains territoires coloniaux étaient plus importants que d'autres; ainsi, si l'on place la métropole au centre d'une carte imaginaire, il est possible d'organiser autour d'elle les territoires coloniaux hiérarchisés en fonction de la *valeur* qu'elle attribuait à chacun.

Cette différenciation entre les colonies est non seulement une prérogative de l'Empire Colonial français mais elle nous permet également d'identifier, à travers les exemples discutés, ce que l'on peut considérer comme l'*habitus* impérial français, ses pratiques et ses politiques. De fait, la périphérie de l'Empire colonial français à laquelle la Mauritanie a été reléguée jusqu'à son indépendance en 1960 continue de se faire sentir aujourd'hui, entre autres, dans les représentations institutionnelles du pays.

Plus tard, la Mauritanie sera l'objet de promotion touristique grâce à d'autres de ses ressources et caractéristiques, comme par exemple le tourisme ethnographique. Mais le désert ne deviendra le principal produit touristique que plusieurs décennies après l'indépendance coloniale. Bien que son territoire soit relégué à la périphérie au cours de la période coloniale, on observe clairement, à l'examen du matériel d'archive, que la Mauritanie s'est constituée, au fil du temps, comme une sorte de niche touristique dont le succès s'est accru vers les années 1950²⁶.

Par conséquent, il nous semble que l'exercice de réflexion accompli sur le contenu des archives concernant la promotion du tourisme colonial peut contribuer à la compréhension non seulement du tourisme comme dispositif impérial efficace, mais aussi de la façon dont le bricolage discursif sur les territoires d'Afrique-Occidentale française a été reconfiguré en fonction des stratégies et des politiques coloniales.

Ainsi, l'histoire des stratégies et des formules trouvées par la métropole pour décrire ses relations avec les colonies d'Afrique Occidentale est aussi l'histoire de la construction identitaire de ces territoires, et celle de la manière dont ils pouvaient se transformer en destinations touristiques recouvertes par l'énorme chapeau politique et idéologique du tourisme colonial.

Bibliographie

- AGERON, Charles-Robert (1984): «L'exposition Coloniale de 1931, Mythe républicain ou mythe impérial? », en NORA, Pierre: *Les lieux de mémoire*, Bibliothèque illustrée des Histoires, Paris: Gallimard.
- ANDERSON, Martin (2012) : «The development of British tourism in Egypt, 1815 to 1850”, *Journal of Tourism History*, Vol. 4 Issue 3, pp. 259-279. <https://doi.org/10.1080/1755182X.2012.711373>
- AUDOUIN-DUBREUIL, Ariane (2004) : *La Croisière Noire. Sur la trace des explorateurs du XIXe*, Grenoble: Éditions Glénat.
- BEHDAD, Ali (1994): *Belated Travelers. Orientalism in the Age of Colonial Dissolution*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822382638>
- BENEDICT, Burton (1991): “International Exhibitions and National Identity”, *Anthropology Today*, Vol.7, No.3, pp.5-9. <http://dx.doi.org/10.2307/3032792>
- BENNETT, Tony (1988): “The Exhibitionary Complex”, *New Formations*, Number 4, pp. 73-102.
- BERTHO-LAVENIR, Caherine (1999): *La roue et le stylo. Comment nous sommes devenues touristes*, Paris: Éditions Odile Jacob.
- BURNS, Peter M. (2004): “Six postcards from Arabia: A visual discourse of colonial travels in the Orient”, *Tourist Studies*, Vol. 4 (3), pp. 255-275. <https://doi.org/10.1177/1468797604057327>
- CARDEIRA DA SILVA, Maria; OLIVEIRA, Sandra (2013): “O primeiro cruzeiro de férias às Colónias” en CARDEIRA DA SILVA, Maria (org.) *Castelos a Bombordo*, Lisboa: CRIA, pp.261-284
- CONKLIN, Alice L. (1997): *A Mission to Civilize. The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, California: Stanford University Press.
- COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (1997): *Tensions of Empire, Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley: University of California Press. <http://dx.doi.org/10.1525/california/9780520205406.001.0001>

²⁶ « Le trafic aérien ne cesse de croître en Mauritanie. Les aéroports d'Atar et de Port Etienne connaissent une activité toujours plus importante. Alors qu'en 1950, 104 passagers ont débarqué ou embarqué à Atar et 94 à Port-Etienne, ces chiffres sont passés à 518 (Atar) et 451 (Port-Etienne) et à 1854 (Atar) et 756 (Port-Etienne) l'année dernière. [...] Air France a mis en vigueur, le 7 avril, un nouvel horaire sur les lignes mauritaniennes. Deux services hebdomadaires, le mardi et le vendredi, relie Dakar et Saint-Louis à Rosso, Akjoujt, Atar et Port-Etienne, et, le vendredi seulement, à Fort-Gouraud. Ce circuit ouest sera complété par un circuit-est actuellement à l'étude. » (Marchés Coloniaux du Monde, 18 avril 1953)

- CORBIN, Alain (1995): *L'avènement des loisirs 1850-1960*, Paris: Aubier.
- CORBET, Raymond (1993): "Ethnographic Showcases, 1870-1930", *Cultural Anthropology*, Vol.8, No.3, pp.338-369. <http://dx.doi.org/10.1525/can.1993.8.3.02a00040>
- CORREA, Sílvia (2011): "Caça e preservação da vida selvagem na África Colonial", *Revista Esboços*, Vol.18, Nº25: 164-183.
- DULUCQ, Sophie (2009): «'Découvrir l'âme africaine'. Le temps obscurs du tourisme culturel en Afrique coloniale française (années 1920-années 1950)», *Cahiers d'Etudes Africaines*, Nº193-194, 2009/1-2, pp. 27-48.
- Exposition nationale Coloniale de Marseille (1922) La Mauritanie, Commissariat de l'Afrique Occidentale Française, Imprimerie Coopérative Barrier & Cle, Montauban.
- Exposition Coloniale Internationale de 1931, Le Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, Paris, Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- FURLOUGH, Elisabeth (2002): "'Une leçon des choses: Tourism, Empire, and the Nation in Interwar France'", *French Historical Studies*, Vol.25, Nº3, pp.441-473. <http://dx.doi.org/10.1215/00161071-25-3-441>
- GEPPERT, Alexander C.T. (2010): *Fleeting Cities, Imperial Expositions in Fin-de-Siècle Europe*, England: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230281837>
- GREGORY, Derek (2001): "Colonial Nostalgia and Cultures of Travel: Spaces of Constructed Visibility in Egypt" en ALSAYYAD, Nezar (ed.) *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global norms and urban forms in the age of tourism*, New York: Routledge.
- GREGORY, Derek (1999): "Scripting Egypt: Orientalism and the cultures of travel" en DUNCAN, James and GREGORY, Derek (eds.) *Writes of Passage: Reading Travel Writing*, London and New York: Routledge.
- HALE, Dana S. (2008): *Races on Display. French Representations of Colonized Peoples, 1886-1940*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- HARP, Stephen L. (2002): "The Michelin Red Guides: Social Differentiation in Early-Twentieth-Century French Tourism" en KOSHAR, Rudy (ed.) *Histories of Leisure*, United Kingdom: Berg.
- HAUTESERRE, Anne-Marie (2004): "Postcolonialism, Colonialism and Tourism" en LEW Alan A. (ed.) *A Companion to Tourism*, Blackwell Publishing.
- HODEIR, Catherine (2002): "Decentering the Gaze at French Colonial Exhibitions" en LANDAU, Paul S. and KASPIN, Deborah D., *Images and Empires, Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*. University of California Press. <http://dx.doi.org/10.1525/california/9780520229488.003.0010>
- HOM, Stephanie M. (2012): "Empires of tourism: travel and rhetoric in Italian colonial Libya and Albania, 1911-1943", *Journal of Tourism History*. Vol.4 Issue 3, pp.281-300. <https://doi.org/10.1080/1755182X.2012.711374>
- JENNINGS, Eric T. (2003): "From Indochine to Indochic: The Lang Bian/Dalat Palace Hotel and French Colonial Leisure, Power and Culture", *Modern Asian Studies*, 37 (1), pp.159-194. <https://doi.org/10.1017/s0026749x03001057>
- KOSHAR, Rudy (1998): "'What ought to be seen': Tourists' Guidebooks and National Identities in Modern Germany and Europe", *Journal of Contemporary History*, 33 (3), pp.323-340.
- La Mauritanie (1922), Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française, Agence Économique de l'Afrique Occidentale Française, Éditions Coloniales Larose, Paris.
- LEMAIRE, Nicolas (2010): «*Claudius Madrolle et l'introduction du tourisme colonial en Indochine française 1898-1914: entre propagande économique et légitimation politique*», Mémoire présenté comme exigence partiel à la Maîtrise en Histoire, Université du Québec à Montréal.
- LUCAS, Joana (2014): *Entre « o céu e a areia » turismo, viagens e expedições. Mapeando discursos e práticas sobre a Mauritânia*, Tese de Doutorado em Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

- MACCANNEL, Dean (1976): *The Tourist: a new theory of the leisure class*, Berkeley: University of California Press.
- MCLAREN, Brian L. (2006): *Architecture and Tourism in Italian Colonial Libya, an ambivalent modernism*, Seattle: University of Washington Press.
- MITCHELL, Timothy (1988): *Colonising Egypt*, Berkeley: University of California Press.
- MITCHELL, Timothy (1998): "Orientalism and the Exhibitionary Order" en PREZIOSI, Donald, *The Art of Art History*, pp. 409-423, Oxford: Oxford University Press.
- PALMOWSKI, Jan (2002): "Travels with Baedeker – The Guidebook and the Middle Classes in Victorian and Edwardian Britain" en KOSHAR, Rudy (ed.) *Histories of Leisure*, Oxford & New York: Berg.
- PIRIE, Gordon (2009): "Incidental tourism: British Imperial air travel in the 1930s", *Journal of Tourism History*, 1 (1), pp.49-66. <https://doi.org/10.1080/17551820902742772>
- RÉAU, Bertrand (2011): *Les Français et les vacances. Sociologie des pratiques et offres de loisir*, Paris : CNRS Editions.
- SACAREAU, Isabelle (2013): «Tourisme et Colonisation: Les *Hill Stations* Himalayennes de l'Empire Britannique des Indes (Darjeeling, Simla, Mussoorie, Nainital), (1820-1947)» en LORIN, Amaury y TARAUD, Christelle (dir.) *Nouvelle Histoire des colonisations européennes (XIXe-XXe siècles)*, Paris: Presses Universitaires de France, pp.91-102.
- SAID, Edward (2004 [1978]): *Orientalismo*, Lisboa: Livros Cotovia.
- STEWART, Jill (2004): "Performing Abroad: British Tourists in Italy and their Practices, 1840–1914" en LASANSKY, D. Medina y MCLAREN, Brian, *Architecture and Tourism. Perception, Performance and Place*, Oxford & New York: Berg.
- TURNER, Louis; ASH, John (1976): *The Golden Hordes: International Tourism and the Pleasure Periphery*, New York: St. Martin's Press.
- VEBLEN, Thorstein ([1899], 2007): *The theory of the leisure class*, Oxford: Oxford University Press.
- VIDAL, Frédéric (2010): «Faire la ville et pratiquer des lieux. L'histoire du tourisme sur les pas de Michel de Certeau», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, Vol.2, N°23, pp.99-115. <https://doi.org/10.3917/rhsh.023.0099>
- WALTON, John. K. (2009): "Histories of Tourism" en JAMAL, Tazim y ROBINSON, Mike (orgs.) *The Sage Handbook of Tourism Studies*, Los Angeles & London: Sage, pp.115-129.
- ZYTNIKI, Colette (2013): «'Faire l'Algérie agréable'. Tourisme et colonisation en Algérie des années 1870 à 1962», *Le Mouvement Social*, 2013/1 n°242, pp.97-114. <https://doi.org/10.3917/lms.242.0097>
- ZYTNIKI, Colette; KAZDAGHLI, Habib (2009): *Le Tourisme dans l'Empire Français, Politiques, pratiques et imaginaires (XIXe – XXe siècles)*, Paris: Publications de la Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.

El Labirinto de Espejos: Orientalismos, Imigración e Discursos sobre a Nação no Brasil

A Labyrinth of Mirrors: Orientalisms, Immigration and Discourses about the Nation in Brazil

Paulo Gabriel HILU DA ROCHA PINTO

Coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM), Professor do Departamento de Antropologia/PPGA/Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil

philu99@gmail.com

Recibido 20/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (2016), "El Labirinto de Espejos: Orientalismos, Imigración e Discursos sobre a Nação no Brasil" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 47-57.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.004>

Abstract

Este artigo analisa a constituição do orientalismo brasileiro nos séculos XIX e XX, interrogando como diferentes dispositivos discursivos articulam-se em torno de objetos construídos como parte de um "oriente" de modo a produzirem distintos regimes de verdade, projetos de realidade e hierarquias culturais. Esta análise do orientalismo brasileiro mostra como ele constitui um campo de discursos, representações e práticas que refletem os imaginários sociais e as ansiedades culturais que circulavam tanto na sociedade brasileira quanto nas comunidades de imigrantes médio-orientais e seus descendentes.

Palabras clave: Brasil, Orientalismo, Sírio-Libaneses, Imigración, Nacionalismo

This paper analyzes the constitution of Brazilian orientalism in the late nineteenth and early twentieth century. It interrogates how discrete discursive regimes articulate around objects constructed as part of an imagined "Orient" as well as which regimes of truth, projects of reality, and cultural hierarchies are produced by them. This analysis of Brazilian orientalism shows how it constitutes a field of discourses, representations and practices that create discrete regimes that reflect the social imaginaries and cultural anxieties that circulate in both the Brazilian society and the communities of Middle Eastern immigrants and their descendants.

Keywords: Brazil, Orientalism, Syrian-Lebanese, Immigration, Nationalism

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes de fala e cultura árabe oriundos do Oriente Médio e do Norte da África encontraram um universo cultural no qual já circulavam algumas representações sobre quem eles eram qual seria o seu lugar possível na sociedade brasileira. A maioria dessas representações derivava do orientalismo europeu, embora se possa falar de certas especificidades do orientalismo brasileiro. O orientalismo português, que era uma das referências utilizadas pelos intelectuais brasileiros para pensar as populações do Oriente Médio, oscilava entre representações dos árabes como um povo indolente e irracional e aquelas que os colocavam como uma das matrizes culturais da “nação portuguesa” .

Embora o orientalismo centrado em representações negativas sobre os árabes fosse bastante forte no Brasil desde o século XIX, seria bastante redutor considerar o campo do orientalismo apenas segundo o prisma dos estereótipos estigmatizantes e do projeto de poder colonialista, como proposto por Edward Said (1990), ou da visão bastante idealizada que imagina o orientalismo brasileiro como benevolente e positivo. Inspirado na avaliação crítica que Jean-Pierre Thieck (1992: 215-217) fez da teoria de Said, proponho analisar como diferentes dispositivos discursivos articulam-se em torno de objetos construídos como parte de um “oriente” de modo a produzirem distintos regimes de verdade, projetos de realidade e hierarquias culturais.

É preciso localizar cada regime de verdade em seu contexto histórico e social, entendendo as rupturas e continuidades que são produzidas no campo do orientalismo brasileiro. Além disso, o orientalismo brasileiro não é apenas uma forma de representar uma realidade exótica, mas constitui um campo discursivo que permite a contínua produção, por diferentes atores do universo social, de discursos e práticas relativas à configuração de sujeitos e objetos definidos pela sua alteridade cultural. O campo discursivo do orientalismo no Brasil permitiu a criação de sujeitos e sua classificação em hierarquias sociais e culturais a partir de identidades que se construam a partir de contrastes mútuos. Assim, a identificação de sujeitos portadores de “alteridades irreduzíveis” permitiu a construção de identidades nacionais, assim como a produção de dispositivos de marginalização e subordinação de indivíduos e grupos na sociedade brasileira. Esse processo se deu de forma análoga em outros países americanos que experimentaram a imigração em massa de populações que desafiavam suas hierarquias raciais e culturais, como mostra Christina Civantos (2006) para o caso da Argentina.

No caso do Brasil, é possível reconhecer um “orientalismo erudito” surgido no século XIX; um “orientalismo intelectual” que se desenvolveu entre 1920 e 1940; e um “orientalismo aplicado” que produzido pelas elites intelectuais e políticas entre 1910 e 1940 diante da presença crescente de imigrantes do Oriente Médio e o “orientalismo vernacular” presentes nas classes populares no mesmo período; e por fim um “orientalismo nativo” desenvolvido por esses próprios imigrantes como forma de criar uma história comum, distanciando-se de seu passado otomano, assim como negociar suas diferenças culturais na sociedade brasileira.

Ademais o orientalismo foi apropriado pelos próprios imigrantes de fala e cultura árabe no Brasil e utilizado por eles, tanto para criar narrativas sobre o Império Otomano e o Islã que invertiam as hierarquias do “orientalismo otomano”, que tendia a retratar os habitantes árabes e não do império como exóticos e culturalmente atrasados em oposição à “progressiva” e “civilizada” elite imperial turca (Maqdisi, 2002: 787-796), quanto para produzir negociar das suas diferenças

culturais dentro de um quadro de referências compreensível e visto como legítimo pela sociedade brasileira. Assim, esta análise diverge da obra de Edward Said, o qual designava essa apropriação como o “paradoxo do árabe vendo a si mesmo como um ‘árabe’ do tipo produzido por Hollywood” (Said, 1990: 329) que ele considerava como uma forma de “falsa consciência”, ao ver nesse “orientalismo nativo” uma forma de agência que, ao mesmo tempo, contribuiu para a criação de representações orientalistas e flexibilizou as hierarquias culturais nelas implícitas.

O “orientalismo erudito” teve sua figura central no Imperador D. Pedro II (1840-1889), o qual herdou o interesse pelos estudos orientais de sua mãe austríaca e deu continuidade a ele com grande paixão. Ele realizou duas viagens ao Oriente Médio, em 1871 e 1876, visitando apenas o Egito na primeira, e Constantinopla, Líbano, Síria, Palestina e Egito na segunda. Durante a segunda viagem encontrou-se com intelectuais e figuras políticas e religiosas locais, como o Emir ‘Abd al-Qadir Jizairi, em Damasco. Além disso, D. Pedro estudou árabe, hebraico e persa com um professor austríaco, chegando a traduzir trechos da Bíblia e das Mil e Uma Noites (Sochaczewski, 2016).

O orientalismo de D. Pedro era claramente ligado aos estudos bíblicos, como era o caso do orientalismo anterior ao século XIX (Ewing, 2008: 101-131). A referência bíblica também está presente na outra figura importante do orientalismo brasileiro: Pedro Américo (1843-1905). As obras orientalistas desse pintor acadêmico, que esteve no Marrocos e na Argélia em 1865, mostram tanto uma estetização do exotismo (como no seu quadro Rabequista Árabe) quanto uma “arqueologia estética” mobilizada para dar “veracidade” a temas bíblicos (como nos quadros A Fuga do Egito; Judite e Holofernes; Jocabed Levando Moisés até o Nilo). Apesar de seu desenvolvimento no Brasil imperial, quando era um elemento de distinção social, assinalando a participação em uma cultura erudita cosmopolita de cunho tanto aristocrático como burguês, essa forma de orientalismo não teve seguimento significativo no período republicano iniciado em 1889.

Já nas primeiras décadas do século XX desenvolve-se um “orientalismo intelectual” voltado, não mais à distinção social através da participação em uma cultura erudita cosmopolita, mas a fornecer substrato ao processo de construção de uma “identidade nacional” brasileira. Diversos pensadores sociais brasileiros, como Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo, incorporaram os árabes como parte da herança cultural lusitana que valorizavam em suas explicações do Brasil. Esse orientalismo intelectual produziu até mesmo variantes regionalistas, como a leitura que Manoelito de Ornellas fez das teses de Gilberto Freyre, estabelecendo uma conexão cultural entre o Rio Grande do Sul e os árabes do Norte da África no seu livro Gaúchos e Beduinos de 1948 .

No entanto, o reconhecimento dos árabes/mouros como elemento formador da cultura lusitana pelo orientalismo intelectual não era sem ambiguidades. Gilberto Freyre, ao mesmo tempo que dava um valor positivo à tendência moura à miscigenação na sua descrição da Península Ibérica sob o domínio árabe, via com restrições o papel cultural do islã na sua análise da Revolta dos Malês, uma vez que este estava ligado à resistência escrava à assimilação cultural/miscigenação sob a égide do catolicismo (Freyre 1961 [1933]: 310-315). As dificuldades na valoração do papel do islã na história do Brasil que estão presentes no pensamento de Gilberto Freyre mostram como a preocupação do “orientalismo intelectual” que esteve presente na obra de alguns intelectuais brasileiros na primeira metade do século XX não era com a compreensão do “Oriente” ou de suas possíveis relações com o Brasil, mas sim com a inserção de alguns de seus elementos em uma narrativa sobre a identidade cultural brasileira.

Já no início do século XX esse “orientalismo intelectual” sofreu a influência de um dos primeiros intelectuais “nativos/orientais” a se posicionar como mediador cultural entre a sociedade brasileira e um mundo que era visto como exótico e, por vezes, ameaçador. Etienne Ignace Brazil ou, em grafias posteriores, Etienne Ignace Brasil, ou, ainda, Etienne Brasil, padre católico e armênio originário do império Otomano, iniciou sua carreira intelectual no Brasil publicando, em 1909 e 1910, artigos sobre a Revolta dos Malês, antes de se dedicar a promover a “causa armênia” durante e após a I Guerra Mundial e abandonar a batina. Nos artigos sobre os Malês Etienne Brasil enfatizava o papel do islã, apontando para a “ferocidade” dos muçulmanos e apresentando a revolta como uma “guerra santa”, o que influenciou bastante a visão de Gilberto Freyre sobre os Malês e a religiosidade muçulmana. Assim, Etienne Brasil se apresentava como um mediador e intérprete intelectual que oferecia para a sociedade brasileira conhecimento e inteligibilidade não apenas de um “Oriente” exótico e distante, mas também do seu próprio passado, o que permitiu que seu discurso encontrasse uma audiência entre os intelectuais que procuravam interpretar a história e as tradições culturais segundo o prisma da identidade nacional.

Na mesma época, outras formas de orientalismo desenvolveram-se entre as elites intelectuais e políticas brasileiras diante crescente presença de imigrantes de fala e cultura árabe provenientes do Oriente Médio. O crescimento no número desses imigrantes a partir da Primeira Guerra Mundial levou ao desenvolvimento de um “orientalismo aplicado”, no qual diversos intelectuais e homens públicos criavam e veiculavam representações sobre os árabes e o islã visando incitar políticas concretas em relação a esses “orientais” que estavam presentes na sociedade nacional e não mais em um Oriente distante ou um passado mítico. A incorporação dos árabes no imaginário cultural brasileiro não deu-se sem ambigüidades e conflitos. Como bem definiu Jeffrey Lesser (2001: 88) “os árabes eram tanto semelhantes (a maioria deles era cristã) quanto diferentes (não sendo considerados nem “brancos”, nem “pretos”, nem “amarelos”)”.

A impossibilidade de atribuir aos imigrantes árabes um lugar fixo ou unívoco no sistema de classificação racial brasileiro aparece claramente na descrição que Everardo Backheuser fez dos diferentes grupos “de cor” que apareciam no comércio ambulante do Rio de Janeiro. Depois de falar dos brancos, que definiu como “europeus, inclusive os judeus”; dos amarelos, “chineses e japoneses”; esse autor afirma que “os sírios têm a tez muito tostada mas não se confundem com os amarelos”, e segue falando dos “mulatos e negros” (Backheuser, 1944: 15). Os imigrantes de fala e cultura árabe, os quais eram coletivamente classificados como “sírios” pelas autoridades brasileiras desde 1892, que haviam cunhado o termo “sírio-libanês” desde a década de 1920, e eram denominados pela sociedade brasileira como “turcos” desde o século XIX, apresentavam um desafio às categorias do sistema de classificação racial utilizado pelas elites brasileiras (Pinto, 2010: 49).

Essa ambigüidade classificatória fez com que eles não fossem nem “proscritos”, uma vez que sua entrada em território brasileiro não era proibida, como ocorria com aqueles classificados como “negros” ou “amarelos”; nem “desejáveis”, pois não se enquadravam no projeto de “branqueamento” racial ou “progresso cultural” do Brasil através da imigração, criando uma posição de liminaridade que marcou a dinâmica dos processos de negociação das múltiplas identidades étnicas e nacionais atribuídas e/ou reivindicadas pelos imigrantes árabes no Brasil. A posição liminar dos imigrantes de fala e cultura árabe não se limitava às dificuldades em enquadrá-los nas categorias raciais vigentes, sendo extensiva a todos os aspectos de sua cultura. Já em 1917 o etnógrafo brasileiro Edgar Roquette-Pinto assinalava, em sua obra *Rondônia*, a ansiedade cultural causada pelo liminaridade dos imigrantes de fala e cultura árabe no interior do Brasil. Segundo ele:

“Arabes, sirios e turcos mascatêam por toda parte. Internam-se catando freguezes por todos os cantos. Dos milheiros de ‘turcos’ que o Brasil recebe annualmente não se tira talvez uma centena de produtores. Não existem trabalhadores ruraes turcos. Não há todavia elemento mais difundido por toda a superficie do paiz. No coração de Mato-Grosso, na Amazonia, em Minas Geraes, na Capital da Republica, vivem grandes massas de mercadores ‘turcos’. Embora pelas condições do seu mister habitual sejam obrigados a entrar em relação com os brasileiros, vivem, de facto, perfeitamente segregados na sua raça, nas suas normas, no seu feitio. Ninguém sabe ao certo como se chamam; de onde são; que religião professam” (Roquette-Pinto, 1917: 47-48).

Embora Roquette-Pinto reconhecesse que os comerciantes árabes tinham uma ética do trabalho e prestavam serviços às populações do interior do Brasil, para ele a sua presença era deletéria para o progresso nacional. Nas suas palavras:

“É uma immigração que preenche quiçá, na hora actual, uma necessidade; não traz, porém, consigo nenhum germen de progresso. Gente ganhadora, tenaz, laboriosa mesmo; sordida, ignara, improductiva na indústria, na arte e na sciencia, e mesmo no commercio, que pratica de maneira rastejante” (Roquette-Pinto, 1917: 48).

Ao chegarem ao Brasil, os imigrantes de fala e cultura árabe foram inicialmente classificados como “turcos”, “turco-árabes” ou “turco-asiáticos” pelas autoridades brasileiras, uma vez que eram portadores de documentos do Império Otomano. O termo “turco”, que entrou para o universo cultural brasileiro como o termo de designação coletiva dos imigrantes oriundos do Oriente Médio, não era uma simples categoria administrativa, mas ele também recobria uma identidade marcada pela alteridade cultural negativa que era atribuída aos imigrantes oriundos do Oriente Médio. O “turco” era associado ao comércio ambulante, sendo visto como praticamente um sinônimo de mascate em todo sul, sudeste e Brasil central (Safady, Jamil, 1960b: 117).

O estereótipo do turco estava associado no imaginário cultural brasileiro do final do século XIX e início do XX à ganância, dissimulação e busca do lucro predatório. Essas eram características “impuras” atribuídas à atividade comercial por uma sociedade ainda marcadamente rural e pautada por um ethos aristocrático. A presença nas cidades brasileiras de imigrantes racialmente ambíguos de acordo com os critérios de classificação culturalmente aceitos, os quais, ainda por cima, se dedicavam a atividades consideradas pouco nobres, como o comércio ambulante, gerava uma profunda aversão nas elites brasileiras.

A percepção da presença dos “turcos” como uma ameaça cultural à sociedade brasileira gerava descrições abertamente racistas dos mesmos. Por exemplo, Alfredo Ellis Jr. descreveu o “turco” como sendo um “negociante congênito e por hereditariedade, ele ainda o era por educação. Desde os tempos de seus antepassados de Sidon e Tyro, ele é capaz de mercadejar a própria vida, jurando não ganhar nada” (Ellis Jr., 1948: 135). O preconceito contra os imigrantes árabes se cristalizava em termos pejorativos como “turco de prestação”, que chegou a ser incluído nos dicionários de língua portuguesa, tornando-se uma categoria estigmatizante aplicável a outros grupos étnicos (Hajjar, 1985: 90). Backheuser, ao aplicar o termo aos mascates judeus, desfia o rosário de atributos negativos contidos nele, afirmando que o mascate “É o ‘turco da prestação’, coleante, untuoso, açambarcador, invencível” (Backheuser, 1944: 14).

Aos “turcos” se atribuíam todas as características negativas de um “Oriente” construído a partir de uma visão exotizante e depreciativa da cultura árabe, assim como do cristianismo oriental e do

islã, os quais eram constantemente confundidos nas representações que circulavam na sociedade brasileira. Alfredo Ellis Jr. é novamente fonte de uma descrição que enfatiza a sensação de alteridade cultural/racial que o tomava diante da presença dos imigrantes árabes, os quais ele retratou como “homens trigueiros, altos, de aspecto forte, abundantemente servidos de pêlos, falando idioma muito gutural e incompreensível (...) Muitas mulheres, com cabelos negros e olhos grandes, ilhados na cor morena de uma pele espessa; não poucos padres ortodoxos, muitos barbados, metidos em suas batinas pretas, com chapéus muito altos e de formato diferente e desusado” (Ellis Jr., 1948: 136-137). Mais adiante o autor pondera que, apesar da contribuição econômica e o alto grau de assimilação dos sírios na sociedade brasileira, “Alguma coisa porém, os torna diferentes de nós ocidentais. São seus costumes levantinos, o seu falar de impossível apreensão” (Ellis Jr., 1948: 143).

A inscrição da comunidade imigrante de fala e cultura árabe na paisagem urbana do Rio de Janeiro não passou despercebida pelos cronistas do início do século XX. Um artigo que fazia um retrospecto do carnaval carioca, publicado em 1921 no *Jornal do Brasil*, chamava atenção para o deslocamento e dispersão das tradições carnavalescas causado pela reconfiguração étnica do centro da cidade. O autor do artigo afirmava que

“Depois que os turcos desalojaram os africanos das ruas do Hospício, Alfândega, General Câmara, Costa, etc., e fizeram dali o seu acampamento ou a Turquia-Mirim, do mesmo modo que os italianos ocuparam a rua do Alcântara, o ‘Afoché’ deixou de sair e o pessoal foi se espalhando e levando os seus ensinamentos por toda esta Sebastianópolis, até a mais remota parte desta Foliópolis” (cit. in Efegê, 1965: 70).

Embora o impacto dos “turcos” na paisagem cultural do Rio de Janeiro tenha sido equiparado pelo cronista ao de outros imigrantes, como os italianos, a sua possível contribuição para a constituição da “cultura brasileira” costumava ser avaliada de forma bastante diferente. A cultura dos “turcos” era representada nos discursos que circulavam na sociedade brasileira do início do século XX como sendo marcada pelo fanatismo religioso, fatalismo e apego irracional à tradição, assim como por costumes exóticos, como a poligamia. As visões negativas sobre os imigrantes de fala e cultura árabe que informavam o “orientalismo aplicado” das elites intelectuais e políticas, o qual tinha como preocupação constante controlar e conter o impacto cultural desses imigrantes na sociedade brasileira, fomentava um “orientalismo vernacular” entre as classes populares, o qual estruturava e era expresso em atitudes de aceitação ou hostilidade em relação aos imigrantes de fala e cultura árabe.

Embora a maioria dos imigrantes oriundos do Oriente Médio conseguisse negociar sua aceitação como parte das realidades locais, por vezes, através da imprensa ou de rumores, imputava-se aos mesmos comportamentos bizarros ou contrários à moral vigente, gerando ondas de suspeita, hostilidade e violência contra eles. Wadih Safady relata que nos anos 20 “várias campanhas foram efetuadas contra os turcos, a maior destas, a propaganda difamatória nos jornais do Rio de Janeiro (...) Essa propaganda evoluiu de tal maneira que vários contos fictícios eram inventados contra os mascates. O ‘turco come gente’ veio ser a frase que dominou o ambiente dos fanáticos” (Safady, 1966: 191).

Os relatos sobre o suposto canibalismo dos imigrantes sírios e libaneses levavam as diferenças culturais ao seu paroxismo a partir da estranheza que os seus hábitos alimentares, como o consumo de carne crua no quibe cru, causavam na sociedade brasileira. Vários textos produzidos por intelectuais árabes tentaram defender a comunidade sírio-libanesa de tal acusação que, apesar disso, foi incorporada no imaginário popular (Duoun, 1944: 114; Safady, 1966: 191). Eva Messa Neme, ao ser entrevistada sobre sua experiência como filha de imigrantes muçulmanos em

Areal, uma pequena cidade perto de Petrópolis, lembrou-se que durante sua infância, passada nos anos 30, “as pessoas falavam que ‘turco come gente’ e muitos acreditavam nisso” (Pinto, 2010: 81). Esses estereótipos eram constantemente mobilizados como forma de excluir os imigrantes provenientes do Oriente Médio do rol dos “desejáveis” na sociedade brasileira.

Por outro lado, a própria comunidade sírio-libanesa apropriou-se de temas e referências orientalistas, produzindo um “orientalismo nativo”, que era mobilizado para criar novas hierarquias através de representações sobre a terra de origem e seu passado Otomano, assim como para negociar as suas diferenças culturais na sociedade brasileira. Assim, os intelectuais da comunidade sírio-libanesa elaboraram a história da imigração de fala e cultura árabe, que era predominantemente composta por cristãos, como uma narrativa de atraso econômico e cultural, intolerância religiosa e perseguição contra os cristãos do Império Otomano. Esse círculo de intelectuais tinha um caráter coeso, uma vez que muitos eram egressos da American University in Beirut e, a partir anos 20, articularam-se em torno de Philip Hitti, também egresso da mesma instituição e professor na Princeton University (Karam, 2014: 454-460), o que explica a uniformidade das narrativas produzidas pelos seus membros sobre as causas da imigração. Por exemplo, Taufik Duoun descreveu as relações entre cristãos e muçulmanos como marcadas por violência e humilhações, afirmando que os libaneses da montanha

“adiavam, ou mesmo anulavam viagens necessárias, especialmente à cidade de Beirute, para evitar que fossem molestados por malvados e fanáticos que odiavam a gente do monte, e particularmente os cristãos” (Duoun, 1944: 84) .

Muitos dos “mitos da imigração”, que tematizavam a pobreza, opressão e intolerância religiosa do Império Otomano, entraram para o quadro interpretativo dos pesquisadores da imigração árabe no Brasil. Eles eram complementados pela “narrativa mestra” da imigração elaborada pelos mesmos autores, a qual começava com os imigrantes expulsos de sua terra de origem, passava pela dura vida dos mascates e chegava ao sucesso econômico, integração social e construção de instituições comunitárias. Essa narrativa apagava os elementos culturais dos imigrantes em prol do empreendedorismo econômico, que era o elemento apontado como positivo nos imigrantes árabes pelos intelectuais brasileiros do início do século XX.

Em 1923 um número especial do Monitor Mercantil foi dedicado ao “comércio syrio-libanez”, com artigos não assinados relacionando o empreendedorismo desses imigrantes e os benefícios econômicos gerados para o Brasil, louvando-os como elementos fundamentais para a prosperidade nacional, como na seguinte passagem:

“É muito maior e mais significativa do que se possa imaginar a participação do elemento syrio em nossa vida econômica. De norte a sul, do Amazonas ao Rio Grande, em todas as cidades principais, há estabelecimentos fundados ou dirigidos por syrios, e estabelecimentos que, não raro, são de maior importância pelo volume de suas transações (...) Isso, aliás, confirma a impressão que se tem do homem syrio, cuja ação se caracteriza pela multiplicidade e pela intensidade. E é de homens dessa envergadura que precisamos, para levar a efeito o trabalho hercúleo do nosso engrandecimento geral. Portanto, louvar a actividade que promana desses homens é fazer obra de justiça, fundamentada em são e esclarecido patriotismo” (Monitor Mercantil 1923: 654).

Já nos anos 30, Salomão Jorge procurou ressaltar aspectos econômicos e enfatizar a assimilação cultural da comunidade sírio-libanesa em sua polêmica contra Herbert Levy. Este havia publicado

em seu livro *Problemas Actuaes da Economia Brasileira* que a imigração de “syrios e árabes” deveria ser proibida, pois:

“A differença de hábitos e de mentalidade é sensível e difficulta aassimilação; as qualidades raciaes e higienicas não são satisfactórias. As suas praticas mercantes são em geral perturbadoras para o organismo do commercio local e constituem causa da notoria insegurança dos seus empreendimentos” (Levy, 1934: 96).

Salomão Jorge respondeu através do ideal de assimilação cultural, cultivado intensamente pelas elites intelectuais e políticas no Brasil, afirmando que “O syrio se adapta completamente ao meio brasileiro. Elle é absorvido, assimilado por assim dizer. Pelo hinterland é freqüente encontrar-se o syrio caboclo, sertanejo, caipira, com todos os hábitos do ambiente em que vive. O syrio dedica-se inteiramente ao Brasil!” (Jorge In Amarílio Jr., 1935: 2). A ênfase nas atividades econômicas e a adoção do paradigma da assimilação cultural permitia a construção de uma narrativa positiva da presença dos imigrantes de fala e cultura árabe no Brasil que era compartilhada pelos estratos abastados da comunidade sírio-libanesa e, ao menos, parte da elite brasileira.

Efetivamente várias publicações em árabe nos anos 40 e 50 exaltavam o sucesso econômico e a integração social dos imigrantes árabes no Brasil e nos demais países da América Latina. Essas narrativas circulavam pela América através de redes intelectuais, como a Associação de Ex-Alunos da AUB, que tinha a figura de Phillip Hitti como elo de conexão. Essas obras consistiam em compilações de biografias de imigrantes sírios e/ou libaneses bem-sucedidos nas mais diversas áreas – comércio, indústria, literatura, poesia, etc – organizadas por país e por localidade. A mais significativa dessas “enciclopédias biográficas” é sem dúvida Natiqun al-Dad fi Amirika al-Junubiyya (Os Falantes do “Dad” na América do Sul) (Tahan, 1956), que apresenta um quadro geral dos imigrantes prósperos e das instituições das comunidades árabes nos diversos países da América Latina. Outras obras focalizavam em alguns países latino-americanos ou somente no Brasil (Harmush, 1955). Assim, os “indesejados” da comunidade – pobres, malsucedidos e desviantes do modelo em geral – foram e são apagados da memória coletiva da comunidade.

A estrutura dessas obras, celebrando os imigrantes econômica e socialmente bem-sucedidos, ajudou a consagrar e difundir a sequência imigração-ascensão social-integração como o eixo narrativo obrigatório para a descrição e análise da presença árabe na América Latina. O caráter mítico desses temas não deriva da sua “verdade” ou “falsidade”, mas sim do fato deles terem a função de produzir um sentimento de coesão e origem comum ao grupo socialmente e culturalmente heterogêneo como era aquele dos imigrantes árabes. Os mitos da imigração foram concebidos como causas gerais que dariam unidade a um fenômeno complexo como a imigração do Oriente Médio. A incorporação desses mitos no quadro analítico dos pesquisadores da presença árabe no Brasil fez com que se criasse uma imagem monolítica da configuração e da dinâmica interna das comunidades árabes no Brasil.

Esse “orientalismo nativo” também foi mobilizado para negociar as diferenças culturais da comunidade árabe a partir das formas pelas quais elas eram imaginadas pela sociedade brasileira. Um exemplo disso é o carnaval que, desde o início do século XX ofereceu novas possibilidades de expressão lúdica da identidade árabe. Fantasias carnavalescas de beduínos e odaliscas aparecem nas fotos das famílias árabes radicadas no Rio de Janeiro desde a década de 30. Outro exemplo significativo foi a carreira de Malba Tahan, pseudônimo de Júlio Cesar de Mello e Souza, sob o qual publicou, a partir de 1930, vários livros passados em um “oriente” imaginário de califas e sultões geralmente descrito com humor e simpatia. Ele não se afirmou apenas como autor de sucesso na sociedade brasileira, mas também teve o reconhecimento das comunidades sírio-libanesas, que frequentemente o convidava para realizar palestras sobre a “cultura árabe” (Pinto, 2010: 159).

Mello e Souza oferecia, mais que um saber sobre uma cultura árabe por ele idealizada, um imaginário orientalista a partir do qual essas comunidades poderiam negociar sua presença cultural na sociedade brasileira.

O jornalista David Nasser e o cartunista Nássara, ambos descendentes de imigrantes libaneses, têm a sua biografia associada com o que talvez tenha sido a mais bem-sucedida expressão da identidade árabe segundo um código cultural “tipicamente” carioca: a marcha de carnaval Allah-Lá-Ô. Essa música foi composta em 1940 pelo cartunista Nássara e Haroldo Lobo. Porém, David Nasser reivindicou a autoria de uma primeira versão da música, que teria o mesmo refrão, também em parceria com Haroldo Lobo (Nasser, 1983: 58-59). A música, que remete a visões orientalistas clássicas sobre os árabes como o nomadismo da caravana, o deserto e a religiosidade, tornou-se um clássico carnavalesco que é tocado até hoje.

O processo de re-significação de categorias identitárias pode ser visto na apropriação jocosa que os imigrantes de fala e cultura árabe e seus descendentes fizeram do próprio estereótipo do “turco mascate”, transformando-o em uma figura folclórica inserida no universo cultural carioca. Um exemplo disso foi a criação do “turquinho”, um troféu na forma de um simpático boneco em trajes que remetem ao imaginário orientalista criado em torno das Mil e Uma Noites (turbante, calças bufantes), pela SAARA (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega). Durante os anos 60 esse prêmio foi dado a personalidades homenageadas em um programa transmitido pela TV Tupi (Pinto, 2010: 147-150).

Um exemplo mais recente de apropriação do imaginário orientalista como para comunicar a identidade árabe é o jantar árabe com show de dança do ventre que acontece toda quinta feira no Clube Monte Líbano. Embora a dança do ventre seja apresentada no discurso orientado para a sociedade brasileira como um elemento icônico da cultura árabe, os descendentes dos imigrantes de fala e cultura árabe provenientes da Síria, Líbano e Palestina questionam a sua autenticidade como herança cultural. Alguns entrevistados definiram a dança do ventre como uma tradição egípcia e, por conseguinte, estranha às regiões de origem dos imigrantes árabes no Brasil. A historiadora Ana Mauad, sócia do Monte Líbano, definiu a dança do ventre como “uma tradição inventada, (...) quando começou a moda da dança do ventre eles resolveram colocar [no clube]”. Essa tradição inventada permitiu a criação de uma arena de trocas e negociações identitárias entre os membros da comunidade sírio-libanesa e a sociedade brasileira mais ampla através do consumo lúdico do “oriente” encarnado na dança do ventre.

Porém, como mostra John Karam (2010), a dança do ventre faz parte de uma representação pública do “oriente” que permite aos membros da comunidade sírio-libanesa estabelecer hierarquias de gênero (as dançarinas cuja dança é consumida como entretenimento levemente erotizado geralmente são brasileiras sem origem sírio-libanesa) ao mesmo tempo que negociam diferenças culturais exotizadas com a sociedade mais ampla. Por outro lado, a performance lúdica e rítmica da identidade étnica, como as rodas de dabke, é reservada para momentos de “intimidade cultural” (Herzfeld, 2005) onde os laços familiares e comunitários são tematizados no lugar da corporalidade erotizada.

Assim, podemos ver como o orientalismo brasileiro constituiu-se como um campo de representações, discursos e performances que constroem diferentes regimes de verdade em torno de uma vasta gama de objetos e sujeitos. O orientalismo brasileiro articula as interações entre os vários imaginários sociais e ansiedades culturais que circularam e circulam tanto na sociedade

brasileira, quanto nas próprias comunidades de imigrantes de fala e cultura árabe oriundas do Oriente Médio. Estas, longe de serem apenas “alvo” ou “vítimas” do orientalismo, são também suas co-autoras; seja criando suas próprias representações do “Oriente”, seja subvertendo e manipulando aquelas já existentes.

Desse modo, olhando para o orientalismo brasileiro, podemos ter uma melhor compreensão dos múltiplos usos do orientalismo e das hierarquias culturais que dele emanam, para além de visões simplificadoras que o reduziriam a um mero dispositivo de dominação ou, a partir de um “tropicalismo” idealizado, a um benevolente mecanismo de reconhecimento e inclusão da alteridade cultural na sociedade brasileira. Embora as visões orientalistas produzidas no Brasil possam contextualmente estar ligadas a políticas contra-hegemônicas na arena internacional (Amar, 2014) ou à produção de narrativas de hibridização/nostalgia identitárias (Hassan, 2014), não podemos esquecer que elas também são atravessadas de dispositivos de poder que apontam para histórias e processos de subordinação, apagamento cultural e marginalização em determinadas esferas, assim como subversão, negociação e resistência em outras.

Como num labirinto de espelhos em que não há saída e cada ponto de observação cria novas imagens e distorções, o orientalismo brasileiro representava os imigrantes médio-orientais segundo imagens que os colocavam como alteridades culturais estranhas ao Brasil. Por outro lado, os imigrantes e seus descendentes, ao olhar as imagens refletidas, reposicionaram-se continuamente de modo a projetar um reflexo de suas diferenças culturais no qual a sociedade brasileira também pudesse se reconhecer.

Bibliografía

AMAR, Paul (2014): “The Middle East and Brazil: Transregional Politics in the Dilma Rousseff Era” en AMAR, Paul (Org.). *The Middle East and Brazil: Perspectives in the new global South*, Bloomington, Indiana University Press.

AMARÍLIO JR. (1935): *As Vantagens da Imigração Syria no Brasil*, Rio de Janeiro, Officina Graphica da S. A. A Noite.

BACKHEUSER, Everardo (janeiro-março 1944): “Comércio ambulante e ocupações de rua no Rio de Janeiro”, *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p.3-34.

BOURDIEU, Pierre (1997): *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

CIVANTOS, Christina (2006): *Between Argentines and Arabs: Argentine orientalism, arab immigrants, and the writing of identity*, Albany, State University of New York Press.

DUOUN, Taufik (1944): *A emigração sírio- libanesa às terras de promessa*, São Paulo, Imprensa Árabe.

ELLIS JR., Alfredo (1948): “O sírio”, en JORGE, Salomão (Org.). *Álbum da colônia sírio- libanesa no Brasil*, São Paulo, Sociedade Imprensa Brasileira.

EFEGÊ, Jota (1965): *Ameno Resedá, o rancho que foi escola: documentário do carnaval carioca*. Rio de Janeiro, Letras e Artes.

FREYRE, Gilberto (1961 [1933]): *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime da Economia Patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio.

HAIJAR, Claude Fahd (1985): *Imigração árabe: cem anos de reflexão*, São Paulo, Ícone.

HARMUSH, Joseph (1955): *Rijal-na*, Beirute, Dar Hashim.

HASSAN, Wail S. (2014): “Arab-Brazilian Literature: Alberto Mussa’s Mu’allaqa and South-South Dialogue” en AMAR, Paul (Org.). *The Middle East and Brazil: Perspectives in the new global South*, Bloomington, Indiana University Press.

- HERZFELD, Michael (2005): *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-State*, London, Routledge.
- IRWIN, Robert (2008): *Pelo Amor ao saber: Os Orientalistas e seus Inimigos*. Rio de Janeiro, Record, 2008.
- JORGE, Salomão (org.) (1948): *Álbum da colônia sírio-libanesa no Brasil*, São Paulo, Sociedade Impressora Brasileira.
- KARAM, John Tofik (2005): "The man who counted: Malba Tahan and the making of Brazilian orientalism". Trabalho apresentado no 104th Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D.C.
- KARAM, John Tofik (2007): *Another arabesque: Syrian-Lebanese ethnicity in neoliberal Brazil*, Philadelphia, Temple University Press.
- KARAM, John Tofik (2010): "Belly Dancing and the (En)Gendering of Ethnic Sexuality in the Mixed Brazilian Nation", *Journal of Middle East Women's Studies*, v. 6, n. 2, 86-114. <https://doi.org/10.2979/MEW.2010.6.2.86>
- KARAM, John Tofik (2014): "Philip Hitti, Brazil and the Diasporic Histories of Area Studies", *IJMES*, v. 46, n. 3, 451-471.
- KNOWLTON, Clark S. (1960): *Sírios e Libaneses: Mobilidade Social e Espacial*, São Paulo, Anhembi.
- LESSER, Jeffrey (2001): *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo, UNESP.
- LEVY, Herbert V. (1934): *Problemas Actuaes da Economia Brasileira*, São Paulo, Empreza Graphica da Revista dos Tribunaes.
- LOUREIRO, Heitor A. C. (2016): *Pragmatismo e Humanitarismo: A Política Externa Brasileira e a Causa Armênia (1912-1922)*, Tese de Doutorado em História, Franca, UNESP.
- MAQDISSI, Ussama (2002): "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, vol. 107, n. 3, pp. 768-796. <https://doi.org/10.1086/532495>
- MONITOR MERCANTIL: A EXPANSÃO DO COMMERCIO SYRIO-LIBANEZ (1923), Rio de Janeiro, v. 17, n. 416.
- NASSER, David (1983): *Parceiro da Glória*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- ORNELLAS, Manoelito de (1956 [1948]): *Gaúchos e Beduínos*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (2010): *Árabes no Rio de Janeiro: Uma Identidade Plural*, Rio de Janeiro, Editora Cidade Viva.
- SAFADY, Jamil. (1960): *Panorama da imigração árabe*. São Paulo, Safady Editora.
- SAFADY, Jorge (1972): *A imigração árabe no Brasil (1880-1871)*, São Paulo, FFLCH/USP.
- SAFADY, Wadih (1966): *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, Belo Horizonte, Ed. Santa Maria.
- SAID, Edward (1990): *Orientalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- SOCHACZEWSKI, Monique (2016): "Dom Pedro II: um orientalista", *Âyiné*, n.2, http://ayine.com.br/catalogue/revista-ayine-2-turquestao-e-xinjiang_69/.
- TAHAN, Rizkallah Georges (1956): *Al-Natiqun al-Dad fi Amrika al-Junubiyya*, Amã/Beirute, Dar Riha.
- THIECK, Jean-Pierre (1992): *Passion d'Orient*, Paris, Karthala.
- TRUZZI, Oswaldo (1997): *Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo*, São Paulo, Hucitec.

Escenarios periféricos y perspectivas que se reflejan: España, el mundo árabe y América Latina en la mirada de Rodolfo Gil Benumeya¹

Reflected Peripheral Scenarios and Perspectives: Spain, the Arab World and Latin America in the Worldview of Rodolfo Gil Benumeya

Juan José VAGNI

Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba y Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC). Argentina.

juanjovagni@hotmail.com

Recibido 29/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 12/11/2016.

Para citar este artículo: Juan José Vagni (2016), "Escenarios periféricos y perspectivas que se reflejan: España, el mundo árabe y América Latina en la mirada de Rodolfo Gil Benumeya en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 59-72.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.005>

Resumen

Rodolfo Gil Benumeya constituye una figura singular del africanismo español del siglo XX. Su trayectoria personal, intelectual y política desde los tempranos años veinte muestra un complejo recorrido no exento de paradojas, contradicciones y tensiones. Sus postulados en torno a la «hermandad hispano-árabe» se extendieron hacia diversos escenarios, incluso hacia América Latina. El Nuevo Mundo ocupó gran parte de sus reflexiones, encontrando en la experiencia histórica de la emancipación americana, una oportunidad para repensar la situación del Protectorado Español en Marruecos. La revisión de sus manuscritos, cartas personales y documentación de la época nos muestran una amplia red de contactos con corrientes políticas y movimientos culturales de diversas latitudes como el panislamismo, el nacionalismo marroquí, el andalucismo, el hispanismo y el pensamiento de los emigrados árabes en el Nuevo Mundo.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto "La dimensión internacional de las transformaciones políticas en el mundo arabo-islámico" del Grupo de Estudios sobre el Mundo Árabe y Musulmán de la Universidad de Castilla-La Mancha. Su realización fue posible gracias a la orientación y asistencia del Dr. Miguel Hernando de Larramendi y la Dra. Irene González González.

Palabras clave: discurso, africanismo, orientalismo, geografías imaginarias, Protectorado Español

Abstract

Rodolfo Gil Benumeya is a singular figure of the twentieth century Spanish Africanism. His personal, intellectual and political trajectory since the early twenties shows a complex route, with contradictions and tensions. His assumptions about the "Hispanic-Arab brotherhood" reached the most various scenarios, including Latin America. The New World occupied much of his thoughts, finding in the historical experience of the American emancipation, an opportunity to rethink the situation of the Spanish Protectorate in Morocco. A review of their manuscripts, personal letters and documents, shows a wide network of contacts with political trends and cultural movements of various latitudes as Pan-Islamism, Moroccan nationalism, Andalucism, the Hispanism and the thoughts of the arab emigrants in the New World.

Key-words: Discourse, Africanism, Orientalism, imaginary geographies, Spanish Protectorate

Rodolfo Gil Torres – Benumeya (1901-1975) fue un destacado escritor y periodista, cuya vida pública se extiende a lo largo de medio siglo, desde los tempranos años veinte del pasado siglo. Su abundante producción vinculada principalmente al diálogo hispano-árabe –una veintena de libros y miles de artículos en revistas- constituye un testimonio ejemplar de las visiones de España hacia el mundo árabe-islámico. La formación orientalista, el volumen y la diversidad de temáticas abordados, y su acercamiento directo a las realidades del mundo árabe-musulmán lo volvieron una de las figuras más significativas del africanismo español.

El objetivo de este trabajo es acercarnos a una temática específica de su producción: su visión del orden mundial emergente y de América Latina en especial, asuntos que atraviesan gran parte de su obra en general. Gil Benumeya va elaborando una lectura de la realidad mundial, especialmente atendiendo a la situación de los pueblos y naciones del mundo que anhelaban liberarse de la situación colonial o salir de su condición periférica. En ese marco, encuentra en América Latina y el mundo árabe, bajo la mediación de España, a los actores o protagonistas de un “cambio civilizacional”.

En ese recorrido, Gil Benumeya pone en evidencia la influencia de una amplia serie de corrientes de pensamiento, movimientos políticos y culturales. En su obra asoman el arabismo y el africanismo español, el panislamismo y el panarabismo, el nacionalismo marroquí, el andalucismo, el hispanismo y el pensamiento de las diásporas árabe-americanas, entre otros. Este entramado de influencias nos habla de una “red rizómica” (Anderson, 2008, 10) que atraviesa diferentes espacios regionales, incluyendo especialmente a países colonizados o en proceso de afirmación nacional. Esta “alianza transcontinental” (Anderson, 2008, 30) nos revela así una serie de nodos o puntos de compleja articulación entre movimientos de resistencia y corrientes de pensamiento que operaron en forma simultánea en un escenario mundial de globalización temprana. En ese marco, las observaciones de Benedict Anderson sobre los nacionalismos en el umbral del siglo XX responden a nuestro contexto: “Fundamental en esta articulación de los nacionalismos eran los esfuerzos de folcloristas, historiadores, lexicógrafos, poetas, novelistas y músicos para resucitar pasados gloriosos tras presentes humillantes y, en especial, sustituir los idiomas imperiales por lenguas vernáculas, para construir y consolidar las identidades nacionales” (Anderson, 2008: 102)

En dicho ambiente, Gil Benumeya aparece como un “nómada temprano” que rescata, articula y reproduce una serie de discursos que suceden en uno y otro escenario, como imágenes especulares que permiten una visión anticipada de su evolución. España, el mundo árabe y América Latina aparecen en un “juego de espejos y reflejos”, en los que trata de encontrar similitudes, paralelismos e influencias. “La construcción ideológica de su discurso impide el empleo de contradicciones, él quiere demostrar sobre todo las semejanzas”, señala González Alcantud (1996: LXIX).

Por otra parte, el pensamiento de Gil Benumeya revela un discurso inserto en la trama de la “diferencia imperial” y la “diferencia colonial” señaladas por Walter Mignolo. Entendemos aquí por “diferencia colonial” a la construcción realizada por el pensamiento eurocentrista, destinada a revelar las carencias y excesos de las poblaciones no-occidentales, mediante su exhibición como “diferencias culturales”, lo que ocultaría así las relaciones de poder implicadas (Mignolo, 2013: 27). Por otro lado, la diferencia imperial hace referencia a las jerarquías de poder establecidas a lo largo del tiempo entre las mismas potencias europeas. El planteamiento de Gil Benumeya emerge entonces como un “pensamiento fronterizo”, que muestra una paradójica articulación entre el clamor de los “desheredados de la modernidad” (Mignolo, 2013: 27-28) con el discurso paternalista y civilizador del “colonialismo de segunda clase o periférico” de las potencias ibéricas. Mediante hábiles recursos retóricos, Gil Benumeya procuró una convergencia entre ambas corrientes, trazando recorridos pasados, desafíos futuros y adversarios comunes. Esta conjunción no se trata de un artificio lingüístico o de una simple alegoría, sino de una convicción plena que se manifestó en planes de acción concretos.

Para el desarrollo de este trabajo realizamos una investigación tanto bibliográfica como archivística. En este caso, nos basamos principalmente en los manuscritos originales del autor disponibles en el Archivo General de Administración (AGA) de Alcalá de Henares -que permanecen en gran parte inéditos-, y en exploraciones realizadas en el Centro Documental de la Memoria Histórica de Salamanca (Archivo de la Guerra Civil Española), en el Archivo Blas Infante de Sevilla, en la Biblioteca Nacional de España y en la Biblioteca Islámica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

Una trayectoria atravesada por identidades múltiples

Gil Benumeya se reivindicaba por parte de su madre como descendiente de una noble familia morisca granadina, de la estirpe de los omeyas. Estudió en Madrid, en El Escorial y en Túnez. Más tarde, completó su formación universitaria en Filosofía y Letras, donde fue alumno de Miguel Asín Palacios. A partir de 1925, se dedicó al periodismo y tuvo una activa participación en las instituciones culturales vinculadas a la acción del Protectorado Español en Marruecos. Colaboró en diversas publicaciones como la Revista de Tropas Coloniales, la Revista de la Raza, La Esfera y la Revista Hispano-Africana. Participó también en la Casa Universal de los Sefardíes y en la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones (CIAP). En esa época surgieron también sus primeros libros, como Cartilla del español en Marruecos (1925) y Mediodía: Introducción a la historia andaluza (1929).

Se trata de los primeros escritos de su autor, impregnados de esa visión romántica y apasionada propia de su edad y de su vinculación con el Norte de África. Por otra parte, en los artículos de los años veinte aparece ya la práctica totalidad de las líneas que marcarán el pensamiento africanista

de Gil Benumeya, pudiéndose considerar como un compendio inicial de esa ideología que luego desarrollará ampliamente en libros y artículos (López Enamorado, 1998: 263)

En esos momentos sus colaboraciones en la prensa aparecieron bajo un sinúmero de seudónimos y siglas: Benomar, Amor Benomar, Emir Si-Jalil el-Amagüi o Amawi, Emir Sid Omar, Luís de Válor, Muley Omar Torres-Benumeya, Omar-Jalil-T-Benumeya, Benhumeya Tores, R.G., R.G.B. (Gil Grimau, 1996: XVI).

En 1932 se desempeñó como profesor de Instituto en Ceuta y participó en la creación de la Asociación Hispano Islámica, con sede en Madrid, una de las primeras entidades destinadas a forjar los lazos entre España y el mundo musulmán, tanto en el “orden espiritual como en el de los intereses” (La Vanguardia, 21/10/1932). Gil Benumeya fue vocal y vicesecretario de la entidad, en la que intervinieron el emir sirio-libanés Chakib Arslan y los nacionalistas marroquíes –Abdesalam Bennuna, Allal al-Fasi, Ahmed Balafrej y Abdeljalaq Torres-, entre otros.

En estos años de juventud también puede rastrearse la cercanía de Gil Benumeya con los andalucistas, con quienes compartió gran parte de sus reflexiones. “Participaba de las ideas y actividades de Blas Infante, el ideólogo de la nueva Andalucía, a quien respetaba y apreciaba” (Gil Grimau, 2003). El mismo Infante se reconoce como “su amigo” en sus escritos (1984: 201-202; 1979: 91; Origen y significación del flamenco, 63-64.). Pero su visión del andalucismo tenía rasgos propios:

Su andalucismo es, por el contrario del de Blas Infante, expansivo y no constreñido a límites establecidos por las contingencias políticas: no le interesaba tanto la Andalucía política como la Andalucía idea, en la lógica “geopsíquica” de la nostalgia andalusí. De ahí que su andalucismo no estuviese en contradicción con la idea colonial española sobre África (González Alcantud, 1996, LXX).

Hacia 1934 Gil Benumeya se trasladó con su familia a Tetuán y Tánger, donde estuvo vinculado a la Compañía de Transportes Eléctricos Hispano-Marroquíes. En esta época afianzó su relación con el movimiento nacionalista del norte de Marruecos, especialmente con Abdeljalaq Torres. Esta afinidad queda de manifiesto tanto en la correspondencia como en la abundante producción ensayística del escritor sobre dicha corriente. Según su hijo, Rodolfo Gil Grimau:

Desde el primer momento, mi padre fue amigo de ellos y estuvo implicado en sus ideales y en su lucha. Es una amistad que le duró toda la vida y es una implicación cuyo recuerdo sigue vivo actualmente en Marruecos, en donde la personalidad de Gil Benumeya es profundamente apreciada (Gil Grimau, 1996: XVI)

Pero al mismo tiempo, como revelan diversos expedientes del Archivo General de Administración, en esta etapa del gobierno republicano brindó “servicios confidenciales de información política” sobre la situación del Protectorado a la Dirección General de Marruecos y Colonias (Presidencia del Consejo de Ministros-Dirección General De Marruecos Y Colonias, Reservado. Num. 159. Carta del Director General de Marruecos y Colonias...). Esta tarea fue presentada por él mismo –en una carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos en agosto de 1934– como “servicios de nexo entre los organismos técnicos del Estado y la opinión árabe en un triple sentido de enlace, cooperación y propaganda nacional española entre el Islam” (Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos...). Este múltiple accionar, sin embargo, no nos permite considerarlo como un simple espía a sueldo. Su compleja y paradójica actuación parece tener, durante estos años de la República, un objetivo singular: contribuir al acercamiento entre las autoridades españolas y los nacionalistas del norte marroquí, oficiando de interlocutor entre las visiones y propuestas de cada uno. A los primeros explicándoles las aspiraciones legítimas del movimiento nacionalista, mientras

que a éstos trató de convencer acerca de la “singularidad” del colonialismo español y la utilidad de la política española en la Zona para los propósitos nacionalistas.

Esta identificación con los nacionalistas y su perspectiva pragmática frente a la política colonial se alimentó de otro ingrediente específico. En ese momento, los intereses del Protectorado y los de las fuerzas nacionalistas eran convergentes en un punto esencial: la necesidad del fortalecimiento del Majzen. Gil Benumeya se alineará en esta posición “lo que en definitiva enlazaba con los nacionalismos panarabistas postcoloniales” (González Alcantud, 1996, LXXXVII), que buscaban la afirmación de los estados árabes mediante una política centralizadora y bajo un modelo identitario unidimensional basado en la lengua árabe.

Otro de los ámbitos que fue objeto de su atención es el de la América hispana, enfocándose en la acción de los emigrados árabes sobre el Nuevo Mundo. Desde mediados de los años veinte y de manera constante en gran parte de su obra encontramos referencias al significativo papel de las diásporas árabes como nexos entre el mundo de la “hispanidad” y de la “arabidad”, sobre todo en base a las ideas de Habib Estéfano, publicista y orador de origen libanés. Entre los puntos claves en la formación de su pensamiento americano quizás esté su etapa en la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, espacio de debate y acercamiento a las realidades del continente. Existen también otras pistas que nos permiten suponer la cercanía de Gil Benumeya con la diáspora árabe en América: en primer instancia la abundante cantidad de prensa étnica editada por esos años y, además, la dinámica actividad transnacional de los líderes comunitarios de dicha diáspora, dirigida a los mismos núcleos vinculados con el escritor: las redes del panarabismo y el panislamismo (Cfr. Logroño Narbona, 2009; Martínez Lillo, 2009). Otros indicios nos muestran también la familiaridad que existía en medios andalucistas y hasta en las autoridades del propio Protectorado sobre la importancia de esos emigrados y los contactos establecidos con ellos.

Este recorrido por movimientos políticos e ideológicos tan diversos en la trayectoria de Gil Benumeya nos permite observar su papel de “nómada temprano” y la progresiva formación de un “tejido rizómico” de lazos transnacionales. En la carta ya señalada dirigida al Secretario Técnico de Marruecos, Gil Benumeya se presentaba a sí mismo haciendo ostentación de su amplia red de contactos:

“He sido el único español que desde los comienzos del movimiento nacional marroquí ha vivido en su seno y aun desde puestos de dirección. Participa además del movimiento general árabe en Oriente puesto que su personalidad de heredero del título de Califa de Córdoba le da un carácter de simpatía moral que asegura las cordiales relaciones personales y epistolares que mantiene con los jefes del panarabismo y el interislamismo. Colabora en más de veinte periódicos y revistas árabes de Marruecos, Francia, Jerusalén, Cairo, Chile, la India. Tuvo a su cargo la parte musulmana de la Liga Africanista. Tiene una especialización musulmana universitaria de estudios orientalistas hechos en Madrid y en Rabat y Túnez. Y en la disuelta Dirección de Marruecos y Colonias prestó servicios en dos ocasiones. El 1930-1932 fue encargado de dirigir los trabajos de seminarios de la Comisión Científica de Marruecos (disuelta al advenir el nuevo régimen republicano). Y en 1934 ha establecido un nexo entre España y el Oriente árabe organizando por primera vez una propaganda hispanista política y económica desde un organismo oficial” (Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos...)

Poco tiempo después de estallar la guerra civil española, Gil Benumeya fue enviado en misión cultural a El Cairo, iniciando allí una nueva etapa de su carrera en el centro del activismo panarabista .

La trayectoria de este pensador constituye así una ventana que nos permite vislumbrar la emergencia de sólidas redes transnacionales entre espacios geográficos y culturalmente distantes. Y al mismo tiempo, nos muestra un perfil inusual entre los arabistas o africanistas españoles, el de un intelectual y militante que, a caballo entre dos mundos, supo explotar las amplias posibilidades de interacción entre discurso y acción política. En ese sentido, González Alcántud sostiene: “Benumeya fue un activista de la causa panarabista y no solo un publicista” (1996: LXXXVII).

Nuevas geografías imaginarias

La idea de un descentramiento espacio-temporal, de una relectura de las fronteras establecidas entre África y Europa, constituye quizás uno de los aspectos más destacados de su ideario. “Su experiencia fue la permanente aspiración a resituar mundos, tiempos y espacios en una nueva cartografía y escala imaginarias. Ciertamente, Benumeya no aceptaba para sí, y para los mediterráneos la cartografía colonial que le había sido dada” (González Alcántud, 1996: LI).

Redefine un vasto espacio común, “África de transición”, que va de los Pirineos al norte y los Atlas al Sur: “Desde los Pirineos al Sahara, a los dos lados del Estrecho de Gibraltar, se extiende Iberia, conjunto de comarcas que tienen la misma constitución geológica, el mismo aspecto exterior, idénticas plantas y animales y hasta los mismos hombres (los iberos o bereberes, raza predominante)” (Fernández Pesquero, 1925: 14). De esta afinidad, Gil Benumeya deriva la necesidad de la unidad política para “manifestarse en la Historia”: “Federación entre España, Portugal y Marruecos, constituyendo un solo Estado para la internacional y tres autónomos e independientes para lo interior” (Fernández Pesquero, 1925: 73). Entendiendo que “ya pasó la hora de la conquista”, desde aquí deduce y justifica la intervención española en Marruecos: “Pero antes es necesario ayudar a Marruecos, nuestro hermano más atrasado, para que organice un Poder con el que poder federarse” (Fernández Pesquero, 1925: 73).

Pero lo más novedoso de sus ideas es el horizonte de fuerzas que va advirtiendo a nivel internacional y el rol que le asigna a España en este nuevo contexto. Gil Benumeya percibió las nuevas áreas emergentes del mundo y los equilibrios políticos que se avecinaban:

Cuando el grupo de naciones hispanas salga al palenque de la política mundial se encontrará con otros grupos ecuménicos: Mundo Panárabe; Grupo de naciones británica en Suráfrica; Europa, Canadá y Australia; Confederación Rusa como nueva parte del mundo; acaso la Europa única y la gran India soñada por algunos visionarios (Fernández Pesquero, 1925: 17)

En el contexto de la Sociedad de Naciones formada años atrás, Gil Benumeya propone una organización internacional verdaderamente representativa de todas estas tendencias y asigna a España un papel cardinal: “Sería de desear una nueva Asamblea internacional con orientaciones amarillas, negras, rojas y morenas, donde las razas se distribuyesen armónicamente en un terreno de tradición policroma. Ese terreno existe, y es España” (Fernández Pesquero, 1925: 39).

En un ensayo denominado, España, los árabes y el Islam, insistía: “España debe empezar a actuar intensamente cerca de este mundo que despierta (...) puede desempeñar el primer papel en la etapa de descongestionar la industria mundial, repartiéndola entre muchos países y no entre media docena” (Introducción a una teoría general, 20-23). A su vez, en la carta de 1934 al

Secretario Técnico de Marruecos, proponía: “Nuestra política más facial sería la de hacernos intérpretes de las aspiraciones de los pueblos islámicos del Sur y Sureste para asegurarnos el concurso de su fuerza renaciente” (Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos...)

Esta centralidad de España proviene tanto de su trayectoria histórica como de su presente, ciertamente “periférico”: “Nuestra tradición cultural y política nos impone un papel de intermediario, de balancín entre Oriente y Occidente, entre Norte y Sur, de nación absolutamente neutral y superior a los acontecimientos”. (Fernández Pesquero, 1925: 39). En ese sentido, las dos realidades históricas constitutivas de España, Al Andalus y la conquista de América, traerían como consecuencia su papel conector con las repúblicas hispanoamericanas y con el mundo árabe, espacios emergentes del mundo que se aproxima. Asimismo y desde una lectura geopolítica, tanto árabes como hispanoamericanos luchan contra dos enemigos comunes “el poder imperial del mundo anglosajón sobre Nicaragua, Panamá, Puerto Rico, Suez, Adén y el Golfo Pérsico; el valor absorbente de la cultura francesa, simpatiquísima, pero no ‘nuestra’” (Fernández Pesquero, 1925: 42).

De todo ello se deriva el papel de Andalucía, puerta hacia América y al mundo árabe y africano. Una Andalucía imaginaria que expande más allá de las fronteras convencionales: “Apoyado en Andalucía he lanzado el nuevo grito del Sur porque sólo desde Andalucía (Levante e Indoamérica, Mediterráneo y África) puede lanzarse” (Gil Benumeja, 1929b: 91).

El Protectorado y la analogía americana

El Protectorado español en Marruecos constituyó el espacio central de las preocupaciones e intereses de Rodolfo Gil Benumeja a lo largo de los años veinte y treinta, ambiente donde alternativamente vivió y desarrolló su labor de publicista y activista. Las particularidades geográficas, jurídicas e históricas de este ámbito fueron el insumo esencial que alimentó sus reflexiones, pero al mismo tiempo, constituyó el territorio que –junto a Andalucía- le permitió pensar más allá, abarcando no sólo el Oriente árabe y la umma islámica, sino también América. “Marruecos (es) la llave del Estrecho de Gibraltar; el camino de Canarias, las colonias y la hispanidad americana”, decía en 1942 (Gil Benumeja, 1942: 8).

Una forma más acabada de sus posiciones podemos encontrarla en un breve documento manuscrito de mediados de los años treinta, en el que depositó, de manera gráfica, su visión articulada de la problemática marroquí, en la que se van escalonando diferentes esferas de actuación, de lo local a lo global. Este borrador se titula: Cuadro esquema de los diversos campos de acción del pensamiento “joven marroquí” y posición de las distintas zonas concéntricas del problema indígena en relación con los problemas generales del Islam:

El movimiento “nacionalista” marroquí, o sea el movimiento modernizador de la juventud, es en la zona española la resultante local de una porción de causas internacionales que en él convergen. Así resulta que es la pequeña zona del protectorado español una síntesis de los problemas mediterráneos y del Oriente Próximo, y sus habitantes indígenas al empezar a pensar sobre sí mismos, recogen instintivamente este papel de síntesis. El estudio de los problemas locales no les hace olvidar los generales de la cultura islámica en la que están incluidos. Y sus máximos ideales políticos o sociales se inspiran en soluciones ensayadas o realizadas en los países que constituyen

la zona ideal de expansión del pensamiento marroquí. Expresados concéntricamente en el siguiente cuadro. (Cuadro esquema de los diversos campos..., 2)

Este cuadro-esquema propone diferentes niveles de agregación (Figura 1). En el primero ubica al “Partido Nacionalista de jóvenes intelectuales”, o sea los intelectuales del norte aglutinados en torno a Bennuna y posteriormente a Torres. Luego, el territorio mismo de Protectorado español, la “Zona española, campo de acción, previa educación de las masas”. En tercer lugar aparece el “Conjunto de Marruecos de cuyo nacionalismo es solo un fenómeno parcial el de la Zona”; al que le sigue el Magreb, “Norte de África con Marruecos, Argelia, Túnez y el Sáhara, países cuyos problemas y carácter son idénticos”. En quinto puesto de los círculos concéntricos sitúa “el Mundo de la lengua árabe cuya lengua, civilización, costumbres historia, problemas políticos y planes de porvenir son iguales”. Por último –y lo más interesante para nuestra perspectiva-, el “Movimiento mundial para no dejar que Europa tenga el predominio de la riqueza, el poder y la civilización (americanismo, igualdad de razas, emancipación colonial)”. Benumeya no sólo aborda la cuestión colonial y el pensamiento eurocéntrico sino que además se anticipa a lo que hoy llamamos “diálogo Sur-Sur”, proponiendo un espacio de confluencias entre Asia, África e Hispanoamérica. La necesidad de un nuevo orden mundial que incorpore las aspiraciones de los pueblos del “Sur” aparece en este caso y a lo largo de gran parte de su obra.

Aunque reconoce que los jóvenes marroquíes solo advierten como su “zona máxima de expansión ideal” a los pueblos islámicos, sus puntos de equivalencia se extenderían más allá, contemplando este último punto señalado:

En el fondo el ideal independiente del marroquí joven coincide con todo ideal negativo de la hegemonía europea venga este de la Argentina, del Japón, de Méjico, Filipinas o Surafrica. Y la idea de Wilson de la autodeterminación de todos los pueblos pesa más en el ánimo del joven norteafricano que la predicación mística de ultratumba de una Ghazali o un Abenarabi.

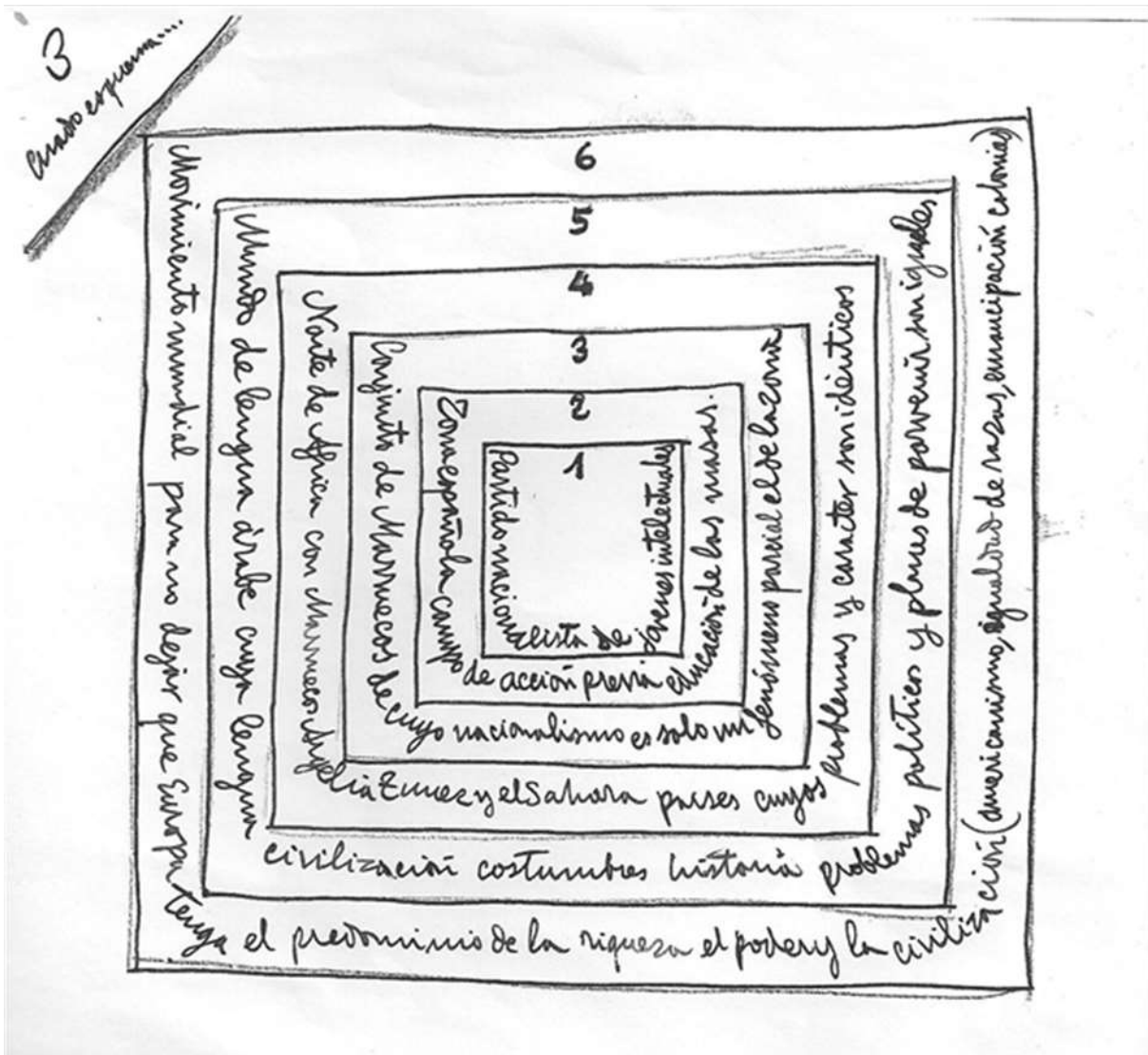


Figura 1:

Fuente: GIL BENUMEYA, Rodolfo (s/d), *Cuadro esquema de los diversos campos de acción del pensamiento “joven marroquí” y posición de las distintas zonas concéntricas del problema indígena en relación con los problemas generales del Islam*, p. 3, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

En diversos manuscritos de la época se suceden, de manera central y no anecdótica, esta búsqueda constante de semejanzas y confluencias entre las realidades marroquíes y americanas, como así también los desafíos españoles hacia uno y otro espacio regional:

El problema interior de España en relación a Marruecos (y a Portugal) se confunde con el problema exterior de la expansión demográfica y cultural de España en América. Llegan así a plantearse del mismo modo los problemas y soluciones en Iberia y América con la única diferencia de la mayor intensidad que requieren los problemas moro y portugués. A las naciones de

Hispanoamérica amenazadas por los yanquis solo podemos prestarles una atención inmóvil. A las naciones de casa es necesario consagrarles una atención mucho más activas. Unas y otras son carne nuestra, pero la América del indio y el negro y la Filipinas del amarillo deben quedar en segundo término ante el problema de proteger el mismísimo suelo ibérico. Porque sin Marruecos no hay América. Para expansionarse por América hay que vivir primero y la raíz de la vida española está precisamente en Marruecos, junto al Estrecho. Pero aunque Marruecos (y Portugal) deba estar antes que América, el problema de una y otra orilla del mar es el mismo. (Introducción a una teoría general..., 9)

En un manuscrito similar vuelve a las mismas ideas, argumentando la razonabilidad de la descolonización de Marruecos desde una lectura geopolítica que recurre a la experiencia de la independencia de las repúblicas americanas. El texto lleva por título: El panarabismo. Relación del movimiento de cooperación entre los pueblos de lengua árabe, y los problemas que España tiene planteados en Tánger, el Protectorado, el Mediterráneo, Ibero-América... y acaso hasta en Filipinas:

“El problema árabe es para España un problema a la vez interior y exterior. Se plantea de una manera parecida al portugués y al hispanoamericano. Parece evidente que la independencia más absoluta de Portugal y la prosperidad de la idea de unión iberoamericana son cosas beneficiosas para España pues disminuyen indirectamente el papel hegemónico de las grandes potencias directamente vecinas de España (Francia, Italia, Inglaterra) (...) Y una Cuba o un Méjico que ya no son de España pero son españoles es mejor que sean absolutamente libre que no dominio de los norteamericanos, parece evidente que un Marruecos o una Argelia independiente serían más útiles y ventajosos que esta España emparedada entre dos Francias (El Panarabismo. Relación del movimiento...)”

En la carta manuscrita al Secretario Técnico de Marruecos de 1934, repite la misma apreciación:

“Se le plantea a España en Marruecos el mismo problema moral que en Cuba o Méjico donde la independencia total fue y es para España preferible a una absorción por su gran vecino del Norte” (Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos...,2)

En otro trabajo, recurre el uso de analogías con América para justificar la necesidad de fortalecer y renovar el Majzen y apoyar a las elites nacionalistas con vocación de construir un Estado moderno en Marruecos. Aquí se plantea una correspondencia entre ambos escenarios, donde las minorías criollas son asimiladas a la elite andalusí y los pueblos nativos americanos con las tribus beréberes. Desde su postura, la exigencia de ayudar a Marruecos a forjar su organización estatal moderna mediante la colonización, exige la neutralización de la capacidad de disgregación de lo bereber. Su “berberofobia” responde en gran medida a su visión evolucionista y spengleriana :

“Marruecos como la Argentina o Méjico es un hijo o un hermano de España, pues de España ha llegado a él su civilización propia y su entusiasmo (...) resulta que Marruecos es una república hispanoamericana más, una imagen semejante a la de una república de los andes llanos de indios repartidos en tribus y con las ciudades de población blanca que hablando español forma una aristocracia urbana. Esta aristocracia blanca y española hizo la guerra contra España y luego heredó su poder sobre la masa de las tribus indias que solo muy lentamente y por unidades sueltas de mestizos aislados se va incorporando al gobierno del país. Eso son Bolivia, Colombia, Ecuador, las repúblicas de América Central, y sobre todo el Perú de los virreyes donde la Lima blanca conserva en el poder a los descendientes de los compañeros de Pizarro (...) Aquí en Marruecos los descendientes de españoles han hecho el Majzen, la idea del Estado nacional, el rito malekita traído de Córdoba, el misticismo de las cofradías que empieza en Abenmasarra y

Abenarabi españoles, la música, las modas, la arquitectura.... El nacionalismo. Fuera de estos españoles islámicos no hay más que una masa de tribus que fácilmente vuelven al bajo nivel de la mentalidad africana con sus danzas de pandero, su pereza silenciosa, sus ritos sexuales, todo lo que al bereber le hacer ser un negro blanqueado (Y en Marruecos son bereberes casi todos los rurales, aun los de lengua árabe)” (Notas sobre el Partido nacionalista marroquí, 1934: 16).

En las mismas notas defiende la necesidad de moldear el nacionalismo marroquí de acuerdo a los intereses de España, para llevarlo a un terreno de afinidad y cercanía, similar a lo sucedido en América, pero sin caer en una política claramente asimilacionista: “No es posible ya evitar el nacionalismo. Pero todavía es posible transformarle, darle un aire español, que aún en el caso peor de que Marruecos se fuese, siguiese siendo un Chile o una Argentina” (Notas sobre el Partido nacionalista marroquí, 4). En otro trabajo del mismo año sostiene que las autoridades de la zona “en pocos meses han logrado dar al Marruecos jalifiano un aire a la vez nacionalista y español que recuerda el de una república de la española América Tropical” (El estado actual del problema del campo, 12).

Gil Benumeya advierte también del peligro que supone sostenerse solamente en la minoría hispanomusulmana, la que al igual que los criollos en América podría llevar a la desafección de España. A pesar de su aparente “berberofobia”, en última instancia es esa “masa” la que requiere atención, principalmente mediante la educación, para garantizar un “afecto profundo y continuo” entre ambas orillas:

Sería lógico que España se hubiese apoyado en ese fondo hispanomusulmán de las ciudades y se hubiese extendido por el campo rebelde. Pero en la práctica no se puede olvidar que de América fueron los mismos criollos quienes echaron a España, los españoles blancos nacidos allí y no los indígenas. Como estaban cerca de los peninsulares no les respetaban... Sin embargo ha quedado luego al cabo de un siglo un afecto profundos entre ellos y España. Puede quedar siempre entre España y Marruecos aún en el caso peor del no deseable pero acaso posible abandono. Pero lo que quede no hay que entregárselo a los “criollos” locales sino diluirlo entre la masa africana del pueblo. (El estado actual del problema del campo, 16-17)

Una mención especial merece su planteamiento que emparenta los movimientos indigenistas americanos con experiencias “autosuficientes” de otros escenarios. En sus escritos de los años treinta se mencionan las ideas emergentes en torno a la liberación de los pueblos “indoamericanos” y la oposición al imperialismo del movimiento creado por el peruano Raúl Haya de la Torre en 1924 . Gil Benumeya se esfuerza por encontrar aquí ciertos paralelismos con el ámbito árabe-islámico:

Hoy parece iniciarse en Ginebra la constitución de bloques de pequeñas potencias con un fin económicamente defensivo de que cada cual viva con lo suyo y cuando no lo tenga se lo pida a un vecino igualmente débil prescindiendo de la gran nación ogro. Estas ideas han comenzado a practicarse en los países musulmanes, siendo imitadas en gran escalas por los indios y llegando luego a la América hispana con el nombre de “aprimo” (Introducción a una teoría general sobre el problema de Marruecos, 23)

En un estudio específico sobre la cuestión del campo marroquí y la aplicación del Dahir bereber, alude nuevamente al indigenismo americano para criticar, con cierta ironía, los hábitos y maneras de los jóvenes nacionalistas:

En un momento de entusiasmo la “elite” intelectual adoptó el aspecto de las clases más humildes de la población con sus vestidos de tela áspera. En una mezcla de Tolstoy y Ghandi se formó una “intelligentsia” de jóvenes de familias ilustres, empeñados en ruralizar la vida total de la sociedad marroquí. Empeño que en realidad tiene su paralelo exacto con el movimiento llamado “indigenista” de Méjico y Perú en nuestra América y que es un ruralismo hecho por intelectuales. (El Estado actual del problema del campo, 4)

A modo de conclusión

El acercamiento a la obra de Rodolfo Gil Torres-Benumeja nos permite vislumbrar un caso singular de trasvasamiento de las fronteras regulares del pensamiento africanista y orientalista en la España de principios del siglo XX. Su planteamiento, heredero de múltiples fuentes ideológicas y proveniente de campos intelectuales, espacios regionales y movimientos políticos muchas veces antagónicos, nos habla de un recorrido particular que excede los márgenes habituales. El encuadramiento de su pensamiento en esquemas cercanos al nacionalismo, al fascismo y al anticolonialismo no son suficientes para comprender la complejidad de su propuesta. La naturaleza ecléctica de su abordaje responde más bien a un perfil pragmático que se fue amoldando de acuerdo a la necesidad de viabilización de sus ideas en contextos políticos particulares. Una retórica que se fue adecuando además a los diversos interlocutores y audiencias implicadas.

Su empeño en traspasar las voces dominantes mediante nuevas “geografías imaginarias” no le alejaron, sin embargo, de ciertos tópicos orientalistas y eurocéntricos habituales de su época. Y la paradójica adhesión al movimiento nacionalista marroquí y árabe en general, en paralelo a su respaldo del Protectorado español, constituye una aparente incongruencia que desde lo personal y lo ideológico se empeñó en transitar.

La percepción del agotamiento del orden colonial eurocéntrico y del advenimiento de un nuevo equilibrio de fuerzas aparece como una de sus más lúcidas contribuciones. Desde allí, la construcción de un discurso legitimador para el acercamiento entre tres espacios diferenciados - España, el mundo árabe e Hispanoamérica- representa un aporte novedoso y original de su producción. En ese marco, el “juego de espejos y reflejos” entre los tres ámbitos constituyó no sólo un recurso argumentativo sino también un verdadero programa de acción, que fue evolucionando y moldeándose a lo largo de su trayectoria.

Bibliografía

ALBERT, Jesús (2008): “Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* (REIM), Nº 6, septiembre-diciembre, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 53-77.

ANDERSON, Benedict (2008): *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid, Akal Ediciones.

DE MADARIAGA, María Rosa (2013): *Marruecos. Ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español*, Madrid, Alianza Editorial.

FERNANDEZ PESQUERO (1925): *América. Su geografía. Su Historia*. Prólogo de Gil Benumeja, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1929): *Mediodía. Introducción a la Historia Andaluza*, Madrid, Compañía Ibero Americana de Publicaciones.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1929b): “Hacia una España mayor. Otra vez el andalucismo”, *Revista de Tropas Coloniales*, abril, Época II, Año quinto, Ceuta, Propagadora de Estudios Hispano-Africanos.

- GIL BENUMEYA, Rodolfo (1942): *Marruecos andaluz*, Madrid, Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular.
- GIL BENUMEYA, Rodolfo (1996): *Ni Oriente, ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*, Granada, Ed. Universidad de Granada.
- GIL GRIMAU, Rodolfo (1996): “Un prólogo sobre la vida y actitud de Rodolfo Gil Benumeya”, en GIL BENUMEYA, Rodolfo, *Ni Oriente, Ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*, Granada, Ed. Universidad de Granada.
- GIL GRIMAU, Rodolfo (2003): “Sobre la diáspora y la ocultación moriscas dentro de su patria. Hechos y recuerdos por vía verbal”, en *Hommage à L'École d'Oviedo d'Études Aljamiado (dediés au fondateur, Álvaro Galmés de Fuentes)*, Fondation Temimi, Zaghuan, Túnez.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (1996): “El ensayo en el país de la poesía: Rodolfo Gil Benumeya y el andalucismo africanista” (Estudio Preliminar), en GIL BENUMEYA, Rodolfo, *Ni Oriente, Ni Occidente. El universo visto desde el Albayzín*, Granada, Ed. Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (2013): “El Ejército, actor de la política educativa española en el norte de Marruecos durante el Protectorado (1912-1956)”, *Revista de Historia Militar*, Centenario del Protectorado de Marruecos, Número Extraordinario II, disponible en: http://www.portalcultura.mde.es/Galerias/revistas/ficheros/RHM_extra_protectorado.pdf [consulta: 19 de setiembre de 2015]
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2013): “El Protectorado en Marruecos y las relaciones internacionales de España (1912-1956)”, en ARAGÓN REYES, Manuel (dir.), *El Protectorado español en Marruecos: la historia trascendida*, Vol III, Bilbao, Iberdrola, pp. 97-111.
- INFANTE PÉREZ, Blas (1979): *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado Libre de Andalucía*, Granada, Aljibe.
- INFANTE, Blas (1984): *Fundamentos de Andalucía*, Sevilla, Fundación Blas Infante.
- LOGROÑO NARBONA, María del Mar (2009): “La actividad política trasnacional de las comunidades árabes en el mahyar argentino: el caso de Jorge Sawaya”, en HAUSER, Karim y GIL, Daniel (Ed.), *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, pp. 349-376.
- LÓPEZ ENAMORADO, M^ª Dolores (1998): “La mirada del otro: la visión del africanismo español (el Gil Benumeya de los años veinte)”, en ZAMORA ACOSTA, Elías y MAYA ALVAREZ, Pedro (eds.), *Relaciones Interétnicas y Multiculturalidad en el Mediterráneo Occidental*, Melilla, V Centenario de Melilla, pp. 261-278.
- MARTINEZ LILLO, Rosa Isabel (2009): “El mahyar del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural”, en HAUSER, Karim y GIL, Daniel (Ed.), *Contribuciones árabes a las identidades latinoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, pp. 349-376.
- MIGNOLO, Walter (2013): *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal Ediciones.
- PARRA MONSERRAT, David, (2012): *La narrativa del africanismo franquista: génesis y prácticas socio-educativas* (tesis doctoral), Valencia.
- SEBTI, Adnan (2016), “Un espion chez les nationalistes”, *Zamane*, número 66, mayo, pp. 26-29.
- VILANOVA, José Luis (2004): *El Protectorado de España en Marruecos. Organización política y territorial*, Barcelona, Bellaterra.
- WOLF, Jean (1994): *Maroc: la verite sur le protectorat franco-espagnol ; l'epopée d'Abd El Khaleq Torres*, Casablanca, Eddif-Balland.
- ZARROUK, Mourad (2000): “Los traductores arabistas de España en Marruecos: de la guerra de Tetuán al alzamiento”, en Rodríguez Mediano, Fernando; De Felipe, Helena, *El Protectorado Español en Marruecos: gestión colonial e identidades*, Madrid, CSIC.

Fuentes

“Alta Comisaría de España en Marruecos, Secretaria General, nro. 784”, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199. Expediente 3.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1934): “Carta dirigida al Secretario Técnico de Marruecos” (manuscrita), Madrid, agosto de 1934. [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (s/d): “Cuadro esquema de los diversos campos de acción del pensamiento “joven marroquí” y posición de las distintas zonas concéntricas del problema indígena en relación con los problemas generales del Islam”, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1934): “El estado actual del problema del campo desde el punto de vista nacionalista. Nota sobre las líneas generales de la lucha anticolonialista contra el Dahir Bereber de 1930 en lo que se relaciona con el problema del campo marroquí”, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1935): “El panarabismo. Relación del movimiento de cooperación entre los pueblos de lengua árabe, y los problemas que España tiene planteados en Tánger, el Protectorado, el Mediterráneo, Ibero-América... y acaso hasta en Filipinas”, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10122.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (s/d): “Introducción a una teoría general sobre el problema de Marruecos, España, los árabes y el islam”, (mecanografiado), [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

GIL BENUMEYA, Rodolfo (1934): “Notas sobre el Partido nacionalista marroquí y el problema de la enseñanza en nuestra zona. El punto de posible coincidencia entre España y las tendencias nacionalistas marroquíes”, [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10199.

INFANTE, Blas (s/d): Origen y significación del flamenco, Manuscrito, 212 C, Archivo Blas Infante, Sevilla.

INFANTE, Blas (s/d): “Federación Autonómica de Municipios Andaluces”, Documento ACJ1, Archivo Blas Infante, Sevilla.

PRESIDENCIA DEL CONSEJO DE MINISTROS-DIRECCIÓN GENERAL DE MARRUECOS Y COLONIAS, Reservado. Nº 159. Carta del Director General de Marruecos y Colonias, Plácido Álvarez Buylla al Jefe de la Sección Marruecos. Madrid, 6 de marzo de 1934. [España] Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de la Administración, Fondo Ministerio de la Presidencia del Gobierno, IDD (15)003.001, caja 81/10178.

La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos.

The Jihadist menace in Spain: old and new Orientalisms

Alberto LÓPEZ BARGADOS

GRECS-Universitat de Barcelona

alopezbargados@ub.edu

Recibido 29/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Alberto López Bargados (2016), "La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 73-80.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.006>

Resumen

El artículo pretende situarse críticamente frente a aquellas perspectivas teóricas que, analizando el caso español, consideran que la islamofobia no es más que una nueva versión del sistema de discriminaciones en torno a la población del vecino Marruecos que se remonta hasta la Edad Media. Sugiere contextualizar esos sistemas de discriminación en los períodos históricos en que florecen con el objetivo de mejorar las estrategias de lucha y denuncia contra la islamofobia. Igualmente, intenta esbozar algunas características comunes que presentaría la literatura islamófoba contemporánea, inscrita en plena obsesión securitaria.

Palabras clave: *Orientalismo, morofobia, discriminación, securitarismo, España*

Abstract

The paper aims to step back critically against those theoretical perspectives that, analyzing the Spanish case, consider that Islamophobia is nothing more than a new version of the system of discriminations about the neighboring Moroccans dating back to the Middle Ages. The paper aims to contextualize these systems of discriminations in their own historical periods in order to improve the struggle against Islamophobia. Similarly, the paper claims to outline some common traits exhibiting contemporary islamophobic literature, obsessed with securitarian issues.

Keywords: *Orientalism, maurophoby, discrimination, securiticism, Spain*

Introducción

Para contar la contrahistoria de España, probablemente no encontraremos un sujeto más propicio que el "moro". Identificado desde la Baja Edad Media, y durante los siglos siguientes, como el enemigo próximo, los cronistas de la memoria histórica española abundaron en el recurso negativo del vecino musulmán para construir el relato diurno y triunfante de las monarquías ibéricas unidas a la fe verdadera, primero, y más tarde al destino imperial de la corte católica (Menéndez Pelayo, 1963; Unamuno, 2005; Unamuno y Ganivet, 1998; Sánchez Albornoz, 1991). El habitante meridional, el moro de la Berbería, aparecía como un reverso oscuro y extraviado de la España ungida por la Gracia de Dios. Cientos de años antes de que el orientalismo cristalizara como una disciplina académica destinada a legitimar la dominación europea sobre los países del Levante, en la España contrarreformista no importaba tanto el moro real como esa némesis de la cristiandad forjada a fuego por el peso de un orden discursivo persistente y acusador, un espejo invertido, una proyección interesada. En las variaciones que esa matriz discursiva ofrecía, el moro era invocado como oponente militar, rival teológico o pirata despiadado, de manera que toda influencia recíproca, todo tipo de intercambio económico o cultural entre ambas orillas, se zanjase con una elipsis. Así, el universo de relaciones tejidas a lo largo de los siglos con el "moro" fueron objeto de una tenaz represión, un filtrado minucioso que estigmatizaba toda forma de confraternización con el fin de separar con nitidez dos campos que se presentaban opuestos e inconciliables. El resultado de ese malabarismo identitario fue que, cuando el moro aparecía en escena para encarnar un papel distinto a los previstos por ese marco de referencia antagonista, su presencia resultaba inesperada, y se percibía como una distorsión, un anacronismo, cuando no directamente una impostura. Podría decirse que, desde entonces, el moro y su rico legado sobre los reinos que componen España constituye un poderoso tabú, y que la eliminación de esa huella es una parte decisiva de la construcción memorial hispana (Mateo Dieste, 1997; Martín Corrales, 2002; Martín-Márquez, 2008; Bravo López, 2012). Apúntese como ejemplo el anuncio del Consejo de Ministros español -7 de febrero de 2014-, de un anteproyecto de ley para determinar la concesión de la nacionalidad a los sefardíes, anteproyecto que eludía, por vía de silencio administrativo, una estrategia similar para los moriscos.

Como decimos, la represión aplicada sobre la densidad y complejidad histórica de esas relaciones resultó decisiva en la conformación de los mitos fundacionales ibéricos, probablemente con la excepción de Portugal. Ahora bien, la alargada sombra dejada por esa omisión voluntaria de las aportaciones norteafricanas a las sociedades peninsulares - omisión que tuvo obviamente su colofón en la expulsión de los moriscos, entre 1609 y 1613 (Braudel, 1976, 1997)- puede hacernos caer en la tentación de magnificar su influencia hasta el punto de que se convierta en un rasgo atemporal, una especie de precondition o axioma de (algunas de) las identidades ibéricas. Esa apreciación es lógica si pensamos que la reificación de esa morofobia hispánica parece tanto más sensata a medida que constatamos hasta qué punto las reacciones suscitadas por la presencia contemporánea de comunidades musulmanas en el Estado español parecen remitirse a esa matriz discursiva de carácter netamente antagonista. Acusaciones de impermeabilidad a toda voluntad de integración, fanatismo doctrinario, obsesiones construidas en torno al fantasma de una invasión, etc. Así, para algunos observadores (Zapata-Barrero, 2006), las prácticas y actitudes islamóforas que proliferan hoy día en el Estado español no serían más que el trasunto actualizado de una morofobia atávica, síntoma de una enfermedad crónica a cuya recurrencia deberíamos estar habituados.

Un argumento como ese cuenta, además, con un aval de peso. En 1932, el jurista alemán Carl Schmitt (2009) postuló que los criterios que dirimen y en cierto modo delimitan el campo de lo

López Bargados, La amenaza yihadista en España: viejos y nuevos orientalismos político vienen dados por la diferenciación que todo grupo humano debe hacer entre amigos y enemigos, y que por tanto la primera tarea que una organización política debe acometer para merecer esa consideración es identificar un enemigo, de lo que se sigue que éste carece de rasgos objetivables. El atavismo anti-moro sería, en ese sentido, una acusación dirigida contra pueblos vecinos para canalizar su estigmatización, un modo de dibujar un horizonte de antagonismo que sirviera a los intereses de las elites gobernantes sumidas en la competición por el poder. La morofobia sería, pues, un rasgo estructural de las monarquías hispanas en la medida en que su despliegue instituiría el propio campo político.

Sin embargo, aunque el principio de comodidad intelectual nos incite a zanjar la cuestión apelando a una suerte de morofobia inmanente, a un orientalismo hispánico de largas raíces, es precisamente la indeterminación a priori del estatus del enemigo a la que -sin un soplo de cinismo- se refería Schmitt lo que nos obliga a ser, creo, algo más cautos. Es tentador descubrir las profundas similitudes que existen entre la morofobia de la España moderna y la islamofobia de la España contemporánea, pero también debería serlo dilucidar las diferencias, destacar las novedades, averiguar si existe o no un corte epistemológico en la construcción actual del enemigo con respecto a tradiciones pasadas. Las operaciones discursivas puestas al servicio de la dominación son, en este sentido, finalistas, y por ello dan la impresión de inmanencia, como si los cambios que en ellas tiene lugar fuesen meros avatares sin importancia, pequeñas modificaciones que apenas interrumpen el sentido último de la acusación. Esa es, justamente, una de las consecuencias indeseadas que se derivan de la lectura de la obra clásica de Edward Saïd (2008, ed. or. 1978). El orientalismo sería, en la obra de autor palestino, una estrategia textual omnipresente que antecedería al propio hecho colonial (p. 68), una colección de *idées reçues* (Flaubert) inmunes en lo esencial a las transformaciones en la medida en que su objetivo sería ofrecer una imagen inmutable y subsidiada de Oriente. La persistencia de la realidad orientalista, prolongada hasta nuestros días (p. 73), sólo se vería así matizada por las veleidades autoriales, por las variaciones incorporadas por la subjetividad de los creadores, acentos personales que resultan decisivos en la obra de Saïd, pero que contrastan con la definición foucaultiana de discurso, indiferente a esa subjetividad, y a la que sin embargo el autor palestino parece apelar explícitamente (Jung, 2011: 23).

Situar históricamente la emergencia de esas representaciones, observar cómo las contingencias, esto es la necesidad de canalizar y justificar la acción interior y exterior de un Estado, determina en cada caso la identificación del enemigo, es, me parece, la mejor manera de superar el desprecio por las evidencias empíricas que comporta atribuir a un sujeto trascendente y movilizador, en este caso la morofobia, el curso de la historia. El recurso intelectual a una matriz orientalista homogénea y esencial resulta pertinente si nos atenemos a los fines que unas y otras representaciones persiguen, que no es sino el de la determinación de un enemigo, pero no a los medios que tienen a su disposición, ni a los argumentos que exhiben para tal fin. Y en este campo, medios y argumentos son extremadamente importantes, porque es su conocimiento particular el que nos permite afrontar epistemológica y políticamente esos discursos. De lo contrario, oponemos a ese orientalismo esencialista un discurso naïf y bienintencionado que incurre en los mismos errores que critica, es decir, que generaliza y simplifica los recursos discursivos que en cada contexto se ponen al servicio de las estrategias de dominación. Eludir las simplificaciones que acarrea el recurso heurístico a un orientalismo inmanente supone prestar atención a las nuevas inflexiones del discurso, identificar los conceptos sobre los que se tejen asociaciones de ideas, analizar cómo se reagrupan las prácticas y en nombre de qué marco interpretativo.

Es por ello que toma sentido la tentativa de aplicar una mirada crítica sobre la abundante literatura securitaria que se produce en el Estado español desde el 11S, y más particularmente desde el 11M, con el fin de determinar los nuevos registros en que se inscribe la lógica de construcción del enemigo, y ello sin hacer apelaciones comunes a una morofobia inmanente que parece explicarlo todo al precio de explicar menos de lo que parece. El objeto de esta contribución es, pues, proceder a un breve análisis de una producción literaria cuyo curso natural deriva hacia las lógicas policiales de la amenaza y la prevención. Se trata de un corpus extremadamente diverso, en el que intervienen agentes de muy distinto orden, desde miembros de los cuerpos de seguridad, políticos (Aristegui, 2004, 2005), juristas (Gómez Bermúdez, 2010) y expertos afiliados a *think tanks* (Reinares y Elorza, 2004; Reinares y Powell, 2008; Jordán, 2010; De la Corte y Jordán, 2014; Reinares, 2014; Reinares y García-Calvo, 2016), hasta profesionales académicos (Elorza, 2008), periodistas de largo recorrido (Irujo, 2005; Platón, 2005; Cembrero, 2016) e incluso *influencers* más o menos oportunistas (Rahola, 2011). Poco tienen en común buena parte de esos autores, en la medida en que la mayor parte de ellos acceden al campo de la expertise en cuestiones islámicas como un subproducto de sus preocupaciones securitarias, y presentan por lo tanto trayectorias profesionales previas de muy distinta naturaleza. Lo que justifica su inclusión en un corpus común es, justamente, el registro policial en el que inscriben sus intervenciones. En efecto, el objetivo último que parecen perseguir las contribuciones a ese corpus securitario, adopten una perspectiva más o menos erudita, es participar en la monitorización y neutralización del llamado yihadismo internacional en el marco de una política de prevención de riesgos presidida por la llamada "Guerra Global contra el Terror" (López Bargados, 2009, 2014).

Una revisión preliminar de ese corpus, que es la que podemos aportar en una contribución necesariamente limitada, nos sugiere cuatro rasgos básicos que compartirían los distintos textos que a él se adscriben.

Se trata, en primer lugar, de una literatura extremadamente cercana al ámbito de la gobernabilidad (o gobernanza si se prefiere): producida desde institutos universitarios, centros de investigación o unidades especiales dependientes de los distintos cuerpos de seguridad o del Ministerio del Interior, el marco de colaboración que esos grupos entablan con las fuerzas policiales es amplio y recíproco, pues tanto en las publicaciones on-line como en la programación de cursos y másteres es frecuente encontrar una mezcla constante de académicos y miembros de las fuerzas de seguridad. La política de puertas giratorias es, también en este caso, una evidencia que delata las diversas formas de ósmosis que se produce entre los polos académico y policial de la nebulosa securitaria. Esa impregnación mutua se comprende mejor si retenemos la aspiración práctica de buena parte de esa literatura. No pretende sólo influir genéricamente sobre la política exterior e interior del Estado, sino alentar la instalación de dispositivos concretos de vigilancia, programar seguimientos de personas sometidas a un régimen de sospecha, identificar, en fin, los peligros potenciales que acechan al cuerpo social y así justificar su monitorización. Aquí, la brumosa referencia a los "indicios de radicalización", a los que aluden tantos artículos del corpus securitario, merece un capítulo aparte. Si resulta evidente la laxitud con la que se abordan los signos probatorios en acusaciones de terrorismo, que como se sabe pertenecen más al llamado derecho penal de autor o derecho penal del enemigo que al derecho penal clásico, centrado en la comisión de hechos y no tanto en las cualidades de los actores, el concepto de "radicalización" no es menos sorprendente, por cuanto parece inspirado en los procesos (súbitos) de conversión religiosa. Ese es el extraño objetivo que se deriva de todas esas alusiones a una radicalización que se representa como inexorable: hacer visible (sobre signos corporales) lo invisible (un proceso íntimo de iluminación).

En segundo lugar, y como corolario de la primera característica, nos hallamos ante un corpus de vocación netamente autorreferencial. A pesar de los diversos anclajes académicos que presentan algunos de los autores de referencia en ese corpus, que harían pensar tanto en un régimen amplio de referencias intelectuales como en una difusión relativamente normalizada de sus saberes, se trata en realidad de un corpus endogámico, plegado sobre sí mismo, en gran medida impermeable a perspectivas ajenas al marco securitario en que se inscriben sus productos. Más allá de alguna cita retórica a grandes figuras intelectuales -Weber, Simmel, Schmitt, etc.-, que parecen actuar como evocaciones de autoridad, encontramos textos donde los autores se citan entre sí de manera constante y sistemática. Esa intensa dinámica de *feedback*, que alimenta muchas veces el volumen del corpus con intervenciones breves y poco elaboradas, justificadas por la necesidad de pronunciarse ante la inmediatez de los acontecimientos, no es más que la expresión textual de la propia movilidad de sus autores, que circulan fluidamente por el sistema de revistas, másteres y demás cursos especializados que componen esa auténtica nebulosa securitaria. Es fácil imaginar que ese dominio privado recibe, además, cuantiosas ayudas públicas para su supervivencia, bien por la vía directa, mediante la financiación de centros e institutos, bien indirecta, a través de la dotación presupuestaria que se otorga a los diversos cursos organizados en el seno de esa congregación discreta y reservada formada por los expertos en el yihadismo global. La extracción social de esos expertos, la trayectoria intelectual y profesional de los más destacados, el modo en que han conformado su *expertise*, debería ser igualmente objeto de reflexión.

Un tercer rasgo que comparten los diversos productos que configuran el corpus es lo que podríamos llamar el principio de intangibilidad de las fuentes. No se trata únicamente de que los autores adscritos a esa congregación adopten un código deontológico de respeto y protección de la integridad de sus fuentes primarias; en la medida en que en sus artículos apelan a una estructura de informadores o confidentes más o menos secreta, o a informaciones recabadas de operaciones en curso, esa precaución es completamente razonable. Se trata aquí, más bien, de la generalización de un recurso retórico que consiste en la acumulación de datos que se suceden sin referencia a fuente alguna, obviando el principio elemental de contrastación en favor de la misma lógica securitaria que justifica la existencia del propio corpus. Por decirlo de otro modo, esa literatura no es ajena al universo securitizado, sino que es una excrescencia de aquél; no constituye una reflexión externa al orden de vigilancia impuesto para protegernos de las amenazas que se ciernen sobre el cuerpo social, sino que es la prueba más elocuente de hasta qué punto esa protección es una necesidad imperiosa. Se trata de un procedimiento bien conocido por el que esa literatura contribuye a crear la propia realidad que describe, situándola en un plano inasequible e inverificable. Una literatura que se alimenta y justifica sobre la base del secreto es, paradójicamente, una literatura que no quiere lectores, sino cómplices.

Por último, and *last but not least*, hacemos alusión a un orden discursivo que inscribe su objeto en un registro inequívocamente religioso. No obstante, la transparencia que parece acompañar al término “inequívocamente” se diluye cuando consideramos la ambigüedad que caracteriza a lo “religioso” tal y como se declina en la Europa contemporánea. En efecto, como puede imaginarse, lo “religioso” no es, en Europa, una pura emanación discreta y objetiva de la realidad, sino un concepto resultado de una larga y en gran medida trágica sedimentación, que culmina en una definición moderna del hecho religioso concebido grosso modo como un sistema coherente de creencias, del que se desprenderían un conjunto de prácticas rituales entendidas como simples emanaciones pasivas de tales creencias, es decir, como accidentes sin una influencia decisiva en la conformación del propio hecho religioso. Al margen de la genealogía intelectual que acredita una definición semejante, así como de los fines que perseguiría (Asad, 1993, 2003, 2009; Hirschkind &

Scott, 2006; Mahmood, 2006, 2009), lo cierto es que ésta se ha generalizado y vulgarizado hasta convertirse en una verdadera representación hegemónica de los hechos religiosos, cualquiera que sea su origen o procedencia.

Precisamente, el monopolio ejercido por esa representación en la configuración del campo religioso europeo impone un canon que dirime lo tolerable de lo intolerable, y que en definitiva desacredita todas aquellas intervenciones en dicho campo que no se ajustan a un modelo que descansa, como decimos, sobre el pilar de las creencias y el repliegue de la religión al terreno de la fe personal. El campo religioso europeo se ha convertido así en un selecto club de reglas estrictas que, como señaló hace algunos años John R. Bowen (2004: 45), ha convertido toda práctica religiosa en motivo de sospecha, lo que justifica que un sesgo central de la islamofobia que atraviesa el corpus de textos sobre el peligro yihadista constituya precisamente un síntoma de una religiofobia de carácter más general (Geisser, 2003), y que proyectaría sus aversiones sobre el ámbito de la práctica religiosa. El reproche paternalista ante costumbres percibidas como anacrónicas (el sacrificio halal, el uso vestimentario basado en lógicas del pudor, etc.), la ironía o incompreensión ante prácticas extravagantes y, en el extremo, la condena del fanatismo oscurantista de algunos musulmanes, apreciaciones todas ellas que abundan en los textos que componen ese corpus, dirimen el juicio que les merecen sus objetos de vigilancia a partir de un prisma que dirime lo que es auténticamente religioso (las creencias íntimas) de lo que sólo pretende serlo (los actos de participación colectiva). En efecto, la lógica que gobierna esas aproximaciones securitarias a la amenaza yihadista parece ser la de diferir a un registro religioso – y por tanto despolitizar- ciertas acciones o comportamientos, para a continuación desacreditar precisamente su naturaleza religiosa sobre la base de un marco interpretativo que ha asumido rango hegemónico en Europa, y que se articula en torno a los principios seculares. Se reconoce a los musulmanes sobre la base de una adscripción religiosa que es de inmediato impugnada, acusada de fomentar una moralidad retrógrada o un comportamiento simplemente irracional.

Para concluir, me parece que la conexión que el *régime de vérité* instituido por el espectro del terrorismo yihadista guarda con otras dimensiones del ejercicio del poder estatal, tales como las políticas migratorias o sanitarias, justifica sobradamente un análisis de ese corpus textual variopinto desde la perspectiva schmittiana, esto es, como un eje discursivo que traza los contornos, impone reglas e instituye, en suma, el campo político. Esa institución del campo político es tanto más paradójica cuanto que la voluntad de los discursos de vigilancia y prevención parece ser la de despolitizar las acciones que constituyen su objeto, remitiéndolas, bien al campo de la psicopatologización, bien al de los problemas de orden público, bien al de las "disonancias cognitivas" (Habermas) que serían fruto del anacronismo suscitado por la supervivencia de un sistema de creencias propio del pasado. Repolitizar las acciones de los miembros de las comunidades musulmanas del Estado español y por extensión de la Unión Europea no significa, por tanto, descubrir una finalidad política deliberada en éstas, sino ante todo comprender cómo su completa despolitización, que no es más que el anverso visible de una politización encubierta que es percibida como una amenaza a las reglas que instituyen el propio campo político, contribuye decisivamente a su institución como un campo que dirime entre amigos y enemigos.

Bibliografía

ARÍSTEGUI, G. (2004), *El Islamismo contra el Islam*. Barcelona: Ediciones B.

ARÍSTEGUI, G. (2005), *La yihad en España: la obsesión por reconquistar Al-Andalus*. Madrid: La esfera de los libros.

- ASAD, T. (1993), *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Washington: Johns Hopkins University Press.
- ASAD, T. (2003), *Formations of the secular Christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, T. (2009), "Free speech, blasphemy, and secular criticism" en T. Asad, W. Brown, J. Butler & S. Mahmood, *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*, The Townsend center for the Humanities, Berkeley, 2009; 20-57. <https://doi.org/10.1525/california/9780982329412.003.0002>
- BOWEN, J. R. (2004), "Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field", en *American anthropologist*, vol. 106 (1); 43-55
<https://doi.org/10.1525/aa.2004.106.1.43>
- BRAUDEL, F. (1976), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. 2 vols. México: FCE.
- BRAUDEL, F. (1997), *En torno al Mediterráneo*. Barcelona: Paidós.
- BRAVO LÓPEZ, F. (2012), *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- CEMBRERO, I. (2016), *La España de Alá*. Madrid: La esfera de los libros.
- ELORZA, A. (2008), *Los dos mensajes del islam: razón y violencia en la tradición islámica*. Barcelona: Ediciones B.
- IRUJO, J. M. (2005), *El agujero. España invadida por la yihad*. Madrid: Aguilar.
- GANIVET, A. y UNAMUNO, M. (1998), *El porvenir de España*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- GEISSER, V. (2003), *La nouvelle islamophobie*. París: La Découverte.
- GÓMEZ BERMÚDEZ, J. (2010), *No destruirán nuestra libertad*. Madrid: Temas de Hoy.
- HIRSCHKIND, Ch. & SCOTT, D. (eds.) (2006), *Powers of the secular modern*. Talal Asad and his interlocutors. Stanford: Stanford University Press.
- JORDÁN, J. (2010), *Terrorismo sin fronteras*. Pamplona: Aranzadi.
- DE LA CORTE, L. y JORDÁN J. (2014), *La yihad terrorista*. Madrid: Síntesis.
- JUNG, D. (2011), *Orientalists, islamists and the global public sphere*, Sheffield: Equinox.
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2009), "Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona", en VV. AA., *Rastros de dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S*. Barcelona: Virus; 111-140
- LÓPEZ BARGADOS, A. (2014), "Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Catalunya", en Ángeles Ramírez (ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*. Barcelona: Bellaterra; 16-40.
- MAHMOOD, S. (2006), "Secularism, hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic reformation" en *Public culture*, vol. 18 (2); 323-347. <https://doi.org/10.1215/08992363-2006-006>
- MAHMOOD, S. (2009), "Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?" en *Critical Inquiry*, vol. 35 (4); 836-862.
- MARTÍN CORRALES, E. (2002), *La imagen el magrebí en España*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTIN-MÁRQUEZ, S. (2008), *Disorientations. Spanish colonialism in Africa and the performance of identity*. New Haven: Yale University Press.
<https://doi.org/10.12987/yale/9780300125207.001.0001>
- MATEO DIESTE, J. L. (1997), *El moro entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*. Barcelona: Fundació La Caixa.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1963), *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 8 vols.
- PLATÓN, M. (2005), *11M: cómo la yihad puso de rodillas a España*. Madrid: La esfera de los libros.
- RAHOLA, P. (2011), *La República Islámica de España*. Barcelona: RBA.

- REINARES, F. (2014), *¡Matadlos!*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- REINARES, F. y ELORZA, A. (2004), *El nuevo terrorismo islamista: del 11S al 11M*. Madrid. Temas de Hoy.
- REINARES, F. y GARCÍA-CALVO, C. (2016), *El Estado Islámico en España*. Madrid: Real Instituto Elcano.
- REINARES, F. y POWELL, C. (2008), *Las democracias occidentales frente al terrorismo global*. Barcelona: Ariel.
- SAÏD, E. (2008), *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1991), *España, un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa.
- SCHMITT, C. (2009), *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- UNAMUNO, M. (2005), *En torno al casticismo*. Madrid: Cátedra.
- ZAPATA-BARRERO, R. (2006), "The muslim community and Spanish tradition. Maurophobia as a fact, and impartiality as a desiderátum", en T. Modood, A. Triandafyllidou & R. Zapata-Barrero (eds.), *Multiculturalism, muslims, and citizenship* Londres: Routledge; 143-161.

Poder e cultura nos iniciais encontros luso-saarianos: apontamentos etnográficos do sudoeste da Mauritânia (Trarza)

Power and Culture in Early Luso-Saharan Encounters: Ethnographic Notes from Southwestern Mauritania (Trarza)

Francisco FREIRE

Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA) / Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (FCSH-NOVA)¹

francisco.s.freire@gmail.com

Recibido 18/11/2016. Revisado y aprobado para publicación 09/12/2016.

Para citar este artículo: Francisco Freire (2016), “Poder e cultura nos iniciais encontros luso-saarianos: apontamentos etnográficos do sudoeste da Mauritânia (Trarza)” en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 81-91.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.007>

Resumen

Poder e cultura constituirão os dois mais marcantes elementos partilhados entre os diferentes projetos Orientalistas. Neste sentido, o artigo procurará tratar as iniciais referências portuguesas ao litoral saariano e suas populações, ensaiando uma “arqueologia” do Orientalismo português, sobre um objeto – “o mouro” (saariano) – que ao longo dos séculos focalizou este debate. Apresentarei também dados relativos aos atuais processos de reconstrução da historicidade no ocidente saariano, de acordo com referências relativas aos primeiros contactos euro-saarianos. Reconhecem-se até hoje diversas tradições orais que tratam esses encontros, e onde, por vezes, se declara a vitória de populações saarianas face ao invasor europeu. Assim, o exercício aqui encetado refletirá não só sobre a primeira descrição europeia da costa saariana, mas também sobre as vozes que localmente continuam a reproduzir esses encontros.

Palabras clave: História pré-colonial; Mauritânia; Região Oeste Saariana, Etnografia; Orientalismo

Abstract

Power and culture are the two most striking elements shared between different Orientalist projects. With this in mind, the article will treat early Portuguese references to the Saharan coast and its populations, attempting an “archeology” of Portuguese Orientalism regarding an object – “the (Saharan) Moor” - that

¹ Este artigo foi financiado no âmbito do plano estratégico do CRIA - Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UID/ANT/04038/2013).

over the centuries has been the focus of this debate. I will also present elements that debate the current processes of reconstruction of historicity in the Western Saharan region regarding early Euro-Saharan contacts. To this day, there are many oral traditions that treat these encounters, where, at times, the victory of Saharan populations is declared against the European invader. Thus, the exercise undertaken here will reflect not only on the first European description of the Saharan coast, but also on the voices that locally continue to reproduce these encounters.

Keywords: Pre-colonial history; Mauritania; Western Saharan Region; Ethnography, Orientalism

Each age and society re-creates its "Others",
Edward W. Said, *Orientalism*

Poder e cultura constituirão os dois mais marcantes elementos partilhados entre os diferentes projetos Orientalistas, quer sejam estes constituídos em países periféricos, quer no centro teórico do Orientalismo (enquadrado por Edward Said na órbita franco-anglo-americana). Ainda que hoje reconsiderados criticamente sobre interações em maior ou menor medida “ambivalentes” (Bhabha, 1994; Mignolo, 2003), uma efetiva leitura dos ordenamentos Orientalistas terá que ver com a definição de um objeto sujeito a uma estrutura de poder, e a diferentes posturas que sempre assumem uma supremacia cultural/política europeia. É nesta medida que aqui procurarei tratar as iniciais referências portuguesas ao litoral saariano e suas populações, ensaiando algo como uma “arqueologia” do Orientalismo português, sobre um objeto – “o mouro” (saariano) – que ao longo dos séculos focalizou este debate.² Será questionada a forma como os textos pioneiros que ao longo do século XV descrevem a exploração portuguesa do litoral saariano (Zurara em particular) se poderão relacionar com os projetos, bastante mais tardios, que viriam a definir uma *consolidated vision* do Oriente através de um olhar eminentemente “imperial” (Said, 1994b: 73-94).

De acordo com documentação atualmente disponível, a inicial expansão portuguesa na costa atlântica do noroeste africano destaca-se pela ambição cavaleiresca de uma geração de jovens nobres que buscavam honra e riqueza no combate contra o “infiel” (Boxer, 1991: 18).³ É precisamente nessa medida que são reportados em Portugal os iniciais encontros com populações do litoral saariano, sendo o texto pioneiro de Gomes Eanes de Zurara, *Crónica dos Feitos da Guiné* (c. 1453-1460), claramente marcado por relatos desse tipo, assinalados pelo menos desde 1415: “depois da tomada de Cepta, sêpre trouxe [Infante Dom Henrique] continuamente nauyos armados contra os Infiees” (Zurara, 1978: 63). O texto de Zurara foi realizado sob encomenda do rei Afonso V (“o Africano”), o mesmo que se “deleitaua muyto no trabalho das armas / specialmête contra os Imijgos da santa ffe” (Zurara, 1978: 29), enquadrando-se estilisticamente na tradição cronística régia portuguesa (Figueiredo, 1996, 2005; Sousa, 2007). A maioria dos textos que chegaram aos nossos dias, e que foram alvo de maior divulgação, associam-se ao modelo literário da Crónica de Armas. Justifica-se assim, creio, a forma como tão precocemente os relatos que descrevem inicial relação entre portugueses/cristãos e muçulmanos no litoral saariano se aproximam de temas e elementos centrais do ordenamento orientalista; considerando, com

² A expressão “mouro”, como utilizada no discurso historiográfico português, associa-se à categoria geral de “muçulmano”, frequentemente dito também, e muito significativamente, “maometano”.

³ Com a descrição de feitos épicos, como neste dramático episódio em que se relata o resgate noturno de algumas embarcações que haviam sido capturadas pelo inimigo durante o cerco de Mazagão de 1562: “(...) e uma noite o penduraram do muro abaixo, e chegando á cava se foi a nado com uma faca na bocca, e chegando aos barcos lhes cortou as cordas com que estavam atados, e os trouxe até á porta do mar, sempre nadando diante d’elles, que foi um feito para estimar, e de muito risco e grandíssimo perigo (...)” (Gavy de Mendonça, 1890: 53).

Hayden White (1987: 5), que o modelo cronístico não constitui uma “história imperfeita”, mas uma fonte “particular” de conceber a realidade histórica, alternativa, mas não absolutamente contraditória da sua aceção moderna. Este texto procurará assim expor debates que interrogam os envoltimentos que mais tarde se institucionalizarão como formas de conhecimento Orientalista nas academias e em programas culturais e políticos de diferentes nações europeias (para o caso português, ver Cardeira da Silva, 2005).

Apresentarei também dados relativos ao atual processo de reconstrução da historicidade no Saara, de acordo com referências relativas aos primeiros contactos euro-saarianos. Face ao espírito de cruzada dos portugueses, mostrou-se, desde sempre, um opositor local que paralelamente responde à gesta “guerreira” europeia no litoral Saariano. Reconhecem-se até hoje diversas tradições que tratam o encontro luso-saariano, e nas quais, por diversas vezes, se declara a vitória de populações saarianas face ao invasor europeu (Freire, 2011; 2013). Assim, o exercício que enceto refletirá não só sobre a primeira descrição europeia da costa saariana, mas também sobre as vozes que localmente reproduzem esse encontro.

A “Descoberta” do litoral do Saara

São múltiplos os impulsos que justificam as viagens portuguesas de exploração da costa ocidental africana a partir do século XV, ligando religião⁴, economia, estratégia política e ambições militares. O litoral do Saara pode nesta medida tomar-se como exemplo paradigmático, associando-se a chegada portuguesa ao Cabo Branco (junto à atual cidade Mauritana de Nouadhibou) com uma série de feitos de armas, a que se juntam uma precoce inquirição relativa aos habitantes da região, a recolha de bens transacionáveis, e a implantação de uma enorme cruz de madeira sinalizando a marca cultural dos recém-chegados (cf. Horta e Freire, 2013; Zurara, 1978: XXXII/132)⁵. O exemplo da cruz de madeira simboliza o esforço de legitimação político-religiosa de uma força da cristandade face a um terreno não só desconhecido, como claramente antagónico: islão, “enganoso erro em que os leixou aquelle falso cismatico maffamede” (Zurara, 1978: 23).

No que concerne a presença portuguesa nesta costa, e centrando-me no campo da história, dois momentos concentram quase em absoluto o tratamento dado a este tema: a feitoria-fortaleza de Arguim, erigida numa pequena ilha do litoral saariano (atual República Islâmica da Mauritânia) em meados do século XV, e perdida para os holandeses em 1633 (cf. Monod, 1983), e a efémera presença portuguesa em Ouadane em finais do século XV (no interior do continente, cerca de 400 quilómetros a este de Arguim; cf. Mauny, 1949; Magalhães Godinho, 1956: 121-5). Estes dois momentos parecem concentrar quase em absoluto a atenção dos investigadores, baseando-se exclusivamente nas fontes “oficiais” - leia-se, nas fontes escritas. Arguim tratava-se efetivamente de uma instalação militar (ainda que incorporando já o modelo posteriormente consolidado ao

⁴ Consulte-se a bula “Inter Caetera Quae Nobis” (1455), que outorga à Ordem de Cristo “o espiritual de todas as ilhas, desde os Cabos do Bojador e Não, por toda a Guine até à Índia” (Torre do Tombo, Gavetas, Gav. 7, mç. 13, n.º 7; disponível online em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=4185824>; consultado 03/02/2015), ou a “Inter cetera” (1456), na qual se afirma já não apenas uma jurisdição espiritual, mas também “efetiva de todas as terras já descobertas e a descobrir para além do Cabo Não e Cabo Bojador” (Cortesão 1973: 45). Relativamente à justificação histórica das viagens de exploração, ver ainda Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor* (1994, capítulo II).

⁵ Na República Islâmica da Mauritânia reconhece-se a existência deste símbolo, que hoje em dia se encontrará tombado no mar, mas que por vezes se mostra ainda durante as marés mais baixas do ano (este elemento, repetido por diversos interlocutores mauritanos, não foi possível de confirmar).

longo da exploração da costa africana que conjuga um estabelecimento militar com uma base comercial/feitoria, ver Lawrence, 1963; Teixeira da Mota, 1976), sendo Ouadane apenas identificada com uma tentativa pacífica de implementação de uma operação comercial (versão esta que é localmente questionada, como adiante se mostrará). Este posicionamento deixará encobertas inúmeras outras dimensões resultantes dos iniciais encontros euro-saarianos, tais como os contactos desenvolvidos através de rotas comerciais pluriculturais (longas de vários séculos), ou a efetiva avaliação das inúmeras tradições orais que localmente, até hoje, nutrem diferentes versões desses acontecimentos.

Relativamente a Arguim as tradições orais identificadas marcam dois tipos de argumentos: a colaboração comercial com diversos agentes europeus, e outras tradições que descrevem disputas entre invasores europeus/ cristãos (ou judeus) e uma resistência local defensora de uma geografia e cultura islâmicas. Associando Arguim aos contactos – pacíficos – estabelecidos ao longo desta faixa atlântica (que se estende até à foz do rio Senegal), diferentes tradições provam a intensidade dos vínculos criados entre europeus e saarianos durante a longa fase do trato comercial (alcançando o século XX e o período colonial).⁶ São paradigmáticos da “intimidade” destes relacionamentos as descrições conhecidas das recepções e das refeições partilhadas a bordo de navios europeus. Neste âmbito preciso, e de entre inúmeros exemplos, gostaria de assinalar a viagem de Muhammad al-Yadali num barco cristão, desde a foz do rio Senegal até Arguim, durante a primeira metade do século XVIII: “Once I rode on a vessel of the Christians sailing to Agadir Duma [Arguim] so that I might make myself acquainted with some of its marvels. (...) I entered the town, and I was most hospitably received by its people, and I was given rare objects and gifts” (Norris, 1969: 505-7).⁷ Al-Yadali é o reputado autor (m. 1753) que estabeleceu a versão “marabútica” da história da sociedade arabófona da região ocidental do Saara (na sua obra “Shiam al-Zwaya”), onde afirmou a inteligência e nobreza de carácter das famílias de estatuto religioso, em oposição aos irascíveis *hassan* (“guerreiros”), sanguinários e desonestos protagonistas dos mais recentes episódios políticos da região (cf. Ould Babbah, 1990, em árabe). A tranquila presença deste autor a bordo de um navio europeu demonstra a profundidade dos laços então existentes com algumas populações continentais, muito concretamente com as residentes no sudoeste da atual Mauritânia. Na verdade, desde meados do século XV que a documentação conhecida permite identificar múltiplos parceiros comerciais estabelecidos ao longo da costa atlântica saariana. Estes agentes privilegiados dos portugueses eram então denominados “alformas”, marcando a honradez do seu carácter e a seriedade do trato que então se implementava (cf. Freire, 2011: 43-47). Até hoje diversos autores saarianos – por vezes simples curiosos - procuram na documentação portuguesa antiga os nomes dos agentes locais envolvidos no comércio euro-saariano, buscando associações genealógicas com populações contemporâneas. Este verdadeiro exercício de arqueologia genealógica, tratando-se por vezes de dados com mais de cinco séculos, dificilmente atinge resultados concretos. Contudo, as ambíguas associações que são hoje ensaiadas neste sentido servirão ao desprestígio das famílias ou personagens envolvidas, vizinhas ou rivais dos autores que as publicitam. A ligação a um passado “corrompido” pelo convívio com cristãos pode marcar populações, sobretudo no sudoeste e norte da atual Mauritânia (regiões de Adrar e Trarza), até aos nossos dias. Esta nota permite-me fazer uma ligação ao segundo corpus de tradições, acima enunciado, que atualmente nega qualquer tipo de associação mutuamente profícua entre europeus e saarianos, declarando-se uma aberta oposição

⁶ O facto de Arguim se apresentar como a única ilha da região com disponibilidade de água potável, “tornou-a, desde que os europeus frequentaram o litoral do Sáara e da Guiné, escala obrigatória para as caravelas fazerem aguada” (Magalhães Godinho, 1956: 59).

⁷ Para uma análise etimológica da expressão Agadir Duma, que localmente identifica Arguim, ver Freire, 2011: 46-7.

Freire, Poder e cultura nos iniciais encontros luso-saarianos aos invasores europeus que simplesmente raziam populações procurando a submissão, e por vezes a conversão, do extremo ocidental da *dar al-Islam*.

Relativamente a Ouadane, porventura devido ao secretismo da operação em curso, ou simplesmente pela efemeridade desta tentativa de penetração (ver Cénival e Monod, 1938: p. 155, nota 154), os dados conhecidos pela história são bastante diminutos (Magalhães Godinho, 1984, vol. 1: 147-8, 180-1; Mauny, 1949).⁸ É assinalada uma tentativa de penetração na cidade e a possível instalação de uma feitoria em Ouadane durante alguns anos, porventura meses. Os esboços que a historiografia portuguesa ensaia sobre a cidade (vizinha da hoje bastante mais popularizada Chinguetti, sendo ambas, conjuntamente com Tichit e Oualata, Património Mundial da Humanidade / UNESCO desde 1996) referem a missão de 3 agentes portugueses – Rodrigo Reinél, Diógo Bórges e Gonçalo Dantes – a Ouadane algures na década de 80 do século XV (entre 1483 e 1487), numa tentativa de atrair para Arguim as mercadorias até então vinculadas em exclusivo à rota caravaneira que ligava o interior africano ao sul de Marrocos (ver também Austen, 1993; Ould Cheikh, 2000; Teixeira da Mota, 1958). Não são identificadas escaramuças, ou quaisquer outras tentativas de penetração suportadas militarmente.⁹ Esta missão pioneira, segundo os dados conhecidos, ter-se-á tratado de um ensaio assente em exclusivo na ousadia comercial dos homens sediados em Arguim, conhecedores dos fluxos mercantis saarianos e dos seus percursos tradicionais.¹⁰ Na verdade, nunca foram encontrados efetivos vestígios físicos da presença portuguesa na cidade de Ouadane ou na região do Adrar mauritano.

Contudo, esta fugaz passagem portuguesa por Ouadane gera leituras locais bastante mais complexas do que as ensaiadas pela historiografia portuguesa. O momento em que os três emissários portugueses alcançam Ouadane é entendido no Saara como coincidente com a mobilização para sul/sudoeste de grande parte dos habitantes da cidade (que até hoje se encontram nessas latitudes, mas que continuam séculos depois a remeter para uma identidade fundacional associada a Ouadane e à região do Adrar mauritano). Essa movimentação generalizada de diferentes populações não tem uma explicação clara, e as diferentes tradições orais que remetem para esse episódio referem-se a motins, revoltas, a um esmagador conflito hoje sem justificação conhecida. Contudo, numa dessas versões, declara-se que o acontecimento que levou ao abandono do Adrar por grande parte das suas populações terá que ver com facto desses grupos terem aceiteado comerciar com europeus (judeus, no caso dos agentes portugueses

⁸ A duas únicas fontes europeias que documentam este episódio são o *Esmeraldo de Situ Orbis* de Duarte Pacheco Pereira (escrito entre 1505-1508) e a *Ásia* de João de Barros (Década I, datado de 1552).

⁹ Interessa contudo assinalar que, na verdade, Duarte Pacheco Pereira se refere a uma partida apressada do feitor de Ouadane, Rodrigo Reinél, face à “má companhia” dos “azenegues”: “e [Rodrigo Reinél] recebeo tão má companhia desta má gente dos azenegues que lhe conveio vir-se pera Portugal, e sua vinda e salvação foi com muito trabalho e risco de sua pessoa e grande despesa” (Barradas de Carvalho, 1991: 602). Este elemento - também assinalado por Abdel Wedoud Ould Cheikh (2013: 169) -, ainda que não fazendo menção a um conflito aberto, poderá relacionar-se com as tradições orais expostas abaixo neste artigo, na secção “Resistências saarianas à ‘descoberta’”.

¹⁰ Um dos principais motivos que Zurara atribuíra ao processo de exploração desta região africana, o reconhecimento do verdadeiro poderio do inimigo (“constrangido a querer saber o poder de seu Imijgo trabalhouse o dicto senhor de o mandar saber pera determinadamente conhecer ataa onde chegaua o poder daqueles Infiees”, Zurara, 1978: 44), não é geralmente associado à tentativa de penetração na cidade de Ouadane. Interessa também assinalar o olhar detalhado que Zurara votou às diferentes populações encontradas, assinalando envolvimento sociais até hoje reconhecidos na região oeste saariana (no que Edward Said seguramente aproximaria de uma relação “hermenêutica”): “Estes negros, posto que seiam mouros como os outros. som porem seruos daqueles por antijgo costume...”; “...quanto mais que estes negros não vijnhã da linhagem de mouros/ mas de gētyos”; “E bẽ parece que auya grande sabedorya da linguajẽ mourisca pois antre aquelles era entendido. onde o outro allarue que era mouro de naçõ não podera achar quem o ãtendesse, senõ huũ só” (Zurara, 1978: XVI/77-9).

identificados), deslocando assim este trato – impossível de conduzir pacificamente na região de Ouadane – para a costa atlântica e para as margens do rio Senegal. Continuam até hoje a ser insondáveis os verdadeiros motivos que justificaram o êxodo Norte / Sul de muitas das populações adriáticas, sendo que pista comercial portuguesa/judaica continua a ser manifesta, e localmente considerada como uma possibilidade válida. Neste caso verificamos que para além da “serena” versão que em português relata uma simples tentativa de implantação comercial no interior saariano, localmente este momento pode associar-se a um período de profunda transformação social, com réplicas bem conhecidas até aos nossos dias.

O “período bélico”, oficialmente circunscrito aos anos de 1441-1447 pela historiografia portuguesa, é facilmente estendido à globalidade dos encontros desenvolvidos entre europeus e saarianos quando se atenta nas versões que localmente preservam e propõem leituras atualizadas destes contactos. De acordo com a etnografia que estabeleci (2004-2013), nota-se a preservação memorial dos momentos de maior conflito entre europeus e saarianos, encontrando-se estes sedimentados em diferentes projeções identitárias atualmente ensaiadas entre as populações arábófonas da atual República Islâmica da Mauritânia.

Resistências saarianas à “descoberta”

Se acima me ocupei da apresentação sintética das primeiras descrições escritas relativas à presença portuguesa no litoral saariano, procurarei agora examinar alguns elementos derivados da apresentação desses acontecimentos através de tradições orais saarianas.

Na atual República Islâmica da Mauritânia é ainda reconhecido o “milagre” que uma eminente figura marabútica da região (Ahmad Bazaid; ver Acloque, 2014) terá realizado algures no século XVI, conseguindo ludibriar os europeus que o haviam feito prisioneiro no interior do famoso poço de Arguim (ver Freire, 2011: 46). Muito embora nesta geografia – tal como acontece por exemplo em Marrocos – se repita a aproximação entre “os portugueses” e a qualificação de estruturas “muito antigas” e vagamente reconhecíveis, no caso preciso desta tradição descrevem-se duas figuras saarianas genealogicamente identificáveis. Declara-se ainda a vitória dos locais sobre os invasores *nçāra* (“nazarenos”/cristãos), fazendo estes uso de poderes sobre-humanos associados ao saber religioso islâmico de alguns agentes locais, tais como Ahmad Bazaid:¹¹

Ahmad Bazaid e o seu *erdivu*¹² Ahmad l’Gueidssi estavam junto ao seu poço de Arguim. Nesse momento chegaram europeus que os empurraram para o fundo. No interior do poço l’Gueidssi começou a ficar com medo e perguntou a Ahmad Bazaid o que iria passar-se com eles. Ahmad Bazaid perguntou-lhe então o que é que lhe apetecia comer essa noite. Ahmad l’Gueidssi disse-lhe que desejava beber o leite da camela *Zraiga*¹³. Essa camela estaria em Tamqart [a cerca de 400 quilómetros de distância], mas Ahmad Bazaid disse-lhe para ele não se preocupar, pois iria beber desse leite essa mesma noite.

¹¹ Considere-se ainda que Theodore Monod escreveu, na década de 1970, que o personagem principal desta narrativa – Ahmad Bazaid – terá concluído um acordo comercial com os portugueses: “On raconte encore sur la côte l’histoire d’un Barikallah du nom d’Ahmad Bazeid qui aux XVe-XVIe siècles (?) se serait rendu à Agadir (Arguin) et conclu un traité avec les Portugais” (Monod, 1983: 219).

¹² Em *hassâniia*, “aquele que monta atrás no teu camelo”, “grande companheiro”.

¹³ *Zraiga* identifica um camelo com uma pelagem particular, de cor castanha e branca; um animal raro, difícil de encontrar.

Freire, Poder e cultura nos iniciais encontros luso-saarianos
Ahmad Bazaid tinha consigo o seu *illiūix*¹⁴, e convidou l'Gueidssi a sentar-se nele a seu lado. Imediatamente ambos voaram até à camela *Zraiga*, alcançando-a no preciso momento em que esta tinha a sua cria a mamar¹⁵. Diz-se que desde esse momento os europeus nunca mais entraram na ilha de Agadir" ('Abdallahi ūld NāSr al-Dīn, M'khaijaratt, 22/10/2007) (citado em Freire, 2013: 44-5).

Mais do que a vitória sobre a cristandade – uma vez que segundo este relato os europeus, assustados, nunca mais voltaram a Arguim – gostaria também de destacar a forma como este episódio através de formas narrativas perfeitamente identificadas localmente. Se acima assinali a inclusão das iniciais descrições portuguesas num modelo cronístico próprio, também aqui se deve qualificar um forma local de traduzir a história. Não se trata no caso de uma gesta eminentemente “guerreira”, associada às populações hassan da região, mas de um quadro eminentemente “marabúutico”, onde uma das suas figuras bem conhecidas voa no seu tapete de oração para longe do carcel que os cristãos lhe tentavam impor. O texto marcante de H. T. Norris, *Znaga Islam* (1969), explora de forma exemplar este tipo de narrativas, que hoje em dia, meio século volvido, parecem já ser francamente minoritárias face a um quadro de reprodução memorial essencialmente desenvolvido em torno de simples projeções genealógicas. Ainda assim, no âmbito do levantamento de tradições associadas ao inicial encontro euro-saariano, que realizei privilegiadamente entre populações de estatuto religioso, foi ainda possível recolher depoimentos que se aproximam do quadro desenhado pelo investigador inglês nos primeiros anos de independência da República Islâmica da Mauritânia.

Ainda neste sentido, gostaria de apresentar uma tradição oral que julgo conjugar exemplarmente, ainda que de forma muito peculiar, os sentidos mais profundos que destacaria dos debates euro-saarianos, e que igualmente deverão marcar a leitura que sugiro para os bastante mais tardios envolvimentos orientalistas. Neste caso subvertendo o entendimento primário dos saberes orientalistas enquanto meras visões Europeias do Outro islâmico, declara-se a profundidade dos diálogos gerados – em ambos os sentidos:

Talīb Mustaf [*circa* 1600], um Tandgha, foi capturado na costa pelos seus inimigos, que depois o levaram para o seu país. A sua mãe todas as sextas-feiras de manhã ia até junto do mar e chamava pelo seu filho desaparecido. Ele, no país onde se encontrava, ouvia a sua mãe, e respondia-lhe. O homem que o havia feito prisioneiro e escravo perguntou-lhe o que ele fazia todas as sextas-feiras de manhã, e ele contou que respondia a uma chamada da sua mãe. O homem ganha estima ao prisioneiro e promete que o fará rico depois da sua morte, prometendo ainda que nessa altura o faria regressar a sua casa.

Conforme combinado, depois da morte do seu “amigo”, Talīb Mustaf abre a sua campa e encontra aí a prometida fortuna. No entanto, o corpo que aí encontra é o de um “ferreiro” seu conhecido, do seu país, e não o do seu amigo *naçrāni*.

Talīb Mustaf faz depois a viagem de volta a casa, e ao chegar pergunta imediatamente pelo “ferreiro” que tinha visto enterrado. Dizem-lhe que este tinha morrido há muito pouco tempo. Talīb Mustaf vai até à sua campa, e ao abri-la encontra aí o corpo do seu amigo *naçrāni*.

¹⁴ “Tapete” de oração, confeccionado em couro de bovinos nesta geografia particular, e símbolo por excelência dos homens portadores de um estatuto religioso/ “marabúutico”.

¹⁵ Significando a possibilidade de, de imediato, poder saciar a sua fome, estando o leite disponível para ser bebido naquele instante.

Este local chama-se até hoje Tinwarmi [“o poço do cristão”] (Al-Mamī ūld Hadrami, Nueich, 04/05/2006) (citado em Freire, 2013: 108-9).

Esta tradição oral confirma a versão – hoje incómoda – na qual se assume o sequestro de habitantes do Saara, fazendo-os serviçais, ou meros escravos, aquando da sua chegada à Europa. Contudo, nesta narrativa eminentemente marabútica, expõe-se a piedade dos habitantes do Saara, que no seu dia santo de sexta-feira conseguem comunicar entre si, por entre desertos e oceanos. Pode também apontar-se a clássica aproximação a uma raiz matriarcal saariana – claramente exposta na relação mãe-filho –, assim como a compreensão das complexas matizes sociais e estatutárias locais – expressas na incorporação da figura sempre estigmatizada do “ferreiro” (Fortier, 2002). Mas, globalmente, há nesta tradição oral uma clara vitória do espaço cultural saariano face ao Europeu: o homem que fora levado para fora do seu país regressa rico a casa, e o seu “anfitrião” Europeu junta-se a ele para sempre (ainda que no interior de uma sepultura).¹⁶

Conclusão

A análise aqui ensaiada denuncia a precoce incorporação de alguns dos temas caros ao discurso orientalista no inicial encontro euro-saariano, mas mostra também – e simultaneamente – como esses mesmos elementos servem de base ordenadora de diferentes tradições orais até hoje reconhecidas no Saara. Apropriando-me de uma expressão de Vitorino Magalhães Godinho, retomada por Abdel Wedoud Ould Cheikh, creio que também no campo da história social, como procurei evidenciar, a caravela não apagou de forma alguma a caravana. Tal como porventura terá acontecido em outros contextos, e em cronologias que nos estão mais próximas, onde os quadros Orientalistas efetivamente se constituíram e declararam, gostaria de sublinhar que através dos dados etnográficos que recolhi na Mauritânia, a afirmação do plano Orientalista – português, no caso – se distancia de um qualquer propósito totalizante: quando localmente se constata que o seu léxico e argumentário são localmente contestados e diretamente afrontados. Abertamente questionando os parcos elementos nos quais a historiografia portuguesa se tem baseado no esclarecimento do longo período luso-saariano, este terreno parece-me ainda guardar inúmeros materiais – inexplorados na sua maioria – que continuam a qualificar esse encontro. Mais do que isso, os iniciais contactos euro-saarianos são plenamente incorporados em diferentes fórmulas identitárias, por vezes nos tecidos genealógicos e, na maior parte das vezes, no quadro ontológico defendido entre cada grupo estatutário saariano. Esta leitura – obviamente distinta da que qualificará períodos posteriores, e muito em particular o momento colonial – acentua contudo um reconhecimento mútuo que ainda que estabelecido em bases muitas vezes antagónicas, válida e qualifica as vozes “orientais”.

Bibliografia

ACLOQUE, Benjamin (2014): “De la constitution d’un territoire à sa division : l’adaptation des Ahl Bârikalla aux évolutions sociopolitiques de l’Ouest saharien (XVIIe–XXIe siècles),” *La Revue canadienne des études africaines* 48 (1): 119-143.

AUSTEN, Ralph A. (1993 [1990]): “Marginalization, stagnation and growth: the trans-Saharan caravan trade in the era of European expansion, 1500-1900,” in James D. Tracy ed. *The Rise of*

¹⁶ Num quadro semelhante de confrontação entre saarianos e europeus, tendo por referência, nesse caso, as competências místicas dos Tandgha, veja-se também a tradição oral analisada em Horta e Freire, 2013: 48-9.

- Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World, 1350-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 311-350.
- AZINHAGA, Florinda (1965): *A Feitoria de Arguim e a Expansão Portuguesa*, Tese de Licenciatura em História. Lisboa, FLUL.
- BARRADAS DE CARVALHO, Joaquim (1991): *Esmeraldo de Situ Orbis de Duarte Pacheco Pereira*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- BARROS DIAS, Isabel de (2003): *Metamorfoses de Babel. A Historiografia Ibérica (Sécs. XIII-XIV): Construções e Estratégias Textuais*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- BHABHA, Homi K., (1994): *The Location of Culture*, Londres, Routledge.
- BRANCHE, Jerome (2006): *Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature*, Columbia, University of Missouri Press.
- CARDEIRA da SILVA, Maria (2005): “O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal”, *Análise Social* 39 (173): 781-806.
- CÉNIVAL, Pierre e MONOD, Théodore, orgs. (1938): *Description de la Côte d’Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentim Fernandes (1506- 1507)*. Paris, Comité d’État Historique et Scientifique de l’A.O.F.
- CORTESÃO, Armando (1973): *O mistério de Vasco da Gama*, Coimbra, Junta de Investigações do Ultramar.
- FIGUEIREDO, Albano António Cabral (1996): *O ideal de Cavalaria na crónica da tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara*, Tese de Mestrado em Literatura Portuguesa, Universidade de Coimbra.
- FIGUEIREDO, Albano António Cabral (2005): *A crónica medieval portuguesa: génese e evolução de género (sécs. XIV-XV) : a dimensão estética e a expressividade literária*. Tese de Doutoramento em Letras (especialidade em Línguas e Culturas Modernas). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- FORTIER, Corinne (2002): “De la forge à l’écriture. De l’indépendance à l’aliénation. Le statut ambivalent du forgeron dans la société maure”, em *La forge et le forgeron. I. Pratiques et croyances*, Paris, L’Harmattan, pp. 125-153.
- FREIRE, Francisco (2013): *Tribos, Princesas e Demónios: Etnografias do Encontro Pré-Colonial no Sudoestada Mauritânia*. Lisboa, Colibri.
- FREIRE, Francisco (2011): “The ‘Narziguas,’ Forgotten Protagonists of Saharan History”, *Islamic Africa* 2 (1): 35-65. <https://doi.org/10.5192/21540993020135>
- FRIEDMAN, Jonathan (2009): “Occidentalism and the categories of hegemonic rule,” *Theory, Culture & Society* 26 (7–8): 85–102.
- GAVY de MENDONÇA, Agostinho de (1890 [1607]): *Historia do cerco de Mazagão*. Lisboa, Bibliotheca de Classicos Portuguezes.
- HESS, Andrew C. (2010 [1978]): *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, Chicago University Press.
- HORTA, José da Silva, “O Islão nos textos portugueses: Noroeste Africano (sécs. XV-XVII): das representações à História”, “O Islão na África Subsariana” — *Actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana* realizado, de 8 a 10 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras do Porto, coordenação de António Custódio Gonçalves, [Porto], Faculdade de Letras, Centro de Estudos Africanos [da] Universidade do Porto, [2004], pp. 167-181.
- HORTA, José da Silva (1991): “A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos”, in J. da S. Horta et al., *O Confronto do Olhar. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia*, 43-70.

HORTA, José da Silva e FREIRE, Francisco (2013): “Os primeiros contactos luso-saarianos: narrativas europeias quatrocentistas e tradições orais bidhān (Mauritânia)”, em CARDEIRA DA SILVA, Maria e SARAIVA, Clara (orgs.): *As Lições de Jill Dias*, Lisboa, CRIA, pp. 37-53.

HOSFORD, Desmond, e CHONG, J. Wojtkowski, orgs. (2010): *French Orientalism: Culture, Politics, and the Imagined Other*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars.

LAURENT-DU TERTRE, Marie-Pierre, org. (1986): “Les Navigations Atlantiques du Vénétien Alvise da Mosto & la Navigation du Portugais Pedro de Sintra, Écrites par Alvise da Mosto. Traduction, édition critique, annotations, et commentaires des éditions, Thèse de doctorat. Paris, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2 vols.

LAW, Robin, (2006 [2004]): *Ouidah: The Social History of a West African Slaving ‘Port’*, Athens, Ohio University Press.

LAWRENCE, A. W., (1963): *Trade Castles and Forts of West Africa*, Londres, Jonathan Cape.

LOPES DE BARROS, Maria Filomena (2014): “From the history of Muslims to Muslims in History: Some critical notes on ‘Arab-Islamic Studies’ in Portugal”, *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies* 1: 29- 40.

MAGALHÃES GODINHO, Vitorino (1956): *O “Mediterrâneo” saariano e as caravanas do ouro: geografia económica e social do Sáara Ocidental e Central do XI ao XVI século*. São Paulo, Revista de História.

MAGALHÃES GODINHO, Vitorino (1984): *Os Descobrimentos e a Economia Mundial*, vol. I, Lisboa, Editorial, Presença, 2.^a ed., 4 vols.

MAUNY, Raymond, 1949, “L’expédition marocaine d’Oudane (Mauritanie) vers 1543-1544”, *Bulletin de l’IFAN*, XI: 129-140.

MIGNOLO, Walter (2003 [1995]): *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

MONOD, Théodore (1983): *L’île d’Arguin (Mauritanie): Essai historique*. Lisboa, Centro de Estudos de Cartografia Antiga do Instituto de Investigação Científica e Tropical.

NORRIS, H. T. (1969): “Znaga Islam during the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 32: 496–526.
<https://doi.org/10.1017/S0041977X00097056>

OULD BABBAH, Muhammadhan, org. (1990): *As-Sayh Muhammad al-Yadali. Sur l’histoire de la Mauritanie (trois textes inédits)*, Tunis, Beït Al-Hikma.

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud (2000): “La caravane et la caravelle. Les deux âges du commerce de l’Ouest saharien”, *L’Ouest Saharien*, 2: 29-69.

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud (2013): “Património, memória, estado. Nota sobre o património mauritano e os seus usos”, em CARDEIRA DA SILVA, Maria (org.): *Castelos a Bombordo: etnografias de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, Lisboa, CRIA, pp. 168-169.

PRATT, Marie Louise (2008 [1992]): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres, Routledge.

RICARD, Robert (1930): “Les portugais et le Sahara atlantique au XVe siècle”, *Hespéris* 11: 97-110.

SAID, Edward W. (1994 [1978]): *Orientalism*, Nova Iorque, Vintage.

SAID, Edward W. (1994 [1993]): *Culture and Imperialism*, Nova Iorque, Vintage.

SAUNDERS, A. C de C. M. (1982) : “The Depiction of Trade as War as a Reflection of Portuguese Ideology and Diplomatic Strategy in West Africa, 1444-1556”, *Canadian Journal of History*, 17: 219 -234. <https://doi.org/10.3138/cjh.17.2.219>

TEIXEIRA da MOTA, Avelino (1958): “A Viagem de Bartolomeu Dias e as Concepções Geopolíticas de D. João II”, *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 76 (10-12): 297-323.

TEIXEIRA da MOTA, Avelino (1976): *Alguns aspectos da colonização e do comércio marítimo dos Portugueses na África Ocidental nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

TEIXEIRA da MOTA, Avelino (1980): *Viagens espanholas das Canárias à Guiné no século XVI, segundo documentos dos arquivos portugueses*, sep. III Coloquio de Historia Canario-Americana (1978). Las Palmas, Cabildo Insular de Gran Canaria, 220-249.

THOMAZ, Luís Filipe Thomaz (1994): *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel.

VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo (2007): "Medieval Portuguese Royal Chronicles. Topics in a Discourse of Identity and Power", *e-Journal of Portuguese History* 5 (2) [http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue10/pdf/bsou sa.pdf]

VARISCO, Daniel Martín (2007): *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*, Seattle, University of Washington Press.

WEBB, James L. A. (1995): *Desert Frontier: Ecological and Economic Change Along the Western Sahel (1600 -1850)*, Madison, The University of Wisconsin Press.

WHITE, Hayden (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

ZURARA, Gomes Eanes de, (1978): *Crónica dos feitos notáveis que se passaram na conquista da Guiné por mandado do Infante D. Henrique*, vol. I, Lisboa, Academia Portuguesa da História.

Where is our South? Locating new imaginative geographies in creative alliances between musicians from Portugal and the Arab world

Leonor LOSA¹

Instituto de Etnomusicologia, Centro de estudos em Música e Dança (INET-Md).Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.Universidade Nova de Lisboa

leonorlosa@gmail.com

Recibido 17/10/2016. Revisado y aprobado para publicación 12/12/2016.

Para citar este artículo: Leonor Losa (2016), "Where is our South? Locating new imaginative geographies in creative alliances between musicians from Portugal and the Arab world" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 93-106.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.008>

Abstract

Reflections on Portuguese orientalism have traditionally focused on the ways past historiographies of an academic penchant conveyed representations of "Arabs" and of their presence in explanatory theses about the Portuguese nation. This article focuses on how these kinds of statements form discursive archives which are handled within processes of subjective identification and acquire meaning in products and creative processes of expressive culture. Focusing on a musical collaboration between a Portuguese and a Lebanese musician, this seeks to understand how particular "imaginative geographies" emerging through sound, poetry and expressive practices dialogue with the current European economic and political context, in particular, the Portuguese.

Key Words: Ricardo Ribeiro; Rabih Abou-Khalil; cross-cultural empathy; vernacular orientalism; expressive culture

Resumen

La reflexión sobre un orientalismo portugués ha incidido especialmente sobre la forma en que la producción historiográfica de perfil académico vehiculó, en el pasado, representaciones de los "árabes" y de su presencia en las tesis explicativas de la nación. Este artículo plantea una reflexión

¹ This work was supported by the Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) under grant SFRH/BD/76099/2011, by the POLIMUS Program, part of the Cluster of Excellence (Labex) "Pasts in the Present: history, heritage, memory" and by the Instituto de Etnomusicologia (INET). I am grateful to INET's President Salwa Castelo-Branco for her support.

sobre el modo en que este tipo de enunciados constituyen aún hoy archivos discursivos que son manoseados en procesos de identificación subjetiva y que adquieren sentido en productos de la cultura expresiva. Colocando el foco de análisis en la colaboración entre un músico portugués y otro libanés, intento comprender cómo ciertas “geografías imaginativas” producidas a través del sonido, la poesía y las prácticas expresivas entran en diálogo con el actual contexto económico y político europeo y, en particular, con el portugués.

Palabras clave: Ricardo Ribeiro; Rabih Abou-Khalil; empatía cros-cultural, orientalismo popular; cultura expresiva.

Portugal’s geographical position in the extreme west of Europe (bordered by Spain to the north and east, and the Atlantic Ocean to the south and west) along with geographic, cultural and historical characteristics led to a longstanding internal ambivalence concerning its cultural inscription in the *Atlantic* (meaning north) or the *Mediterranean* (meaning south)². From a geopolitical point of view, Portugal’s position in Europe has historically been peripheral. According to the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos (2002), despite the country’s imperial history, its subaltern position points to a colonized condition *vis-a-vis* the rich European countries (particularly Great Britain).

The current European “crisis” leads to daily media coverage³ of those countries with economies that have lost or are at risk of losing the capacity to financially support themselves. Geographically, those nations are predominantly located in Southern Europe, along the cultural axis of the Mediterranean, which includes Greece, Italy, Spain, and Portugal. The current economic scenario has stimulated a political and media discursive inflection that has progressed from a conception of a unified Europe (especially after the adoption of the single currency in 2002) to a differentiated and regionalized Europe in which the *south* is conceived as underdeveloped, unregulated, and subject to paternalism, especially from the economically dominant countries and their banking institutions such as the German state and the European Central Bank. Both have been conditioning the internal policies of the Portuguese state— a gesture referred to, as in other countries, as “austerity politics”— therefore determining not only the course of life of the subjects of those countries but also the ways they imagine and position themselves within and on the margins of Europe.

This article departs from a paper presented at the conference “Peripheral Orientalisms in Lisbon” in 2014. At the time, the country was under an IMF financial rescue program and the corresponding “austerity policies” were undergoing their fullest implementation in a process incorporating aggressive, economically restrictive policies accompanied by discourses focused on ideas of patriotic resilience and overcoming. Political statements addressed whether the public or European institutions such as that issued by the deputy prime minister; “Rather Celtic than Greek but, in any case, always Portuguese”⁴ then strengthened the discursive disconnect of Portugal in

² A dichotomic reflection put forward by the leading Portuguese geographer Orlando Ribeiro, the anthropologist Jorge Dias (1952 and 1990) among other authors, which was critically reviewed and debated by the anthropologist João Leal (Leal 1999)

³ This article departs from a paper presented at the conference “Orientalismos Periféricos” (Peripheral Orientalisms; Lisbon, 2014).

⁴ Jornal I 28/10/2013

the south of Europe and the positions to the north. It is in this ideological backdrop that this reflection emerges⁵.

Based on a musical collaboration between the Lebanese oud player and composer Rabih Abou-Khalil and the Portuguese *fadista* (fado singer) Ricardo Ribeiro, in this article I seek to understand how the “imaginative geographies” emerging through sound, poetic and expressive practices engage in dialogue with the current economic and political context affecting Europe and particularly Portugal. I apply Edward Said’s term “imaginative geographies” to account for representations of “south” and “Middle East” that we might consider as a “new orientalism”. These imaginative geographies seem grounded upon classical narratives about the *origins* and *formation* of the Portuguese nation and its identity that do not apparently present any conceptual novelty. However, I aim to focus on the subject, reflecting on the ways subjectivities undergo discussion within a context of instability and discursive change in the structures of power, and responded to in agentive modes, proposing new ways of conceptualizing their worlds. By taking into account a musical collaboration within the *world music* market, I aim to grasp how the intercultural and inter-subjective encounters underlying the creation of musical and expressive objects generate particular “structures of feeling” (Williams 1977) containing alternative statements and fostering new creative paths.

Portuguese orientalism has primarily been perceived from the axis of academic production to a greater or lesser extent in the fields of historiography, anthropology, archaeology and geography. Ana Rita Moreira (2013) and Maria Cardeira da Silva (2013), among others, have shown how production in these fields of knowledge within a context of national assertion and the construction of local identities has shifted between arabophilia and arabophobia. In turn, Raposo (2013) approaches the contemporary production of an orientalist imagination in the perspectives of performative representations of historical recreations of music and dance in Portugal, which target the internal and external tourism markets with the institutional support from cultural policy actors. This author reflects on the ways these representations of cultural proximity between Portugal and North Africa fuel creative projects and transits.

Nevertheless, it is also important to understand how the presence of “arabs” in the discourses of historical self-narration— a presence which Maria Cardeira da Silva identifies as constituting mere “movie extras”— configures discursive repertoires and resources handled by projects of individual identification. Departing from the current production of expressive culture, I aim to inquire about the ways orientalist representations produced in the context of official nationalist narratives acquire meaning in individual practices; and, furthermore, how these practices, in turn describe, change, question or accept the discursive worlds that they inhabit. I propose we complement the reading from Portuguese academic orientalism with an interpretation of an orientalism with a popular orientation, supported by expressive culture as a carrier of meaning and representation. The option to approach orientalist production articulated through expressive culture deemed “popular” stems from the fact of its trajectory arising “from below” and, as such, tendentially more closely guided by the materiality of practices and in contrast with the discursive nature of

⁵ I am grateful to Ricardo Ribeiro and Rabih Abou-Khalil for their generosity and for sharing their time, thoughts and music with me. I would also like to thank Maria Cardeira de Silva who first invited me to think on *peripheral orientalism* and challenged me to write this article; Rui Cidra, for his attentive reading and engaged debate; to Charles Hirschkind for his insightful and critical comments on the presentation of my first thoughts on this topic; and to the referees for their critical comments which contributed to strengthening this text.

academic production; and, on the other hand, due to the fact that this fits in with the field of material production and the symbolization of popular culture, conceived here as a marginal terrain of tension between hegemony and subordination (Hall 1981). Due to its nature, we may therefore refer to this as *vernacular orientalism*.

As a vernacular expression, the handling and production of orientalist representations should be understood as a part of larger *processes of identification*, processes wherein identities are constantly negotiated and emerge as “points of temporary attachments to the subject positions which discursive practices construct for us” (Hall 1996: 5-6). As I try here to show, academic orientalist production, despite fuelling an orientalism of popular bias, finds a field of political positioning in the latter that sometimes competes with official visions and institutional politics.

In this article, I address the reality of the creative intercultural encounter. To this end, I propose the operating concept of *cross-cultural empathy*. *Empathy* combines the emic meaning emerging from fieldwork of a sense of familiarity and intimacy with its classical definition— the ability to understand the feelings and emotions of the *other* without alienating the *self*. Thus, I refer here to *cross-cultural empathy* as the intercultural and inter-subjective process of creating emotional and creative alliances between different culturally, historically and politically localized *selves*.

This kind of musical collaboration circulates in the music industry under the label of *world music*. Ethnomusicological literature drew upon Said’s work to debate world music as a transnational realm of western construction of difference and alterity (cf. Born and Hesmondhalgh 1997; Erlmann 1996; Stokes 2004). According to Veit Erlmann (1996), *world music* is a discursive and market category configured as “a new aesthetic form of the global imagination, an emergent way of capturing the present historical moment and the total reconfiguration of space and cultural identity characterizing societies around the globe” (Erlmann 1996: 468). This aesthetic of the global imagination rests on “an attempt by the West to remold its image by localizing and diversifying itself through an association with otherness” (*ibid.*: 469). Considering the phenomenon through the same analytical framework, Jocelyne Guilbault (1997) assumes, however, that scholarly reflection on local contexts promotes the understanding of different localized modes of creating “practices of meaning” around the attribution of global categories. For the author, world music stems from some commercial plot even while we still must also try to grasp just how this new label is located. I argue that Ricardo and Rabih’s collaboration, while corresponding to Erlmann’s aesthetic of the global imagination, allows for the creation of poetic and musical intertextuality between musicians from different geographical and political contexts that questions the classical construction of “imaginative geographies”. This collaboration nurtures and motivates new practices of meaning in a critical moment of European and Portuguese political and economic change, which shapes and reflects local subjectivities as I explore below.

Geographies of empathy: portraying a musical collaboration

The collaboration between Rabih Abou-Khalil and Ricardo Ribeiro dates to 2005 when Rabih was invited by a Portuguese theater director to compose for poems by Portuguese poets. After hearing some Portuguese *fadistas*, Rabih invited the young *fadista* Ricardo Ribeiro to join the project as a singer. Since then, they have maintained a collaboration that extends far beyond the initial project and still remains productive in creative and professional terms.

Ricardo Ribeiro is a singer of *fado*, an expressive, social and urban popular music practice emblematic of Portugal, and particularly of Lisbon, that in 2012 was inscribed into the UNESCO list

of Intangible Cultural Heritage of Humanity. Ricardo is now thirty-five years old and began singing in *Casas de Fado* (fado performance venues) at the age of twelve encouraged by an aunt. Henceforth, he has developed his style in contact with the celebrated *fadista* Fernando Maurício, among others, following a learning process that characterizes the musical and social practice of the fado milieu. Ricardo is referred to by both the media and his peers as an “heir to traditional *fado*”, a statement that distinguishes him from the recently created category of “new fado” which incorporates most *fado* singers from his generation, some of whom perform on the world music circuit. Fado, a genre of urban popular music that first took shape in the second half of the nineteenth century and constitutes a strong emblem of expressive culture in Portugal, is currently undergoing a peculiar period. As a musical and social practice, it has experienced a history of marginalization characteristic of urban popular music style in many geographical contexts. In the last few years, especially after the disappearance of the main *fado* diva (Gray 2013) Amália Rodrigues, the genre has been popularly and— most importantly to shaping its historical trajectory— institutionally celebrated by the agents of local and global cultural politics. The apparent synchrony of popular and institutional forces led to the idea of drafting the *fado* application for UNESCO status as World Intangible Cultural Heritage. In 2011, UNESCO included *fado* on the world heritage list, placing it within a modern ordering of production, symbolization, and global celebration of the local.

Rabih Abou-Khalil, in turn, is a Lebanese musician whose professional career has developed in Germany, where he settled in the 1970s. After starting his music studies in Lebanon, where he attended the Beirut Conservatory for classical music in the Western tradition and Arab tradition (a common and institutionally promoted learning practice), he was encouraged by his father to leave Beirut during Civil war in 1975. At that moment, when he was seventeen years old, he went to Germany to complete his higher education. There, he attended Political Science, which he concluded simultaneously to higher studies in flute and musicology. After recording a first record with his own compositions to flute without any editorial support, he decided to devote himself to composing for the oud, an instrument that had been the main support in his learning of the Arab musical tradition. To his surprise, and contrary to what had happened with his compositions for flute, his work for the oud gained immediate commercial success, generating interest from major German record label publishers. He eventually signed for Enia Records (which had rejected publishing his works for the flute), the publisher with which he has henceforth worked.

Since then, collaborations with musicians from different cultural contexts have characterized Rabih’s path as a musician and composer. The mixing of musicians coming from multiple musical traditions and with different professional and educational backgrounds represents an important part of his creative process, both stimulating him to compose and configuring his individual style and universe of imagination. Although he was a pioneer and preceded the emergence of the world music commercial label in the 1980s, over the years, his work was integrated into this broad category or in adjoining labels such as *world jazz*.

Rabih’s work articulates modes of production characteristic both of popular music, particularly with its orientation towards record production and music dissemination, and Western art music with a demand on the technical skills and the music literacy of the musicians with whom he works. The son of a poet, he associates his family heritage with the particular way he addresses rhythm in his compositional style. While his rhythmic approach and tonal language move away from the Arabic musical tradition, one does not need musicologically trained hearing to recognize the

affinities with what in the West gets roughly conceived as “oriental music”. In a general manner, the predominance of the melodic (horizontal) thought over the harmonic (vertical); the homophonic texture between the different instruments (all instruments playing the same melodic phrase simultaneously); and a modal approach to tonality constitute the anchors of Rabih’s musical approaches which incorporate generic characteristics of the Arabic musical tradition.

His work method and his constant collaboration with musicians from different traditions and musical cultures point to a cosmopolitan *ethos* which resonates with the cosmogony of his musical reflexivity. In a note in his biography and explaining how, in the Beirut of his youth, students were encouraged to pursue musical education both in the Arab and in the European musical traditions, Rabih mentioned that:

“I don’t know how it is now, I think now it has changed, but I thought it was a very good idea, because it really opens your mind... I wouldn’t have been able to do what I’ve been doing if I hadn’t studied Western music, I wouldn’t have even had the imagination to see from where to where expression can go (...) My father had this short wave radio (...) that was the radio I had as a child. And I was listening to music from all over the world, I was sitting there, you know, searching for things, because, you know, we are talking the 60s, early 70s. And so... I was just amazed... I remember, I still remember, actually thinking: how is it possible that a Chinese can be so happy listening to Chinese music like somebody from a completely different country is [listening to the music of their own culture] ... it is the same reaction, everybody is yeah! Clap, it’s happy! If it’s Indian, if it’s Chinese, if it’s... western, oriental, occidental... you know... it all seems to have the same effect. But [the music is] totally different, completely different! Nothing has do to with anything, you know (...) What always fascinated me was actually looking at it and thinking: wow, you know, imagine if I could feel what the Japanese guy feels, I could feel what the German guy feels, you know... how rich would you be emotionally if you could actually really listen to all of this and understand it, and feel as much as I would feel as listening to my own stuff, the stuff I like. I still like lot of rock music...”

At the annual “Dias da Música” festival, which takes place every spring in one of the main concert venues in the Portuguese capital (the Centro Cultural de Belém), I attended the concert of Rabih and Ricardo almost by accident. The festival Dias da Música presents an intense three day program of music concerts and stands out in the Portuguese context for being focused on Western Art music and for encompassing other styles and musical traditions, normally under a specific theme. In 2012, the “human voice” was the underlying theme of the festival which highlighted the sung repertoires of different historical periods and cultures.

I had seen an interview with Ricardo on a public television channel and although I did not have any affinity with *fado*, his reflexivity and musical and expressive approach aroused my curiosity. My trip to the festival therefore had the purpose of listening to Ricardo. As my musical training for many years had focused on becoming a musician, such events always come packed with meetings with former colleagues who work every year as musicians at the festival and with whom I would sometimes meet during concert breaks. While waiting for the doors of the Small Auditorium to open (the concert venue), I bumped into a friend who was playing in an orchestral concert taking place simultaneously in the Great Hall, the main concert venue, separated by a large outdoor hall. In the few quick words we exchanged, I told him I was attending Ricardo Ribeiro’s concert. He told me he didn’t know Ricardo and proceeded to express regret over having to play music that evening since Rabih Abou-Khalil was also playing and he would like very much to have attended the concert. I told him that we were talking about the same concert, Ricardo Ribeiro was about to

sing with Rabih Abou-Khalil. He told me how he envied my luck because Rabih was an outstanding musician and he really wanted to see him performing.

As this short episode shows, to an ethnomusicologist, the different cultural backgrounds and the musical traditions at stake in this collaboration prove the most peaceful of the fields of questioning and conceptualization. As from 2013, I began closely accompanying the ongoing collaborative work between Ricardo and Rabih, above all following some of the concerts that they performed, holding interviews with both musicians, analysing the scores and the new repertoire that Rabih was composing based upon the Portuguese poetry chosen by Ricardo Ribeiro. In parallel, I advanced with fieldwork with Ricardo Ribeiro inquiring into his universe of relations, which comprised following his daily professional life as a *fado* singer on a daily basis as a resident singer in a *fado house*, his performances in concerts and in recording new individual works, and the collaborative projects that he continued with other Portuguese musicians. The musical profiles of these musicians are very distinctive attending to the fact that they belong to different generations and they face the different challenges and demands of the music industry that this lag encompasses. Rabih Abou-Khalil is a musician with a long and successful career, especially directed towards a broad Western audience. His extensive discography and the wide recognition of his work as a composer in a field of music production spanning from the market category of *world music* to *jazz*, position his career and his public image in the star system promoted and fuelled by the recording industry.

In turn, Ricardo Ribeiro is a young *fadista*. Although in recent years he has had great national projection and has managed to reach an international market sector that guarantees him recognition among *fado* and *world music* connoisseurs, his profile remains primarily associated with and directed towards the Portuguese public knowledgeable about and consumers of *fado*. Furthermore, despite being very active in terms of live performances and recordings within the Portuguese music industry, Ricardo maintains a daily occupation as the resident singer in the restaurant Faia, a *fado* venue (“*casa de fados*”) in Lisbon’s bohemian neighborhood of Bairro Alto where he sings every night. This type of activity is one of the more traditional practices of the *fado* urban economy, having historically provided the main professional activity of *fado* singers of older generations. In the last few years, the younger singers with residences in these *fado* venues usually have little or no expression in terms of the globalized economies of the music industry (record publishing and concerts). Although Ricardo states he continues to work in Faia due to failing to become financially autonomous from his other activities, remaining part of the *casa de fados* cast of singers, alongside recognized singers from previous generations, distinguishes his practice and way of life from those of the other *fado* singers of his generation.

The collaboration between Rabih Abou-Khalil and Ricardo Ribeiro resulted in a to a greater or lesser extent fixed live performance program that has been presented at jazz and world music festivals in Europe and the Middle East since 2007. They also came out with an album entitled *em português* (“in Portuguese”). All the songs were composed by Rabih Abou-Khalil in a style that mixes Arabic rhythms, instrumentation and melodic lines with rock and jazz instrumental techniques and styles and to which the *fado* vocal style is sometimes added. While the transnational nature of this record is not new, it is, however, an innovative project based on a creative dialogue between a Middle Eastern and a Portuguese musician.

From the perspective of Ricardo Ribeiro, to become acquainted of Rabih Abou-Khalil was a crucial moment in his life. Having established a solid professional relationship, they simultaneously maintain a relation of friendship, affection and mutual admiration. Both musicians reflect on their musical encounter as something carrying strong meaning and describe their relationship in terms of empathy, musical and human understanding, a deep musical alliance and close intuition. For the first time in his career, Rabih Abou-Khalil developed compositions for voice. He had never before been comfortable doing this but, in his view, the success of the compositions rests on the fact that the metric of the Portuguese language (a language that he knows enough of to maintain an informal conversation) fits his particular rhythmic style. According to Ricardo, his success in interpreting Rabih's highly complex repertoire rests mainly on his intuition and on their sharing a close expressive idiom. The encounter between these musicians has been articulated by Ricardo through discourses on a cultural affinity anchored in a history of cultural contact within the Mediterranean. The historical permanence of the peoples of North Africa in Portugal between the 8th and the 13th centuries, alongside the permanent exchange between Portugal and Islamic regions in the past, constitute the objective facts justifying the cultural, subjective, emotional and musical proximity.

As Maria Cardeira da Silva argues, Portuguese academic orientalism has been characterized by its *practical* nature due to the fact that orientalist representations have mostly been produced in service of the explanatory thesis of the Portuguese nation, identity and the inscription of the country in Europe, either welcoming or repudiating cultural components, historical legacies and contacts between people. In both approaches, the "Arabs", according to this author, served as mere movie extras, participating in ethno-genealogical readings of the country's formation. This presence (sometimes felt even more as a result of its absence) in the self-explanatory narratives of the nation and its contours of identity, however, nourishes the archives of personal identity. As such, it also assumes a practical character whenever handled as a repertoire of subjective imagination. Furthermore, this conceals a rich analysis as the entailing political agenda sometimes competes with the one that produced and continues to institutionally produce Portuguese orientalism and in which these modes of imagining inscribe themselves. Calling upon the *resources of history, language and culture* and clamouring for *a relation with a historical past*, (those) personal identities are thus constituted "within, not outside representation" (Hall 1996: 4)

Which South?/ Which sea?

The latent debate of historiographic thought on *fado*, positioning the genre either on the Mediterranean axis or on the Atlantic, generically assumes the affinities of its producers and their personal interpretation of the discourses about the nation. In either case, they incorporate the multiculturalist discourse which precedes the official debates on national identity. Moving away from a narrative which brings the genre closer to the Atlantic, Ricardo Ribeiro— both in his discourse and in his musical approach— presents a form of "counter-memory", in the sense that he elects a historical narrative that currently stands on the margins. These positionings in relation to history are however inscribed in the present they inhabit in a localized way. Thus, by handling the official narratives of identity, they assume a political and agentive character. This proves even more so the case when, musicians handle this memory repertoire for practical purposes in the production of expressive culture as a material statement that eventually transcends personal identities in order to integrate broader archives of identity. Nevertheless, these discourses are supported by imaginary affiliations between distinct cultural and historical experiences. They account for the emergence of an imaginative geography of *sharing* and not *excluding* and in which *difference* is managed and framed emotionally.

Musically, the voice and its expressive techniques as means of “emotional transformation” (Racy 2003:4) are seen as the unifying features of such practices as *fado*, *flamenco* and *tarab*. Ricardo Ribeiro referenced the affinities between *fado* and *tarab* in the Middle East in terms of an involving and expressive *pathos*, which establishes the main criteria for assessing the quality of the performer: the singer is only as successful as he or she is able to move the audience.

Besides this similarity between the concept of *tarab* and the affective dimensions of *fado* performances, Ricardo points to a musicological argument to support the closeness between musical traditions:

“... And also the style of singing [he sung an excerpt from Oum Kalthum] ... is very *fadista*, the way they sing, the way... even the form of the compositions... And then [also] it is very melodic, very rhythmic (...) there is virtually no harmony. I mean, there is harmony but it isn't either obvious or evident. Therefore, there is much melody, much rhythm... that is: melody, rhythm and poetry. This is what *fado* is. It happens like this. If you notice, if you listen to the so called traditional *fados*, they don't exceed the three chords, the triad, the tonic, dominant and sub-dominant (...) basically what is important is the melody, the rhythm and the words. As in the Arab world! The answers ... if we listen to Oum Kalthoum singing (...) the answers of the orchestra with the violins closely resembles how the guitar answers [in *fado*]. It is the same concept. I don't like the word “concept”... it is the same idea; the basis. The goal to achieve is the same, the goal of emotion, the aim of the heat of the words, the aim of sentiments expressed through music (Interview with Ricardo Ribeiro, 15.05.2012, Lisbon).

Although this kind of statement may be understood as a discursive formation, from a musicological point of view, *fado* displays several common traits with some Middle Eastern expressive practices, such as musical concepts and values; ethical modes of reflexivity; the centrality of the voice as a means of eliciting emotion; and dialogic forms of experiencing emotions through music (Shannon 2003 on *tarab*, or aesthetical ecstasy; Frishkopf 2001 on *wajd* or spiritual ecstasy).

Between April and August 2013, Ricardo Ribeiro recorded his third solo record, released in October of that year. The title of the record is *Largo da Memória* (“Memory Square”). Ricardo himself produced the album with a few interventions from the record publisher, Parlophone. Designed around the idea of “memory”, it proposes, according to Ricardo, an innovative “looking back” at the history of Portuguese culture and the *fado* tradition. Both the choice of repertoire and his interpretive style are directed by an assumption of significant audible alliances with the *south*, which is a reflexive statement of the existence of a shared (cultural and emotional) geography.

In the current context, economic and cultural Portuguese policies have stimulated a dialogue with Portuguese-speaking countries (the former colonies of Portugal), materialized in the political category of *Lusofonia* (“Lusophony”): a constructed cultural space applying the Portuguese language as a core unifying element. Should the notion of Lusophony endow a primordial accent to the cultural and linguistic shared experiences, the market economy has certainly played a key role in strengthening ties between Brazil and Portugal. The Brazilian Lusophone context is twenty times bigger than the Portuguese reality and musicians from different fields of popular music production in Portugal aspire to commercially engage with it.

The emergence of a new generation of *fado* singers, which we would describe as an “outbreak of *fado*” at the time of the application to UNESCO’s Representative List of Intangible Cultural Heritage, stimulated a dialogue with musicians and modern music genres from Brazil. Commercially successful young *fadistas* like Carminho, António Zambujo or Raquel Tavares, among others, have recently engaged in record collaborations with established Brazilian musicians such as Chico Buarque, Ivan Lins, Caetano Veloso, among others. Likewise, the current academic production is tracing a genealogy of *fado* as an Atlantic genre with its origins in African-Brazilian practices (Nery 2004). Influenced by post-“Black Atlantic” (Gilroy 1993) trends, this new historiography of the genre competes with readings of *fado* as a genre that developed in a close relationship with cultural flows within the axis of the Mediterranean that framed most of literature on the genre during the second half of the twentieth century and still continues to be claimed by Ricardo and his collaborators.

In a conversation about the new conceptions of *fado* in the present, Ricardo stated: “*Fado* is a language. It goes from here to here. Inside this, you can do whatever you want. But if you go beyond it, then that is not *fado*. Within this, you can embellish (*alindar*), you can have your style”. Then, in a critique of new *fado*’s approaches to Brazil and its distancing from the *fado* tradition, he grabbed the guitar, played a harmonic progression in the style of Brazilian *Bossa Nova* and sang a melody without any words: “This is not *fado*. It can be beautiful and it is legitimate, but it is not *fado*, it’s outside of the *fado* language” (Field notes, May 15, 2013).

According to Ricardo Ribeiro, *fado* is closer to the practices of the Mediterranean and the Middle East than to their cross-Atlantic counterparts. His conception of *fado* presents a clear opposition to that of the singers of his generation, especially by reinforcing an idea of a “tradition” that cannot be distorted. Ricardo frames this “tradition” according to historical projections of Portugal as an ancestral communal space of different cultures, and a sort of “foundational Arabness”.

The historical ambivalence between an (official) Atlantic south, and a (historically implicit) Mediterranean south, gets framed by modes of interpreting the past in present practices. This is a practice-grounded process, founded on a particular way of understanding “tradition” that is based on discursive formations establishing, according to Saba Mahmood’s terms, a “form of relation between past and present predicated upon a system of rules that demarcate both the limits and the possibility of what is sayable, doable and recognizable as a comprehensive event in all its forms” (Mahmood 2005:115).

An example that illustrates this process is “Fado do Alentejo”, a song composed, in the early 1990s by the Portuguese musician Rão Kyo inspired on a poem by Rosa Lobato Faria. Despite being referred to as a *fado*, and integrating the informal songbook of the genre, according to the orthodoxy of Ricardo Ribeiro, from a formal point of view, this song does not constitute *fado* as it fails to comply with the metric, melodic and harmonic rules of the genre. It was nevertheless included in his recent recorded work with an arrangement for string quartet and oud by Rabih Abou-Khalil, who also performs. The poem focuses on a description of the Alentejo region (characterized by geographers, anthropologists and ethnologists as a characteristically Mediterranean region of Portugal). The poem focuses precisely on the natural and cultural elements of the region. The homophonic texture of Rabih’s arrangement, the use of dynamic expressive voice, large melodic intervals, and octave changes, however, distances the song from the traditional universe of *fado*.

What other?/ What difference?

Despite maintaining their autonomous, individual artistic careers and taking part in other and distinctive collaborative projects, ever since the beginning of their artistic relationship, Rabih and Ricardo have structured a part of their creative processes around continuing this artistic relationship. In addition to an active concert agenda mainly in Europe (Germany, France, Portugal) and the Middle East (Algeria, Lebanon, Morocco), these musicians have continued with the production of a new repertoire based upon the poetic selections of Ricardo Ribeiro⁶. Simultaneously, Rabih has participated as arranger and instrumentalist on the recent recordings by Ricardo Ribeiro. More recently, the composer, following a proposal by Ricardo Ribeiro, composed a symphonic work for the poem “Toada de Portalegre”⁷ by José Régio, which the pair played in conjunction with the Metropolitan Orchestra of Lisbon (in November 2016).

Taking into account the differences in their professional profiles and their potential scope of action in the marketplace, it is problematic to attribute a single, unified agenda to the expectancies of Rabih and Ricardo. Similarly, and given the nature of creative work (which has its own respective discourse and dispensing with discursive reflectiveness), I do not attribute any explicit political or ideological assumptions to the results of this collaboration. However, the creative options of Ricardo Ribeiro do position themselves within a broader universe, specifically as regards the production of *fado* in Portugal and the ways in which this genre enters into circulation within the global industry. In this sense, the creative universe that he expounds contains artistic statement that enter into interaction with the historical moment that *fado* is currently experiencing, representing a competitive orientation towards that which is, at the present, dominant.

The option initially taken to frame this type of affectivity through music as *cross-cultural empathy* seeks to convey personal aspirations and affective, creative and political dimensions in the ways of relating to *difference*. This framework of relations has been analysed in the field of music as *musical cosmopolitanism*, and, in this sense, the “cross-cultural empathy” may appear to resemble that of cosmopolitanism.

Debated within the critical scope of globalisation, the concept of *cosmopolitanism* falls within the broader debate of music within the frameworks of building and maintaining national musical projects on the one hand and of the dialectics among the possibilities for musical agency within the context of the hegemonic actions of the record industry on the other hand. In an article reviewing this concept in music studies, Martin Stokes (2007) proposes the need for an approach that focuses on the perspectives, aspirations and creativeness of musicians within the objective of ascertaining their positionings in the dialogues that frame the practices, styles and fashions of globalised dissemination. Appealing to the “musical imagination” as the core idea for thinking musical cosmopolitanism, he furthermore considers that “to evoke ‘musical cosmopolitanism’ is to evoke a capacity of the musical imagination, and with that word ‘imagination’, certain ideas about the power, agencies and creativities of human beings at this point in time” (2007: 10).

More recently, Steven Feld (2012) has drawn upon this concept to describe the creative practices and predispositions of the musicians with whom he worked in Accra. His approximation to that he

⁶ One of the songs added to the initially recorded repertoire is a composition by Rabih Abou-Khalil for the poem “Mar Português” by the poet Fernando Pessoa, a poem that constitutes a statement on the Portuguese maritime expansion and setting out the values of sacrifice, overcoming and of a *global sea*.

⁷ This poem takes as its central reference the city of Portalegre in the Alto Alentejo region, making recourse to a form of pictorial description in support of its emotional realism.

termed 'jazz cosmopolitanism' led to his focusing on this term as a *process*, advocating how it 'is about histories of *listening*, *echoing*, and *sounding*, about acoustemology, the agency of *knowing* the world through sound. (...) is the imagination and *enactment* of musical intimacy' (my italics) (Feld 2012: 49).

The framework of production of 'new imaginative geographies' through the actions of a vernacular orientalism that I have described above encounter resonances in the idea of musical imagination. However, while this idea of an affective approximation to the *other* may appear as that prescribed by the concept of cosmopolitanism, there are components that lead me to believe that this overlapping proves merely tangential.

Primarily, *cross-cultural empathy* emerges not so much as a universal value towards difference based on the common denominator of humanity but rather as a means of *selective affinity* that affectively and closely encompasses the other. However, secondly, as the term empathy conveys, this does not prove some unilateral process or an imaginative predisposition of the *self*, but rather happens as an intersubjective gesture with practical, dialogic and, following Bahktin, intertextual results. Framed by an orientalism emerging 'from below', the encounter between Ricardo and Rabih turns out to be a means of 'knowledge through music' that also reveals intimacy, expresses and generates new (creative) worlds of possibilities. Hence, *cross-cultural empathy* may be succinctly summarised as the intersubjective process of establishing and nurturing affective and creative alliances between culturally, historically and politically located selves.

Final remarks

The creative ways that Ricardo has been developing— especially after contact with Rabih Abou-Khalil— integrate technical and expressive elements that approximate the practices roughly described as Middle Eastern. The integration of "Orientalist" features into his practice as a singer is self-reflexive but, nevertheless still supported firstly, by his belief in a shared expressive universe, and secondly, by the need not to exceed the limits of *fado*— its *authenticity*. The inflection is based on a search for authenticity in the past. This is simultaneously seen as a way of approaching tradition and a modern turn. For this reason, Ricardo entitled his latest recorded work "Memory Square", stating that "sometimes we have to take two steps back in order to move forward" (that is, we have to delve into the historical legacy in order to innovate).

Disrupting the official discourse, the strengthening of cultural ties within the Mediterranean world is based on a sentiment of *cross-cultural empathy* audible in the musicians' creative works. The construction of a shared emotional and geographical space based on Arab and Portuguese affinities through music promotes creativities, configuring marginal structures of meaning and conceptions of the world.

Should we understand agency not only as a form of resistance to relations of subordination but, as proposed by Saba Mahmood (2006: 133), as a way of action that can be inside of and motivated by those subordinate positions, the claims of cultural proximity between Portugal, the Mediterranean and Arab worlds that are creatively articulated by Ricardo represent an agentive mode of materializing the marginal condition that the "south" has assumed in Europe.

Simultaneously, the approach to the Orient configures itself as a counter-discourse vis-a-vis a cultural and market politics strongly oriented to the Atlantic and to the Brazilian market very much based on *fado* as a mediator. In this process, representations of the orient pursue a trajectory that range from an authoritative discourse to an identification mark and a creative background for the

production of expressive culture. In this sense, this may indeed be understood as a vernacular orientalism, that is, one produced within broader discursive practices (Hall 1996: 4), as a way to frame and to endow meaning on the official narratives, and as a means of producing subjectivity. I argue, therefore, for the existence of a “new imaginative geography”, which is not supported by discursive representations but by the materiality of practices. Although it perpetuates orientalist forms of representation, this geography, I believe, contains an emotional and poetic character based on intimacy and empathy, which does not seek to address the orient as some “foreign other” but rather strives to search for a foundational self *there*.

Bibliography

- BORN, Georgina & HESMONDHALGH, David (2000): “Introduction”, en Born, Georgina e Hesmondhalgh, David (dir.) *Western Music and Its Others- Difference, Representation and Appropriation in Music*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (cord.) (2013): *Castelos a bombordo: etnografia de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, Lisboa, CRIA.
- CARDEIRA DA SILVA, Maria (2005,2013): “O sentido dos Árabes no nosso sentido” en Silva, Maria Cardeira da (dir.) *Castelos a Bombordo. Etnografias de Patrimónios Africanos e memórias Portuguesas*, pp. 19-42, Lisboa, CRIA.
- DIAS, Jorge (1952): “Bosquejo Histórico da Etnografia Portuguesa” en *Revista Portuguesa de Filologia* II, pp. 1 -64.
- DIAS, Jorge (1953/1990): “Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa”, en *Estudos de Antropologia*, Vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, pp. 135 -157.
- ERLMANN, Veit (1996): “The Aesthetics of the Global Imagination: Reflections on World Music in the 1990’s”, *Public Culture* 8, pp. 467-487. <https://doi.org/10.1215/08992363-8-3-467>
- FELD, Steven (2012): *Jazz Cosmopolitanism in Accra*, Durham and London, Duke University Press.
- Frishkopf, Michael (2001): “Islamic Hymnody in Egypt: Al-Inshad al-Dini” en Danielson, Virginia (dir.) *Garland Encyclopedia of World Music – The Middle East*. Routledge.
- GILROY, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, New York, Verso.
- GRAY, Lila Ellen (2013): *Fado Resounding: Affective politics and urban life*. Durham, NC: Duke University Press.
- GUILBAULT, Jocelyne (1997): “Interpreting World Music: A Challenge in Theory and Practice”, *Popular Music*, vol. 16, pp. 31-44. <https://doi.org/10.1017/S0261143000000684>
- HALL, Stuart (1981): “Notes on deconstructing ‘the popular’” en Samuel, Raphael (dir.) *People’s history and Socialist Theory*, London, Routledge, pp. 227-240.
- HALL, Stuart (1996): “Who needs identity?” en Hall, Stuart and Du Gay, Paul (dir.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.
- LEAL, João (1999) “Mapping Mediterranean Portugal: Pastoral and Counter-Pastoral”. *Nar.umjet*, 36/1, pp. 9 -31.
- MAHMOOD, Saba (2005/2012): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- MAHMOOD, Saba (2006): “Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas Reflexões Sobre o Revivalismo Islâmico no Egípto”, *Etnográfica*, vol. X (1), pp. 121-158.
- MOREIRA, Ana Rita (2013): “‘Desorientalização’, mestiçagem e autoctonia: o discurso historiográfico moderno sobre a nação” en Silva, Maria Cardeira da (dir.) *Castelos a bombordo: etnografia de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, Lisbon, CRIA, pp. 43-63.
- NERY, Rui Vieira (2004): *Para uma história do fado*, Lisbon, Público.

- RACY, Ali Jihad (2003): *Making Music in the Arab World: The Culture and Artistry of Tarab*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RAPOSO, Paulo (2013): "Mouros, Ventres e Encantadores de Serpentes. Representações do mundo árabe nas recriações históricas em Portugal e Espanha" en Silva, Maria Cardeira da (dir.) *Castelos a bombordo: etnografia de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, Lisbon, CRIA, pp. 64-84.
- RIBEIRO, Orlando (1945/2011): *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Lisbon, Letra Livre.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002): "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity", *Luso-Brazilian Review*, n.2, pp. 9-43.
<https://doi.org/10.3368/lbr.39.2.9>
- SHANNON, Jonathan (2003): "Emotion, Performance, and Temporality in Arab Music: Reflections on Tarab", *Cultural Anthropology*, vol. 18 n. 1, pp. 72-98.
- STOKES, Martin. "Postcolonialism," en Shepherd, John, Horn, David, Laing, Dave, Oliver, Paul, Wicke, Peter (dir.) *Continuum Encyclopedia of Popular Music of the World: Media, Industry and Society*. A&C Black
- STOKES, Martin (2004): "Music and the Global Order", *Annual Review of Anthropology*, no 33, pp. 47-72.
- STOKES, Martin (2007) "On Musical Cosmopolitanism". The Macalester International Roundtable 2007. *Paper 3*. <http://digitalcommons.macalester.edu/intlrtable/3>
- WILLIAMS, Raymond (1980/2005): *Culture and Materialism*, London, Verso Books.

Los arabistas españoles ‘extramuros’ del orientalismo europeo (1820-1936)

‘Extramuros’: Spanish Arabism and European Orientalism

Bernabé LÓPEZ GARCÍA

Universidad Autónoma de Madrid

Bernabe.lopezg@uam.es

Recibido 29/09/2016. Revisado y aprobado para publicación 12/12/2016.

Para citar este artículo: Bernabé López García (2016), “Los arabistas españoles ‘extramuros’ del orientalismo europeo (1820-1936)” en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 107- 117.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.009>

Resumen

El arabismo español fue casi el único orientalismo que existió en España a lo largo de todo el siglo XIX y arranque del XX. La ausencia de una dimensión exterior hacia Oriente de la política extranjera de España –dejando a un lado el caso excepcional de Filipinas–, la carencia de una expansión colonial hacia esos territorios y de una acción arqueológica en los mismos, que tanto estimuló en otros países el horizonte orientalista, privó a la academia hispana de estudiosos de disciplinas relacionadas con todo este mundo oriental. La existencia de un rico pasado arabo-musulmán en España convirtió a Al Andalus en “nuestro Oriente doméstico”, tema central del arabismo español. El arabismo hispano se mantuvo alejado de los centros del orientalismo europeo a lo largo del siglo XIX y sólo en las primeras décadas del XX logró insertarse en circuitos internacionales pero sólo en el ámbito estricto de los estudios andalusíes.

Palabras clave: arabismo, España, Al Andalus,

Abstract

Spanish Arabism was almost the only branch of Orientalism that existed in Spain during the 19th and early 20th centuries. Spanish foreign policy almost ignored the East, with the exception of the Philippines. The lack of colonial expansion towards the East, an element that greatly stimulated Orientalism in other countries, deprived Spanish academia of scholars specialising in Oriental

studies. The existence of a rich Arab-Muslim past in Spain made al-Andalus 'our own domestic Orient', the central focus of Spanish Arabism. During the 19th century Spanish Arabism maintained its distance from European Orientalist centres and it was only in the first decades of the 20th century that it managed to find its place in international circuits, although within the strict scope of Andalusian studies.

Key words: arabism, Spain, Al Andalus

Extramuros de las Humanidades europeas

Juego en este título con una famosa frase del arabista español Emilio García Gómez escrita en la "Introducción" al volumen IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, dedicado a la España Musulmana y redactado por Evariste Lévi-Provençal, a la que ya he hecho alusión en otros trabajos míos anteriores¹. Dicha frase venía a ser una especie de justificación de por qué era un extranjero quien escribía el gran balance hasta la época -1955- de la historia andalusí desde la conquista árabe hasta el fin del califato cordobés, cuando el arabismo español había dedicado todas sus energías a trabajar sobre dicho tema. Definía García Gómez en aquella ocasión al arabismo español de

"gremio escaso y apartadizo, desasistido por lo común de la atención pública, debido a la rareza de los temas que trata, y con la clara conciencia de hallarse extramuros de las Humanidades europeas, que han de contrapesar estas desventajas, a la que se une la dificultad de sus estudios especiales, con apretarse estrechamente unos a otros, formando en unión de sus colegas extranjeros una misma y amigable sociedad"².

Siempre me inquietó esa definición por lo que tenía de automarginación de ese "gremio" de orientalistas que fue el arabismo español del siglo XIX y arranque del XX. También por la autocomplacencia por estar fuera de las humanidades europeas, pero sobre todo por las secuelas que dejó ese sentimiento de vivir *extramuros* de dichas humanidades en el arabismo posterior que yo viví en las postrimerías del franquismo.

Para ser justo con García Gómez, la frase se cierra con una conclusión, aunque manteniendo el gremialismo, que abre el círculo del arabismo hispano al europeo, expresando la conciencia de formar parte de un círculo más amplio, el del arabismo extranjero, lo que, al menos, reintroduce al arabismo español *intramuros* de uno de los ámbitos del humanismo europeo.

Pero situemos el arabismo español en los marcos del orientalismo y las humanidades en Europa.

El arabismo español fue casi el único orientalismo que existió en España a lo largo de todo el siglo XIX y arranque del XX. La ausencia de una dimensión exterior hacia Oriente de la política extranjera de España –dejando a un lado el caso excepcional de Filipinas–, la carencia de una expansión colonial hacia esos territorios y de su corolario arqueológico que tanto estimuló en otros países el horizonte orientalista, privó a la academia hispana de estudiosos de disciplinas

¹ "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", monográfico sobre "Africanismo y Orientalismo en España (1860-1930)", *Awraq*, anejo al volumen XI (1990), pp. 35-69.

² Emilio García Gómez, "Introducción" al volumen IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, dedicado a la España Musulmana y redactado por E. Lévi-Provençal, p. X.

relacionadas con todo este vasto mundo que se definió como oriental. Por el contrario, la existencia de un prolongado y rico pasado arabo-musulmán fomentó la existencia de un interés especial por los estudios árabes que se convirtió en el tema prácticamente exclusivo del orientalismo español, centrado en lo que yo he denominado “nuestro Oriente doméstico”.

En esta dirección caminaron los pioneros del arabismo en España como Juan Antonio Conde, que aprovecharon el estímulo dado al interés por el pasado árabe en España por los ilustrados de finales del siglo XVIII. Pero el mismo Conde era ya consciente en 1801, al pronunciar su discurso de ingreso en la Academia de la Historia, del retraso de los estudios árabes en España en relación con otros países europeos. Así, dirá, criticando a la Academia por ceñirse en su escritura de la historia hispana exclusivamente a las versiones de los “antiguos Cronicones” y desdeñar “las memorias de los Árabes”:

“Aunque la erudición y conocimiento de esta lengua [árabe] lleva ya más de dos siglos en Europa, hasta ahora muy pocas ventajas han resultado a nuestra historia, los más célebres de nuestros historiadores no han podido valerse de este auxilio, y los Extranjeros tampoco han adelantado noticias que nos pertenezcan”.

Pero este estímulo de los ilustrados no alcanzó las cotas que en Francia, tras la revolución, se le dio con la creación de la Escuela Especial de Lenguas Orientales en la que jugó un papel decisivo una figura como la de Silvestre de Sacy.

De ahí la queja que en 1842 dejó escrita el historiador Fermín Gonzalo Morón en su *Revista de España y del Estrangero* [sic]:

“Cuando se considera el empeño que todos los gobiernos ilustrados de Europa ponen hoy en traducir y publicar obras inéditas, y en formar sociedades asiáticas, y se observa al mismo tiempo la punible apatía y escandalosa negligencia del gobierno español, hierve la sangre, e indignase el corazón al ver, que las Bibliotecas, los estudios profundos y las ciencias, no merezcan la menor consideración de la administración del país”³.

Por aquel entonces comenzaba a afirmarse una figura que sería clave en la historia posterior del arabismo español: Pascual de Gayangos (1808-1897), discípulo, con menos de veinte años, del citado de Sacy e impulsor de la escuela española de arabistas. Una escuela que, lejos del ejemplo francés, no pudo institucionalizar establemente su Centro de Arabistas de 1904 hasta la creación de las Escuelas de Estudios Árabes en 1932, pequeños círculos gremiales lejanos de aquel modelo de *Langues O'*. Personalidad de excepción en el marco intelectual de su época, Gayangos vivió gran parte de su vida en Inglaterra, donde publicó algunas de sus principales obras y mantuvo contacto con el orientalismo europeo de su tiempo.

Gustave Dugat, historiador temprano del orientalismo europeo, autor de una *Histoire des Orientalistes de l'Europe de XIIe. au XIX siècle* aparecida en 1868, aunque no dedica en su obra ningún estudio particular a ninguno de los arabistas españoles, rendirá homenaje a Gayangos

³ *Noticia de varias obras inglesas publicadas en este siglo sobre los árabes. Estado actual en Europa y en España de la Literatura Árabe. Deberes del gobierno español sobre la enseñanza de las lenguas orientales, protección de sus profesores y traducción de manuscritos árabes*, en *Revista de España y del Extranjero*, p. 133.

citando sus “trabajos serios”, que conocía a fondo por haber trabajado ambos sobre la obra de Al-Maqqari⁴:

« En Espagne, les travaux sérieux de M. de Gayangos sur l’histoire des Arabes sont connus avantagement. Il a formé un certain nombre d’élèves qui s’occupent des études orientales ; il faut citer également les savants Calderon, Alcober, Emilio Lafuente Alcantara, Amador de los Rios, Fernandez y Gonzalez, Xavier Simonet, etc. Un groupe de jeunes orientalistes à Grenade ont commencé à publier une série d’ouvrages sur l’histoire des Arabes. Les relations des Espagnols avec le Maroc, où se trouvent tant de précieux manuscrits, les ressources qu’offre l’Espagne elle-même pour les études arabes permettent d’espérer des ouvrages importants ».

Gustave Dugat había publicado anteriormente en 1855 un trabajo titulado *L’Orientalisme rendu classique en France*⁵, escrito fundamentalmente para recomendar la introducción en la enseñanza de las disciplinas orientales, necesarias en las Facultades de Letras. Porque él las veía consumidas

“en vains efforts sur le terrain du grec et du latin, dont il n’y a plus de choses neuves à faire sortir, ont besoin d’une Californie. Cette Californie, heureusement elle existe, c’est l’Orient”⁶.

Dugat no tendrá empacho en proclamar, frente a la mitificación desde el Renacimiento de la cultura de Atenas y Roma, que

“Nos idées ont besoin de changer d’horizon. L’histoire de l’homme n’est pas reléguée dans deux villes, deux contrées. Notre mission est d’explorer le globe en tous sens (...). Depuis lors nous avons interrogé les pagodes, déchiffré les livres des brahmanes, étudié l’antique civilisation de l’Inde dans ses gigantesques épopées. Nous avons commencé la résurrection historique, littéraire, scientifique du peuple arabe, de ce peuple, maître du monde à une certaine date de l’histoire »⁷.

El Oriente real que vive Dugat, esa California por descubrir y colonizar, no está lejos de la visión del arabista español Francisco Fernández y González, cuando describía el contexto en el que el orientalismo europeo renacía en la segunda mitad del siglo XIX. Un orientalismo marcado por la decadencia política y cultural de lo que denominaba la “raza semítica” (el mundo musulmán oriental y africano), enfrentada al genio de Occidente –“ario e indogermánico” según su expresión– en auge pero dispuesto y capaz de olvidar “antiguos rencores” y de reconocer a la que fue “hermana mayor de la humanidad” sus virtudes del pasado que contribuyeron a la obra común de la civilización:

“En los momentos que la raza semítica se presenta espirante a los ojos de la política y de la historia, apertillados sus baluartes en Turquía y Marruecos, domeñada en la Argelia, reprimida en Siria, detenida en sus progresos por la predicación de los misioneros cristianos a las orillas del Níger, muerta en su influencia en los destinos de Europa; el genio ario e indogermánico depone sus antiguos rencores, y sobre el lecho de muerte de esta hermana mayor de la humanidad olvida por un instante sus extravíos para recordar sus

⁴ Dugat hizo la introducción y tradujo los libros VII y VIII de las *Analectes sur l’histoire et la littérature des Arabes d’Espagne* de Al-Maqqari, publicada por él y Wright, Krehl y Dozy en Leiden entre 1855 y 1860. Gayangos había publicado quince años antes una versión reducida de la obra.

⁵ Just Rouvier Libraire, Éditeur de la Revue de l’Orient, de l’Algérie et des Colonies, Paris 1855.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ *Ibid.*, p. 4.

virtudes, y los días que le tendiera la mano para llevar a cabo la obra de su regeneración social, y las enseñanzas útiles que le prestara, y los grandiosos monumentos que harán siempre venerada su memoria a los amantes de la civilización”⁸.

La cita formaba parte del Prólogo a un *Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles, o estudios biográficos y bibliográficos para servir a la historia de la literatura árabe en España* que pretendía hacer inventario de cuantas obras árabes pudieran ayudar a reconstruir la historia y la literatura de los ocho siglos de la España musulmana. Ese era el programa que el tímido aún – quizás lo sería por mucho tiempo- orientalismo español, el arabismo, se trazaba, puertas adentro, incapaz de extrovertirse, como los orientalismos británico o francés, hacia un mundo exterior colonizado o por colonizar.

El contexto en el que la obra de Fernández y González aparecía era el de una España que acababa de llevar a cabo en Marruecos una expedición militar a Marruecos con ambiciones coloniales –aún no se conocía lo estéril desde el punto de vista colonial de esta aventura- y que contribuyó –así lo reconoce el autor en el prólogo- a “despertar la afición” por los estudios orientales en España.

Era sin duda paradójico que en un país con un pasado “oriental” se encontrasen tan atrasados los estudios orientales y así lo señala Francisco Fernández y González en este prólogo, recordando que España había dejado morir en el olvido al iniciador de los estudios árabes, José Antonio Conde y condenado al exilio a Pascual de Gayangos –a escribir en “extraño suelo” y “extraña lengua”, dirá-.

Fernández y González, que había sido su discípulo, había fundado en Granada poco antes de escribir este Plan, en 1860, la Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente, modesta entidad que mal podía competir con las Sociedades Asiáticas que desde finales del siglo XVIII habían florecido en Inglaterra o, más recientemente, con la Societé Orientale de France constituida en 1841 con apoyo oficial, pues apenas si pudo publicar un único volumen de una colección de obras y fuentes árabes –las *Historias de Al-Andalus de Ibn `Idari*- que no tuvo continuidad.

La íntima relación entre la expansión colonial y el desarrollo de los estudios árabes –y “orientales” como se les consideraba a mediados del siglo XIX-, que de alguna forma se adivina en este programa de traducciones y publicaciones, había sido entrevista ya con claridad unas décadas antes por el citado Fermín Gonzalo Morón en su *Revista de España y del Extranjero*:

“Estudia y publica Inglaterra los monumentos de la historia y de la civilización de los pueblos más desconocidos: *pero con un objeto político y de alta importancia social*. Ella enseña los mares, ella reúne dominios inmensos, ella quisiera hacer del mundo un vasto mercado para los productos manufacturados de Liverpool y de Manchester. Para ello necesita ser la nación estadista y conocer profundamente los pueblos, y para ello no escusa viajes, ni las más costosas publicaciones”⁹.

Daba cuenta también de varias obras inglesas relativas a la civilización musulmana (Murphy, 1816; Mill, 1818; Sale, 1838), entre las que citaba la aludida obra de Gayangos *The history of the*

⁸ Francisco Fernández y González, Prólogo al “Plan de una Biblioteca de autores árabes españoles”, *Revista Ibérica*, 1861.

⁹ *Revista de España y del Extranjero*, Pág. 32. Tomo I (1842).

Mohemmedan Dynasties in Spain by Ahmed Ibn Muhammed Al-Makkari translated from the copies in the library of the British Museum, aparecida en 1840). Y explicaba ese interés por el conocimiento de otros pueblos y otras culturas por parte de Inglaterra por razones políticas y comerciales:

“Todos saben el impulso que a los estudios literarios del Oriente han dado de algún tiempo a esta parte la dominación inglesa en la India Oriental, la formación de sociedades asiáticas, el comité de traducciones orientales de Londres y la crisis política de Oriente. Todo ha contribuido a que éste sea estudiado en sus monumentos y bajo todas sus fases; y son los ingleses los que por sus posesiones en la India, y su espíritu indagador y estadista, han hecho sobre la materia los más importantes servicios a la Europa”

Para Dugat el “descubrimiento” de Oriente realizado por los orientalistas era una “nueva cruzada de la inteligencia” para regenerar a los pueblos “abâtardis”, que vivían en “un terrain usurpé par l’ignorance et par les ravages du temps”, cuyos protagonistas deben ser los orientalistas:

“Certes, la société doit de la reconnaissance à ces orientalistes qui sacrifient leur existence pour reconquérir quelque portion du terrain usurpé par l’ignorance et par les ravages du temps, et qui, dans l’ordre des faits pratiques, se trouvant mêlés dans les ambassades, les consulats, les administrations, les missions, aux affaires de relation internationale avec l’Asie, ont rendu tant de services à la politique et au commerce »¹⁰

Pero los orientalistas españoles viven en la realidad de su propio país: un país aislado, que ha perdido en las primeras décadas del siglo XIX su imperio, un país en reconstrucción tras una guerra devastadora como fue la producida por la invasión napoleónica, sumido en una contienda civil de carácter dinástico pero con una dimensión ideológica profunda entre dos concepciones antagónicas del régimen, un país impotente para concurrir en la carrera colonial con las dos grandes potencias de la época. Todo ello va a condicionar al orientalismo español, haciéndole ensimismarse en el estudio de al-Andalus, participando así en el debate ideológico sobre la identidad española, pretendiendo rehabilitar el pasado arabo-musulmán de la Península Ibérica y considerarlo como propio. En la contienda civil ideológica, que divide al país en pleno siglo XIX, y que opone también dos concepciones del pasado histórico de España, los arabistas como Gayangos o Fernández y González se alinearán con una visión valorizadora en positivo del legado dejado por los árabes, frente a la consideración negativa de la civilización árabe como “sensual” y “fatalista”, que inunda “como un río sin cauce” la Península, defendida por Modesto Lafuente, probablemente el historiador tradicional más destacado de su tiempo.

La escasa presencia española en los Congresos internacionales de orientalistas

En mi trabajo doctoral realizado en 1973 traté de medir el papel desempeñado por el arabismo español en el marco del orientalismo europeo de su época¹¹. Me pareció la mejor manera para ello adentrarme en el mundo de los congresos orientalistas que desde un siglo antes habían venido desarrollándose en distintos puntos del continente europeo y aún en el norte de África, para ver el papel que esos arabistas hispanos habían jugado en esas grandes “misas” de orientalistas, 16 de ellas celebradas regularmente entre 1873 y 1912, hasta que las guerras mundiales interrumpieron no solo

¹⁰ “Esquisse historique” introductoria de G. Dugat, *Histoire des Orientalistes de l’Europe de XIIe. au XIX siècle*, p. XLIV.

¹¹ Ver mi libro *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Editorial Universidad de Granada-Fundación Euroárabe, Granada 2011, pp. 363-414.

su periodicidad sino su propio sentido, ya que el concepto de "orientalismo" entró en crisis con los procesos de independencia de los países considerados en otro tiempo "orientales"¹².

Es sintomático que de los 16 congresos citados sólo en nueve hubo participación española, desempeñando los orientalistas españoles un papel poco significativo. Un repaso de los mismos permitirá ver hasta qué punto fue periférica la presencia española en estos eventos que reunieron a todo el espectro de lo que se consideraba por entonces el orientalismo europeo.

El primer encuentro oficial de los orientalistas europeos tuvo lugar en París en 1873 y fue convocado por un comité de organización presidido por Leon de Rosny, profesor de la Escuela Especial de Lenguas Orientales y presidente de la Sociedad Francesa de Etnografía, comité integrado por una nómina variopinta de personajes que da idea de la heterogeneidad que cabía en el concepto de "Orientalista" en la época: oficiales del cuerpo militar de ingenieros, miembros de Sociedades Asiáticas, libreros editores de lenguas orientales, inspectores de museos de antigüedades, sinólogos, comerciantes en China y Japón, egiptólogos, académicos, publicistas, interesados todos por viejas civilizaciones de Oriente más que por las realidades de su presente en aquellos países colonizados en su mayor parte por naciones europeas.

Sirva de ejemplo de lo que fueron estos congresos la descripción que uno de los pocos orientalistas españoles que frecuentaron estos eventos, Francisco García Ayuso (1835-1897), académico de la Lengua y profesor de lenguas orientales (hebreo, persa, turco, sánscrito, siríaco, etíope y acadio), autor de varias obras sobre los pueblos iraníes y el zoroastrismo, hace de las secciones en que se dividió el que se celebró en Londres en 1874:

"Para facilitar la exposición de asuntos y establecer orden en las discusiones, dividióse la ciencia oriental en grandes grupos, que podemos llamar: ario, semítico, hamítico, altaico, caucásico, indio-anario, extremo Oriente y chino."¹³

No es de extrañar que en esos campos tan especializados los estudiosos españoles tuvieran poco que aportar. El mismo García Ayuso cuenta las secciones del Congreso celebrado en San Petersburgo (1876), con su "cierto carácter local" dedicado a los "países asiáticos del imperio moscovita", pero abierto a otras áreas asiáticas así como al "Asia Occidental o Imperio turco, con inclusión del Egipto; Arqueología asiática y sistemas religiosos del Asia". Disciplinas todas que en España apenas contaban con especialista alguno.

El arabismo español tuvo conocimiento del primer congreso a través del exdirector general de Colonias y matemático Vicente Vázquez Queipo, académico de la Historia, que contactó con el máximo representante de los estudiosos de lo árabe en España, el citado Gayangos. Paradójicamente sin embargo, no sólo no asistiría a este congreso sino que su contacto con estos eventos regulares de orientalistas fue muy marginal.

La presencia española en los cuatro primeros congresos fue prácticamente nula, fuera del vicedónsul de Alemania en Linares, Enrique Aquino Vázquez de Araujo y del profesor en Santiago de Cuba J. B. Saunier, presentes en París, así como del propio García Ayuso que se inscribió en el celebrado en San

¹² En 1928 tuvo lugar en Oxford el XVII Congreso. Tres años después se celebró en Leiden el que hacía el número XVIII. Otros congresos se celebraron en 1935 (Roma), 1938 (Bruselas), 1960 (Moscú), 1963 (Nueva Delhi), y París (1973).

¹³ F.G. Ayuso, « Los Congresos de Orientalistas », *Revista de España*, T. LXXXI, 332 (1881), pp. 162-175.

Petersburgo (1876). García Ayuso volvería a hacerse presente en el quinto (Berlín 1881), en el que Francisco Guillén Robles (1846-1926) presentaría un *Informe sobre los estudios árabes en España*.

Una figura peculiar del arabismo español, Eduardo Saavedra (1829-1912), académico, senador, cofundador de la Real Sociedad Geográfica, promotor de actividades colonistas como fueron los Centros Comerciales Hispano-Marroquíes, estudioso de Al Andalus, sí se mantendría en contacto con los organizadores de los congresos, inscribiéndose entre los receptores de sus libros de Actas, como figura en varios de ellos¹⁴.

Esta escasa presencia de los arabistas y orientalistas hispanos en los congresos que reunían a lo más granado de los estudiosos del Oriente, ¿pudo deberse al desinterés de los españoles por estos eventos o por el contrario al papel marginal que las disciplinas orientales gozaban en España? Desde luego, lo que se puede hablar es de ausencias, salvo casos contados, como muestra la lista de participantes en el congreso vienés en el que el único español inscrito fue el citado Saavedra frente a los 46 de Francia, 47 de Inglaterra, 22 de Italia y 23 de los Países Bajos¹⁵.

Una carta de Francisco Codera (1836-1917), otro de los elementos capitales del arabismo español del XIX, escrita a Pascual de Gayangos en 1892, da cuenta del recelo que las querellas que dividían al orientalismo europeo, acrecentadas por las tensiones de la rivalidad franco-germana, producían en ese "orientalismo periférico" que fue el hispano. Codera diría a propósito de un congreso, el noveno, que no llegaría a celebrarse en España:

"Poco amigo de Congresos de sabios, habiéndome enterado un poco de las discusiones de los Orientalistas después del Congreso de Estocolmo, de acuerdo con don Eduardo [Saavedra], procuramos no mezclarnos en esas cuestiones, ya evitando que la Academia nombrase pronto representante, ya por lo que a mí toca, negándome rotundamente a formar parte del Comité Internacional, para el que fui nombrado en representación de España por el Conde de Landberg, a quien a pesar de su insistencia dije resueltamente que no podía aceptar."¹⁶

Esta automarginación del prácticamente exclusivo grupo de orientalistas en España contribuyó aún más al escaso florecimiento en el país de los temas orientales.

El arabismo español y la *Encyclopédie de l'Islam*

El arabismo hispano va a encontrarse sin embargo algo más presente en estos eventos orientalistas a partir del undécimo congreso celebrado de nuevo en París en 1897. Julián Ribera, Antonio Almagro Cárdenas, Francisco Fernández y González, Miguel Asín Palacios, Pascual Meneu, Antonio Prieto Vives, estarán de una u otra forma presentes en los congresos que se sucederán hasta la primera guerra mundial. Pero sin embargo van a quedar fuera del gran proyecto de la *Enciclopedia*

¹⁴ En el ya citado de Berlín, el de Viena de 1886 y el de Argel de 1905.

¹⁵ Es interesante señalar otra ausencia clave en estos congresos: la de los "orientales". Henri Pérès lo señala en su libro *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930* (1937, reedición Éditions Frontispice, Casablanca 2013, p. 54). Incorporadas algunas individualidades a partir de 1886, como el egipcio Hamza Fath Allah, Pérès dirá que « estos congresos, facilitando los viajes de los Orientales a Europa, permitieron a algunos de ellos conocer *Al Andalus* de otra manera que a través de los libros". Y de paso conocer a los arabistas españoles, con quienes correspondieron.

¹⁶ Concebido para coincidir con la celebración del centenario del descubrimiento de América, el congreso fue anulado oficialmente para no ahondar la división en el seno del orientalismo europeo. No obstante, figuras como Gayangos o el citado García Ayuso, tomaron partido por las diversas facciones de orientalistas, alineándose el primero con la facción liderada por el Dr. Leitner y el segundo con la germanófila del profesor Weber. Ver mi trabajo "Cartas inéditas de Francisco Codera a Pascual de Gayangos (Reivindicación de una figura del arabismo)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIV, 1 (1975), pp. 29-68.

Musulmana, decidido en la sesión del 7 de septiembre de 1897 en París, promovido por una figura central del orientalismo y arabismo europeo como fue el húngaro Ignaz Goldziher (1850-1921), editado por la casa editorial E. J. Brill de Leiden, con larga tradición en publicaciones orientales.

Pero el orientalismo europeo también era, en cierto modo, periférico o marginal en el marco de las humanidades de su tiempo. Goldziher, que renunció en el congreso de Roma de 1899 a dirigir un empeño tan costoso como la citada *Enciclopedia*, proponiendo al profesor Martin Theodor Houtsma para que le sustituyese, dejó claro en un informe que también desde Europa se percibía la "marginalidad" del orientalismo, recluido en un restringido círculo de especialistas, lo que sin duda concuerda en cierto modo con las palabras de Emilio García Gómez citadas al principio de esta comunicación. Decía así el citado Goldziher justificando en esta marginalidad la necesidad de una publicación como la que se proponía:

"Nosotros escribimos la mayor parte de las veces en periódicos o en las memorias de sociedades sabias que *no tienen lectores fuera de un círculo restringido de especialistas*. Los errores se perpetúan pues a pesar de todos nuestros esfuerzos y nuestros estudios incluso resistiendo la apatía de un público indiferente. Los resultados de nuestra ciencia tienen pues necesidad, como los demás, de ser llevados al conocimiento de todos y este fin no puede ser alcanzado más que con la publicación de un verdadero repertorio de todo lo que se puede saber entre el Orientalismo musulmán"¹⁷.

Los arabistas españoles no participaron ni en el comité organizador ni en la redacción de los artículos de la primera edición de la *Enciclopedia del Islam*, aunque sí en la edición posterior que se editara en los años 1950-1980 del pasado siglo. No obstante esta ausencia motivada por cierta desconexión de los arabistas españoles de sus homólogos europeos¹⁸, en el congreso parisino de 1897 se anudaron lazos entre Ribera y una buena nómina de estudiosos europeos del Islam que más tarde habrían de participar en el libro de homenaje que se le brindó a Codera en 1904, prologado por Eduardo Saavedra: *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado*. Estos son algunos de los participantes en dicho congreso de París que encontraremos publicando artículos en la referida obra de homenaje: René Basset (Argel), H. Derembourg (París), Dr. Fouquet (Cairo), de Goeje (Leiden), I. Goldziher (Budapest), I. Guidi (Roma), Leon de Rosny (París), E. Naville (Ginebra), C. y E. Schiaparelli (Roma-Turín).

La internacionalización del arabismo hispano

El homenaje a Codera será sin duda la ocasión de estrechar la "amigable sociedad" de la que García Gómez hablaba en el prólogo de Lévy-Provençal. Una obra reciente editada por Manuela Marín, Cristina de la Puente, Fernando Rodríguez Mediano y Juan Ignacio Pérez Alcalde, titulada *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios*¹⁹, da cuenta de la aceleración de la relación del arabismo español con el orientalismo europeo a raíz de la concepción y edición de este libro de homenaje. Hartwig Derembourg, Edmond Fagnan, Michael Jan de Goeje, Octave Houdas, Carlo Alfonso Nallino o Christian Frederik Seybold corresponderán con Eduardo Saavedra o Miguel Asín Palacios en 1903 aceptando participar en el homenaje, enviando sus contribuciones

¹⁷ Véase *Actes du douzième Congrès International des Orientalistes. Roma 1899. Tome Premier (Resumé des bulletins Inde et Iran)*, Florencia 1901, p- CLXXXI.

¹⁸ Aunque no debe olvidarse el vínculo estrecho entre el andalusista holandés Reinhardt Dozy y varias figuras del arabismo español como Francisco Javier Simonet, entre otros.

¹⁹ CSIC, Madrid 2009.

o corrigiendo pruebas. Otras figuras del orientalismo europeo como Edmond Doutté, Martin Hartmann o P. de Koning excusarán por razones diversas su no participación en la obra. Con justicia, según establece Manuela Marín en la introducción histórica de los epistolarios, este homenaje

“puede considerarse como el documento científico que reafirmó públicamente la existencia y florecimiento de la escuela española de estudios árabes ante la comunidad académica nacional e internacional”.

Además, los lazos anudados con este motivo se prolongaron en el tiempo como atestigua la continuidad de la correspondencia con estos orientalistas.

Merece mencionarse la intensa relación epistolar de Julián Ribera con el orientalista portugués David Lopes²⁰ (1867-1942), centrada en intercambios de obras o consultas mutuas sobre asuntos relacionados con los estudios árabes de los dos países vecinos. La correspondencia entre estos dos autores se extiende desde 1893 hasta 1932, dos años antes de la muerte de Ribera y se compone de 60 cartas, muchas de ellas dedicadas al tema aljamiado en portugués. Destaca en el intercambio entre ambos la correspondencia sobre el viaje de Ribera a Marruecos en 1914 en una misión de estudio sobre la enseñanza en ese país por cuenta de la Junta para la Enseñanza en Marruecos a la que perteneció el arabista español, en la que el orientalista portugués se interesó por las antigüedades y fotos de la ciudad de Arcila. Aunque menos extensa, también existe una correspondencia entre Lopes y Asín Palacios, una veintena de cartas en total entre 1904 y 1937.

Como conclusión, puede decirse, y así lo corrobora la correspondencia de Miguel Asín Palacios con los orientalistas europeos, acelerada sobre todo a partir de los años veinte en que se afirma y difunde la obra del arabista español, que este particular y específico orientalismo hispano que fue el arabismo comienza a insertarse en un contexto europeo e internacional a partir de entonces, dejando de estar “extramuros” como lo estuvo a lo largo del siglo XIX. Desde luego, la aparición de la revista *Al Andalus* en 1933 sería la ocasión para una renovación de relaciones con los orientalistas extranjeros. Así lo atestiguan las cartas a Asín a una extensa nómina entre la que encontramos a T.W. Arnold, C. Brockelmann, O.M. Browne, K. Burdach, A. Cabaton, B. Carra de Vaux, H. Corbin, H. Derembourg, E. Doutté, R.L. Doyon, B. Ducati, E. Fagnan, C. Frazer, F. Gabrieli, L. Gardet, A. Gateau, L. Gauthier, P. Geuthner, H.A.R. Gibb, I. Goldziher, I. Guidi, J. Hastings, P. Hazard, M. Horten, G. Levi della Vida, E. Lévi-Provençal, T. Lewicki, L. Massignon, A.R. Nykl, H. Peres, y C.F. Seybold.

Bibliografía

AYUSO, F. G. (1881): “Los Congresos de Orientalistas”. *Revista de España*, T. LXXXI, 332, pp. 162-175.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1975): "Cartas inéditas de Francisco Codera a Pascual de Gayangos (Reivindicación de una figura del arabismo)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXIV, 1 (1975), pp. 29-68.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1990): "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", *Awraq*, anejo al volumen XI (1990), pp. 35-69.

²⁰ Sobre este arabista portugués véase la documentada obra de Eva-Maria von Kemnitz, “Portugal e o Magrebe (séculos xviii/xix). Pragmatismo, inovação e conhecimento nas relações diplomáticas”, Ministério dos Negócios Estrangeiros, Instituto Diplomático, Lisboa 2010.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2011): *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Editorial Universidad de Granada-Fundación Euroárabe, Granada.

GOLDZIHNER, Ignaz : *Actes du douzième Congrès International des Orientalistes. Roma 1899. Tome Premier (Resumé des bulletins Inde et Iran)*, Florencia.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio (1950): "Introducción" al volumen IV de la *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Espasa Calpe, Madrid.

MARÍN, Manuela, DE LA PUENTE, Cristina, RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando y PÉREZ ALCALDE, Juan Ignacio (2009): *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios*, CSIC, Madrid.

MORÓN, Fermín Gonzalo (1842): Noticia de varias obras inglesas publicadas en este siglo sobre los árabes. Estado actual en Europa y en España de la Literatura Árabe. Deberes del gobierno español sobre la enseñanza de las lenguas orientales, protección de sus profesores y traducción de manuscritos árabes. *Revista de España y del Estrangero*. Tomo I, pp. 28-36; 91-94 y 128-134.

PERES, Henri (1937) : *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*. Reedición Éditions Frontispice, Casablanca 2013.

VON KEMNITZ, Eva-Maria (2010): *Portugal e o Magrebe (séculos XVIII/XIX). Pragmatismo, inovação e conhecimento nas relações diplomáticas*. Ministério dos Negócios Estrangeiros, Instituto Diplomático, Lisboa.

El devenir de las relaciones de Argentina con Emiratos Árabes Unidos y Qatar durante los gobiernos de Cristina Fernández (2007-2015): vínculos modestos en evolución

The Evolution of Relations between Argentina and the United Arab Emirates and Qatar during the Fernandez Administrations (2007-2015): Developing Modest Ties

Ornela FABANI GARELLI

Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

ornela_fabani@hotmail.com

Recibido 11/04/2016. Revisado y aprobado para publicación 08/12/2016.

Para citar este artículo: Ornela Fabani Garelli (2016), "El devenir de las relaciones de Argentina con Emiratos Árabes Unidos y Qatar durante los gobiernos de Cristina Fernández (2007-2015): vínculos modestos en evolución" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 119-140.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.010>

Resumen

Si bien entre Argentina, Emiratos Árabes Unidos (EAU) y Qatar no ha existido una relación cercana a través del tiempo, en los últimos años éstos países han protagonizado un acercamiento que permite pensar en los suyos como vínculos modestos que se encuentran en evolución. El presente trabajo se propone describir y analizar el devenir de las relaciones entre las tres naciones, así como también los factores que explican la evolución de las mismas, durante los gobiernos de Cristina Fernández (2007-2015). Se ha optado por trabajar con este recorte temporal pues estas gestiones coincidieron con una etapa en la cual cobraron impulso los contactos con los referidos actores del mundo árabe extremadamente tibios hasta ese momento.

Palabras clave: política exterior - Argentina - Emiratos Árabes Unidos – Qatar - gobiernos de Fernández

Abstract

Although the relationships between Argentina, the United Arab Emirates (UAE) and Qatar have not been close over time, these countries have staged -in recent years- an approach which allows to consider their affairs as modest links in evolution. This paper aims to describe and analyze the evolution of the relations between the three nations, as well as the factors that explain this development, during the two Administrations of Cristina Fernandez (2007-2015). This period of analysis has been chosen because during these years, the Administrations involved have coincided with a stage in which contacts with the aforementioned actors from the Arab world, extremely warm thus far, gained momentum.

Key words: foreign policy - Argentina - United Arab Emirates - Qatar - Fernandez's governments

Introducción

Qatar es una de las seis monarquías ubicadas sobre las costas del Golfo Árabe. Este Emirato obtuvo su independencia tras la culminación del protectorado británico en 1971 y en la actualidad posee el PBI per cápita más alto del mundo (Luna, 2015; Wordatlas, 2016). Tal como ocurre en el caso de sus vecinos del Golfo, sus principales ingresos derivan de las exportaciones de hidrocarburos. En esta línea, el país se destaca por ser el primer exportador de gas licuado a nivel internacional. De hecho, Qatar posee el 14% de las reservas de gas a nivel global (Gulf Exporting Country Forum, 2015). Como correlato, la explotación de este recurso ha sido uno de los factores que ha ayudado a que en 2015 su fondo soberano se estimase en torno a los U\$S 256.000 millones (Sovereign Wealth Funds Institute, 2015).

Por su parte, EAU es una federación compuesta por siete emiratos, que también alcanzó su independencia en 1971. Al igual que Qatar, poco tiempo después de convertirse en un Estado soberano, EAU comenzó a transitar un fuerte proceso de modernización impulsado por las ventas de hidrocarburos. Al respecto, es importante mencionar que EAU se posiciona como el séptimo país del mundo por el tamaño de sus reservas de petróleo, 97.800 millones de barriles; siendo, asimismo, el octavo productor mundial. Además, cuenta con importantes reservas de gas natural, 215.000 millones de pies cúbicos, también las séptimas a nivel internacional (Oficina Económica y Comercial de España en Dubai, 2014: 15). En base a los indicadores hasta aquí expuestos se evidencia que, a pesar de los avances de la política de diversificación económica, los hidrocarburos siguen teniendo un rol protagónico en la economía emiratí. Al punto que, en gran medida, los mismos han sido responsables del crecimiento económico exponencial que este país ha alcanzado en las últimas décadas.

Ahora, si bien entre Argentina, EAU y Qatar no ha existido una relación cercana a través del tiempo, en los últimos años éstos países han protagonizado un acercamiento que permite pensar en los suyos como vínculos modestos que se encuentran en evolución.

El presente trabajo se propone describir y analizar el devenir de las relaciones entre Argentina, EAU y Qatar, así como también los factores que explican la evolución de las mismas, durante los gobiernos de Cristina Fernández (2007-2015). Se ha optado por trabajar con este recorte temporal pues estas gestiones del Frente Para la Victoria (FPV) coincidieron con una etapa en la cual cobraron impulso los contactos con los referidos actores del mundo árabe extremadamente tibios hasta ese momento.

En otro orden es importante aclarar que, durante el periodo bajo análisis también se evidencia una profundización de los lazos entre Argentina y otros actores del Golfo, como es el caso de Arabia Saudita y Kuwait. No obstante, en este caso se decidió profundizar en el análisis del devenir de los vínculos con EAU y Qatar pues, en términos comparativos, las relaciones con los dos Estados referidos en primer término poseen una trayectoria más extensa. Particularmente si se tiene en cuenta que el reino se encontró entre los primeros países árabes con los cuales Argentina estableció relaciones diplomáticas, que en este caso datan de 1946. Es más, Argentina abrió su primera legación diplomática en el Golfo en la ciudad de Yeda en 1948, convirtiéndose en el primer Estado latinoamericano en tener una representación diplomática en dicho país. De igual forma, tradicionalmente las relaciones comerciales con Riad han sido más fluidas. En tanto, a lo largo del gobierno de Menem (1989-1999) comenzó un acercamiento entre la Argentina y Kuwait. Tal es así que en 1992 el entonces presidente visitó Arabia Saudita y Kuwait. Aún más, en junio de dicho año Buenos Aires recibió la visita del Emir de este último país. Poco tiempo después se disponía la apertura de la embajada argentina en Kuwait, que finalmente abrió sus puertas en 1993, al igual que la embajada de Kuwait en la Argentina.

En torno a la perspectiva metodológica escogida para avanzar en este análisis se adopta un diseño cualitativo. En esta línea, se recurre al empleo de diversas fuentes primarias entre las cuales se encuentran: publicaciones y comunicados de prensa del Ministerio de Relaciones Exteriores y la Presidencia de la Nación Argentina; discursos y declaraciones de presidentes, cancilleres y ministros argentinos; informes estadísticos y estudios económico-comerciales elaborados por la Cámara de Comercio Argentino-Árabe y la Fundación Exportar. Asimismo, también pudo concertarse una entrevista con el gerente de la Cámara de Comercio Argentino-Árabe. Mientras tanto, como fuentes secundarias se emplean libros y publicaciones de diversos centros de investigación, nacionales e internacionales, y se consultan los diarios *Ámbito*, *Tiempo Argentino*, *Página 12* o *The National*, entre otros.

Dicho esto, si bien en virtud de la escasez de bibliografía sobre el tema bajo análisis este estudio posee un carácter exploratorio-descriptivo el relevamiento de datos efectuado permite avanzar en un supuesto inicial que funciona como hipótesis guía: Durante los gobiernos de Cristina Fernández las relaciones entre Argentina, EAU y Qatar se dinamizaron a partir de la apuesta de Buenos Aires de estrechar sus relaciones con otros actores del Sur y diversificar sus socios comerciales, objetivo este último acorde con los principales ejes de la política comercial externa de dicho gobierno que apuntaron a receptor inversiones e incrementar el intercambio comercial. Asimismo, el acercamiento entre las partes también respondió al interés de los citados países árabes de garantizar su seguridad alimentaria y efectuar avances en términos de cooperación tecnológica, esto en un contexto marcado por las Cumbres ASPA y la crisis financiera internacional.

En base a lo expuesto, resulta necesario dar cuenta de una serie de ideas y conceptos que son claves para el análisis. Entre ellos debe señalarse que se concibe a la política exterior como “un área particular de la acción gubernamental que abarca tres dimensiones analíticamente separables: político-diplomática, militar-estratégica y económica, y que se proyecta en el ámbito externo frente a una amplia gama de actores e instituciones gubernamentales y no gubernamentales, tanto en el plano bilateral como multilateral” (Russell, 1990: 255). Esta política pública (Ingram y Fiederlein, 1988) pretende dar visibilidad, plasmar la estrategia que se da la sociedad política, o parte de ella, para proponer modos de inserción del Estado en el contexto mundial (Miranda, 1988: 22). En tal sentido la inserción, o condición de ser tomada en cuenta por

la política y la economía mundial (Miranda, 2001: 169), fue una preocupación de primer orden para los tres gobiernos del FPV (2003-2015).

Si bien existen distintas maneras de concebir y forjar un proceso de inserción internacional, luego de una etapa en la que la Argentina construyó su estrategia de inserción atendiendo a las tendencias del orden internacional patrocinadas por los actores centrales, tras la llegada al poder del FPV en 2003 se decidió que esta debía ser diseñada pensando principalmente en la necesidad de recomponer la difícil situación interna que debía atravesar el país tras la crisis de 2001 (Busso y Fabani, 2015: 13).

A diferencia de la etapa anterior, durante los gobiernos del FPV el modelo de desarrollo condicionó la estrategia de inserción internacional y la política exterior (Busso y Fabani, 2015: 24). Respecto a este último, agotado el modelo neoliberal, se impuso el “neodesarrollismo” que se caracteriza por un conjunto de políticas públicas que tienen por fin eliminar o compensar, mediante la intervención del Estado, las fallas del mercado, desempeñando aquel un rol de promotor de las actividades productivas.

En esta misma dirección, durante los gobiernos del FPV las variables económicas adquirieron una importante gravitación en lo referente a la vinculación de la Argentina con el mundo. Esto se hace evidente si se atiende a la búsqueda de estas administraciones de que los vínculos con el exterior se tradujesen en nuevas posibilidades de negocios con distintas regiones, en una diversificación de las exportaciones y, asimismo, en nuevas inversiones.

A raíz de lo expuesto ganó relevancia la política comercial externa, entendida como “los intereses, valores, percepciones, acciones e instrumentos que hacen a las relaciones comerciales internacionales del Estado, ya sea en el desarrollo de los flujos comerciales o en las regulaciones normativas de estos” (Zelicovich, 2011), que fue diseñada como una política de acompañamiento al modelo de desarrollo implementado por el país (Paredes, 2011).

Estas ideas, junto a la percepción del orden internacional como “multipolar, plural, diverso y complejo” (Fernández, 2015) y al reconocimiento del país como un país en desarrollo, favorecieron que durante las administraciones del FPV la Argentina dejase de concebir a Estados Unidos y a la Unión Europea como sus principales socios, que quedase atrás la búsqueda de reinsertión en el primer mundo, y que se optase por una diversificación de las relaciones externas.

En línea con el perfil ideológico de los gobiernos del Frente, más próximo a los países del Sur, y en coincidencia con la ya referida autopercepción del país en el escenario internacional, el diseño de política exterior del FPV incluyó entre sus ejes el fortalecimiento de las relaciones con los países en desarrollo. En este marco, los gobiernos de Fernández tampoco descuidaron los vínculos con los actores emergentes.

Precisamente en este contexto se inscribió el acercamiento entre Argentina y los Estados del Golfo, que pueden ser referidos como socios no tradicionales, en función de que se trata de actores con los cuales, a través del tiempo, Buenos Aires no ha mantenido vínculos sólidos y de primera línea, pero también como socios potenciales en tanto se trata de mercados que en la actualidad poseen una baja relevancia en lo que atañe al volumen de las operaciones, si bien presentan importantes oportunidades para los productos argentinos (Grosso et. al. 2009).

Asimismo, dicho acercamiento debe ser encuadrado en el ámbito de la cooperación Sur-Sur entendida como acciones emprendidas por los países del Sur para profundizar sus relaciones “en pos de afrontar problemas comunes, defender intereses compartidos, y obtener márgenes de autonomía decisional. Es una construcción política que permite que los países del Sur estructuren

alianzas que les permitan disminuir sus vulnerabilidades e influir en el establecimiento de las reglas del sistema internacional” (Morasso, 2015). Asimismo, conforme con Sagasti y Prada (2011) esta supone una motivación particular que se funda en sumar autonomía para aumentar el poder de negociación de los países del Sur en los foros internacionales y en sus interacciones con los países centrales.

Ulrichsen (2013) señala que ciertas vías para una fructífera cooperación Sur-Sur con las monarquías del Golfo emergen a partir de la posibilidad de colaborar con estos países en el desarrollo de sus programas de energía nuclear con fines civiles, así como también a raíz de su búsqueda de garantizar su seguridad alimentaria. Al respecto, según lo estipulado en la Cumbre Mundial sobre la Alimentación de 1996, existe seguridad alimentaria cuando “todas las personas tienen, en todo momento, acceso físico, social y económico a alimentos suficientes, inocuos y nutritivos que satisfacen sus necesidades energéticas diarias y preferencias alimentarias para llevar una vida activa y sana”. Dicho esto, estas dos aristas de la cooperación Sur-Sur serán abordadas a lo largo del trabajo.

Teniendo en consideración lo hasta aquí expuesto el apartado subsiguiente da cuentas del estrechamiento de lazos entre América Latina y Medio Oriente puntualizando en la ofensiva de EAU y Qatar hacia la región. En tanto, los apartados que le siguen, se dedican a estudiar la evolución del vínculo entre Argentina y los referidos actores profundizando en el devenir de sus relaciones político-diplomáticas y económico-comerciales. Finalmente, un último punto se dedica a estudiar los avances en materia de cooperación tecnológica entre Buenos Aires y sus pares del Golfo.

El acercamiento América Latina-Medio Oriente y la ofensiva diplomática de Emiratos Árabes y Qatar

El acercamiento entre Medio Oriente y América Latina comenzó a tomar lugar durante la primera década del siglo XXI coincidiendo con el debilitamiento de Estados Unidos en ambas regiones y el ascenso de nuevos poderes en el escenario internacional que han impugnado el unipolarismo y el accionar unilateral norteamericano, entre los que se destaca la República Popular China. Un hito en lo referente a la historia de la aproximación entre ambos espacios viene dado por la I Cumbre América del Sur – Países Árabes (ASPA) que dio origen a un esquema que vincula dos espacios geográficos distantes y diversos pero que comparten desafíos semejantes en cuanto a su desarrollo y su participación en el sistema global (Vagni, 2009).

En torno a esta iniciativa, cuya conformación se insiste ha supuesto un paso decisivo en favor de una aproximación entre ambas regiones (Moya Mena, 2011), la misma tuvo su origen en 2005 con la primera Cumbre de Jefes de Estado de Estado y de Gobierno del ASPA, que fue promovida por el entonces presidente de Brasil, Lula Da Silva. En efecto, en el marco de su búsqueda de proyectar a Brasil internacionalmente en un rol de liderazgo, en 2003 Lula efectuó una gira por Medio Oriente en la que presentó la idea de organizar una Cumbre que convocase a los Estados de América del Sur y los países miembros de la Liga Árabe¹. Lo cierto es que desde que tuvo lugar la primera

¹ Conforme con Brun (2012) en el campo de las relaciones Sur-Sur Lula definió como prioridad a los países emergentes y al continente africano, incluyendo a Medio Oriente dentro de dicha estrategia. A lo que la autora agrega que el acercamiento de este país a la región se explica en virtud de: la ideología del Partido de los Trabajadores que siempre

Cumbre ASPA se han multiplicado no sólo los contactos políticos entre actores pertenecientes a ambas geografías sino también los vínculos comerciales entre los mismos.

Aún más los intercambios que han tenido lugar en su seno incluso han servido para impulsar negociaciones entre esquemas pertenecientes a ambas regiones. Tal es así que en el marco de la I Cumbre ASPA el MERCOSUR y el Consejo de Cooperación del Golfo (CCG)² firmaron un Acuerdo Marco de Cooperación Económica, que supone un paso previo a un acuerdo de preferencias arancelarias. Además, el bloque sudamericano ha avanzado en la firma de acuerdos de libre comercio con Egipto en 2010 y con Palestina en 2011 y posee negociaciones en curso con otros actores de la región como es el caso de Marruecos y Jordania.

Ahora bien, respecto al vínculo entre los tres países que aquí nos interesan Argentina estableció relaciones diplomáticas con EAU y Qatar en 1974, tres años después de la independencia de estos Emiratos. No obstante, fueron necesarias más de tres décadas en pos de una profundización de las relaciones con estos dos actores. De hecho, el incremento de los vínculos con los citados países recién tuvo lugar bajo los gobiernos de Fernández coincidiendo con una ofensiva de los mismos hacia América Latina (*Al Kubri*, 2014).

En efecto, a la hora de dar cuenta de dicha aproximación no puede pasarse por alto la multiplicación de las visitas y contactos de alto nivel entre representantes de los citados países árabes y sus pares latinoamericanos, tampoco la apertura de sedes diplomáticas o, incluso, la firma de acuerdos entre las partes en las más diversas áreas.

Sin pretender ser exhaustivos, en 2009 el ministro de relaciones exteriores de EAU Jeque Abdullah bin Zayed Al Nahyan efectuó una gira por la región que lo llevó a México, Colombia, Brasil, Chile, Argentina y Cuba. Cabe agregar que, en el marco de la visita a este último país, el alto representante emiratí manifestó la voluntad de EAU de participar en el proyecto para la construcción de un puerto de aguas profundas en la Bahía de Mariel, en la costa norte de la provincia de la Habana. Aún más, como parte de dicha visita también se firmó un memorándum de entendimiento para la coordinación en materia política y un acuerdo para intensificar tanto el intercambio comercial como las inversiones. Un año después, en 2010, el canciller emiratí volvió a viajar a la región para visitar Venezuela con quien firmó un acuerdo que tiene por finalidad evitar la doble tributación y prevenir la evasión fiscal en relación al impuesto sobre la renta y el patrimonio, así como también un memorándum de entendimiento sobre consultas políticas. A posteriori, en 2014, el vicepresidente y primer ministro de EAU inició una gira que lo llevó a México, Brasil, Argentina y Chile. En dicha oportunidad se firmaron acuerdos con los cuatro países. Si bien se profundizará más adelante en los documentos rubricados con Argentina, con Chile se firmó un acuerdo para evitar la doble imposición de tributos sobre la renta y el patrimonio del transporte aéreo y de las empresas navieras. Mientras que, con el gobierno de Brasil, se suscribió un acuerdo de defensa que habilita el intercambio de tecnologías, la cooperación en instrucción y en materia de entrenamiento, manejo de crisis y apoyo logístico, entre otros aspectos. Finalmente, con México se rubricó una declaración que establece la conclusión de las negociaciones del Acuerdo para la Promoción y Protección Recíproca de las Inversiones entre los dos países. A posteriori, sólo días después de culminada la visita del vicepresidente y primer ministro, el canciller emiratí retornó a la región para visitar Paraguay, Perú y Uruguay.

ha promovido los vínculos con los países en desarrollo, la evolución del comercio exterior brasileño que evidenció un incremento de las exportaciones hacia el Sur, el activismo de las comunidades árabes en Brasil y la voluntad gubernamental de promover el país a escala global.

² Organismo de cooperación subregional compuesto por Arabia Saudita, Bahréin, Omán, Qatar, Kuwait y EAU.

En esta misma dirección, en enero de 2010, el emir y el primer ministro de Qatar efectuaron una gira que los llevó a Argentina, Brasil, Venezuela y Costa Rica. En tanto, hacia el mes de agosto del mismo año, el alto mandatario visitó Uruguay y Paraguay, para suscribir con este último un acuerdo sobre cooperación económica, comercial y técnica. A posteriori, el canciller de Qatar visitó Brasil en 2012 y el emir qatarí volvió a visitar la región en 2013 para efectuar una gira por Perú, Colombia y Ecuador. Por último, en 2015 no puede pasarse por alto la visita del emir qatarí a Venezuela que se convirtió en el marco para la suscripción de ocho acuerdos bilaterales³.

La apertura de sedes diplomáticas resulta otro claro indicador del interés de estos actores de acercarse a la región. Al respecto, se encuentra que la mayoría de las embajadas que estos países poseen en América Latina abrieron sus puertas después de 2007. En este sentido, la embajada de EAU en Argentina abrió en 2008, en México en 2010, en Chile en 2011, en Colombia en 2013 y en Cuba en 2015. Mientras que la embajada de Qatar en Brasil reabrió sus puertas en 2007, en tanto la embajada en República Dominicana se estableció en 2007, en El Salvador en 2008, en Uruguay y en Costa Rica en 2011 y en Argentina en 2013.

En otro orden, se evidencia que el flujo de capitales ha sido un componente importante del acercamiento de las monarquías del Golfo a los países latinoamericanos. En este sentido, Brasil se presenta como el país de Sudamérica que ha recibido mayores inversiones provenientes de capitales emiratíes y qataríes.

A modo de ejemplo, en 2010 Abu Dhabi Investment Authority adquirió un edificio de oficinas en Río de Janeiro por US\$ 300 millones. Además, a finales de ese mismo año dicho fondo, junto a otros ocho, entró con una inversión total de US\$ 1.800 millones al banco de inversiones BTG Pactual (Radic, 2012). Esto sin mencionar que este fondo posee participaciones en la Bolsa de São Paulo y bonos brasileños (Santiso, 2011). Mientras que, en 2012, Mubdala, fondo perteneciente exclusivamente al gobierno de Abu Dhabi, colocó US\$ 2.000 millones para estimular las inversiones de EBX, una compañía afincada en petróleo, gas, minería, puertos y electricidad, entre otros (Radic, 2012). En tanto, en 2010, la Qatar Investment Authority invirtió US\$ 2.153 millones en la compra del 5% del Santander Brasil, filial en la que también se interesó el fondo Aabar Investments, de capitales emiratíes (Rebassio, 2012).

La intensificación de los vínculos político-diplomáticos

En lo que respecta específicamente al devenir de las relaciones político-diplomáticas entre la Argentina, EAU y Qatar puede mencionarse que esta arista de los vínculos bilaterales resultó aquella que en mayor medida se profundizó tras la asunción de Fernández.

Esto es claro si se tiene en cuenta que ya en ocasión del traspaso del mando presidencial, en 2007, un enviado especial de EAU llegó al país para participar de la ceremonia de asunción del nuevo

³ Estos son: el Acuerdo para la Supresión del Requerimiento de Visado para los Titulares de Pasaportes Diplomáticos y de Servicio; el Acuerdo de Cooperación en Materia Legal; el Memorándum de Cooperación en Materia de Juventud y Deporte; el Acuerdo Bilateral sobre Asistencia Administrativa Mutua para la Adecuada Aplicación de la Legislación Aduanera y la Investigación de Delitos Aduaneros; el Memorándum de Entendimiento en Materia de Transporte Aéreo; el Memorándum de Entendimiento entre el Banco Central de Qatar y el Banco Central de Venezuela; el Acuerdo de Hermanamiento y Cooperación entre la Alcaldía del municipio Libertador y el municipio de la ciudad Doha, en Qatar y el Memorándum de Entendimiento entre la Cámara de Comercio e Industria de Qatar y Fedindustria.

gobierno del FPV, convirtiéndose el mismo en el único representante de un país árabe en participar del acto. Aún más, en ocasión de su visita el alto funcionario le transmitió al entonces vicencanciller argentino, Roberto García Moritan, la voluntad de Emiratos de avanzar en la apertura de una embajada en Buenos Aires. Un año después, en 2009, Argentina recibió la visita del ministro de Relaciones Exteriores de EAU quien fue recibido por la presidente Fernández, para luego avanzarse en la firma de un Memorándum de Entendimiento y de Consultas Políticas. Mientras que en 2010 los cancilleres de ambos países volvieron a encontrarse, esta vez en el marco de la XL Cumbre del MERCOSUR, a la cual el representante de Emiratos había sido especialmente invitado. Vale destacar que en dicho encuentro los altos funcionarios decidieron convocar a la primera reunión de la Comisión Económica Mixta Bilateral. Por otra parte, también en 2010, Buenos Aires recibió la visita del emir y del primer ministro de Qatar, en la que se convirtió en su primera visita al país en la historia del vínculo bilateral.

Ahora bien, entre finales de 2010 y principios de 2011 un fenómeno de amplia trascendencia hizo eclosión en la región de Medio Oriente. Se hace referencia a los levantamientos que cobraron difusión internacional como “primavera árabe” y que arrojaron entre sus consecuencias la caída de los gobiernos de Túnez, Egipto, Yemen y Libia. Respecto a los mismos, se coincide con Viramontes (2012) en que estos sucesos no tuvieron amplias repercusiones en lo referente a la evolución de las relaciones entre las monarquías del Golfo y los países de América Latina, entre ellos Argentina. Aún más, considerando que EAU y Qatar fueron los Estados menos afectados por este fenómeno entre las monarquías del Golfo⁴ (Saldaña, 2011), los contactos políticos y comerciales entre estos países y Buenos Aires no se vieron afectados. Por el contrario, siguieron profundizándose. Sin ir más lejos, en 2011, la presidente Fernández inició una gira que la llevó a Qatar donde anunció la próxima apertura de una embajada argentina en el país.

En lo que atañe al segundo gobierno de Fernández debe referirse que, en 2012, el vicepresidente argentino, Amado Boudou, viajó a Qatar para participar del XIII Foro de Doha sobre temas relacionados con la democracia, el desarrollo social y el libre comercio en Medio Oriente. Mientras tanto, en 2013, Fernández protagonizó la primera visita de un jefe de Estado argentino a EAU, un gesto de alto impacto político que fue retribuido con la visita a Buenos Aires del vicepresidente de Emiratos al año siguiente. Al respecto, cabe agregar que en el marco de la gira que el funcionario emiratí entonces efectuaba por cuatro países de la región este mencionó: “América Latina ha sido bendecida con enormes recursos minerales y agrícolas respaldados por un impresionante crecimiento industrial. Los EAU puede servir como una puerta para América Latina hacia la parte central y oriental del globo” (WAM, 2014). En una alocución en la que se traslucen parte de los intereses emiratíes en la zona. También en 2014, el canciller argentino efectuó una gira por tres países del Golfo Árabe que lo llevó a EAU, Arabia Saudita y Qatar, y que tuvo un tinte eminentemente comercial al desarrollarse en el marco del Programa de Aumento y Diversificación de las Exportaciones (PADEX)⁵. En tanto, en el mes de febrero, el ministro de relaciones exteriores argentino viajó a Qatar en una visita que fue retribuida por su par qatarí en el mes de mayo. Finalmente, en 2015 el vicencanciller argentino efectuó una nueva visita a Qatar que aprovechó para agradecer respaldo de dicho país a la posición argentina en la controversia sobre las Islas

⁴ Mientras en Qatar no se registraron manifestaciones, en Emiratos Árabes estas fueron mínimas. Si bien la ciudadanía recurrió a la práctica del peticionismo presentándose firmas en pos de la instauración de un sistema parlamentario

⁵ En torno al programa, el mismo apostó a “mejorar en términos cuantitativos y cualitativos las exportaciones argentinas”. Con tal fin se escogieron veinticuatro países hacia donde focalizar los envíos al exterior, nueve Estados latinoamericanos y quince destinos emergentes. Estos últimos respondieron a los criterios de tratarse de BRICS u otros emergentes de gran tamaño, y/o ser naciones emergentes extrarregionales con gran capacidad importadora. Entre ellos el Ministerio de Relaciones Exteriores ubicó a tres países del Golfo: Qatar, Arabia Saudita y Emiratos Árabes.

Malvinas, así como también su apoyo al establecimiento de un marco jurídico multilateral para la reestructuración de deudas soberanas (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Información de Prensa N° 274/15).

También en esta dirección, y en línea con el fortalecimiento de los lazos entre los referidos actores, puede mencionarse que en 2008 EAU abrió su Embajada en Buenos Aires, la segunda en América Latina⁶. Por otra parte, en el marco de la visita de Fernández a Qatar, en 2011, se asumió el compromiso de abrir la embajada argentina en Qatar y la qatarí en Buenos Aires, lo que finalmente se concretó en 2013, cuando ambos Estados designaron sus primeros embajadores. De esta forma, en la actualidad Argentina cuenta con embajadas en cuatro de las seis monarquías del Golfo, considerando que la embajada argentina en Arabia Saudita abrió sus puertas en 1964, en tanto la sede diplomática del país en Kuwait data de 1993 y la representación en EAU se instaló en 1983.

Otro indicador del referido acercamiento entre las partes, si bien de menor peso, reside en la llegada de Qatar Airways y Emirates Airlines a la Argentina que desde 2010 y 2011, respectivamente, vuelan la ruta Doha-Buenos Aires, en lo que se refiere la primera, y Dubai-Buenos Aires en lo que respecta a la segunda, en ambos casos con escala en Brasil. En tanto, Etihad Airways, que enlaza Abu Dhabi y San Pablo desde 2013, firmó un acuerdo de código compartido con Aerolíneas Argentinas en 2014.

Ahora bien, para entender el porqué del interés argentino en acercarse a éstos países árabes es importante considerar que, desde la llegada al poder del primer gobierno del FPV en 2003, la Argentina comenzó a delinear una política exterior más diversificada y de perfil autónomo, que tomó distancia de las relaciones carnales y la inserción excluyente (Miranda, 2001: 173) que caracterizó la década del noventa. Esta política, como se señaló en la introducción del trabajo, incluyó entre sus ejes el fortalecimiento de las relaciones con los países en desarrollo; en línea con el perfil ideológico de los gobiernos del FPV, más próximo a los países del Sur, y en coincidencia con la autopercepción de dicho país en el escenario internacional que se plasmaba en las palabras del canciller Timerman cuando este señalaba: “El G-77 indica el lugar donde se coloca la Argentina, y es el Sur, el mundo Sur, y ese también es un lugar para nosotros” (Tiempo Argentino, 09/10/2010). En este sentido, tal como menciona Morasso (2013), la aproximación hacia los países en desarrollo tuvo lugar bajo la idea de que el mundo estaba cambiando y era el momento propicio para que los países en desarrollo tuviesen un rol activo en el sistema internacional. En este marco Argentina apostó a profundizar las relaciones Sur-Sur como una línea de acción orientada a fortalecer su presencia internacional e incrementar los intercambios comerciales.

Mientras tanto, en lo que respecta a los vínculos con el mundo árabe en general y las monarquías del Golfo en particular Timerman mencionaba: “Tenemos que crear un canal de diálogo directo con los países árabes, son parte del G-77 que ahora presidimos, necesitamos hacer alianzas. Nos tenemos que dar cuenta de que el mundo pasa hoy por otros lugares, que países que hace 20 años no tenían relevancia cada vez empiezan a tomar mayor importancia” (Cibeira, 2011).

Aún más, en otra alocución del alto representante este refirió que Argentina valoraba las instancias de diálogo con dichos actores en virtud de que las mismas permitían coordinar posiciones políticas en diversos temas de la agenda, así como también constituir nuevas formas de cooperación Sur-Sur (Secretaría de Comunicación Pública, 01/12/2010).

⁶ EAU abrió su primera embajada en la región en Brasil en 1991.

Al respecto, no puede pasarse por alto que tanto Argentina como EAU y Qatar participan de las Cumbres ASPA en cuyo marco se han abordado distintas problemáticas, tal como es el caso de la cuestión palestina.

Sin ir más lejos este ha sido un tema siempre presente en los encuentros bi-regionales. Tal es así que en las declaraciones finales de las distintas cúpulas se ha reivindicado el respeto de las resoluciones 242 y 338 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, y se ha reafirmado el derecho del pueblo palestino a conformar un Estado independiente, amén de requerirse el desmantelamiento de los asentamientos israelíes en los territorios palestinos ocupados y el cumplimiento de la opinión de la Corte Internacional de Justicia en torno al muro de separación.

No obstante, llamó la atención que durante la II Cumbre ASPA, que tuvo lugar en marzo de 2009 en Qatar, la presidente Cristina Fernández señalase: “Malvinas y Palestina son ejemplos terribles de no cumplimiento de las normas de organismos internacionales sobre derechos de otros países”, en un intento por relacionar dos causas caras a los intereses árabes y argentinos que le valió a la mandataria no sólo los aplausos de la comunidad árabe sino también el rechazo de la colectividad judía local y del Estado de Israel.

En esta línea, indicadores de distinta índole muestran la importancia que ambos grupos revisten en el país. Sin ir más lejos, en la actualidad la comunidad árabe se erige como la tercera en relevancia en Argentina⁷ (Dalmazzo, 2001: 21) mientras que la comunidad judía es la más grande en Latinoamérica (Sheleg, 2000 citado por Rein, 2007: 20). De allí el interés de los sucesivos gobiernos nacionales por procurar mantener un estrecho vínculo con las mismas y por evitar cualquier conflicto que pueda surgir con ambos grupos, y a través de ellos con sus países de referencia, una política que en este caso fue puesta en entredicho.

Ahora, respecto al por qué de la asociación entre ambas causas hay quienes señalan que la vinculación de estos dos conflictos puede entenderse en línea con un intento de la presidente de sumar el apoyo árabe a la causa Malvinas. Lo cual, al menos en el marco de este evento se logró, dado que la declaración final de la cumbre incorporó el reclamo argentino en pos de retomar el diálogo por la soberanía de las Islas (Fabani, 2012).

Al margen de lo acontecido en este evento, las autoridades argentinas han reconocido el tradicional apoyo de Emiratos a la posición del país en torno a la soberanía sobre las islas Malvinas a la par que han agradecido el voto de Qatar a favor de la postura de Buenos Aires en los organismos multilaterales (Página 12, 19/05/2011).

Como contrapartida, conforme con declaraciones oficiales, las autoridades de EAU han celebrado la posición argentina en torno a la situación en Medio Oriente y su “búsqueda equilibrada de justicia para los pueblos de la región”, manifiesta en distintos foros, incluso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Es más, Emiratos y Qatar también recibieron positivamente el reconocimiento del Estado Palestino que se concretó durante el primer gobierno de Fernández (Secretaría de Comunicación Pública, Presidencia de la Nación, 14/01/2013; Cibeira, 19/01/2011).

⁷ El vínculo entre la Argentina y el mundo árabe se cimienta en la inmigración árabe al país. En un estudio sobre este fenómeno Akmir (2011: 39) señala que aunque no se conoce quiénes fueron los primeros árabes en arribar a Buenos Aires sí se sabe que los mismos fueron de origen libanés y palestino y que desembarcaron en el Río de la Plata previo a la llegada masiva inmigrantes (1880-1930). Mientras tanto, desde mediados de la década del ochenta del siglo XIX, el incremento de la inmigración árabe hacia el país fue impulsado por las “cadenas de llamados” (Akmir, 2011: 64). Vale mencionar que los inmigrantes que arribaron a la Argentina provinieron en un 90% de los actuales territorios de Siria y el Líbano, siendo ínfimo el número total de palestinos (Akmir, 2011: 17). Esto a diferencia de lo que ocurrió en Chile donde, con el correr del tiempo, se instauró la colonia palestina más importante a nivel internacional fuera de Medio Oriente.

Finalmente, en diversos encuentros entre representantes de estos países las partes han insistido en la importancia de apostar por la solución pacífica de los conflictos y “en la necesidad de finalizar con la amenaza del terrorismo por medios legales” posicionándose ante otro tema candente en la agenda internacional actual (Secretaría de Comunicación Pública, Presidencia de la Nación, 14/01/2013).

Ahora bien, para explicar cabalmente la profundización de los contactos políticos entre Argentina, EAU y Qatar también hay que atender a la búsqueda de éstos países árabes de efectuar avances en términos de cooperación tecnológica y garantizar su seguridad alimentaria. Asimismo, a los principales ejes de la política comercial externa de los gobiernos de Fernández que, en línea de continuidad con la gestión de su antecesor, Néstor Kirchner, apuntaron a diversificar socios comerciales, receptar inversiones e incrementar el volumen de intercambio comercial.

Comercio, seguridad alimentaria e inversiones

Considerando lo referido en el apartado precedente, las giras, visitas y contactos de alto nivel entre funcionarios de Argentina, EAU y Qatar no sólo han tenido por fin estrechar los vínculos políticos con otros actores del Sur sino también diversificar los socios comerciales, impulsar la llegada de inversiones y multiplicar el intercambio comercial. Estos objetivos, vale subrayar, son acordes con el que se definió como “modelo económico de acumulación con matriz diversificada e inclusión social” (Fernández, 2007).

En esta dirección, el canciller argentino Timerman señalaba: “El crecimiento de nuestras ventas al mundo reconoce como uno de sus pilares a la estrategia de diversificación de nuestra oferta exportable y a una política comercial que prioriza la apertura de nuevos mercados para las exportaciones argentinas, logrando posicionar la producción nacional en mercados menos tradicionales como África -particularmente la región del Magreb-, Medio Oriente, la India y el Sudeste Asiático, entre otros” (Secretaría de Comunicación Pública, 21/12/2011); espacios a los cuales Argentina se acercó fundamentalmente tras las crisis de 2008.

Al respecto el canciller evaluaba que, en el marco de la citada crisis externa, muchos países desarrollados atravesaban una recesión y, por ende, se volcaban proteccionismo, frente a lo cual se tornaba imperioso “diversificar destinos”. “En particular, Argentina estará interesada en países en desarrollo que en estos últimos años han demostrado ser el motor del crecimiento” (Telam, 19/12/2012),

En ese marco el ministro de Agricultura argentino, Norberto Yauhar, defendía la idea de que frente a un cambio de época se precisaban nuevos socios políticos y comerciales, entre los cuales destacaba el rol que adquirirían los países del mundo árabe valorados por el funcionario como: “los que van a tener mayor crecimiento en los próximos años, son los que tienen mayor estabilidad comercial y son los que tienen mucho más que ver con nosotros en estos momentos que, por ejemplo, la Comunidad Europea” (Telam, 25/11/12). Mientras tanto, el canciller Timerman mencionaba a la península arábiga como “una pieza clave para incrementar las exportaciones” (Telam, 26/02/2014).

Dicho esto, de un comunicado de prensa del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina se desprenden los intereses que guiaron a este país a profundizar sus lazos con EAU y

Qatar, socios potenciales con los cuales Buenos Aires esperaba poder explotar oportunidades económicas y comerciales. En efecto, la referida comunicación oficial subraya que las monarquías del Golfo constituyen destinos estratégicos por diversas razones. “Entre ellas, su papel protagónico en los mercados de gas y petróleo y sus elevados superávits de cuenta corriente que les permiten acumular excedentes para destinar a consumo e inversión.” A la vez que precisa que “Qatar posee la tercera reserva mundial de gas y es el mayor exportador mundial de gas licuado. Debido a esto resulta de interés promover la cooperación en las tecnologías para el uso del GNC. En este campo, existen oportunidades para que ambos países puedan beneficiarse del desarrollo tecnológico y la experiencia acumulada, sea comercialmente o a través de inversiones. Emiratos Árabes Unidos posee uno de los ingresos per cápita más altos en la región y es un hub desde el cual se reexportan productos, desde todo el mundo, a Asia y Medio Oriente” (Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Información de Prensa N° 028/14).

Ahora bien, pese a la intención argentina de profundizar los vínculos comerciales con Emiratos Árabes y Qatar, el volumen de intercambio con estos actores es aún bajo. Al respecto, se encuentra que en los primeros nueve meses de 2015 las exportaciones argentinas a Qatar fueron de U\$ 10.782 millones FOB, superando el total exportado a dicho país en 2014 que arribó a U\$ 9.767 millones FOB (Bozzoti y Perroni, 2015: 5). En tanto, aquellas que tuvieron por destino EAU fueron de U\$ 141.690 millones FOB durante los nueve primeros meses de 2015, sin alcanzar hasta entonces los U\$ 168.507 millones de 2014 (Bozzoti y Perroni, 2015: 5).

Respecto a la composición de las exportaciones argentinas hacia Medio Oriente⁸, un 58% de las mismas coinciden con manufacturas de origen agropecuario, un 35% con productos agropecuarios y el 7% restante con manufacturas de origen industrial (Bozzoti y Perroni, 2015: 5). En este marco, entre los principales rubros de exportación por orden de relevancia se encuentran: los residuos y desperdicios para la industria alimenticia, los cereales, los metales comunes y sus manufacturas, las grasas y aceites, las semillas y los frutos oleaginosos, el café, el té, la yerba mate y las especias (Bozzoti y Perroni, 2015: 3).

En cuanto a las importaciones argentinas ante todo es importante señalar que estas son muy magras. De cualquier forma, vale mencionar que entre las mismas se destacan las de combustibles minerales, aceites minerales y productos de su destilación, materias bituminosas y ceras, que representan casi un 80% de las compras desde la región, seguidas por los abonos y por productos diversos de la industria química (Bozzoti y Perroni, 2015: 7).

Por otro lado, las exportaciones hacia los países del Golfo bajo análisis no escapan de la lógica general, por el contrario, los alimentos siguen ubicándose entre los principales productos que Argentina coloca en dichos mercados. Mientras que, entre las importaciones, se destacan las de gas, combustible y sus derivados. En este sentido y en lo que respecta a Qatar, Pablo Foudaro, gerente de la Cámara de Comercio Argentino Árabe (CCAA), menciona que las importaciones provenientes de dicho destino son “neta, pura y exclusivamente de gas”⁹.

De cualquier forma, cabe señalar que, de acuerdo con datos obtenidos en la CCAA las importaciones provenientes de Qatar atraviesan una tendencia decreciente. Vale recordar que, en

⁸ Sirva mencionar que en este trabajo se consideran como parte de Medio Oriente los siguientes mercados: Arabia Saudita, Bahrein, Irak, Irán, Israel, Jordania, Qatar, Kuwait, Líbano, Omán, Emiratos Árabes Unidos, Siria, Yemen y los territorios Palestinos, conforme la clasificación que propone la Fundación Exportar, agencia de promoción de las exportaciones dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la República Argentina. Ver: BOZZOTTI, Agustín y PERRONE, Gabriel (2015): “Intercambio comercial Argentina-Medio Oriente”, *Fundación Exportar*.

⁹ Entrevista realizada por la autora a Pablo Foudaro, gerente de la Cámara de Comercio Argentino Árabe por vía telefónica, 03/03/2016.

2012 y 2013 Qatar fue el país árabe desde el cual la Argentina más importó. Entonces las importaciones alcanzaron U\$\$ 448 millones CIF en 2012 y U\$\$1.060 millones CIF en 2013 (CCAA, 2016). No obstante, en 2014 esa cifra se redujo a U\$\$ 828 millones CIF, mientras que durante los primeros nueve meses de 2015 apenas se estimó en U\$\$ 170 millones CIF. Esto permite suponer que dicha tendencia a la baja se sostuvo durante todo 2015 asociada directamente a una disminución de las compras a Qatargas en favor de otros proveedores de GNL.

En 2011 Energía Argentina Sociedad Anónima (ENARSA) y Qatargas firmaron un acuerdo marco conforme con el cual la segunda proveería a la Argentina 5 millones de toneladas de GNL anuales desde 2014. Pese a ello, conforme con el sitio web de Qatargas, dicho acuerdo habría expirado el 31 de mayo de 2012 sin que mediase la firma de un documento vinculante entre las partes (Hui Hong, 2014). La variación en el volumen de compras a Qatargas se asocia con que la importación de energía por parte de la Argentina se efectúa de forma no planificada, con instalaciones fuera de escala como, por ejemplo, barcos regasificadores en vez de modernas plantas fijas, a partir de compras en el mercado spot en vez de compras con contratos de largo plazo.

Mientras tanto, para explicar la profundización de los contactos entre la Argentina y sus contrapartes árabes desde la perspectiva de estos últimos hay que atender a que la proyección de la necesidad de alimentos por parte de estos países es cada día mayor. Por ende, uno de los factores que explican su acercamiento a la Argentina se relaciona con su búsqueda de garantizar su seguridad alimentaria. Particularmente considerando que en estos Estados la autosuficiencia sostenible en materia alimentaria es difícil de alcanzar, lo cual resulta evidente si se tiene en cuenta que la producción nacional sólo sirve para satisfacer una pequeña parte de la demanda de alimentos y requiere de grandes cantidades de un recurso escaso en la zona como es el agua (Bailey y Willoughby, 2013: 1).

En efecto, el conjunto de los Estados del Golfo deben afrontar temperaturas máximas extremas, lo que limita el rendimiento de muchos cultivos. Por otra parte, las precipitaciones en dichas latitudes (en el rango de 50-250 mm por año) resultan muy inferiores a las requeridas para la producción de algunos cereales como es el caso del trigo. Aún más, sus recursos renovables de agua fresca se encuentran entre los más bajos del mundo. Esto sin mencionar que sus suelos son frágiles y que el 95% por ciento de la tierra en la península Arábiga se encuentra sujeta a alguna forma de desertificación (Bailey y Willoughby, 2013: 2). En cuanto a la población, según estimaciones recientes la misma se duplicaría en estos países hacia 2030, coincidiendo con una tendencia decreciente de la producción agrícola local, que ya hoy se hace palpable (Moya Mena, 2011: 4).

Shiloh (2012) menciona que los Estados del Golfo han enfrentado el desafío que presenta la seguridad alimentaria desde un enfoque sistemático que excede la importación de alimentos e incluso la creación de enormes reservas de productos alimenticios. Para luego señalar que estos Estados se han esforzado por mejorar las relaciones con docenas de países de todo el mundo que tienen grandes extensiones de tierras fértiles, entre los que se encuentra la Argentina. De hecho, actualmente los países del Golfo buscan no sólo garantizar su acceso a alimentos sino también diversificar sus proveedores. En esta misma dirección, si bien es cierto que Buenos Aires no se encuentra entre los principales socios comerciales de los países árabes en consideración, estos han apuntado a mejorar los vínculos con diversas naciones latinoamericanas, entre ellas Argentina, teniendo en consideración que es muy posible que con el paso del tiempo precisen incrementar sus compras de alimentos a los países de la zona.

Ante la preocupación que genera el acceso a alimentos, en el último lustro Buenos Aires ha recibido delegaciones, provenientes de las monarquías del Golfo, que con vistas a garantizar su seguridad alimentaria llegaron al país para avanzar en la firma de acuerdos de *joint venture* con contrapartes argentinas. Estos acuerdos prevén que la parte árabe aporte el capital para la siembra, para luego poder disponer de parte de la producción. Por otro lado, también existe información que da cuenta que el gobierno de Qatar inició conversaciones con Argentina para comprar tierras agrícolas que serían dedicadas a la producción de cereales en lo que fue valuado como un acuerdo de más de U\$S 100 millones (Eleisegui, 2010). Lo cierto es que, desde 2011, la compra de tierras en el país se ha visto restringida a partir de la adopción de una ley que prácticamente prohíbe la adquisición de parcelas por parte de extranjeros (Radic, 2012). Algo similar ocurre en Brasil donde, pese al interés de los países árabes, también se ha limitado la compra de tierras por parte de capitales externos (Radic, 2012).

En lo que hace a los productos agroalimentarios per se, en 2012, los gobiernos de Argentina y EAU firmaron una declaración conjunta conforme con la cual estos pueden ingresar al mundo árabe haciendo uso de la logística y la infraestructura ya instalada en el puerto de EAU, que sirve como centro de distribución al resto de los países de la región. Lo cual resulta importante atendiendo a que EAU se presenta como un mercado con mucho potencial, no tanto por su población, que ronda los 8.8 millones de habitantes (Oficina Económica y Comercial de España en Dubai, 2014: 6), sino por lo que se reexporta desde allí hacia todos los países de la región.

Finalmente, como ya se mencionó, el flujo de capitales ha sido un objetivo fuertemente perseguido por la Argentina y un elemento importante del acercamiento de los países del Golfo a América Latina. Sin embargo, a diferencia de Brasil que se presenta como el país de la región que ha recibido mayores inversiones provenientes de dichos destinos, no se evidencia una presencia relevante de capitales de los dos países árabes en consideración en la Argentina. Pese a ello, debe mencionarse que EAU posee inversiones en terminales portuarias y cadenas hoteleras en el país. Sin ir más lejos, Dubai Port World, uno de los principales operadores portuarios del mundo, comprometió una inversión de U\$S 300 millones que se volcaron en obras de infraestructura y tuvieron por fin una modernización del Puerto de Buenos Aires (Cronista, 2012). Por otra parte, en 2011 Qatar declaró a la Argentina “destino estratégico de inversión” (Cibeira, 2011), una decisión que se esperaba allanase el camino a la llegada de capitales qataríes que, no obstante, de acuerdo a la información brindada por el gerente de la Cámara de Comercio Argentino-Árabe¹⁰, hasta finales del gobierno de Fernández no habían desembarcado en la Argentina¹¹. En este sentido, se anhelaba que Qatar siguiese el camino emprendido por sus socios del Golfo, no sólo EAU sino también Arabia Saudita y Kuwait. Respecto a este último, un dato interesante a mencionar reside en que, aunque Argentina no ha recibido fondos provenientes de la Autoridad de Inversión de Kuwait, la provincia de Santa Fe ha receptado un préstamo de US\$ 51 millones del Fondo Kuwaití para el Desarrollo Económico Árabe para la construcción de un acueducto (Sin Mordaza, 2014). Mientras que el gobierno de San Juan ha accedido a financiamiento del mismo fondo para el desarrollo de otro proyecto de infraestructura el “Acueducto Gran Tulum”. Por su parte, el grupo Al-Khorayef, de Arabia Saudita, se involucró en un proyecto agrícola en la selva de El

¹⁰ Entrevista a Pablo Foudaro, *Ibíd.*

¹¹ Al respecto de las inversiones qataríes en Argentina vale mencionar que a principios de noviembre de 2016 el Fondo de Garantías de Sustentabilidad de la ANSES y la Qatar Investment Authority se asociaron para crear un fondo de inversión conjunto de U\$S 1.3000 millones destinado a desarrollar proyectos de infraestructura. La firma de este acuerdo, que tomó lugar en el marco de la visita de una delegación argentina a Doha, sumado a la visita del Sheik Tamin bin Hamad Al Thani en julio de este año ponen de manifiesto que pese a las divergencias ideológicas entre el gobierno de Cambiemos y su antecesor, el Frente Para la Victoria, la Argentina continúa apostando a la profundización de los lazos con los países del Golfo.

Impenetrable, en la provincia del Chaco (Rebossio, 2012). Básicamente se apostó a reconvertir 300.000 hectáreas, a mejorar las tierras, con el fin último de favorecer los cultivos en la misma, para lo cual se procedió a un desembolso de US\$ 400 millones (Eleisegui, 2011). Estos datos ponen en evidencia una característica singular de las inversiones de las naciones del Golfo en Argentina pues, como se ha expuesto, estos países no sólo han procurado relacionarse con el Estado argentino sino que también han avanzado en el estrechamiento de lazos con actores subnacionales.

Avances en términos de cooperación tecnológica

Por último, otro de los factores que explica las motivaciones que encuentran EAU y Qatar para acercarse a la Argentina reside en su interés en profundizar la cooperación tecnológica con Buenos Aires.

En este sentido, teniendo en consideración lo expuesto con respecto a las características del clima y el suelo en el Golfo, es interesante mencionar que ya hace unos años técnicos argentinos del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) asesoran a sus contrapartes emiratíes en agricultura de precisión y también en riego en zonas desérticas, dado que Argentina ha desarrollado expertise en el goteo subterráneo (Telam, 14/01/2013).

En esta misma línea, en el marco de la gira presidencial de Fernández a EAU, que tomó lugar en 2013, se avanzó en la firma de un acuerdo de cooperación e intercambio tecnológico en seguridad alimentaria, biotecnología y provisión de alimentos.

En tanto, en 2015, el INTA y el Ministerio de Medio Ambiente y Agua de EAU firmaron tres acuerdos en materia de biotecnología, sanidad animal y conformidad agrícola. En temas de biotecnología el interés emiratí apunta a obtener herramientas para combatir las plagas que atacan a las palmeras de dátiles y a hacer que las plantas requieran menor cantidad de agua. A su vez, conforme con información oficial, también se busca poder replicar la experiencia argentina de bitransgénesis bovina, fundamentalmente en camélidos (Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, 02/06/2015).

Mientras tanto, en lo que atañe a Qatar, puede mencionarse la rúbrica de un Acuerdo de Cooperación Científica-Tecnológica entre Argentina y la *Qatar Foundation*, por el cual las partes se comprometen a promover la cooperación en esa área y a la transferencia de recursos a través de programas específicos desarrollados con tal fin. Durante la visita del canciller argentino a Doha, en 2014, el ministro de agricultura de dicho país manifestó su interés en la biotecnología argentina y en distintas aplicaciones genéticas para la producción agrícola en zonas áridas. No obstante, no se ha avanzado en la firma de acuerdos en esta materia con el mencionado país árabe.

En diversos encuentros con funcionarios de Qatar autoridades argentinas han referido el potencial asociativo presente entre ambos países atendiendo a la tecnología en gas natural comprimido (GNC) desarrollada en Argentina para automóviles y a los planes de Qatar de emplear parte de su producción gasífera en combustible para el transporte público. Sin embargo, conforme con las fuentes consultadas, tampoco se han concretado avances en esta área¹².

¹² Entrevista a Pablo Foudaro, *Ibidem*.

Por otro lado, Argentina es uno de los pocos países en desarrollo que ha logrado dar pasos sustanciales en materia nuclear. Al punto que este se convirtió en el primer país en América Latina en instalar una central nuclear. En virtud de su *expertise* en este campo los países del Golfo se han mostrado interesados en conocer los avances argentinos y capacitarse en el uso pacífico de la energía nuclear.

Al respecto, estos Estados han hecho manifiesto su interés de impulsar la energía nuclear movidos por un factor económico, la necesidad de bajar la factura energética y de reubicar recursos hidrocarbúricos que se consumen a nivel interno en el mercado externo, lo cual evidentemente resultaría más rentable; pero también por un factor medioambiental, vinculado a la necesidad de disminuir la emisión de gases contaminantes a la atmósfera¹³.

En efecto, el elevado nivel de emisiones en estos países se encuentra íntimamente vinculado con el volumen de extracción y la escala de producción de hidrocarburos; asimismo, con el amplio consumo de recursos, favorecido por la política de subsidios a los servicios públicos que caracteriza a las monarquías del Golfo.

No debe olvidarse que, por un lado, los países situados en torno a las costas del Golfo suelen tener temperaturas que superan los 45 grados, lo que indica la necesidad de sus habitantes de refrigeración. Por otro, que los mismos poseen escasas reservas de agua dulce, siendo particularmente preocupante la situación de EAU que debe afrontar una escasez absoluta de agua (Luomi, 2011: 252)¹⁴. Como consecuencia, estos actores han apostado por sortear la difícil situación que se les presenta recurriendo a la desalinización, un proceso intensivo en energía. Ahora, debido al consumo de recursos que estos procesos demandan, y a los costos medioambientales así como también de oportunidad que estos implican, estos países se han volcado a trabajar con vistas a introducir cambios en su mix energético.

En esta dirección, paralelamente a su trabajo en el desarrollo de fuentes de energía renovables, EAU fue la primera de las monarquías del Golfo en lanzar un programa de desarrollo nuclear con fines civiles en 2008. Si bien Arabia Saudita ha sido el país del Golfo que mayores avances ha efectuado con la Argentina en términos de cooperación en el campo nuclear.

Al respecto, en 2011, Buenos Aires y Riad firmaron un acuerdo para la cooperación en el desarrollo y la utilización de la energía nuclear con fines pacíficos. Dicho documento establece un marco legal que fortalece la cooperación económica, científica y tecnológica entre las partes y aborda cuestiones tales como el diseño, la construcción y la operación de reactores comerciales y de investigación, la seguridad tecnológica nuclear, el uso de la tecnología nuclear para la industria, la medicina y la agricultura y el entrenamiento y desarrollo de recursos humanos. En tanto, en octubre de 2012, el canciller Timerman recibió en Argentina a una delegación saudita que recorrió las instalaciones nucleares argentinas en Ezeiza, Atucha y Bariloche. El fin último de la visita fue

¹³ Al respecto, también hay quienes asocian el interés de estos países por la energía nuclear con la amenaza que para estos ha representado el programa de desarrollo nuclear de la República Islámica, a través del tiempo uno de los principales enemigos de las monarquías del Golfo (Guzansky, 2015; Henderson, Heinonen, 2015). De cualquier forma, por el momento, parece poco probable que estos países estén dispuestos a buscar el desarrollo nuclear con fines militares, ante todo porque esto implicaría enemistarse con EEUU, un aliado estratégico, en un momento en el que Medio Oriente debe hacer frente a una fuerte inestabilidad y a grandes amenazas. Reafirmando esta idea, hay dos formas en que un país puede conseguir el material fisible necesario para una bomba: una que produzca uranio altamente enriquecido, otra que extraiga plutonio del combustible gastado. Ambos procesos implican tecnologías complejas que están sujetas a estrictos controles internacionales. En el caso de EAU este país ha renunciado voluntariamente a estas opciones y ha aceptado un exhaustivo control sobre su programa nuclear.

¹⁴ Afrontan escasez absoluta de agua aquellos países que disponen de menos de 500 m³ de agua fresca renovable por persona por año.

presentar a los representantes del reino una visión general de las capacidades de la tecnología nuclear desarrollada en Argentina en varios ámbitos: infraestructura y centros nucleares, reactores de investigación e instalaciones de producción, pequeñas plantas de energía nuclear y sus perspectivas para la desalinización de agua, desarrollos en áreas como la medicina nuclear, estudios ambientales y aplicaciones industriales, y capacitación y formación de recursos. Como producto de la labor conjunta emprendida por ambos gobiernos, en marzo de 2015, se conformó una empresa mixta integrada por la sociedad estatal INVAP y por su par saudí TAQNIA. La nueva entidad, Invania, tiene por fin el desarrollo de tecnología, en especial nuclear, a partir de la experiencia Argentina.

En lo que respecta a los vínculos en esta materia entre Argentina y EAU, el representante permanente del Emirato ante la Agencia Internacional de la Energía Atómica (AIEA) reconoció: “Argentina tiene un sector nuclear bien desarrollado con varias plantas de energía nuclear en funcionamiento, así como también una fuerte base para la investigación, el desarrollo de recursos humanos y la formación en el campo nuclear, en los cuales Emiratos Árabes Unidos está interesado en beneficiarse” (The National, 15/01/2013).

Como correlato, en ocasión de la visita de Fernández a Abu Dhabi en 2013 los cancilleres de ambos países firmaron un acuerdo que tiene por fin promover la cooperación en el desarrollo y la aplicación de la energía nuclear con fines pacíficos, constituyéndose el mismo en el primer acuerdo de este tipo que Emiratos firmó con un país latinoamericano. Al respecto, este acuerdo prevé la transferencia de conocimientos, tecnología y material nuclear hacia EAU.

Poco después de la visita presidencial, en el marco de una misión encabezada por el ministro de Economía argentino y su par de la cartera de Planificación, el Fondo de Inversión de EUA manifestó su predisposición de invertir en energía nuclear. Aún más, la contraparte árabe también expresó su interés en las pequeñas centrales, como el CAREM, primer reactor de tecnología y diseño 100% argentino y, asimismo, se planteó la posibilidad de que un conjunto de técnicos emiratíes visitase las obras que se realizan en Argentina (Ámbito, 06/02/2013).

Luego, en abril de 2014, en el marco de la visita del vicepresidente de EAU a la Argentina funcionarios de ambos gobiernos firmaron un memorando de cooperación que prevé la colaboración en áreas tales como: educación y promoción de recursos humanos para el desarrollo de la energía nuclear en EAU, gestión de residuos nucleares, seguridad tecnológica y participación en el proyecto nuclear civil de los Emiratos, entre otras. A su vez, se estipula que la cooperación podrá adoptar diversas formas: intercambio de información científica y técnica, capacitación de científicos y personal técnico, proyectos conjuntos, promoción de investigación y desarrollo conjunto, asistencia en forma de soporte técnico de proyectos particulares o estudios desarrollados, intercambio de experiencias en operación y mantenimiento de instalaciones nucleares incluyendo la elaboración de guías con tal fin, entre otros.

Conforme con fuentes del INVAP¹⁵, hasta el momento ambos países han avanzado en la firma de acuerdos marco sin ningún punto ni contrato específico, si bien por las reuniones que se han llevado adelante se detecta que es probable que en poco tiempo EAU quiera tener un centro de investigación nuclear con un reactor pequeño para capacitar a sus técnicos (Granata, 2013).

¹⁵Sociedad estatal argentina dedica al diseño y la construcción de plantas y equipos en áreas de alta complejidad como tecnología industrial, espacial y nuclear.

En esta línea, hay quienes sugieren que el principal objetivo de la Argentina es vender el CAREM, reactor que entre sus usos podría ser útil para abastecer con energía a zonas aisladas, desalinizar agua de mar y realizar monitoreos ambientales (Krakowiak, 2014).

En otro orden, en lo que hace a Qatar, el Emirato también ha apostado por introducir cambios en su mix energético. No obstante, sus esfuerzos se han concentrado en el desarrollo y la producción de energía solar. Mientras tanto, en materia nuclear, los pasos dados son acotados. Respecto a cómo ingresa la Argentina en esta ecuación, Buenos Aires ha intentado acercarse a la Qatar Foundation, institución que tiene por fin impulsar el desarrollo científico y tecnológico de aquel país. Al respecto, durante su visita a Qatar en enero de 2011, la presidente Fernández se reunió con la sheikha Mozah Bint Nasser, quien dirige la citada organización, así como también con empresarios y referentes de fondos de inversión qataríes, en un encuentro en el que se dio a conocer el trabajo conjunto de la INVAP y la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) en materia de salinidad del agua y de desarrollo de centrales nucleares. En dicha oportunidad la presidente invitó a un grupo de investigadores a visitar la Argentina con vistas a evaluar el desarrollo científico, tecnológico y nuclear del país. A posteriori, la profundización de los vínculos en materia nuclear también fue promovida por el canciller Timerman en el marco de una reunión con el ministro de Energía de Qatar que tuvo lugar como parte de su gira por la península arábiga, en febrero de 2014. Por último, hay fuentes que destacan que siendo el objetivo de Qatar convertirse en un polo internacional de desarrollo científico y tecnológico Argentina le ha ofrecido venderle un reactor nuclear de investigación multipropósito (Krakowiak, 2014). Sin embargo, más allá de estos contactos incipientes, tampoco en este caso han existido avances concretos. De hecho, a diferencia de EAU, en este caso ni siquiera se ha logrado la firma de un acuerdo marco por parte de los gobiernos de la Argentina y el emirato.

A modo de conclusión

Tal como se ha expuesto a lo largo del trabajo, a través del tiempo la Argentina ha sostenido vínculos extremadamente tibios con EAU y Qatar. No obstante, en los últimos años estos actores han buscado estrechar sus lazos.

Al respecto, las relaciones entre América Latina y Medio Oriente comenzaron a cobrar impulso tras la primera Cumbre ASPA que habilitó un acercamiento y despertó el interés mutuo entre ambas regiones. En este marco tiene lugar la profundización de las relaciones entre la Argentina y sus pares del Golfo. Ahora bien, para explicar la evolución del vínculo entre los tres actores es necesario atender a que EAU y Qatar han incrementado sus contactos con la Argentina movidos por su necesidad de garantizar su seguridad alimentaria, frente a la preocupación que genera el incremento de la población y las dificultades que encuentran para producir alimentos, así como también impulsados por su búsqueda de efectuar avances en términos de cooperación tecnológica, especialmente en el terreno de la biotecnología y en el campo nuclear. Mientras tanto la Argentina, que durante las administraciones del FPV apostó por una política exterior de orientación autónoma y diversificada y se autopercebía como un país en desarrollo, buscó aproximarse a EAU y Qatar como parte de su apuesta por estrechar lazos con otros países del Sur. Asimismo, tal acercamiento se encontró en línea con una política comercial externa que tuvo entre sus líneas rectoras diversificar socios, receptar inversiones e incrementar el intercambio comercial, acciones en las cuales se puso particular énfasis tras el desencadenamiento de la crisis financiera internacional.

Ahora bien, es necesario subrayar que las relaciones político-diplomáticas entre los citados actores han cobrado mayor dinamismo que las económico-comerciales. Esto se hace evidente al atender a las visitas, encuentros y reuniones de alto nivel que han proliferado entre representantes de estos Estados. A su vez, al considerar que durante el periodo bajo análisis han abierto sus puertas legaciones oficiales y las partes han defendido posturas convergentes en torno a diversos temas de la agenda política. En tanto, el volumen de intercambio comercial y las inversiones de EAU y Qatar en Argentina resultan acotadas.

En función de lo hasta aquí expuesto puede hacerse referencia a los lazos entre los tres actores en cuestión como vínculos modestos en evolución y destacarse que en virtud del trabajo conjunto iniciado en los últimos años hoy se abren múltiples ventanas de oportunidad que estos países están en condiciones de explorar en función de la complementariedad de sus economías y de la convergencia de sus intereses que, de ser aprovechadas, podrían redundar en favor de la consolidación del vínculo bilateral.

Bibliografía

- AKMIR, Abdeluahed (2011): *Los árabes en Argentina*, Rosario, Editora UNR.
- AL KUBRI (2014): "Ofensiva diplomática de los Emiratos Arabes Unidos", N° 12, Año 4.
- ÁMBITO: "Empresas de Emiratos se comprometieron a analizar inversiones", 6 de febrero de 2013
- BAILEY, Rob y WILLOUGHBY, Robin (2013): "Edible Oil: Food Security in the Gulf", EER BP, *Chatham House*
- BOZZOTTI, Agustín y PERRONE, Gabriel (2015): "Intercambio comercial Argentina-Medio Oriente", Informe Estadístico, *Fundación Exportar*.
- BRUN, Elodie (2012): "La diplomacia brasileña hacia el Medio Oriente: una estrategia oscilante", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, Vol. 14, N° 28, pp.73-90.
- BUSSO, Anabella y FABANI, Ornela (2015): XII Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Entre Ríos. "Los vínculos con Estados Unidos durante el menemismo y el kirchnerismo: su impacto en la inserción internacional y el modelo de desarrollo argentino", Mendoza, 12 al 15 de agosto.
- CÁMARA DE COMERCIO ARGENTINO-ÁRABE (2015): "Intercambio comercial argentino árabe año 2013", disponible en: <http://www.ccaa.com.ar/estadisticas.html> [consulta: 12 de febrero de 2016].
- CIBEIRA, Fernando, "Con el objetivo de seducir a los petrodólares", *Página 12*, 16 de enero de 2011
- CIBEIRA, Fernando, "Otro socio de lujo en el Golfo Pérsico", *Página 12*, 19 de enero de 2011
- DALMAZZO, Gustavo y FRANCISCO, Héctor (2001): "Los credos de los turcos", *Todo es Historia*, N° 412, noviembre.
- ELEISEGHI, Patricio, "Un gigante del petróleo viene por tierras para hacerse de alimentos", *IProfesional*, 02 de noviembre de 2010, disponible en: <http://www.iprofesional.com/notas/106516-Un-gigante-del-petroleo-viene-por-tierras-argentinas-para-hacerse-de-alimentos> [consulta: 4 de noviembre de 2016]
- FABANI, Ornela (2012): "Política exterior argentina frente al conflicto palestino-israelí durante el primer gobierno de Cristina Fernández", en *Revista Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Vol. 21, N° 43, pp. 65-88.
- FERNANDEZ DE KIRCHNER, Discurso de asunción presidencial, 10 de diciembre de 2007

GRANATA, Gabriela, "Otheguy: "La tecnología nuclear argentina tiene un alto reconocimiento", *CADIEEL*, 17 de enero de 2013, disponible en: <http://www.cadieel.org.ar/esp/nota.php?idContenido=14123> [consulta: 1 de febrero de 2016]

GROOSO, Josefina; MOLDAVAN, Pablo; TODESCA, Nicolás (2009): "Nuevos destinos de las exportaciones argentinas, teoría y evidencia", *Ministerio de Economía y Finanzas Públicas*, Nota Técnica, 70

GULF EXPORTING COUNTRY FORUM (2015): Member country: Qatar, disponible en: <http://www.gecf.org/gecfmembers/qatar> [consulta: 14 de enero de 2016].

GUZANSKY, Yoel (2015): "Below the Threshold nuclear development The nuclear program in UAE", *The Institute for National Security Studies*, disponible en: [http://www.inss.org.il/uploadImages/systemFiles/adkan18_3ENG%20\(4\)_Guzansky.pdf](http://www.inss.org.il/uploadImages/systemFiles/adkan18_3ENG%20(4)_Guzansky.pdf) [consulta: 1 de noviembre de 2016]

HENDERSON, Simon y HEINONEN, Olli, "Wheter it gets the bomb or not Iran is causing a regional nuclear arm race", *Business Insider*, 24 de noviembre de 2014, disponible en: <http://www.businessinsider.com/iran-causing-regional-nuclear-arms-race-2014-11> [consulta: 1 de noviembre de 2016]

HUI HONG, Chou, "Argentina scheduled to get LNG spot cargo from Nigeria", *Bloomberg*, 12 de febrero de 2014, disponible en: <http://www.bloomberg.com/news/articles/2014-02-11/argentina-set-to-get-lng-spot-cargo-from-nigeria-at-bahia-blanca> [consulta: 14 de enero de 2016]

INGRAM, Helen y FIEDERLEIN, Suzzane (1988): "Traversing boundaries: a public policy approach to the analysis of foreign policy", en *Political Research Quarterly*, Utah, pp. 725-745. <https://doi.org/10.2307/448491>

KRAKOWIAK, Fernando (2014): "La exportación de tecnología nuclear al mundo", *Tecnología nuclear para el desarrollo Edit U-238*, Vol. 2, N° 18, disponible en: <http://u-238.com.ar/la-exportacion-de-tecnologia-nuclear-al-mundo/> [consulta: 14 de enero de 2016]

LUNA, Carmen (2015): "Chile y Argentina superan a México en poder adquisitivo: FMI", *Expansión*, disponible en: <http://expansion.mx/economia/2015/04/15/chile-y-argentina-con-mayor-poder-adquisitivo-que-mexico> [consulta: 1 de noviembre de 2016]

LUOMI, Mari (2011): "Gulf of interest: Why oil still dominates Middle Eastern climate politics", en *Journal of Arabian Studies*, disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/21534764.2011.628499> [consulta: 18 de febrero de 2016]. <http://dx.doi.org/10.1080/21534764.2011.628499>

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO, Información de Prensa N° 028/14, 14 de febrero de 2014, disponible en: <https://www.mrecic.gov.ar/mision-de-comercio-e-inversiones-paises-arabes-del-golfo> [consulta: 12 de febrero de 2016]

MINISTERIO DE AGRICULTURA, GANADERÍA Y PESCA, "Agricultura firmó acuerdo con Emiratos Árabes Unidos", 2 de junio de 2015, disponible en: http://www.minagri.gob.ar/site/movil/leer.php?id_info=150206151529 [consulta: 12 de febrero de 2016]

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO, Información de Prensa N° 274/15, 9 de noviembre de 2015, disponible en: <https://www.mrecic.gov.ar/mision-de-comercio-e-inversiones-paises-arabes-del-golfo> [consulta: 02 de abril de 2016]

MIRANDA, Roberto (1988): "El análisis de la política exterior argentina desde la perspectiva de las relaciones internacionales", en *Cuadernos de Política Exterior Argentina*, Centro de Estudios en Relaciones Internacionales de Rosario, Rosario, Ed. CERIR

MIRANDA, Roberto (2001): "El cambio externo y las estrategias internacionales de la Argentina", en *Relaciones Internacionales*, Universidad Nacional de la Plata, N° 21, pp. 169-195

- MORASSO, Carla (2013): "Lineamientos Sur-Sur en la política exterior argentina. El caso de África Subsahariana". XI Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, 17 al 20 de julio
- MORASSO, Carla (2015): "La cooperación Sur-Sur agrícola con África Subsahariana una historia que comienza", *Revista Tempo du Mondo*, Vol. I, N° 1.
- MOYA MENA, Sergio (2011): "Relaciones con Medio Oriente: ¿nuevo eje de la política internacional latinoamericana?", en *Revista Relaciones Internacionales*, Escuela de Relaciones Internacionales, Universidad de Costa Rica, Vol. I, N° 80, disponible en: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/122-473-1-PB.pdf> [consulta: 19 de marzo de 2016].
- OFICINA ECONOMICA Y COMERCIAL DE ESPAÑA EN DUBAI (2014): Guía País: Emiratos Árabes Unidos, disponible en: <http://www.comercio.gob.es/tmpDocsCanalPais/2902DBEB59D661E629CE0837AE19429F.pdf> [consulta: 12 de febrero de 2016].
- RADIC, Sandra (2012): "Fondos de Inversión de países árabes sobrevuelan América Latina para expandirse", *Economía y Negocios*, disponible en: <http://www.economiaynegocios.cl/noticias/noticias.asp?id=97799> [consulta: 10 de febrero de 2016]
- REBOSSIO, Alejandro (2012): "Árabes y sudamericanos estrechan lazos económicos", *El País*, 07 de septiembre, disponible en: <http://blogs.elpais.com/eco-americano/2012/09/%C3%A1rabes-y-sudamericanos-estrechan-lazos-econ%C3%B3micos.html> [consulta: 11 de febrero de 2016]
- REIN, Raanan, (2007): *Argentina, Israel y los judíos*, Buenos Aires: Ediciones Lumiere
- RUSSELL, Roberto (1990): *Política exterior e toma de decisões em América Latina*, Buenos Aires, Ed. GEL
- RUSSELL, Roberto y TOKATLIAN, Juan G. (2013): "América Latina y su gran estrategia: entre la aquiescencia y la autonomía", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, N° 104, pp. 157-180
- SALDAÑA, Martín (2011): "El Golfo ante la revolución árabe: tiempo para el cambio político", *Real Instituto Elcano*, ARI 55/2011.
- SANTISO, Javier, "América Latina y los países árabes, América Economía", 1 de diciembre de 2011, disponible en: <http://www.americaeconomia.com/revista/america-latina-y-los-paises-arabes> [consulta: 12 de marzo de 2016].
- SECRETARÍA DE COMUNICACIÓN PÚBLICA, PRESIDENCIA DE LA NACIÓN, "Timerman acordó con embajadores árabes profundizar la relación con sus países", 1 de diciembre de 2010, disponible en: <http://www.prensa.ar/2010/12/01/14382-timerman-acordo-con-embajadores-arabes-profundizar-la-relacion-con-sus-paises.php> [consulta: 19 de febrero de 2016]
- SECRETARÍA DE COMUNICACIÓN PÚBLICA, PRESIDENCIA DE LA NACIÓN, "Timerman entregó los Premios Exportar y anunció un nuevo récord de ventas al exterior", 21 de diciembre de 2011, disponible en: <http://prensa.argentina.ar/2011/12/21/26742-timerman-entrego-los-premios-exportar-y-anuncio-un-nuevo-record-de-ventas-al-exterior.php> [consulta: 1 de febrero de 2016].
- SECRETARÍA DE COMUNICACIÓN PÚBLICA, PRESIDENCIA DE LA NACIÓN, "El presidente emiratí resaltó la posición de Argentina por la situación en Medio Oriente", 14 de enero de 2013, disponible en: <http://www.prensa.ar/2013/01/14/37687-el-presidente-emitari-resalto-la-posicion-de-argentina-por-situacion-en-medio-oriente-indico-timerman.php> [consulta: 2 de febrero de 2016].
- SECRETARÍA DE COMUNICACIÓN PÚBLICA, PRESIDENCIA DE LA NACIÓN, "Empresas de los Emiratos Árabes expresaron interés en invertir en la Argentina", 7 de febrero de 2013, disponible en: <http://prensa.argentina.ar/2013/02/07/38225-empresas-de-los-emiratos-rabes-expresaron-interes-en-invertir-en-la-argentina.php> [consulta: 19 de febrero de 2016].

SOVEREIGN WEALTH FUNDS INSTITUTE (2015), "Funds Ranking", disponible en: <http://www.swfinstitute.org/fund-rankings/> [consulta: 10 de febrero de 2016].

TELAM, "Timerman reafirmó la política de diversificar las exportaciones con valor agregado", 19 de diciembre de 2012, disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201212/1833-timerman-reafirmo-la-politica-de-diversificar-las-exportaciones-con-valor-agregado.html> [consulta: 1 de febrero de 2016].

TELAM, "Yahuar: estamos en un cambio de épocas, con nuevos socios políticos y comerciales", 25 de noviembre de 2012, disponible en: <http://www.telam.com.ar/nota/45060/> [consulta: 12 de febrero de 2016].

TELAM, "La Argentina tendrá su oficina comercial en Emiratos Árabes y aumentara el volumen de importación", 14 de enero de 2013, disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201301/4530-la-argentina-tendra-su-oficina-comercial-en-emiratos-rabes-y-aumentara-el-volumen-de-importacion.html> [consulta: 22 de marzo de 2016].

TELAM, "Para Timerman "la península arábica es una pieza fundamental para incrementar las exportaciones", 26/02/2014, disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201402/53257-para-timerman-la-peninsula-arabica-es-una-pieza-fundamental-para-incrementar-las-exportaciones.html> [consulta: 10 de diciembre de 2015].

THE NATIONAL, "UAE signs cooperation deal with Argentina", 15 de enero de 2013, disponible en: <http://www.thenational.ae/news/uae-news/politics/uae-signs-nuclear-cooperation-deal-with-argentina> [consulta: 1 de febrero de 2016]

TIEMPO ARGENTINO, "No somos los peones de estancia del primer mundo", 09 de octubre de 2010. Disponible en: <http://tiempo.infonews.com/nota/122038/timerman-no-somos-los-peones-de-estancia-del-primer-mundo> [consulta: 14 de enero de 2016].

ULRICHSEN, Kristian (2012): "South-South Cooperation and the changing role of the Gulf states", en *Austral*, Vol. 1, N° 1, pp. 103-123

VAGNI, Juan José (2009): "La Cumbre América del Sur Países Árabes: Balance de un acercamiento estratégico", *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 8.

VIRAMONTES, Erick (2012): "The role of Latin America in the foreign policies of the GCC", 3RD Gulf Research Meeting, University of Cambridge.

WORLDATLAS (2016): "The richest countries in the world". Disponible en: <http://www.worldatlas.com/articles/the-richest-countries-in-the-world.html> [consulta: 1 de noviembre de 2016].

ZELICOVICH, Julieta (2011): "Licencias no automáticas de importación y negociaciones de acuerdos de libre comercio: Consistencias e inconsistencias entre la política comercial externa y la política exterior en los gobiernos de Kirchner y Fernández de Kirchner". X Congreso Nacional de Ciencia Política, organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Político y la Universidad Católica de Córdoba.

To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women's Engagement with Social Media

Gi Yeon KOO¹

Research Fellow at Institute of Cross Cultural Studies, Seoul National University, Seoul

kikiki9@snu.ac.kr

Recibido 17/05/2016. Revisado y aprobado para publicación 18/12/2016.

Para citar este artículo: "To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women's Engagement with Social Media" en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 141-157.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.011>

Abstract

The objective of this research is to explore the development of digital social and social movements at the local level through Iranian women's engagement with social media. In this article, I delve into the cultural and social background of a Facebook page named "My Stealthy Freedom" and the practices of "cyber feminism" in Iran through an anthropological perspective. This online movement finds its value in that it has become a new platform for the women to raise their voices in public online sphere about their human right and freedom. By examining the online and offline discourses about Iranian hijab policy, I aim to understand how Iranian society is creating new spaces for the formation of public discourse.

Keywords:

My Stealthy Freedom, Facebook, Social Media, Hijab, Iran.

¹ This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF-2013S1A5B5A01030162).

*Some try to remind us over and over again that the freedom
that is stealth cannot be called freedom at all. Yes, it is true!
And nothing could have revealed it to the world in a better way than
all the photos and women's words on this page.
These stealth moments of pleasure are not called FREEDOM.
So what is the significance of this coming together on this page?
The reason is exactly to show that our share of freedom in Iran is STEALTH.
These stealthy acts will challenge the absence of freedom, when revealed.*

Excerpt from the caption under the cover photo of "My Stealthy Freedom"²

Introduction

The objective of this research is to explore the development of digital social and political movements through the ethnographic case study of the Iranian women's movement's engagement with social media. By examining the online and offline discourses regarding the Iranian women's use of the hijab, I aim to understand how social media in Iranian society is creating new spaces for public discussion. Social media refers to the communication between users, who share their opinions, perspectives, and experiences with one another over an open media platforms. A majority of feminists deem online space as a system that weakens the structure of sexism. Sadi Plant (2000) maintains that women feel relatively greater freedom in the online environment of social media than elsewhere. In online space, they enjoy the freedom to change their identities and maintain anonymity, giving them the "secretive" thrill of freedom from repression by the censored national media environment and unequal gender structure, and allowing them to participate in online debates alongside men. Women are using the Internet and social media more actively than any other social group to address problems regarding gender roles and conventional patriarchal practices (Sreberny 2015:358-359), and their conative use of new technology has even been named "cyber feminism" (Karimi 2014: 225–226). "Cyberfeminism" is a concept put forth by Donna Haraway which judges scientific technologies such as cyberspace as utopian, tearing down gender binaries (Haraway 1991).

Facebook provides a "non-anonymous" environment where women may reveal their "true and honest" selves (Hajinejad 2010:25). Thus, it can be understood that Facebook's "anonymity" encourages them to be more sincere in their expressions to the outside world (Hajinejad 2010: 11). Recently social media such as Facebook and Twitter has been widely employed all over the globe in large scale political activities (Loader and Mercea, 2011; Van Laer and Van Aelst, 2010). Loosely connected online communities are now capable of carrying out group activities. Lately many researchers have emphasized that new medium including social media frees participants from being limited by traditional media (Bekkers, Beunders, Edwards and Moody, 2011; Garrett, 2006; Scott and Street, 2000; Harlow and Harp, 2012). In other words, Facebook pages have shown however loose they are connecting the domestic and the international environments and that they have a possibility for growth as a social activism tool.

The Iranian women's Facebook page "My Stealthy Freedom" thus presents a fitting ethnographic case for examining these developments. The page was started by a female journalist from the

² Cover photo posted on May 19, 2014

(<https://www.facebook.com/StealthyFreedom/photos/a.858877157459713.1073741827.858832800797482/871101186237310/?type=3&theater>)

Iranian diaspora in England, and it has since gained many global supporters including English and French translations of posts in Persian. Moreover, it is gradually expanding the scope of its critical subject matter beyond the compulsory use of the hijab, to issues of gender discrimination against women as well as that of the governmental and religious controls over emotions. Since the 1979 Islamic Revolution in Iran, all women over nine years of age have been required by law to wear the head covering known as the hijab in public areas. While the majority of the population is Shi'a Muslim, the opinions of Iranian women regarding the regulations enforcing the wearing of the hijab vary at the local level. Regardless of such a dispute, in current Iranian society, wearing the hijab remains an indisputable imperative and not wearing the hijab properly may lead to legal prosecution.

This research however, focuses on the specificity of contemporary Iranian women's use of such social media platforms as Facebook/social media, not on the broader social movements which have emerged in resistance to the 37-year-old hijab policy. In particular, I analyze the Facebook page "My Stealthy Freedom," where women post pictures of themselves without their hijabs and share their stories. Although "My Stealthy Freedom" has been gaining much notoriety in the press and academia (Hamzehei 2014; Karimi 2014; Khiabany 2015; Koo 2014; Lewis 2015; Novak & Khazraee 2014; Sreberny 2015), the voices of women as subjects has been missing in these studies. It is this void which I seek to fill, by connecting women's online participation with developments in the offline social movements in Iran.

This article presents a qualitative analysis of the Facebook page drawing from a background of anthropological fieldwork in Iran. My research will be supplemented by qualitative interviews with Iranian women, in order to present a more comprehensive view of the cultural and social contexts surrounding the phenomenon of online social movements. By analyzing the posts and comments on this page, I seek to understand the motivations and concerns of the women's social movement on social media. Despite the fact that Facebook has been officially blocked, Iranian women are aware of the page's existence and they show a potential for change through daily practices. For example, they post symbolic photos of themselves wearing their hijabs loosely, participate in movements for the freedom of travel and of riding bicycles. In addition to such an online analysis, I have carried out primary ethnographic research on women's issues and political participation on social media, through a year-long period of field work in 2009 and two short-term fieldwork visits in January 2015 and January 2016, to examine how social movements are interacting with offline reality. My online and offline interviewees were largely reformative and secular women of middle and upper class background in their 20s and 30s, living in large cities like Tehran, Isfahan and Shiraz. They usually do not wear conservative hijab like the chador and they do not typically wear hijab in front of men who are not related to them while meeting with them privately. My other interlocutors are men and women varying widely in age range whom are not traditionalists and are largely against Islamic policies, including the hijab policy. Thus the views and the examples discussed in this study do not reflect the views of political conservatives or traditionalists, nor do they necessarily represent the sentiments of the majority of the Iranian population.

Analysis of social media movements critical of the government's hijab policy is a gateway to understanding the major social issues faced by contemporary Iranian society. Despite the visibility of social movements on social media, the perception and implementation of the hijab in offline reality still follows extremely conservative and traditional standards. Thus, once again, we see that the hijab transcends a mere Islamic garment and is, in itself, political and plays the role of a political symbol. Exploring women's online social movements, a central practice of which is to

share photos of women removing their hijabs through social media, is key to understanding such controversial issues in contemporary Iranian society, and it is in this that the value of this research paper lies.

Iran's Digital Environment and Women's Social Movement

Research on social media in the Middle East and North Africa (MENA) region has received much attention, in particular in relation to regional democratization movements like the 2009 Iranian Green Movement or the 2011 Arab Spring (Khiabany 2015: 348; El-Nawawy & Khamis 2013). These two events have marked the onset of digital activism in the MENA region to such an extent that they have been called the "Twitter Revolution" and "Facebook Revolution." With the onset of democratization in 2009, there has been increasing interest in political participation on social media platforms such as Twitter, Facebook, and YouTube (Akhavan 2013; Rahaghi 2012; Sreberny & Khiabany 2010). Furthermore, since 2000, the desire for media and social reform has greatly altered Iranian mass culture. Once again, it is the women and young people that are leading social change through mass culture and new media (Sreberny & Torfeh 2013). The Internet is becoming a "sphere of the political," as it provides a convenient environment for the political participation of women (Sreberny 2015:357). In a recent paper, Sreberny discusses women's digital activity in the MENA region. Most women-related issues of the MENA region are discussed online not only in Arabic, Persian, and Turkish, but also English and French, which shows the importance of a "Middle Eastern diaspora" in the United States and Europe in the development of such phenomena. Thus, behind every social movement in the MENA region, we find a network of global, regional, and national entities supporting it.

As Khiabany (2015) points out, the positive response to social media websites in Iran is closely related to the civil movements that have been brewing in the bases of Iranian society since the 1990s. I seek to explore the trends in the Iranian social movements centered on women, who are the protagonists of contemporary Iranian reformist movements and civil society. It would not be an exaggeration to say that modern Iranian history is but an endless series of social movements and revolutions. Social movements have been developing around women, cultural figures, journalists, students, intellectuals, and religious organizations. As Lerner argues, "after the 1997 election of Khatami, the environment has proven increasingly difficult for reformist or dissident voices on the Internet (Lerner 2000:562)". President Khatami brought reformative movements to the core of political debate, and as a result, under this idea, politicians, intellectuals, and journalists started gathering. Women and youth, whom have been the greatest supporters of President Khatami's reforms, also joined them (Semati 2007; Yaghmaian 2002). Thereafter, Iranian society began to make social demands for the opening to the international market, which would light the fuse for the large-scale democratization movement in 2009, 30 years after the Islamic Revolution.

In particular, since the 1979 Islamic Revolution, women and youths have been at the center of much controversy amidst strengthening and changing Islamic cultural policies (Bayat 2005, 2013). As they lead reforms and change in Iranian society, they are also those that enter into the greatest conflict with the conservative Islamic government. Taking into consideration such a particular social environment, it may be difficult to understand the movements of the Iranian women and youth as social movements. Under the current situation of hardline control and regulation it is difficult for these two groups to seek systematization and solidarity.

Bayat (2005) emphasized this loose solidarity as 'imagined solidarities'. He proposed that this 'imagined solidarities' explained "modes of solidarity building in closed political settings" of Iran. Bayat announced that "An 'imagined solidarity' is, thus, one which is forged spontaneously among different actors who come to a consensus by imagining, subjectively constructing, common interests and shared values between themselves"(Bayat 2005). According to this argument, the actors of "My Stealthy Freedom" are participating in social social movement by merely posting on Facebook pages, liking them and reading them. However, the passive network forming between such disorganized individuals is threatened by the government. Their solidarity, though still very loose, was one of the most important social resources that made the 2009 Green Movement possible. But at the same time, Iranian women's activism was repressed like never before during the 2009 Green Movement. Iranian regime regarded that "Women's struggle for gender equality and self-expression" was at the core of Green Movement. Thus as the aftermath of Green Movement, women activists were exiled or forced to go into hiding (Bayat 2013: 103-105). It is in this context that online social movements such as "My Stealthy Freedom" are an extension of the offline democratization movements prior to 2009 and of the Green Movement of 2009.

Let us explore the role of the Internet in Iranian society before the onset of social media. According to Lerner (2010:561), in 1999, "the Internet played only a limited role in widespread student protests Iran. Primarily, the web was important because it helped students keep in contact with each other even after government crackdowns made it impossible to meet publicly. This more closely conforms to the idea of the Internet as a setting for the planning phases of Islamic activism actions." Lerner argues that the 2003 student's protests show that the Internet was used actively by anti-government elements to stimulate followers and arrange them for public demonstrations.

In the early days of the new millennium, the blogosphere dominated Iran (Alavi 2005). Post 2009, this dominance was handed over to social media. Numerous studies have documented that social media and cyber activism started their climb to power after the presidential election of Iran and the Green Movement (Yahyanejad 2015, Faris and Rahimi 2015). As Akhavan argues, "the social media mobilization that took place in the wake of the disputed Iranian election of 2009 seemed to confirm optimistic readings of the new technology as a Twitter Revolution (Akhavan 2013: 83)." In spring of 2009, Iranians and especially diaspora reformist activists living outside of Iran used social media to support their favorite presidential candidates (Yahyanejad 2015:167). In January 2009 the Iranian government stopped blocking Facebook and Twitter, and within a month Facebook became the fifteenth most visited website in Iran. In Iranian society, social media including Facebook has been hailed and fueled by the resisting groups: the progressive political supporters with reformist tendencies, educated women, upper and middle class youth living in urban areas and the queer communities of Iran (Faris and Rahimi 2015). Specifically, the relationship between women's education and use of Facebook and civic participation offline is very notable. This correlation appears to be due in part to "the informational structure of Facebook that allows educated women to engage with subversive expressions and seek the Internet as an alternative platform for connection and communication" (Eloranta, Kermani and Rahimi 2015).

Facebook is not just a form of mere social interaction for these women. It is a battle ground for normative discourses like maternal instinct and womanhood to come head to head (Gheytnchi 2015). Women are now able to find each other all over the globe, and share their thoughts with each other. Gheytnchi (2015, 52-53) also points out that one must be cautious not to overestimate liberating cyberspace freedom and its power because most Iranian women are still

tightly bound to an oppressive offline reality and such utopia-like virtual space does not exist. However, it cannot be overlooked that social media such as Facebook does operate as a type of public space that permits women's voices.

Benhabib (1992) argues that the negotiated sociality of the public sphere is situated in political issues and space is characterized by practices and actions. Benhabib develops Arendt's (1998) concept of the public/private spheres, and argues that "a public space emerges whenever and wherever men are in concert." She also argues that "these diverse topographical locations become public spaces in that they become sites of power, of common action coordinated through speech and persuasion." From Benhabib's perspective, the Iranian online sphere is not only virtual but also functions as a public space. This theoretical position explicates how the public in Iran is constituted in the virtual spaces. Shirky (2011) argues that social media creates a 'shared awareness', "the ability of each member of a group to not only understand the situation at hand but also understand that everyone else does, too". In other words, social media, as an instrument of communication between friends and colleagues, allows for the "second step" in the formation of political opinion. As Shirky (2011) argues that "more promising way to think about social media is as long-term tools that can strengthen civil society and the public sphere", we can expect social media to be the cornerstone for the development of an alternative public sphere. This study therefore examines the role of "My Stealthy Freedom" on Facebook within the Iranian women's right movement, and what purpose it serves as a virtual but also public space for debate.

An ethnographic analysis of "My Stealthy Freedom"

In this section, I address in detail women's activity on new social media, focusing especially on the Facebook page "My Stealthy Freedom" in order to make sense of the meaning for Iranian society conveyed by the messages of this online movement. For such purposes, I will analyze actual postings and comments to explore the significance of this online social movement and its potential to develop into a social movement at the local level. As mentioned above, "My Stealthy Freedom" was created in 2014 by an England-based journalist from the Iranian diaspora, and has since then received over 924,000 "likes," becoming a hot issue both in and out of Iran. By addressing the lack of "freedom of choice" regarding the hijab policy, it has gained the attention of many Iranian researchers (Hamzehei 2014; Karimi 2014; Khiabany 2015; Koo 2014; Lewis 2015; Novak & Khazraee 2014; Sreberny 2015).

The following is a translation of the message that greets visitors to the home page of the "My Stealthy Freedom" website:

"This page does not belong to any political group and the initiative reflects the concerns of Iranian women, who face legal and social restrictions.

All of the photos and captions posted have been sent by women from all over Iran and this is a site dedicated to Iranian women inside the country who want to share their "stealthily" taken photos without the veil.

For those of you non-Persian speakers, this article fully explains the creation of the page "Stealthy Freedom of Iranian Women" and the demand of Iranian women who have shared their picture and their words with the world.

The excerpt above belongs to the caption of the cover photo of "My Stealthy Freedom." When this page was first made, women started to show "stealthy" photos of themselves in rather deserted places without the hijab, taken from the back or in profile. With time, women began to reveal their faces and it is notable that recent photos are much more

daring than their predecessors. There are photos of women walking in the streets with their veils in hand, or videos of women walking with their veils pulled down to their necks. Some examples of the captions accompanying these photos include statements like “What seems more natural?”, “Let me be who I am,” or “I never insulted or hurt anyone, so I ask everyone to do the same. Don’t hurt me and don’t insult me. Please respect me and how I want to live.”

The social message these women are conveying through their posts on “My Stealthy Freedom” did not just suddenly arise with the emergence of this Facebook page. It is the extension of a long, previously private debate regarding the 36 years of institutionally imposed hijab that has finally reached the outside world through the platform of social media. In this globalized, online environment, women are slowly, and carefully, expressing their thoughts about themselves and their hijab in public. In other words, these women, who are “liking” this Facebook page or revealing themselves on it, are refusing to remain anonymous under a hijab, and are willing to rediscover their selves. In response, the Islamic administration is accusing the act of showing one’s colors and raising one’s voice as being a dangerous act of sexuality and is repressing it strongly. Despite this social and political context, women are still courageously posting photos of themselves without their hijabs, accompanied by messages that demonstrate their desire for freedom. According to my interlocutors, most of the people who are courageously posting photos of themselves on Facebook without their hijabs, accompany their posts with messages emphasizing that raising one’s voice is a dangerous act online. Furthermore, with the recent completion of negotiations regarding Iranian economic sanctions, and the consequential Iranian people’s hope for the return of the rogue nation to the international stage, the voices of the Iranian women are being raised even more frequently. In fact, since April 2016, there have been more than two thousand posts on the timeline of “My Stealthy Freedom,” and three or four photos posted every day.

Case 1: From a post from “My Stealthy Freedom”

1. Regulations on dress codes will not succeed, neither by the enforcement of religious police nor through the imposition of fines. I want the freedom to choose for myself. I want the freedom to choose my own clothes. I want to live freely, with my own principles and beliefs.
2. It is an ecstatic feeling to have the wind run through your hair under the blue sky. We are living under many restrictions. Is there anything more important than asking to have the same rights as men to live under the wind, rain, and sun, for at least a moment?

On this page, in addition to the photos women post in resistance to the hijab policy, there are also articles and commentaries by the Iranian journalist Masih Alinejad:

“When somebody asks you whether your only current concern is the hijab, take a look. If that person is a man, then put a scarf over his head and tell him to wear it for thirty years and then come back to talk about your concern. If he doesn’t want to wear the scarf, force it on him so he can get a taste of the pressure. If a woman wearing the hijab voluntarily asks you whether all of the problems of this country are solved except for hijab and tells you that we have bigger concerns, then take off her hijab and tell her to be without a hijab

forcefully, so she can see how painful it is to have to wear hijab by force. When somebody forces you to take off or to wear clothes, then fixing your clothes becomes your primary concern before attending to other functions.

If a woman who doesn't believe in the hijab asks whether a headscarf sums up all of our concerns and adds that we have to fight for more major freedoms, tell her: "No dear, this is not the sum of all of my concerns, but it's the first step to walk through the darkness. Instead of fear, indifference or cursing at the darkness, it's better if each of us lights a candle. And even if you don't personally light a candle, don't put out my candle, because each one of us completes the other one. The right to choose one's clothing is the first step, because since the age of seven they have robbed us of our identities and forced us to live with a dual identity."

As Alinejad emphasized, despite the fact that social movements on social media have yet to impose significant resistance in the offline public sphere, they are, according to these women, a sort of "candlelight" that lights up the darkened hearts of the women seeking social reform, who are oppressed by the government and social regulations.

As mentioned before, in July 2015, Iran experienced a historical turning point, as the negotiations on Iranian economic sanctions were finalized. The United Nations had passed economic sanctions in 2008 when Iran refused to suspend its nuclear enrichment program, which had incited suspicion of nuclear weapons development. The international society, led by the United States, had blocked all activities that led to Iran's energy development and oil refinery production. After years of negotiations, these sanctions have finally been lifted, and Iran has been invited back to the international arena, but its social, political, and human rights issues such as the compulsory enforcement of the use of the hijab on women remain a task to be solved.

Case 2. A posting from "My Stealthy Freedom" posted July 15, 2015

"The agreement was reached today. But I'm not happy.

This is my letter of pain and sorrow:

I was a 22–23-year-old girl . . . I had recently graduated from university and the most important decisions of my life were on the way . . .

Happy and carefree, I couldn't keep my feet on the ground . . . I couldn't contain my heart from the excitement of achieving my wishes and dreams and my mouth watered thinking about the sweetness of reaching them . . .

But today I am a 34-year-old woman . . . I think about the days that passed by for my generation and I, while we yearned for the minimum . . . I think about the days that could mark the most beautiful moments in my life, but . . . 12 years of continuous endeavor to reach the minimum standard of living, the standard as defined by statistics . . . 12 years of sleeping with open eyes, hoping that if life didn't become heavenly tomorrow, at least it wouldn't turn into a worse kind of hell . . .

But today the agreement was reached . . . It's as if my feelings have been numbed by anesthetic drugs, I don't even know how I should feel or react?!

I only think about the fact that those who were able to reach an “agreement” today, could certainly do the same thing 12 years ago . . . But my generation and I can no longer go back to those days . . . Now it’s us and the “dreams gone with the wind.”

The issue of women’s rights in Iranian society cannot be simply defined as a conflict between men and women, or a result of men’s hatred toward women. In July and August 2016, people started using the hashtag #meninhijab on the “My Stealthy Freedom” page to upload photos of men wearing hijab, instead of their wives, daughters or mothers. Men in hijab stood next to women without hijab to deliver the following message:

“We hope that one day in every family all members will respect each other's individual freedom ...We do not believe that forcing someone to wear compulsory hijab is a sign of honor for a family. Please join the challenge and stand with women of Iran. In stilling a culture of respect starts in the family. This is one of the most beautiful photos that My Stealthy Freedom had received as part of #MenInHijab campaign thus far.”

While it is true that Islamic conservatives retain their perspective toward the female body and emotions as a potential threat to the community, this issue involves gender considerations as well as considerations of individual liberties, freedom of expression, and human rights. In other words, “My Stealthy Freedom” is not only a page that calls out for the gender equality rights of women, but it is a page that calls out for basic human rights. For example, August 2016 Iran’s supreme leader Khamenei declared it haram for women to ride bicycles in public, and women fought against this fatwa with the hashtag #IranianWomenLoveCycling on this page (Sheikhi 2016) . In Iran Facebook is “officially” forbidden, for which accessing the page itself is a direct, and therefore dangerous, act of resistance and rebellion against the Islamic government. Nonetheless, it is through this page that Iranian social movements have been able to raise awareness of the problems facing Iranian society and increase their exposure.

As mentioned previously, one of the most important characteristics of this Facebook page is that it directly raises the issue of the hijab policy, but it is now also expanding its scope to cover various women’s rights issues, such as the restrictions on women raising their voices (singing in public), entering stadiums, or traveling without their husband’s permission. For example, there was a period when women posted videos of themselves singing, in protest against the criminalization of women singing onstage. In this way, “My Stealthy Freedom” holds strong symbolic power as a site of criticism toward the compulsory use of the hijab within Iranian society, despite the fact that it is an online social movement that originated among the diaspora.

The Significance of the Hijab Policy for Iranian Everyday Life

Teheran in January, 2016. At the entrance of one of the most popular, modern shopping malls in Teheran, I saw the following warning signs. Highly amused, I was taking a photo of the hijab enforcement sign next to the “No pets” sign, when a mother and daughter passing by came to me and asked,

“What are you taking a photo of?”

“I found it strange that there is a warning sign telling people to wear the hijab, next to one forbidding pets.”

“That is reality in Iran. Women are always receiving warnings”.



Fig. 1: A hijab-related warning sign next to a “No pets” sign at the entrance of a shopping center (Photo taken by the author in January, 2016).

In January 2016, economic sanctions on Iran were finally lifted and global market attention, particularly from Europe and East Asia, including China and Korea, was focused on Iran. President Hassan Rouhani has begun implementing various reforms, and Iran is taking slow steps toward becoming an internationally open market. However, policies regarding the compulsory use of the hijab for women remained unchanged, and periodic outfit controls continued to take place throughout the city. Nevertheless, I observed during my fieldwork women letting their long hair loose beneath their shawls and taking their hijabs off in their cars, letting them hang around their necks, as if in resistance to the official policies. Thus, in contemporary Iranian society, secular women have not just shown “stealthy” resistance by taking off their hijab and posting photos online, but have been disregarding Islamic regulations in their daily practices. To a certain extent, it is because of this history of hidden, yet daily, transgressions of Islamic restrictions that the hijab has remained a symbolic battlefield since the 1979 Islamic Revolution, and that “My Stealthy Freedom” has been able to gain so much support in and out of Iran.

However, in offline Iran, opinions on the hijab such as those expressed on “My Stealthy Freedom” have always been sharply opposed. Against this backdrop, the offline reception within Iran to “My Stealthy Freedom” cannot be the same as the online reception. As Vakil has explained, the hijab has a dynamic history and context in Iran and has always been a political issue (2011,67-69). Tahereh Ghoratolain, a member of the Baha’i movement, was executed for taking off her veil in

public in 1848. The policy of unveiling in 1936 under Reza Shah and Islamic Revolution of 1979 brought back the issue of veiling. However, the hijab cannot be defined by a single voice in Iran's society, due to its context-dependency.

From the perspective of women's politics, the hijab is viewed differently than from a religious point of view. As a dynamic component of Iran, one must be very careful to take into account the hijab's cultural history when approaching the issue. Today, there is a high domestic awareness amongst Iranian women of the existence of "My Stealthy Freedom," and these women are slowly and carefully trying to claim their freedom.

According to research by Sean et al. (2014), social media affects people's behaviors in global settings like Iran that follow government-recommended cultural and religious traditions and behaviors (Sean et al. 2014). The offline, local reality has yet to fully reflect the online social movements. Khiabany (2015:230) attributes the limitations of this campaign to be "the mismatch between local context and concerns (internal) and the framing and reception of these concerns outside geographical boundaries of the local (external)." As Khiabany points out, the hijab is not the only problem women are facing in present-day Iranian society, and focusing only on this garment is an extremely Western, sexist point of view. For this reason, he maintains that we must be cautious of approaches that objectify Iranian women as victims that need to be freed from "pre-modern regulations" by taking off their veils. Iranian women are no longer passive agents of social movements, but rather, they have become the most active of subjects. As Vakil (2011: 213) explains, "The wheels of civil society continue to spin amidst political and social constraint and contradiction." In spite of government restrictions, the Iranian women's revolution "has come almost full circle" (Vakil 2011). Nevertheless, it is still important to criticize the problem surrounding the veil as it represents the lack of choice women face and their inability to make decisions for themselves. These women are posing the question, who makes the decisions for the freedom of whom?

It cannot be stated with absolute confidence that "My Stealthy Freedom" is as influential in offline Iran as it is online, nor that it is supported by Iranian women of all social classes. Yet the page is a clear testament that there is a large number of urban women with progressive inclinations within Iran who are against the government-driven hijab policy. The following two cases show how this online page is perceived at the local level in Iran and how it is entering into the daily discourse.

Case 3. Local people (A and B)'s perception of 'My Stealthy Freedom' during 2015 fieldwork >

Scene 1. January, 2015. Thirty-eight-year-old A did not care to fix her hijab, which had fallen, due to the wind as she drove her car across the city center. Neither did her fifteen-year-old daughter, B. With her smart phone in hand all day long, her hijab had fallen to her shoulders so that her long hair was showing, as she rode in her mother's car. Feeling nervous for her, I asked, "What if you get caught?" Her mother replied, "Have you heard of the Facebook page, 'My Stealthy Freedom'? While we cannot be completely free, we can enjoy 'stealthy freedom' at least inside my car."

Scene 2. While I was touring a hill looking over the Ancient Persian ruins of Persepolis, my guide, a man in his thirties, suggested taking a photo without my hijab. Sensing my hesitation, he reassured me, "It is okay if you are quick. Just like in 'My Stealthy Freedom.'"

As can be clearly seen in <Case 3>, secular, upper middle-class Iranians in their twenties to forties, the daily users of social media, are well aware of “My Stealthy Freedom” and its contents. Furthermore, people who had been opposed to the compulsory enforcement of the hijab, even before the creation of this Facebook page, understand that “My Stealthy Freedom” symbolizes everyday resistance (Scott 2008) against the government repression of not just women’s but all Iranians’ freedom of choice. In other words, social media platforms are influencing the perception and political tendencies of the Iranian users. As mentioned above, the hijab issue for women was not first raised on the online platform in 2014, but rather, it was, and is, a social problem that Iranian women face in their day-to-day lives, as evident in <Case 4> below.

Case 4. July 15, 2015. Interview with a thirty-two-year-old, young female entrepreneur>

“Researcher: What do you think about women’s compulsory use of the hijab?”

Interviewee: Women have recently begun to raise different questions about the hijab. It is an influence of the Facebook page, “My Stealthy Freedom.”

Researcher: Are Iranian women inside Iran well aware of this page?

Interviewee: Of course. Everybody knows of “My Stealthy Freedom.” The government knows about this page too. Before this page was created, the government used the following propaganda: “All Iranian women love the hijab very much.” However, people began to see the photos and messages shared on the page by Iranian women themselves, and the government has had to change its message to admit, “Most Iranian women support the hijab policy and enjoy wearing it, but there are some women who think otherwise.”

The problem lies in the legal institutionalization of the use of the hijab. During the Islamic Revolution, Ayatollah Khomeini said that he would not enforce the use of the hijab on women. However, after the 1980 Iran-Iraq War, there was a movement in Iranian society to make the hijab compulsory. Then, in 1983, the compulsory hijab policy was enforced.

What is very ironic, though, is that amongst Islamic duties, praying is supposed to be more important than wearing the hijab. But, there is no legal regulation on praying, only on wearing the hijab. Perhaps, once the market opens and the economy is reinvigorated, things will get better. While it is unlikely that the current hijab policy is reversed from one day to another, perhaps they can lift the regulation at least for foreigners. Things need to change. It is ridiculous to impose wearing the hijab on all women. I once taught a course in a university, but after a semester, I was told, “You do not have the appropriate looks for this kind of job,” and I was fired. In order to have such a public job, one needs to wear a chador, the most conservative kind of hijab.

As seen in <Case 4>, since the compulsory use of the hijab was enforced in 1983, to this day there has been no change in the policy, and the government continues its daily acts of censorship and repression. According to the Iranian traffic police, the police stopped tens of thousands of cars during eight months in 2015, of which forty thousand were due to “cases of bad hijab.” The reason for this kind of road control is because, as seen above, women have been driving on the highways without wearing their hijab properly or dressing “inappropriately” on their ways to parties and social gatherings. Thus, one of the duties of the traffic police in Iran, along with stopping cars for

speeding or infringement of traffic regulations, is controlling women's hijabs and outfits (Withnall 2015).

Compared to the Ahmadinejad era that emphasized strong conservative Islamization, the hijab policy has been much relaxed during the Rouhani period. Even so, the use of the hijab still remains compulsory and some women still hesitate to leave their homes for fear of the Basij and undercover police who abuse them verbally to wear their rousharis properly. While women generally wear their hair below their rousharis, in shopping malls, there are announcements every ten minutes telling women to fix their hijabs. According to an Iranian police spokesman, in 2014 the police obtained 207,053 pledges from norm-breakers (women caught for not wearing their hijab properly) to observe the law, referred 18,081 cases to the Judiciary, and gave warnings to 2,917,000 other norm-breakers (Amnesty International 2015).

Furthermore, resistance against the hijab policy in women's daily lives does take place, albeit mostly online. For example, on February 9th, 2016 an application called "Gershad" was launched, enabling users to track the location of the Gasht-e-Ershad (or Guidance Patrol, commonly known as the "morality police") on a digital map of Tehran.



Fig 2: <http://www.gershad.com>

As soon as this application was released, numerous people downloaded it, although it was blocked in Iran within 24 hours. This application is one example of how the new technology can be used in defiance of the government's regulations. This kind of application and such an explosive response shows the kind of hide-and-seek game going on between the State and the Iranian women in their daily lives. Furthermore, it is evidence of how the Iranian people are discretely or stealthily struggling against the politics of what has come to be called the reign of terror.

Nonetheless, since I began carrying out short and long-term fieldwork concerning the qualitative assessment of women's social positions and the implementation of Islamic regulations in the public sphere in 2002, there have been visible transformations in the perception of the hijab in Iranian society (Koo 2013, 2014). Particularly, since Hassan Rouhani assumed the presidency, women's choices and manner of wearing the hijab have noticeably changed. It is clear that Iranian society is undergoing change, albeit very slowly, and even the Iranian government is aware of the feminist movements that are taking place not only inside Iran, but worldwide in cyberspace.

Conclusion

Iran is undergoing much change in the international and national scene, since the economic sanctions were lifted in 2016, and since President Rouhani has come into power. It can be said that studying the historical and social steps towards the recognition of Iranian women's gender rights, in particular regarding the hijab policy, will be important not only within the context of the hijab policy, but also to understand the trajectory of women's social movements in Iran.

The objective of this article has been to understand the significance of political movements in the digital domain and the trends in Iranian social movements through an analysis of Iranian women's social movements on global social media. With the resolution of the Iranian nuclear negotiations, Iran's political and economic role on the international stage has become more important than ever. These negotiations have led to a rapid opening of the markets and there are high expectations for more internal changes in Iranian society. Leading the resistance against the compulsory use of the hijab, "My Stealthy Freedom" is currently (as of April, 2016) leading a campaign under the hashtag #SeeYouInIranWithoutHijab, in which it calls for foreign women visiting Iran to support their cause and suggests that they too remove their hijab. Their statement reads:

"We are calling on all female tourists visiting Iran to come and support the refusal of stewardesses working for Air France to wear the veil on flights once they are in Iran. We are also asking them to support the 'My Stealthy Freedom' Campaign. As a sign of support, here is what you can do: when you visit our beautiful Iran, you can take a photo without the compulsory headscarf as a sign of protest and send it to this campaign. On this Facebook page, you will see lots of such photos taken by Iranian women inside Iran. Please be as brave as them and say no to a discriminatory law. Women must have the right to choose how they dress".

This movement did not bring the anticipated result, which was freedom of foreign women from obligation to wear hijab. But #SeeYouInIranWithoutHijab campaign did reinforce the importance of the problem, by extending the problem to women from other countries beyond Iranian women and thus bringing the hijab discourse to a more global sphere. On April 7, 2016, the founder and administrator of "My Stealthy Freedom," Masih Alinejad, took the stage at the Women in the World New York Summit and said the following: "Women in Iran are breaking the law every day just to be themselves. And I'm a master criminal because the government thinks I have too much hair, too much voice, and I am too much of a woman." As Alinejad pointed out, the secular women in Iranian society need to wear a thick mask in their quest to find their true "selves," and if they wish to reveal themselves, they must submit to numerous dangers (Koo 2013).

It is true that there are still many women in Iranian society who choose, of their own will, to retain the image of the hijab and wear the most conservative type of hijab. Furthermore, it cannot be said that the women participating in this stealthy movement of removing their hijab are the majority. However, this online movement finds its value in that it has become a new platform for women to raise their voices in the public sphere. In contemporary Iranian society, the hijab is one of the most political devices as it transcends a mere Islamic garment and holds symbolic significance, representing one of the greatest political struggles between the reformists and the conservatives (Koo 2014).

Bibliography

- AKHAVAN, Niki (2013): *Electronic Iran-The Cultural Politics of an Online Evolution*. Rutgers University Press.
- Amnesty International Ltd (2015): *You Shall Procreate: Attacks on Women's Sexual and Reproductive Rights in Iran*, Peter Benenson House, United Kingdom.
- ARENDT, Hannah (1998): *The Human Condition*, 2nd Edition, The University of Chicago Press.
- BAYAT, A. (2005): "Islamism and social movement theory" in *Third World Quarterly*, 26(6), 891-908. <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>
- BAYAT, Asef (2013): *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. Stanford University Press.
- BENHABIB, Seyla (1992): *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Psychology Press.
- BEKKERS, Victor, et al. (2001): "New media, micromobilization, and political agenda setting: Crossover effects in political mobilization and media usage" in *The Information Society*, 27.4: 209-219.
- EL-NAWAWY, Mohammed; KHAMIS, Sahar (2013): *Egyptian revolution 2.0: Political blogging, civic engagement, and citizen journalism*. Palgrave Macmillan.
- ELORANTA Jari, KERMANI Hossein and RAHIMI Babak (2015): "Facebook Iran: Social Capital and the Iranian Social Media", FARIS, David M.; RAHIMI, Babak (ed.), *Social media in Iran: Politics and society after 2009*. SUNY Press.
- FARIS, David M.; RAHIMI, Babak (ed.). (2015): *Social media in Iran: Politics and society after 2009*. SUNY Press.
- GARRETT, Kelly R. 2006): "Protest in an information society: A review of literature on social movements and new ICTs". *Information, communication & society*, 9.02: 202-224. <https://doi.org/10.1080/13691180600630773>
- GHEYTANCHI Elham (2015): "Gender Roles in Social Media World of Iranian Women", in FARIS, David M.; RAHIMI, Babak (ed.), *Social media in Iran: Politics and society after 2009*. SUNY Press.
- GOULD, Rebecca (2014): "Hijab as commodity form: Veiling, unveiling, and misveiling in contemporary Iran" in *Feminist Theory*, vol.15, no.3, pp.221-240. <https://doi.org/10.1177/1464700114544610>
- HAMZEHEI, Pegah (2014): *Iranian Women's Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook*. Independent thesis Advanced level, Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Media Studies.
- HAJINEJAD, Mona (2009): *Gender representation of youth in an online social networking site. Visual analysis of Iranian youth on facebook profile picture*, Master's thesis, Stockholm University, Sweden.
- HARAWAY, Donna (1991): *Simians, Cyborgs, and women: The reinvention of women*. London and New York: Routledge.
- HARLOW, Summer and HARP, Dustin (2012): "Collective action on the Web: A cross-cultural study of social networking sites and online and offline activism in the United States and Latin America. Information" in *Communication & Society*, 15.2: 196-216. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.591411>
- KARIMI, Sedigheh (2014): "Iranian Women's Identity and Cyberspace: Case study of Stealthy Freedom" In *Journal of Social Science Studies*, vol.2, no.1
- KOO, Gi Yeon (2013): *Making their own world: Emotion and self among the privileged Iranian youth*. Doctoral Dissertation of Anthropology, Seoul National University, Seoul.

- KOO, Gi Yeon (2014): "Women as Subject of Defiance and Everyday Politics of Hijab as Dress Code in Modern Iran" in *Asian Women*, vol. 30, no. 4, pp. 29-51. <https://doi.org/10.14431/aw.2014.12.30.4.29>
- KHIABANY, Gholam (2015): "The Importance of 'Social' in Social Media: Lessons from Iran". *The Routledge Companion to Social Media and Politics*, Edited by CHRISTENSEN, Christian, et al., Routledge, pp. 223-234.
- LERNER, Melissa (2010): "Connecting the actual with the virtual: The Internet and social movement theory in the Muslim world—The cases of Iran and Egypt" in *Journal of Muslim Minority Affairs* 30.4): 555-574. <https://doi.org/10.1080/13602004.2010.533453>
- LEWIS, Reina (2015): "Uncovering Modesty: Dejabis and Dewigies Expanding the Parameters of the Modest Fashion Blogosphere" in *Fashion Theory*, vol.19, no. 2, pp. 243-269. <https://doi.org/10.2752/175174115X14168357992472>
- NOVAK, Alison N., and EMAD Khazraee (2014): "The Stealthy Protester: Risk and the Female Body in Online Social Movements" in *Feminist Media Studies*, vol.14, no.6, pp. 1094-1095. <https://doi.org/10.1080/14680777.2014.975438>
- PLANT, Sadi (2000): *On the matrix: Cyberfeminist simulations. The cybercultures reader*, pp. 325-336.
- RAHAGHI, John (2012): "New tools, old goals: Comparing the role of technology in the 1979 Iranian Revolution and the 2009 Green Movement" in *Journal of Information Policy*, 2: 151-182. <https://doi.org/10.5325/jinfopoli.2.2012.0151>
- SCOTT, Alan, and John STREET (2000): "From media politics to e-protest" in *Information, Communication & Society* 3.2 , pp. 215-240. <https://doi.org/10.1080/13691180050123712>
- SCOTT, James (2008): *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale university Press.
- SEMATI, Mehdi (ed.) (2007): *Media, culture and society in Iran: living with globalization and the Islamic state*. Routledge.
- SHIRKY, Clay (2001): "The political power of social media" in *Foreign affairs*, 90.1: 28-41.
- SREBERNY, Annabelle (2015): "Women's Digital Activism in a Changing Middle East" In *International Journal of Middle East Studies*, vol.47, no.2, pp.357-361. <https://doi.org/10.1017/S0020743815000112>
- SREBERNY, Annabelle & Khiabany, G. (2010): *Blogistan: The internet and politics in Iran* , vol.18, IB Tauris.
- SREBERNY, Annabelle & Torfeh, M. (Eds.). (2013): *Cultural revolution in Iran: contemporary popular culture in the Islamic Republic*. IB Tauris.
- YAGHMAIAN, Behzad (2002): *Social change in Iran: An eyewitness account of dissent, defiance, and new movements for rights*. SUNY Press.
- YAHYANEJAD, Mehdi (2015): "The Role of Social Media: Myth and Reality", in MILANI, Abbas; DIAMOND, Larry Jay (ed.). *Politics and culture in contemporary Iran: challenging the status quo*. Lynne Rienner Publishers.
- YOUNG, Sean D., et al (2014): "The Influence of Social Networking Technologies on Female Religious Veil-Wearing Behavior in Iran", *Cyberpsychology, Behavior and Social Networking*, vol. 17, no. 5, 317-321.
- VAKIL, Sanam (2011): *Women and politics in the Islamic republic of Iran: Action and reaction*. Bloomsbury Publishing USA.
- VAN LAER, Jeroen; VAN AELST, Peter (2010): "Internet and social movement action repertoires: Opportunities and limitations" in *Information, Communication & Society*, 13.8: 1146-1171. <https://doi.org/10.1080/13691181003628307>

ZAHEDI, Ashraf (2007): "Contested meaning of the veil and political ideologies of Iranian regimes" in *Journal of Middle East Women's Studies*, 2007, 3.3: 75-98. <https://doi.org/10.1215/15525864-2007-4004>

Online Sources

<https://www.facebook.com/StealthyFreedom>. Cover photo posted on May 19th, 2014 (<https://www.facebook.com/StealthyFreedom/photos/a.858877157459713.1073741827.858832800797482/871101186237310/?type=3&theater>) [access: 3 March 2014].

Allison Maloney, "Masih Alinejad: "Women in Iran are breaking the law every day just to be ourselves", <http://nytlive.nytimes.com/womenintheworld/2016/04/07/masihalinejad/> [access: 8 April 2016].

Adam Withnall, "Thousands of women in Iran have cars impounded for 'not wearing hijab properly'", INDEPENDENT, Wednesday 16 December 2015. <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/thousands-of-women-in-iran-have-cars-impounded-for-not-wearing-hijab-properly-a6774366.html> [access: 23 August 2016].

"Iranian actress 'branded immoral' for posting pictures without hijab," The Telegraph, (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iran/11964644/Iranian-actress-branded-immoral-for-posting-pictures-without-hijab.html>) [access: 8 March 2016].

Marjohn Sheikhi , 31, Aug, 2016, "Controversy of female cyclists in Iran: To cycle not to cycle", <http://en.mehrnews.com/news/119318/To-cycle-or-not-to-cycle-Controversy-of-female-cyclists-in-Iran>

"Bad Hijab App is Blocked" (<https://exposingiransite.wordpress.com/2016/02/09/bad-hijab-app-is-blocked/>)



Europa sin rumbo. El fracaso de la UE en la gestión de la crisis de refugiados.

Rudderless Europe: The EU's Failure in Managing the Refugee Crisis

Ruth FERRERO-TURRIÓN

Profesora Ciencia Política, UCM

rferrero@ucm.es

Recibido 17/05/2016. Revisado y aprobado para publicación 18/12/2016.

Para citar este artículo: Ruth Ferrero-Turrión (2016), "Europa sin rumbo. El fracaso de la UE en la gestión de la crisis de refugiados." en *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, 21, 159-176.

Para acceder a este artículo: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.012>

Resumen

La situación de crisis, económica, social, institucional y política en la que se encuentra Europa y que ha estallado como consecuencia de la mala gestión que se ha hecho de la mal llamada crisis de los refugiados, ha provocado que volvamos a reflexionar sobre los objetivos y valores que persigue y si estos son los mismos sobre los que se fundó en los años 50 en pleno proceso de reconstrucción. Su principal acierto fue convencer a estados tradicionalmente enfrentados para construir un continente en el que imperara la paz, la defensa de los Derechos Humanos y el desarrollo económico. La gestión de los refugiados ha hecho que estas bases se tambaleen y con ellas todo el entramado institucional construido hasta ahora.

Palabras clave: Refugiados, Unión Europea, Siria, Crisis, Europeización

Abstract

The economic, social, institutional and political crisis context in which Europe has exploded as a result of the mismanagement that has been made of the so-called refugee crisis has provoked a new reflection on the goals and values pursued by the EU and if these are the same on which was founded in the 50s. At that time the continent was in a reconstruction process. Its main success then was convincing states to build a compact territory that adhere to peace, defense of Human



Rights and economic development. Refugee's management has make that those apparently solid bases are moving and with them all the institutional system building up until now.

Key Words: Refugees, European Union, Syria, Crisis, Europeanization

Introducción

A lo largo de 2015 y 2016 estamos presenciando como hombres, mujeres y niños intentan alcanzar su sueño europeo huyendo del horror de la guerra. Sin embargo, no siempre consiguen su objetivo. Aunque el conflicto en Siria comenzó hace ya cinco años, sin embargo, sus efectos en forma de sensibilización y movilización ciudadana no se han sentido hasta fechas recientes. Ni ciudadanía, ni clase política reaccionaron hasta que el niño Aylan apareció ahogado en la costa turca y un camión nos enseñó el horror de los traficantes de personas en Centro Europa. Las sociedades europeas parecían anestesiadas ante el drama que estaba teniendo lugar en Siria, Libia, Afganistán, Eritrea o Irak. A pesar de los sucesivos naufragios y los cientos de miles de muertos en el Mediterráneo, las respuestas desde Europa fueron tibias, escasas y tardías. Incluso cuando ya el drama se encontraba en la misma frontera, en los Balcanes, el Viejo Continente daba la espalda a aquellos que buscaban su ayuda. Ya lo habían hecho con anterioridad, tras las llamadas Primaveras Árabes en 2011, pero pocos se dieron cuenta de las consecuencias que la falta de acción política en el marco de la Política Europea de Vecindad iba a traer al entramado institucional de la UE.

Más allá de tratarse de una crisis de refugiados (lo refugiados siempre están en crisis) a lo que estamos asistiendo es a una crisis integral de la Unión Europea (UE) en su conjunto desde un punto de vista institucional. Una crisis cuyo origen lo encontramos en los referéndums que hicieron fracasar el Tratado Constitucional Europeo en 2005 en Francia y Países Bajos y que coincidieron en el tiempo con el proceso de ampliación de la UE hacia Europa del Este. Tanto en un proceso como en el otro, la ciudadanía quedó al margen de la toma de decisiones. Fue la culminación de un proceso de construcción europeo que se había gestado desde las élites sobre la base del “bienestar de la mayoría” pero sin contar con ella. Una suerte de *despotismo ilustrado* que funcionó hasta la puesta en marcha de Maastricht y el fin del consenso permisivo (Lindberg y Scheingold, 1970), término adoptado por V.O. Key en 1961 (Hix y Hoyland, 2012: 107). Un procedimiento que ya conceptualizó A. Lincoln como el “government by the people” en su discurso de Gettysburg en el siglo XIX y que los líderes europeos asumieron de manera fehaciente en el proceso de integración, dejando a un lado, o minimizando, lo que la opinión pública pudiera pensar al respecto. Esto es, la construcción de una institucionalidad desde arriba. Primero en forma de organización internacional, con posterioridad, y en el marco de integración económico y político, como sistema político o sistema de dominación según los autores (Hix y Hoyland, 2012: 13-15). Sin tener en cuenta este contexto institucional ambiguo y cambiante no es posible entender al reto que se enfrenta en estos momentos la UE, el de su propia supervivencia tal y como la conocemos.

Y si esta es la situación de partida, la inoperante gestión de los flujos de desplazados procedentes de Oriente Medio hacia la UE no ha hecho más que agravar la situación de una institucionalidad que arrastraba una crisis de legitimidad desde hacía una década y a la que se sumaba una crisis socioeconómica que impactaba de lleno en la zona euro. La confluencia de estos tres vectores ha hecho que efectivamente la UE tenga que hacer un alto en el camino y replantearse hacia dónde y cómo seguir adelante.

Si durante una primera etapa la construcción europea tomó como modelo el funcionamiento de las Organizaciones Internacionales, en seguida comenzó a virar hacia posiciones que, de manera progresiva, la acercaran más hacia lo que se denominó, en palabras de Churchill, los Estados Unidos de Europa, pero que finalmente se quedó en “un objeto político no identificado” como predijo J. Delors. En definitiva, una organización supranacional que actúa como una suerte de Sistema Político, pero sin tener las capacidades redistributivas ni los recursos suficientes como para operar fielmente como tal. Y a la que no es posible pedirle responsabilidades por el incumplimiento de sus compromisos, puesto que en gran medida estos dependen de la voluntad política de los gobiernos de los Estados miembros.

El origen de la crisis

El conflicto en Siria comenzó en el año 2011 en el marco de lo que se ha dado en llamar las revueltas árabes. Sin embargo, la UE no adoptó ninguna medida que pudiera paliar el sufrimiento de la población civil siria a pesar de las reiteradas denuncias realizadas por organizaciones de derechos humanos en el terreno que alertaban del desastre humanitario que se estaba gestando. Incluso cuando el gobierno italiano pidió ayuda con la misión de control y salvamento Mare Nostrum a sus socios europeos, a la que la UE y sus EEMM respondieron reduciendo el presupuesto, el número de efectivos y el alcance de su mandato. En noviembre de 2014 comenzaba la Operación Tritón (FRONTEX, 2014), financiada por la UE con 2,9 M€ al mes, dedicada al control estricto de la frontera. El salvamento quedaba al margen de la cuestión. La misión hasta entonces operativa Mare Nostrum, contaba con un presupuesto de 9M€ al mes. A la luz de los datos, este cambio tuvo como consecuencia el comienzo de los grandes naufragios en el Mediterráneo (Amnistía Internacional, 2014).

Figura 1. Número de muertes en el Mediterráneo (2014-2016) (enero-noviembre)



Fuente: Missing Migrants Project, Organización Internacional de Migraciones

En el caso de las llegadas, hasta el mes de diciembre de 2016 llegaron a territorio europeo un total de 352.471 personas de las cuales el 90% huyen de conflictos. El número de muertos es de 4.733. En el año 2015 la cifra total alcanzó 1.011.712 y el número de muertos fue de 2.850 (OIM). Estos datos indican un claro incremento en la mortalidad de las personas que intentaban llegar a territorio europeo desde comienzos del año 2016, lo que coincide con la puesta en marcha del acuerdo entre la UE y Turquía.

Figura 2. Número de llegadas vía marítima a la UE (datos a septiembre 2016)



2015	4.408	153.842	856.723
2016	4.971	132.043	166.824

Fuente: Regional Bureau Europe, ACNUR

Las rutas que han utilizado y utilizan las personas desplazadas han sido fundamentalmente tres. La primera de ellas la denominada ruta del Mediterráneo Este a través de Turquía, Grecia y los Balcanes Occidentales; la segunda la ruta del Mediterráneo Oriental, por Libia y Malta y la tercera, la ruta del Mediterráneo Occidental, a través de Ceuta y Melilla. En cualquiera de estas rutas encontramos presencia de refugiados procedentes de regiones en conflicto, principalmente de Siria, pero no sólo, también Afganistán, Irak, Eritrea, entre otros.

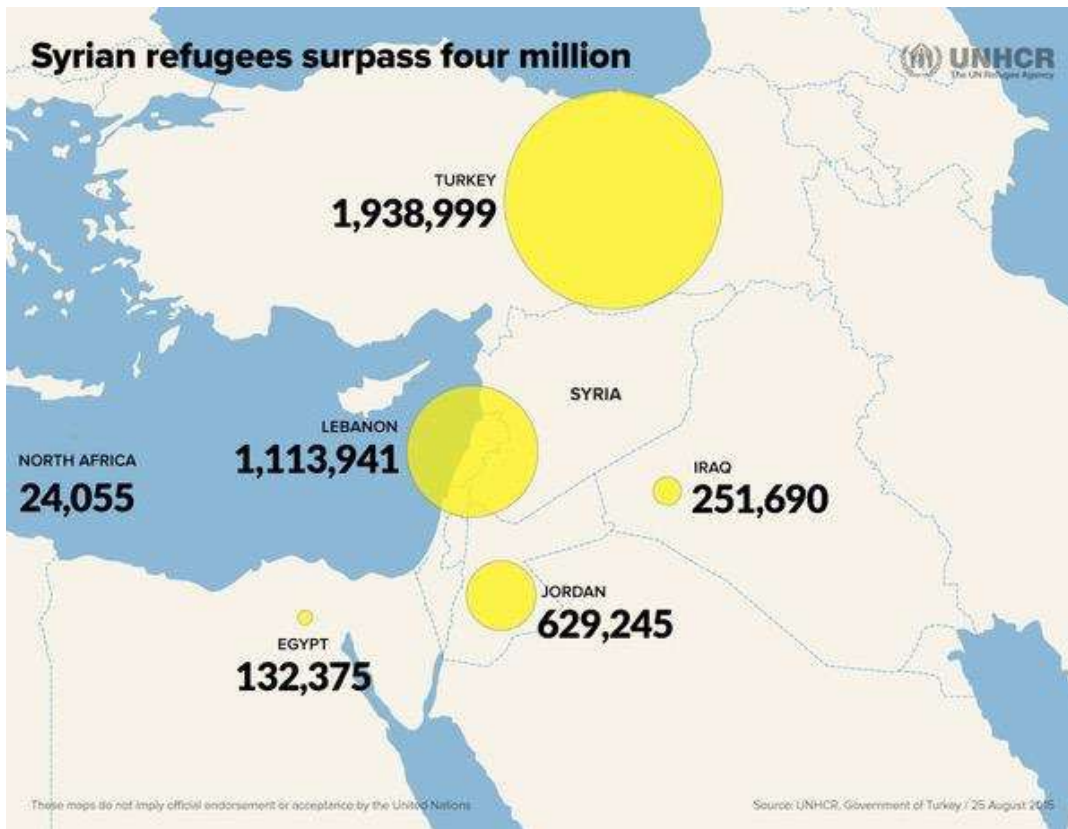
Figura 3. Rutas marítimas hacia la Unión Europea



Fuente: Observatorio Proxi

Y mientras esto sucedía en las fronteras de Europa, a los campos de refugiados de los países vecinos a Siria, Líbano, Jordania, Egipto, Iraq y, sobre todo, Turquía, continuaban llegando personas en búsqueda de protección internacional. ACNUR alertó de la precaria situación de esas personas y de la ausencia de fondos suficientes para atenderlos de manera adecuada. A primeros de diciembre de 2016, en la región se encontraban registrados 4.810.710 personas, de las cuales 2,7 millones residían en Turquía, 1 millón en Líbano, 655.000 en Jordania, 230.000 en Iraq y más de 100.000 en Egipto (Syria Refugee Response, 2016). De todas estas personas, apenas medio millón se encontraban en campos de refugiados. Unos como en Líbano, porque no se permite la instalación de campos, otros como Jordania, porque el gobierno no autoriza la ampliación de los que existen; y otros, como Turquía por aducir falta de recursos para su construcción. Fig. (3)

Figura 4. Número de refugiados sirios registrados en los países de la región (datos agosto 2016)



Fuente: ACNUR

A lo anterior se unen otros factores imprescindibles para entender la situación en la zona. La geopolítica regional en la que contamos, entre otros, con a situación política turca, las difíciles relaciones con Irán y la expansión del DAESH han jugado un papel esencial en el desarrollo de esta crisis.

La situación de inestabilidad política en Turquía ante la perspectiva de unas elecciones que no se presentaban muy optimistas para Erdogan, si bien finalmente consiguió una clara victoria. En este resultado jugó un papel importante el apoyo en el plano simbólico de la Canciller Merkel que en

vísperas electorales acordó con el Ankara la reanudación de las conversaciones de ampliación, así como la firma de una declaración conjunta con Turquía en la que ambas partes se comprometían a colaborar en el control de las personas desplazadas. Así, la UE apoyaría económicamente a Turquía para conseguir este objetivo. Sin embargo, la victoria de Erdogan vino seguida de un fallido golpe de Estado en el mes de julio de 2016, junto con la represión de opositores y medios de comunicación, y los intentos constantes por parte del gobierno de Ankara de romper el acuerdo en este ámbito, transformaron lo que a priori era un paso hacia la estabilidad política (Fernández Ibáñez, 2015) en la presencia de un socio incómodo para Bruselas.

Otro de los focos de atención en la región ha de ser el papel que juega Irán. Reforzado tras la firma del acuerdo nuclear con el Consejo de Seguridad en junio de 2015 mantiene sus históricos vínculos con Moscú y Damasco. Esta situación nos retrotrae al pasado colonial europeo en la región puesto que las alianzas tradicionales se mantienen indemnes: Rusia e Irán aliados del régimen sirio, mientras Jordania y Arabia Saudí se alinean con Estados Unidos. Finalmente, el tercer actor local en liza es la organización DAESH y su expansión territorial, primero por Iraq, posteriormente hacia Siria. Y todo ello en un contexto de una enorme complejidad geopolítica donde tanto la UE como Estados Unidos necesitan la colaboración rusa para terminar con el conflicto en Siria. Una relación muy deteriorada como consecuencia del conflicto en Ucrania.

Esta situación de conflicto tiene así ramificaciones que van más allá y que impactan en otros puntos del planeta. Uno de esos puntos es la UE y sus Estados miembros. La dimensión de la crisis humanitaria, sin embargo, induciría a descartar actuaciones estatales individuales puesto que una decisión tomada en un Estado Miembro impacta en el resto de sus socios. Pero además se pueden esbozar otros argumentos a favor de una respuesta europea. El primero, por responsabilidad histórica. Todos los estados que se encuentran en este momento en proceso de descomposición, Libia, Siria, y también otros países de la región como Jordania, Líbano, etcétera, fueron hasta mediados del siglo pasado parte del imperio colonial europeo. El segundo, por la situación en la que quedó Iraq después de la intervención occidental de 2003, el posterior derrocamiento de Sadam Hussein y el comienzo de un proceso de descomposición del estado que favoreció que el DAESH se hiciera con el control de una parte importante del territorio. El tercero, por la defensa de los Derechos Humanos, valor que aparece como fundamental en todos los Tratados Europeos desde su creación. Y el cuarto, una respuesta europea eficaz daría un mayor peso específico en la esfera internacional a la UE.

La gestión de la crisis de refugio como crisis de la Gobernanza Europea.

Fue la propia canciller Merkel la que planteó que de la gestión que se hiciera de la crisis de los refugiados dependía el futuro de la UE puesto que se trataba del “mayor desafío en décadas” al que se enfrentaba la institución comunitaria (Consejo Europeo 24-25 junio 2016). Esta afirmación fue también recogida por el Presidente Juncker meses más tarde en el debate sobre el estado de la UE. El resto de temas de la agenda política quedaron relegados ante las dimensiones del reto y sus potenciales consecuencias si la gestión se realizaba de manera errática. La crisis humanitaria a las puertas de Europa ha provocado un terremoto institucional y político en el seno del corpus comunitario que pone en cuestión toda la arquitectura europea construida después de la Segunda Guerra Mundial. Una arquitectura y proyecto que ya habían sido puestos en cuestión tras las negativas francesa y holandesa al Tratado Constitucional y la aprobación por la vía de urgencia del Tratado de Lisboa a través del que se reconocía el fracaso del proceso de integración y el regreso a la idea gaullista de la Europa de las patrias. Esta situación de debilidad política se agravó aún más con la sucesión continuada de distintos hechos que, en su conjunto, constituyen lo que se podría

denominar la *crisis de identidad europea*. En ella se conjugan un grupo de acontecimientos que han assolado el territorio de la UE desde 2008 (crisis financiera, crisis del Euro, crisis ucraniana y relaciones con Rusia, crisis humanitaria como consecuencia de conflicto en Siria o el éxito el BREXIT en el Reino Unido) y que han puesto en evidencia la gobernanza europea y su papel como actor político global (Sanahuja, 2016: 72)

La gestión de la crisis de refugio en el marco de la UE ha mostrado las debilidades de la gobernanza europea de manera holística. Quizás este sea el ejemplo en mejor se pueden observar de manera integrada todas las crisis por las que ha pasado la UE: institucional, política, de valores, de identidad y de principios. La causa principal de ello sea, quizás, lo que se podría denominar “pereza de la institucionalidad”. A pesar de que la Política Europea de Inmigración y Asilo comenzó a construirse ya desde Tampere en 1999, sin embargo, los pasos que se han ido dando en la dirección integradora han sido tímidos cuando no inexistentes (Pérez González, 2016: 113-118). De este modo, se ha llegado a una situación tal en esta materia en la que no existen de facto políticas comunes. Existen meros marcos regulatorios en los que las competencias entre EEMM y UE no están claras y en los que *por mor* de las resistencias ofrecidas a la delegación competencial las reglas para el buen gobierno de las migraciones son disfuncional y está incompleto (Sanahuja, 2016: 75-78)

En esta misma línea, conceptos como Seguridad, Libertad y Derechos Humanos se encuentran enfrentados cuando deberían ser complementarios. Principios irrenunciables como la libre circulación de personas dentro del marco de Schengen (en vigor desde 1985) se encuentran en un serio peligro; el Derecho Internacional (Convenios de Ginebra de 1951 y el Estatuto de Refugiado de 1967) sobre los que se diseñaron los reglamentos de Dublín sobre el régimen asilo y refugio de la UE se han mostrado insuficientes; el proceso de ampliación a los Balcanes Occidentales se está revisando; el fantasma de la extrema derecha y la xenofobia vuelve a recorrer el Viejo Continente y la perspectiva de una Unión Política, cuando menos, se ha aplazado.

La UE se enfrenta a esa crisis de gobernanza desde la ruptura con los valores clásicos de lo que se denomina la *modernidad occidental* (Boaventura de Sousa Santos, 2000). Valores construidos sobre el imaginario del mundo colonial en el que existen unas fronteras externas que separan el *nosotros* del *ellos*. Ellos son las colonias, el nosotros las metrópolis. No podemos olvidar que la UE empieza a construirse con el proceso de descolonización con la aparición de nuevas fronteras. Y al tiempo que aparecen estas nuevas fronteras políticas y físicas, también se construyen las simbólicas, las culturales o las intelectuales. La frontera es el centro de la construcción de una nueva identidad en Europa que excluye al diferente esté o no dentro de esa frontera física. El colonialismo, el racismo o la islamofobia se convierten en los ejes sobre los que establecer una lógica y una política de la diferencia. Esas fronteras en el caso de la UE se construyen en torno a los visados como la piedra angular del sistema europeo, estableciendo una primera dualidad, ciudadanos europeos y no europeos, aquellos que se benefician de la libertad de circulación y los que no. En el segundo grupo encontramos a ciudadanos no residentes, los demandantes de asilo y los sin papeles. Pero también tenemos ese otro tipo de frontera simbólica que se construye en torno al “otro”. Un otro que también es ciudadano europeo, pero el cual es separado a través de la etnificación en las grandes urbes, en el mercado de trabajo, en el acceso a la educación, etc. Esta otra frontera es, si cabe, mucho más dañina para la construcción de Europa. Esto es de lo que nos estamos jugando estos días como europeos.

Sin embargo, y a pesar de la gravedad de la situación la reacción, tanto de la UE como de los EEMM, ha sido escasa. Procedimientos de toma de decisiones largos y complejos, intereses políticos contrapuestos, y el miedo han hecho que la UE como actor global se encuentre ausente de cualquier decisión que intentara resolver la situación de las personas que huyen del horror en los países de la vecindad mediterránea. La falta de voluntad política, las profundas divisiones y puntos de vista en torno al problema de la inmigración y el asilo han hecho que tras un año del lanzamiento por parte de la Comisión de la Agenda Europea de Migración (COM (2015) 240 final) la línea política sobre la que va a trabajar la UE siga sembrando dudas. Tampoco los EEMM han actuado de manera coherente y unitaria. Alemania se mostró en primera instancia contraria a la mayor parte del resto de EEMM que rechazan la búsqueda de soluciones europeas a lo que es no sólo un problema alemán, sino un *problema europeo*. La Canciller Merkel abrió las puertas del país germano a los desplazados sirios ante lo que recibió no pocas críticas tanto en el ámbito externo, como en el doméstico donde se reformó de manera urgente la legislación en materia de asilo (Nair, 2016: 64). Otros, como los países de Visegrado (Eslovaquia, Polonia, Rep. Checa y Hungría) han rechazado desde el primer momento la posibilidad de recepción de las personas desplazadas por el conflicto sirio (Nair, 2016: 67). Las difusas líneas que separan el marco competencial entre el agente (EEMM) y el principal (UE) hacen que cualquier decisión quede paralizada.

Esta situación ha provocado que uno de los principales pilares sobre los que se ha sostenido la Unión, el Espacio de Seguridad, Libertad y Justicia, el conocido como Espacio Schengen, se encuentre *de facto* en estado de coma. También es perceptible la defunción del régimen de Dublín que se ha mostrado absolutamente ineficaz y poco preparado para gestionar situaciones sobrevenidas como las actuales. Y, por último, pero fundamental, el fracaso de la Política Exterior Europea y la Política Europea de Vecindad, herida de gravedad como consecuencia de la crisis en Ucrania en la frontera oriental y finalmente difunta en la frontera sur con la desintegración del Estado libio, la guerra en Siria, su incapacidad para reaccionar ante los acontecimientos en Egipto o los atentados en Túnez, y ahora abocada a una nueva revisión de su estrategia.

El fin del régimen de Dublín

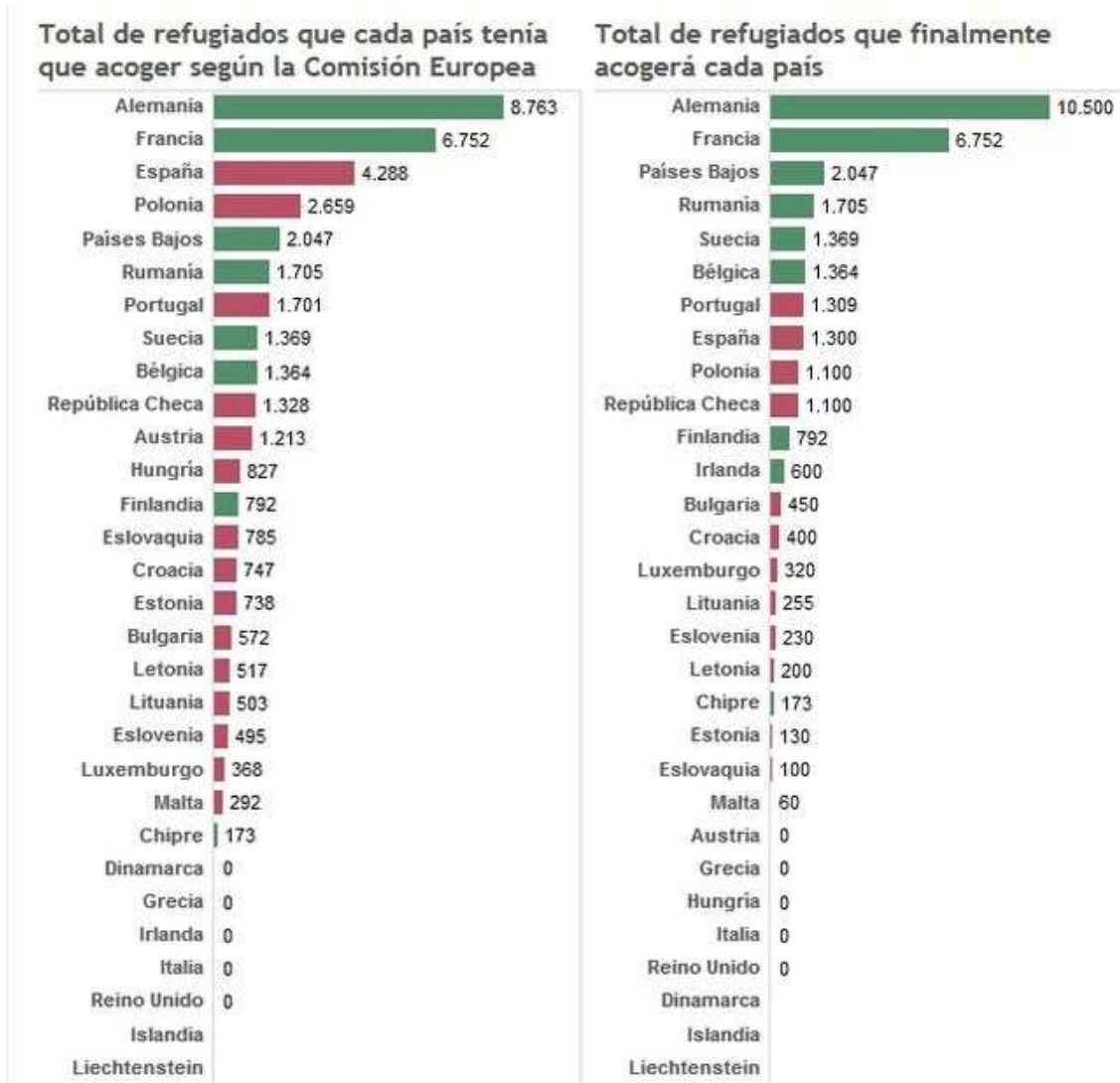
En lugar de impulsar una auténtica política de inmigración y asilo común, no fundamentada sobre la construcción de más Europa Fortaleza, sino en una gestión de fronteras común, con procedimientos de recepción iguales para todos los Estados miembros. Y todo ello acompañado de la apertura de procedimientos de gestión de las migraciones laborales que evitaban la peligrosidad de las rutas y la irregularidad en territorio europeo, tal y como quedó expuesto en la malhadada Agenda Europea de Migración de 2015.

La Agenda Europea de Migración fue lanzada por la Comisión con la intención de conseguir una mejor coordinación entre los Estados miembros tanto en el discurso como en las políticas (Pinyol y Ferrero, 2015). Sin embargo, las respuestas nacionales ante esta crisis humanitaria fue la ausencia de empatía y solidaridad en el seno del Consejo. Quizás donde mejor se ha podido observar el conflicto en el seno de la Unión fue en el Consejo de Ministros de junio donde el Primer Ministro italiano y la Primera Ministra Lituana tuvieron un enfrentamiento que se alejaba de la tradicional cortesía imperante en estas reuniones. La propuesta de la distribución obligatoria de plazas de reubicación y reasentamiento de en torno a 40.000 refugiados entre los distintos Estados miembros presentada por la Comisión y defendida por J-J. Juncker se enfrentaba a la posición del Presidente del Consejo Europeo, D. Tusk, y los gobiernos. El resultado finalmente fue la

prevalencia de la voluntariedad frente al reparto equitativo de las cuotas de refugiados y su obligatoriedad lo que dejó un paisaje desolador.

Así en el Consejo del 20 de julio de 2015 los EEMM establecieron el número de plazas que ofertarían para la reubicación y el reasentamiento. La mayoría ofreció menos plazas de las que originalmente había propuesto la Comisión (Fig. 4). De las 20.000 plazas de reasentamiento propuestas tan sólo se cubrieron 18.415 por parte de los Estados miembros. Llamó entonces la atención que solo se pudiera llegar a las 22.504 plazas gracias al ofrecimiento de Noruega, Suiza, Liechtenstein e Islandia. Sin duda las objeciones de países como España, Hungría o el Reino Unido tuvo mucho que ver con esta escasa cifra de plazas para refugiados. Sus principales argumentos fueron el efecto llamada a los potenciales peticionarios de asilo o la imposibilidad de acoger a las personas que llegaban creando el caldo de cultivo perfecto que propiciara brotes de racismo y xenofobia (Pinyol, b2015).

Figura 5. Distribución de refugiados por país acordado en el Consejo Europeo (durante dos años)



Fuente: Consejo Europeo

Unas semanas más tarde, el cupo de reubicaciones se amplió hasta alcanzar las 120.000 reubicaciones y los 20.000 reasentamientos (Fig. 5). Un total de 160 mil personas con llegada escalonada durante dos años. Sin embargo, hay que recordar que sólo en 2015 llegaron a territorio de la UE más de un millón de personas y que en el 2016, si bien ha habido un descenso importante en las llegadas el flujo de desplazados continuo. Con esta actuación lo que ha quedado de manifiesto es la ausencia de voluntad política y empatía por parte del Consejo Europeo para con las víctimas de los conflictos. A todas luces es evidente que, para la UE, con más de 500 millones de personas, asumir un impacto de las llegadas que representa menos del 1% de su población es más factible que para Líbano con 1,2 millones de refugiados (27%) y 4 millones de personas; Turquía con más de 2 millones sobre 75, o Jordania con 800.000 y una población de 6 millones.

Figura 6. Reasentamientos y reubicaciones

Reasentamiento

Estado miembro	Clave	Reasentamiento sobre 20.000 personas
Alemania	33,43%	3.086
Austria	2,22%	444
Bélgica	2,63%	490
Bulgaria	1,08%	216
Chipre	0,34%	69
Croacia	1,58%	315
Dinamarca	1,73%	345
Eslovaquia	1,00%	319
Eslovenia	1,03%	207
España	7,73%	1.549
Estonia	1,03%	326
Finlandia	1,46%	293
Francia	11,87%	2.375
Grecia	1,61%	323
Hungría	1,53%	307
Irlanda	1,36%	272
Italia	9,94%	1.989
Letonia	1,10%	220
Lituania	1,03%	207
Luxemburgo	0,74%	147
Malta	0,00%	121
Países Bajos	3,66%	732
Polonia	4,81%	962
Portugal	3,52%	704
Reino Unido	11,54%	2.309
Rep. Checa	2,63%	525
Rumania	3,29%	657
Suecia	2,46%	491

Reubicación

Estado miembro	Clave
Alemania	18,42%
Austria	2,62%
Bélgica	2,62%
Bulgaria	1,25%
Chipre	0,39%
Croacia	1,73%
Eslovaquia	1,78%
Eslovenia	1,15%
España	9,10%
Estonia	1,76%
Finlandia	1,72%
Francia	14,17%
Grecia	1,90%
Hungría	1,79%
Italia	11,84%
Letonia	1,21%
Lituania	1,16%
Luxemburgo	0,85%
Malta	0,69%
Países Bajos	4,35%
Polonia	5,64%
Portugal	3,89%
Rep. Checa	2,98%
Rumania	3,75%
Suecia	2,92%

Fuente: Comisión Europea

La fuerza de los acontecimientos ha demostrado cuán equivocados estaban aquellos que abogaron por la militarización de las fronteras, y por la racanería en sus ofertas de plazas de reubicación y reasentamiento. El primero en sentirlo fue el Primer Ministro Cameron con la crisis de Calais de principios de agosto y sus desafortunadas declaraciones sobre la «plaga» que sobrevuela Europa. Y esto no fue más que el principio. Pronto, y coincidiendo con las negociaciones del tercer rescate, Grecia se vio desbordada en sus capacidades de acogida. Las imágenes que nos han llegado desde Lesbos y Kos ilustran perfectamente el quiebre del régimen migratorio griego y el endeble equilibrio existente en los Balcanes Occidentales, eternos candidatos a formar parte de la UE. Hemos visto escenas que nos evocan a un pasado no tan lejano. Desplazados que se apilan en torno a muros y vallas buscando un hueco por el que colarse en el espacio Schengen, a través de alambres de espino u ocultos en camiones.

Pero ¿por qué se encuentra el Régimen de Dublín en crisis? El origen de este sistema lo encontramos en la creación del espacio de libre circulación establecido en el Acta Única Europea. Esto llevó a la puesta en marcha de un procedimiento de armonización de los distintos regímenes de asilo de los Estados miembros que cristalizaron en la Convención de Dublín de 1990 y que evolucionarían con la Regulación de Dublín II (2003) y Dublín III (2013).

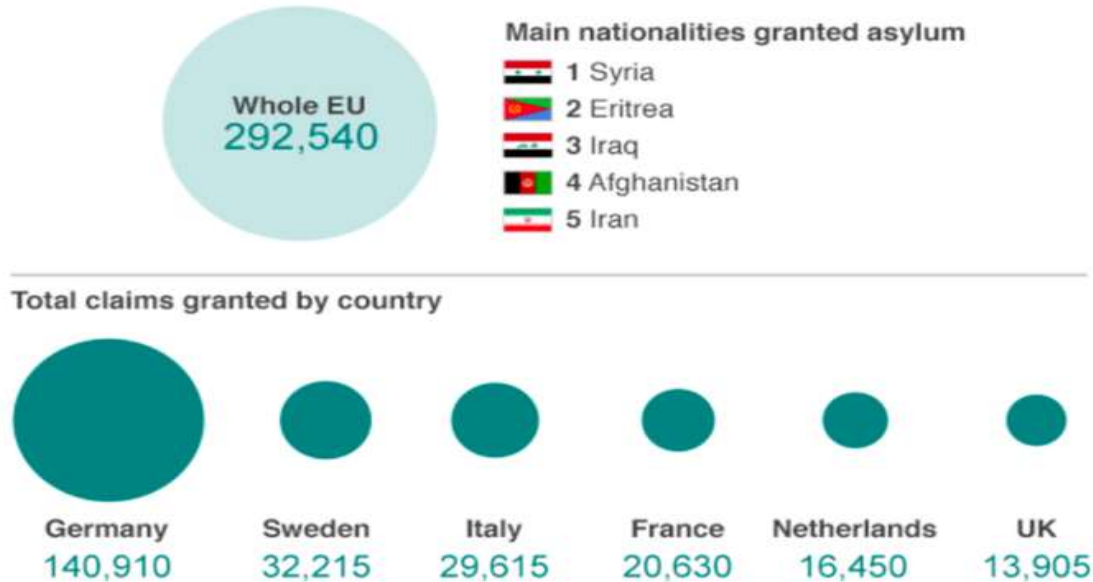
A grandes rasgos esta regulación lo que pretende es establecer qué estado es el responsable de las solicitudes para evitar duplicidades y elecciones subjetivas por parte de los solicitantes de asilo (ECRE, 2013). Así los tres principios que rigen este sistema son: 1) los solicitantes de asilo sólo pueden presentar una petición de asilo en la UE; si ésta fuera denegada sería reconocida por todos los Estados miembros; 2) Son las regulaciones de Dublín las que establecen qué Estado Miembro debe hacerse responsable de las solicitudes y 3) los solicitantes de asilo se transfieren al país que se les haya asignado. Y aquí es dónde han surgido los problemas. La asignación del estado responsable de la solicitud se realiza en función de tres variables: si el solicitante tiene familiares con estatuto de refugiado o en proceso de solicitud de asilo en un Estado Miembro será ese Estado Miembro el encargado de procesar la solicitud; si no fuera el caso, se haría cargo el Estado del que el peticionario tuviera visado; y si tampoco fuera este el caso, entonces sería el Estado por el que hubiera entrado el encargado de gestionar la solicitud.

Las distintas reformas de la Convención de Dublín han intentado concretar y aclarar estos criterios (Fratzke, 2015); sin embargo, ante la masiva llegada de personas potenciales demandantes de protección internacional, la situación se ha visto desbordada. Las razones las encontramos en la heterogeneidad de recursos y aplicación de la normativa en los Estados miembros. Si bien la legislación en materia de asilo se había homogeneizado, no ha sucedido lo mismo con las condiciones de recepción de las solicitudes, los tiempos de resolución de los expedientes y los recursos económicos con los que cuentan los Estados miembros (EMN, 2014). Si bien, hasta 2015, esta cuestión no había sido objeto de preocupación, al menos aparentemente, por parte de la UE, con la llegada de un gran número de solicitantes, Estados como Italia y Grecia mostraron la incapacidad de sus sistemas de asilo y de garantizar los derechos de las personas que estaban llegando. En el caso de Grecia había que añadir la precaria situación económica por la que transita y que la ha puesto al borde de la expulsión de la zona Schengen.

La solución a esta situación no es sencilla. Para que el régimen de Dublín funcionara se tendrían que dar varios factores que en estos momentos no confluyen (Guild *et al.*, 2015). El primero de ellos, la confianza entre los EEMM, esto es, el principio de solidaridad, el segundo, la profundización en los criterios de distribución incluyendo cuáles deben ser los plazos para resolver

las solicitudes y la garantía de los derechos de los peticionarios de asilo (Fig. 6). Sin ellos es imposible desarrollar una política de asilo común, y sin esa política el espacio Schengen no es viable.

Figura 7. Peticiones de asilo aprobadas en 2015



Fuente: reproducido de Eurostat y BBC

El espacio Schengen al borde del abismo

Desde el comienzo de la crisis humanitaria, e incluso antes, como defensa contra los ataques terroristas, se han hecho oír voces en las distintas capitales europeas contra la existencia del espacio Schengen. Sin embargo, no fue hasta que Alemania cerró de manera temporal sus fronteras y, por tanto, cerrando con ello la libre circulación de personas, cuando saltaron todas las alarmas.

Si para algo está sirviendo esta crisis es para redefinir los valores democráticos y de Derechos Humanos. Si para algo está sirviendo es para que reaccione una ciudadanía adormilada y apática, insensible a los dramas más allá de sus fronteras. Y si para algo está sirviendo es para descubrir lo que significa en realidad compartir la gestión de la frontera exterior entre los estados miembros y para qué sirve el principio de solidaridad. Se trata, por tanto, de volver a reflexionar sobre los objetivos comunes de la Unión. Unos objetivos que deberían ir más allá de la creación de agencias como EURODAC (control huellas dactilares) o SIS II (Schengen Information System) capaces de controlar quien entra y quién sale del espacio Schengen. Y, sin embargo, la realidad es que la principal preocupación de los líderes europeos es la cuestión de la Seguridad entendida como mecanismo de control que evite potenciales peligros tales como el terrorismo yihadista o el crimen organizado, pero también los refugiados. Todas las respuestas que se han dado desde Bruselas y los Estados miembros en relación con la gestión de la crisis se han orientado en esa dirección. Desde la propuesta de Cameron de bombardear los barcos de traficantes procedentes de Libia hasta el recientemente firmado acuerdo con Turquía que permite la externalización de la gestión de los peticionarios de asilo vulnerando el Derecho Internacional y los derechos humanos.

Pocas respuestas se han dado en otras direcciones: no las ha habido para aumentar el presupuesto en materia de integración; ni para acelerar los traslados a los Estados miembros; ni para impulsar la aplicación de la Directiva de Protección Temporal (2001), la emisión de visados humanitarios o la apertura de corredores humanitarios para sacar a la población civil de las zonas de conflicto.

El auge de las democracias iliberales, la xenofobia y el nacionalismo como protagonistas

La UE se enfrenta a una de las peores crisis de existencia desde su fundación. Los Estados miembros no consiguen ponerse de acuerdo en torno a qué hacer en relación con la crisis de refugiados, procedentes en su mayor parte de Siria, pero no sólo. Esta parálisis comunitaria ahonda en líneas de fractura que ya existían con anterioridad. Las posiciones más federalistas, frente a las más intergubernamentales; los países del sur frente a los países del norte. Y ahora las discrepancias de los países del grupo de Visegrado frente a las soluciones a adoptar para poner fin a la sangría humana que estamos presenciando.

No en pocas ocasiones se ha podido observar la profunda división que existe en el seno del Consejo Europeo en relación con las políticas de inmigración y asilo. Tradicionalmente, los seis países fundadores han abogado por una mayor comunitarización de estas políticas, ayudados por los países nórdicos. Un segundo grupo de países, situados en lo que podríamos denominar periferia europea, analizan esta crisis en términos domésticos, si bien sus posiciones pueden flexibilizarse en función de una negociación favorable a sus intereses, situaríamos en este grupo a España, Reino Unido y Austria. En último lugar aparecen los nuevos EEMM que no consideran esta cuestión de alcance europeo y, por lo tanto, no están dispuestos a renunciar a su principal obsesión en este momento: la política de seguridad y defensa europea en relación con Rusia.

La inflexible posición de Hungría, Polonia, República Checa y Eslovaquia en relación con la crisis de refugiados abrió el debate de manera explícita sobre la profunda división política y de valores existente en Europa desde la incorporación de estos estados a la UE. Esta división tiene mucho que ver con los procesos de construcción nacional que se han vivido en el espacio postsoviético. Unos procesos sostenidos sobre concepciones etnoculturales y exclusivistas que son por los que han transitado estos países desde el inicio de sus procesos de cambio político tras el fin del Telón de Acero. Son precisamente estas concepciones las que hacen aflorar toda suerte de prejuicios xenófobos entre los gobernantes y gobernados en estos países. Varios han sido los miembros de las elites políticas de estos países que han manifestado su rechazo hacia los valores liberales europeos, hacia las minorías étnicas, y, como consecuencia de la llegada de ciudadanos procedentes de Siria, hacia las poblaciones musulmanas. La interposición de una demanda por parte del gobierno eslovaco ante el Tribunal de Justicia de la UE contra la obligatoriedad de las cuotas de refugiados propuesta por la Comisión o la celebración de un referéndum en Hungría contra la acogida de personas desplazadas son datos empíricos que así lo demuestran. El hecho cierto es que se confirma que el proceso de ampliación hacia el Este, que muchos consideraron precipitado, está teniendo nefastas consecuencias para el avance del proceso de integración política. Esto junto con una mayor presencia de fuerzas políticas vinculadas a la extrema derecha y profundamente euroescépticas en el resto de los EEMM, junto con la falta de reacción de los partidos políticos tradicionales está provocando que una crisis institucional y procedimental haya derivado hacia una crisis de los valores sobre las que presuntamente se construyó la UE

Quizás, entonces, el problema no está solo en razones de tipo orgánico de las sociedades post-socialistas, quizás el problema se sitúe en una crisis generalizada de valores en todo el entorno europeo en una situación de precariedad económica y de replanteamiento de la hoja de ruta de la UE. Quizás sea necesario reconstruir la identidad europea no en torno a unas fronteras físicas o simbólicas, sino en torno a unos valores universales. Quizás esta sea una oportunidad para una suerte de refundación europea que puede convertirse en una puerta a la esperanza para la construcción de otra Europa o, por el contrario, derivar hacia un horizonte mucho más siniestro.

¿Cuál ha sido la respuesta de la UE?

Es difícil ser optimista a la luz de las actuaciones recientes desarrolladas por parte de los Estados miembros escenificando una división que queda patente en cada Consejo Europeo. O ante la única reacción rápida que ha tenido la UE en su conjunto con la firma del Acuerdo con Turquía con flagrantes violaciones del Derecho Internacional. Si a lo anterior sumamos las reacciones que gobiernos como el danés, el sueco, o el noruego, tradicionalmente acogedores con los refugiados y ahora los más eficaces en la gestión de las expulsiones, y que se suman a la presión contraria a la inmigración fomentada por el grupo de Visegrado, junto con el incremento del apoyo popular a partidos nacionalistas y xenófobos a lo largo y ancho de todo el continente, tal y cómo se ha podido presenciar con el resultado del Brexit, el futuro de la UE es realmente incierto.

Parece que el núcleo central de la UE, liderado por Alemania, se ha plegado a las presiones más insolidarias y hasta hace pocas fechas tachadas de iliberales y racistas por los líderes políticos europeos. La posición inicial de Angela Merkel favorable a la acogida se ha visto minada tanto por presiones de política interior, como en las recientes elecciones regionales en Baden-Württemberg y en Renania-Palatinado con un importante crecimiento del partido anti-inmigración y euroescéptico, AfD, como por cuestiones de política exterior vinculadas ambas a la gestión de la crisis. Ambos han hecho que nos encontremos ante el peor de los escenarios posibles. Así, Alemania ha impulsado el acuerdo con Turquía que permitirá la externalización de la gestión de los refugiados, de manera individual, siguiendo el modelo de gestión de frontera establecido entre España y Marruecos hace años. Es decir, la UE no tendrá jurisdicción para condenar potenciales vulneraciones de derechos humanos en un país en el que hay constantes violaciones de los derechos de las minorías o la libertad de prensa, por mencionar algunos de ellos.

Las consecuencias de esta actuación son imprevisibles. Lo único que se puede afirmar al respecto es que la gestión que está realizando la UE de la crisis de refugiados ha dado el golpe definitivo a Europa. Una Europa que ya venía dando muestras de su debilidad institucional y en la que Alemania ha tomado el liderazgo imponiendo una suerte de domesticación de la política comunitaria en el proceso de toma de decisiones en las tres grandes crisis por las que ha atravesado durante los últimos años: Crisis de la Eurozona, Conflicto ucraniano y Crisis de refugiados.

No es casualidad que éstas hayan pivotado sobre tres pilares esenciales:

- 1) La preeminencia e influencia de Alemania en el proceso de toma de decisiones de la UE (Grupo de Normandía (Francia, Alemania, Rusia) - Ucrania; Eurogrupo - crisis griega; Negociaciones bilaterales Merkel con Erdogan y consecución del acuerdo UE-Turquía)

2) La naturaleza híbrida de las estructuras de la gobernanza europea poco preparadas para enfrentarse a importantes y determinados retos exteriores. El fracaso en la aplicación de las actuales políticas de la UE por falta de acuerdo entre los gobiernos de los Estados miembros: Política Europea de Vecindad, Política Económica y Monetaria y Política de Inmigración y Asilo.

3) El epicentro de las tres crisis se encuentra en un país periférico de la UE, Grecia, como conductor de un reto exterior (relaciones con Rusia y Schengen) que se transforma en crisis interna de la UE.

Estamos asistiendo más que a un proceso de europeización de las políticas europeas, a uno de domesticación de éstas por los actores estatales, el más evidente de ellos, Alemania, pero también los países que conforman el grupo de Visegrado (República Checa, Hungría, Eslovaquia y Polonia) que ha conseguido introducir en la agenda en este ámbito de la UE una gran parte de su discurso político.

Alemania, a través de una estudiada escenificación en la que muestra cómo el eje París-Berlín sigue gobernando los destinos europeos, la que plantea, ante una pusilánime Francia, la necesidad de abordar la reforma del sistema de asilo europeo y pone sobre la mesa propuestas concretas de actuación. Propuestas no desprovistas de polémica, tales como la imposición de mayores restricciones en los criterios de entrada, la apertura de centros de refugiados o el establecimiento de unos estándares mínimos comunes a los 28 sobre las condiciones en las que se reciben los refugiados. El principal problema de esta propuesta, sin duda, es la ausencia del resto de Estados miembros en su elaboración. El siguiente paso, ha sido también el liderazgo de la negociación con Turquía, en el que, esta vez sí, ha contado con el apoyo incondicional de los socios del Este.

Conclusiones

La pregunta que nos hacemos entonces es si realmente esta era la única respuesta posible y factible o si por el contrario se pueden ofrecer alternativas a este tipo de reacciones sostenidas sobre las políticas de seguridad y control frente a las de la libertad de los individuos sin ser conscientes de que la UE necesita seguridad, pero que sin libertad no es posible la construcción de una Europa en paz.

Así las cosas, los representantes europeos han optado por priorizar estabilidad en sus fronteras, en sus sociedades frente a la defensa cerrada de los derechos humanos. Han optado por enfrentar la cuestión de los flujos migratorios desde el enfoque de la seguridad. Han optado por renunciar a los valores que han representado la idea de Europa hasta hace pocas fechas, igualdad, libertad, fraternidad, para preservar una serie de intereses cortoplacistas que sin ningún género de dudas tampoco van a solucionar los problemas por los que atraviesan las sociedades europeas en la actualidad.

Esa reacción humanista y esencialmente europea hubiera comenzado en primer lugar por poner en marcha una profunda reforma de la política migratoria y de asilo europea que hubiera incluido la apertura de vías legales para la presentación de peticiones de asilo en los consulados y un reparto equitativo de las cargas de refugiados, pero también la puesta en marcha de mecanismos europeos de gestión para atender las migraciones laborales, familiares, etc. Esto hubiera favorecido la construcción de una política de inmigración común consensuada por todos los socios. Frente al actual pesimismo, quizás se podría haber aprovechado esta crisis como oportunidad para avanzar e integrar esta política no priorizando, como hasta ahora, un

intergubernamentalismo que mina de manera fehaciente la solidaridad europea y su propia existencia.

Se hubiera hecho imprescindible un cambio de la Política Exterior y de Seguridad Común en la que no solo se hubiera incluido el control de fronteras sino también la acción en el origen de las causas que provocan la salida masiva de personas. Esta acción podría haber tenido una doble naturaleza. Por un lado, agotar las vías diplomáticas, por otro, no dudar en emplear la acción directa como por ejemplo el embargo de armas y la apertura de corredores humanitarios en las zonas en conflicto. Es decir, se hubiera tratado de poner en marcha políticas activas de conflicto y postconflicto y terminar con el cortoplacismo estratégico de la PESC.

Aunque los anteriores supuestos no han sido los elegidos por la UE y los Estados miembros, sin embargo, quizás todavía quede una oportunidad para poder cambiar esta dinámica que sin ningún género de dudas puede llevar a la desaparición de la UE. Muchos apelan a la opinión pública y a los resultados electorales favorables a fuerzas políticas anti-inmigración. Sin embargo, a la luz de los datos mostrados por el Eurobarómetro de octubre de 2015 los ciudadanos europeos lo tienen más claro que sus líderes: 66% consideran que frente a la crisis de refugiados la solución ha de ser europea, 78% opina que los refugiados deben estar mejor distribuidos y el 75% está a favor de las cuotas obligatorias. Entonces, si no es la opinión pública ¿qué es lo que impide actuar a los gobiernos de los Estados miembros?

Si las políticas desplegadas hasta el momento no han tenido los efectos deseados y han sido insuficientes y erráticas quizás sea el momento de cambiarlas, no de profundizar en esa filosofía. Por tanto, es necesario, indispensable, que la Unión Europea tome las riendas, que reaccione, si es que quiere seguir existiendo. Tiene ante sí una doble disyuntiva. De un lado avanzar en la integración política y la mejora institucional del proceso de toma de decisiones. De otro, cerrarse en banda y apostar por invertir en más vallas, concertinas y muros, dejando de lado los valores que tradicionalmente nos han diferenciado de otros actores globales.

La crisis de refugiados ha puesto sobre la mesa los grandes retos a los que se enfrenta esta UE, el principal de todos ellos es el de responder a las preguntas ¿hacia dónde?, ¿cómo? y, sobre todo, ¿sobre qué valores? Si la respuesta es hacia más Europa, hacia una Europa más política, más integrada, entonces habrá que empezar a tomar decisiones en cuestiones tales como política exterior común, política de inmigración y asilo común, política fiscal, etc. En esta nueva reflexión, por tanto, se deberán plantear cuáles son los objetivos comunes de la Unión y cuáles deben ser sus límites. Los líderes comunitarios deberían también preguntarse sobre los valores que debe defender una Europa más unida, así como definir las nuevas amenazas del siglo XXI y cómo enfrentarse a ellas.

Bibliografía

- DE LUCAS, J. (2016), *Mediterráneo: el naufragio de Europa*. Valencia. Tirant Lo Blanc, Humanidades.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2000), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editora Desclée de Brouwer.

FERNÁNDEZ IBÁÑEZ, M. (2015), “El futuro de Turquía: una estabilidad difícil de archivar” en *Esglobal*, 5 noviembre [http://www.esglobal.org/el-futuro-de-turquia-una-estabilidad-dificil-de-archivar/]

FRATKZE, S. (2015), *Not Adding Up – the fading promise of Europe’s Dublin system*. Migration Policy Institute.[http://www.migrationpolicy.org/research/not-adding-fading-promise-europes-dublin-system]

GUILD, E., COSTELLO, C., GARLICK, M. y MORENO-LAX, V. (2015), “Enhancing the Common European Asylum System and Alternatives to Dublin”, *CEPSPaper*[http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2015/519234/IPOL_STU%282015%29519234_EN.pdf]

HIX, S. y HOYLAND, B. (2012), *Sistema Político de la Unión Europea*. Madrid: McGraw-Hill, pp. 107-139.

LINDBERG, L.N. y SCHEINGOLD, S.A. (1970) *Europe’s Would Be Polity: Patterns of Change in the European Community*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

NAIR, S. (2016), *Refugiados. Frente a la Catástrofe humanitaria, una solución real*. Barcelona. Editorial Crítica.

PÉREZ GONZÁLEZ, C. (2016), “Consideraciones jurídicas sobre la respuesta de la Unión Europea a los flujos de refugiados y migrantes” en Moraes, N. y Romero, H. (coord.) *La Crisis de los Refugiados y los deberes de Europa*. Madrid. Editorial La Catarata, pp. 108-128

PINYOL, G. y FERRERO-TURRIÓN, R. (2015), “Migración en las fronteras europeas”. *Esglobal*, 18 mayo [http://www.esglobal.org/depende-migracion-en-las-fronteras-europeas/.

PINYOL, G. (2015), “¿Solidaridad Europea? ¿Proyecto Común? Sobre las cuotas de refugiados en la UE”. En *El Diario*, 23/07 [http://www.eldiario.es/agendapublica/blog/Solidaridad-Proyecto-refugiados-Union-Europea_6_412318768.html].

SANAHUJA, J. (2016), “La Unión Europea y la crisis de los refugiados: fallas de gobernanza, securitización y “diplomacia de chequera” en Mesa, M. (coord.) *Retos inaplazables en el sistema internacional*. Madrid. Fundación de Cultura de Paz/CeiPaz.

SHARMA, Sh. (2016), “Europe’s struggle with refugee crisis: an analysis” *The IUP Journal of International Relations*, vol X, pp. 17-33.

Otras fuentes

ACNUR (2015): “Refugee/Migrants Emergency Response” [http://data.unhcr.org/mediterranean/regional.php#_ga=1.218803609.1087592703.144775921917/11/2015]

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2014): “Tritón no sustituye a Mare Nostrum a la hora de salvar vidas” (31/10/14) [https://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/triton-no-sustituye-a-mare-nostrum-a-la-hora-de-salvar-vidas/]

COMISIÓN EUROPEA (2015) ,“Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, Al Consejo, Al Comité Económico y Social Europeo y Al Comité de las Regiones. Una Agenda Europa de Migración”. Bruselas, 13.5.2015 COM (2015) 240 final

ECRE (2013), “Dublin II Regulation: Lives on Hold [http://www.ecre.org/component/content/article/56-ecre-actions/317-dublin-ii-regulation-lives-on-hold.html]

EMN (2014). The Organization of Reception Facilities for Asylum Seekers in different Member States. [http://emn.ie/files/p_20140207073231EMN%20Organisation%20of%20Reception%20Facilities%20Synthesis%20Report.pdf]

Eurobarómetro(2015) [http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/es/20150630PVL00108/2015-parlemeter]

Europa Press (2015), “República Checa, Eslovaquia, Polonia y Hungría ven inaceptables las cuotas de refugiados”, 4 septiembre [<http://www.europapress.es/internacional/noticia-republica-checa-eslovaquia-polonia-hungria-ven-inaceptables-cuotas-refugiados-20150904200600.html>]

FRONTEX, (2014), “Frontex launches joint operation Triton (31-10-2014) [<http://frontex.europa.eu/news/frontex-launches-joint-operation-triton-JSYpL7>]

Syria Refugee Response, (2016), [<http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php>]

Reseña de Axel GASQUET (2015), *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba.

Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO

CSIC

fernando.rmediano@cchs.csic.es

Para citar este artículo: Fernando Rodríguez Mediano (2016): Reseña de Axel GASQUET (2015), *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Eudeba, en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 177-179.

Gasquet propone en este volumen una “historia cultural del orientalismo argentino”, es decir, un estudio de “los discursos producidos por la intelectualidad argentina sobre los pueblos y culturas de Oriente durante la primera mitad del siglo XX”. Se trata de un repaso de la obra de catorce intelectuales argentinos que, en esa época, tuvieron contacto con países orientales, y escribieron sobre ello. El resultado de la descripción es abigarrado y desigual. Las circunstancias de esa relación con el oriente son muy diversas, van desde el viaje breve al contacto continuado, desde el interés periodístico a la reflexión filosófica (el caso de Vicente Fatone es de los más interesantes de los analizados), desde la experiencia turística al análisis desde el interior del diplomático otomano druso Emir Emin Arslan. Esta desigualdad da forma a un panorama rico y complejo, que apenas puede ser unificado bajo el remoquete de “orientalismo”. Volveré sobre este tema más tarde.

Esta obra de Gasquet se plantea como el hito intermedio de una investigación de largo alcance iniciada con la publicación, en 2007, de *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echevarría a Roberto Arlt*. Además, Gasquet anuncia otro estudio posterior sobre nombres fundamentales de la historia literaria argentina, como Ricardo Güiraldes, Victoria Ocampo o Jorge Luis Borges, que no son tratados en los volúmenes previos. A partir de estas obras, el argumento de Gasquet se desarrolla a partir de varios ejes. El punto de partida es el siguiente: el orientalismo argentino, como su literatura o su pensamiento político, se nutre fundamentalmente de la cultura europea. Esta relación puede abordarse de varias maneras. En primer lugar, desde un análisis de tipo centro-periferia que tenga en cuenta la circulación de elementos culturales en el seno de un proceso globalizado, en el que la situación relativa con respecto a los distintos “centros” va resignificando los propios elementos en circulación. Así, la élite argentina adopta modelos culturales europeos, pero al mismo tiempo los reutiliza en un contexto político específico, que es el de la construcción de la nación argentina. Esto significa, en

REIM Nº 21 (Diciembre 2016)

ISSN: 1887-4460



este caso, que buena parte de los estereotipos del orientalismo europeo, que oponen, en diversos grados, civilización versus barbarie, liberalismo versus despotismo, racionalismo versus espiritualidad... son utilizados en Argentina, no sobre un oriente con el que no tenía un contacto real, sino sobre su propio horizonte de expansión colonial, el sur, la Pampa, el desierto. De hecho, *Oriente al sur* comienza con la influencia en Argentina del libro de Volnay sobre las ruinas de Palmira: la reflexión sobre el desierto oriental, la decadencia de los imperios y el despotismo oriental, se puede aplicar al propio desierto argentino y a sus Pampas; así, la primera parte del libro se titula "Oriente en la Pampa", y en ella se intenta demostrar como Argentina adopta el romanticismo europeo como una herramienta para "concebir [la] apropiación intelectual del espacio [indígena]", incorporando el desierto "a la geografía soberana de la nueva nación aun antes de que estas tierras fuesen ocupadas por los blancos tras las guerras de exterminio al indio". Desde esta perspectiva, la adopción del orientalismo francés va unida a la percepción histórica de su propia expansión colonial, como en el caso de Argelia. Se trata de una traducción de la ideología colonial europea que se aprecia, de forma casi brutal, en uno de los textos fundadores del pensamiento y la literatura argentinos, el *Facundo* de Domingo Sarmiento, construido sobre la dialéctica "civilización y barbarie".

A partir de esta premisa inicial, el orientalismo argentino pudo desplegar muchas de sus implicaciones, a menudo contradictorias: su uso como instrumento estético del exotismo modernista; la utilización del islam como contramodelo del cristianismo, en el que escritores reaccionarios como Delfina Bunge veían la raíz de la civilización occidental; el sueño, al contrario, de una cultura internacional, refinada, pacifista y cosmopolita. Todos estos recursos de pensamiento son compartidos por el orientalismo americano y el europeo, aunque con diversos ritmos e intenciones. Me resulta especialmente interesante el problema de la decadencia, propia o ajena, que, de diversas maneras, es crucial para entender las distintas articulaciones del orientalismo, por ejemplo, en torno a la idea de la razón. La reacción al racionalismo dieciochesco considera, ya desde el romanticismo, que los pensamientos orientales pueden constituir una herramienta con la que pensar lo que quedaba fuera de la razón ilustrada, como la vida, el vacío o la iluminación. Se trata, por ejemplo, del camino recorrido por Vicente Fatone en su exploración del budismo y del hinduismo, tratados a partir de su interés por la filosofía existencialista, y que constituye el argumento de uno de los capítulos más fascinantes de este libro.

El caso de Fatone ilustra, también, qué contradicciones están implícitas en la expresión "orientalismo argentino". Obviamente, si consideramos que estamos ante un episodio más de la relación "centro-periferia", el orientalismo argentino no sería sino un episodio más del orientalismo europeo. Sin embargo, ¿cómo medir la distancia que los separa? Es una distancia que, en principio, permite suponer profundos procesos de resignificación y apropiación, que determinan radicalmente la forma en que los argentinos, intelectuales o no, se representan su cultura. Tomemos el ejemplo de la Primera Guerra Mundial. Se trata de un acontecimiento fundamentalmente europeo, pero que necesitaba ser reinscrito en una inteligibilidad global: los americanos podían observar, en la distancia, la destrucción suicida de Europa que les obligaba a plantear su propia posición, no como periferia de la cultura europea, sino como vanguardia de la misma; como su mismo centro, en definitiva. La distancia entre centro y periferia no es, pues, más que una distancia relativa a la manera en que se construyen las representaciones culturales, lo que obliga a pensar en la cultura argentina, no como un epifenómeno de la cultura europea, sino como un producto con sentido propio. En este sentido, la América conquistada por Europa se constituye, ya desde el s. XVI, como parte del mundo global abierto por las conquistas ibéricas (Gruzinski, 2004) y, por lo tanto, alberga sociedades que tienen que dar cuenta de la distancia, no sólo con respecto a Europa, sino también con respecto a la India, a la China, a Japón. Con respecto, también, a su propio pasado. El tema central aquí no es el de la posesión colonial, sino el de la apropiación cultural. ¿Por qué no pensar que, en una buena medida, el Oriente forma parte

constitutiva de América desde el comienzo de la modernidad (de la llamada “globalización ibérica”)? Sobre estas cuestiones problemáticas, inherentes a al concepto de “orientalismo periférico, puede verse el libro de Hernán G.H. Taboada, *Un orientalismo periférico: nuestra América y el islam*, México, Universidad Autónoma de México, 2012.

En el fondo de esta pregunta surge una aporía que se hace explícita en la propia obra de Gasquet. Él parte de la referencia clásica de Said (el Oriente como una construcción del Occidente colonial que realiza una construcción estereotipada del otro para poder dominarlo; un instrumento de la legitimación colonial, en fin), pero, al finalizar el volumen, se da cuenta de hasta qué punto esta explicación es insatisfactoria, y no da cuenta del amplio y complejo panorama del orientalismo argentino. Una de las respuestas que da Gasquet a este desajuste es que el orientalismo argentino no fue un discurso construido para legitimar la acción colonial, sino que formó parte del proyecto de civilización interna de la nación. Aquí, de nuevo, aparecen las lentes deformantes impuestas por el modelo saidiano. Como se le ha criticado muchas veces, se trata de un modelo parcial construido parcialmente a partir de materiales parciales, fundamentalmente ingleses y franceses. El caso español, por ejemplo, desmiente de raíz la idea de que el orientalismo europeo se construyó al margen del proceso de “civilización de la nación”. Como se ha demostrado de forma suficiente, el pensamiento regeneracionista español está vinculado indisolublemente con el africanismo y el colonialismo (Martínez Antonio y González González, 2011). Cuando un regeneracionista español veía a un campesino pobre español sometido al cacique de turno, podía ver, al mismo tiempo, a un pobre marroquí al que regenerar y civilizar. Se trata de un mecanismo, por otra parte, nada novedoso. Cuando los misioneros italianos de época moderna planificaban sus grandes campañas de evangelización interior, se referían a los campesinos italianos como “nuestros indios”; como todo “proceso de civilización”, éste partía de un reconocimiento de la inmediatez de la frontera con lo otro, indisolublemente imbricada en el proceso de la construcción de la comunidad política. Tal es el principio de la “confesionalización” como fundamento cultural de las naciones modernas; no sólo de su identidad, sino de sus profundas tensiones. Sobre la parcialidad temática del modelo saidiano, habría que añadir la escasa sofisticación de su idea de alteridad, reducida al juego especular de la dominación colonial. Esta concepción, por parcial y simplificadora que fuera, pudo imponerse, debido quizás a las urgencias del proceso de descolonización. Que pueda tener alguna vigencia hoy en día sólo puede explicarse por la imposición, a escala global, del paradigma político de las identidades culturales, poscolonial y reaccionario, que impide la construcción de un discurso crítico de validez universal. Si la obra de Gasquet, además de su aportación a la historia cultural de Argentina, puede ayudar a demoler lo que queda del modelo del orientalismo saidiano, bienvenida sea.

Referencias:

GRUZINSKI, Serge (2004), *Les quatre parties du monde*, Paris, La Martinière.

MARTÍNEZ ANTONIO, Francisco Javier y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Irene (eds.) (2011), *Regenerar España y Marruecos. Ciencias y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX*, Madrid, CSIC.

**Reseña de Miguel Ángel BADENES MARTÍN (2016),
*Pascual Meneu y Meneu. Personalitat, personatge,
persona, Ajuntament de Betxi, Betxi.***

Bernabé LÓPEZ GARCÍA
Bernabe.lopezg@uam.es

Para citar este artículo: Bernabé López García (2016), *Reseña de Miguel Ángel BADENES MARTÍN (2016), Pascual Meneu y Meneu. Personalitat, personatge, persona, Ajuntament de Betxi, Betxi* en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 181-184.

El género biográfico tiene tantos registros como destinatarios a los que pretende llegar. Siempre obedece a rescatar la memoria de personajes ilustres, famosos o singulares ligados a una tierra, a un país, a una profesión. Pero según el destinatario, su tono será más divulgativo, más hagiográfico, más didáctico, más académico, más o menos objetivo, en función de las fuentes utilizadas, de la disponibilidad de éstas, de las habilidades del autor y/o de las exigencias del editor.

La biografía que Miquel Àngel Badenes Martín ha realizado de Pascual Meneu y Meneu (1854-1934), hijo de la localidad castellonense de Betxi, arabista de profesión, trasciende lo que podría ser la semblanza de un personaje memorable editada por un ayuntamiento local para recuerdo de uno de sus vecinos singulares e ilustración de la vida de quien da nombre a una calle del distrito postal 12549 de su localidad. La exhaustividad con que Miquel Àngel Badenes persigue la vida del biografado queda plasmada ya en el propio subtítulo del libro, *Personalitat, personatge, persona*, recogiendo las tres dimensiones de su vida: la personalidad notable, de hombre público como catedrático de Universidad y enseñante de árabe y hebreo; la de personaje de “extraña y compleja personalidad. ¿Sabio, filántropo, héroe, apóstol? ¿Un contemplativo y hombre de acción?”, como lo definió una crónica del periódico *El Salmantino* en 1916; y la de persona humana desvelada a través de sus pensamientos más íntimos y personales expresados en una rica y variada correspondencia que tanto sus amigos como su familia supieron conservar y que Badenes, con meticulosidad exquisita, ha sabido ordenar y desvelar para dar una visión completa de la vida de Meneu.

El autor, con anterioridad a la edición de esta biografía, se había adentrado ya en el conocimiento y estudio de la historia de la localidad de Betxi durante el sexenio

revolucionario , obteniendo por ello junto con Ferrán Nebot García el premio Vila de Betxi en 2002. También a él se debe la biografía de Manuel Ferrandis Irles , discípulo que fue y amigo del propio Meneu. La investigación realizada para componer la biografía del arabista bechinense ha sido ardua a fin de abarcar, como se ha dicho más arriba, la triple dimensión del personaje: a través de su obra escrita o de sus expedientes académicos, por un lado, reconstruyendo así un itinerario de docente y funcionario; como publicista en periódicos como El Adelantado o El Salmantino dejó huella en la opinión pública de Castellón, Salamanca o Granada, como personaje extravagante, original y solidario; y por último, se descubre en esta biografía cómo lo vieron sus íntimos y cómo se vio a sí mismo y se expresó hacia sus más próximos, en una correspondencia rica, suelta de prosa y mente, permitiéndonos conocer su psicología más personal e íntima.

El aprovechamiento que Badenes ha podido hacer del ingente epistolario que se conserva de Pascual Meneu es sencillamente exhaustivo y riguroso. La suerte ha sido que en varios casos se ha podido conservar el intercambio entre ambos correspondientes, como en el caso de su compañero de claustro y amigo Miguel de Unamuno o su colaborador y amigo íntimo de toda una vida, el arabista Julián Ribera. La biografía de Badenes puede así aportar luz sobre cientos de momentos de una vida en donde Meneu se nos revela con sus opiniones, sus temores, sus rabias y hasta sus inconveniencias.

Esta biografía interesa, pues, a destinatarios locales pero también a quienes quieren conocer más de la historia cultural de la España de fines del XIX y primer tercio del XX. Pero sobre todo la obra es básica para profundizar en la historia del arabismo español, para adentrarse en los pormenores de lo que Meneu llamaba la “cofradía o asociación española semitista”, como la tituló en un artículo publicado por El Adelantado salmantino, la de los discípulos del “abuelo virginal” Francisco Codera como él lo designó, y de la que se sentía cofrade o “hermano mayor” como dirá en carta a Julián Ribera de 1911.

Con el sentido del humor que todo el mundo reconoció siempre en Meneu y del que queda buena prueba en sus escritos públicos y abundante correspondencia privada, se referirá a la “trinidad cucarachera, Codera, Ribera, Meneu, que dio vida a la Bibliotheca Arabico-hispana”, en razón a que en privado llamaban cucarachas a los caracteres árabigos que conservaban en cajas “en el vacío que sofás, canapés y butacas deja[ba] entre patas y asientos” de la casa del maestro.

La sinceridad con la que Meneu se expresa en todos sus escritos, sean estos cartas o artículos tan bien seleccionados por Badenes, nos permite descubrir aspectos interesantes de personajes centrales de nuestra historia cultural, como el propio Francisco Codera . Sus comentarios a su íntimo Ribera en 1895 sobre su maestro, “preocupado con arreglar su vida orgánica al compás de la ciencia, notándose su rostro demacrado y flaco”, concluyen con que lo que “a Codera le hace falta es una buena esposa como Trinidad [esposa de Ribera] o la mía y media docena de chiquillos como los tuyos” (p. 87).

Esa imagen quijotesca del maestro, obsesionado con sus particulares libros de caballerías, los manuscritos árabe y la numismática, le lleva a decir que estaba “casado en indisoluble lazo con Dios, los moros y sus monedas, con las expansiones del erudito y del agricultor” (p. 124).

Meneu es lo que Manuela Manzanares de Cirre llamaría “un arabista menor” . Menor por su escasa producción académica, ya que dejó publicados pocos trabajos en revistas especializadas y nunca llegó a realizar sus proyectados diccionarios o glosarios arábigos, hebraicos o bereberes. Pero desempeñó un papel importante en la escuela de Codera como intermediario, como tipógrafo en la composición de la Bibliotheca de Codera o en el montaje de la imprenta de los franciscanos en Tánger y también en la difusión de la importancia de los estudios arábigos y del conocimiento del árabe para la España de su tiempo. Como él mismo se definió, fue un “arabista mixto (...) literalista y conversacionista”. Estuvo convencido de que era preceptivo conocer bien el árabe literal para poder estudiar y asimilar el “árabe vulgar”, del que se convirtió en el más ferviente estudioso y defensor. Fue, si dejamos fuera el núcleo de arabistas franciscanos que como los padres Cañes o Lerchundi vivieron prolongadamente en Marruecos, el primer arabista académico que realizó una estancia larga en país árabe, interesado por la lengua hablada y por su estudio y enseñanza, aunque no llegase a publicar ninguna obra de relieve sobre la materia. Comprendió pronto su utilidad pública para llevar a cabo una acción colonial en Marruecos y se dedicó a su enseñanza más allá del aula, en su propia casa y hasta organizando viajes de estudios a Tánger y Tetuán con grupos de alumnos.

A través de la relación con Julián Ribera y de la correspondencia que ambos mantuvieron Miquel Àngel Badenes consigue recomponer otra cara de la historia del arabismo español, una más íntima y personal, a través de los comentarios siempre sueltos y sin autocensura alguna que Meneu expresa en las 111 cartas que le envió a su amigo y que se conservan en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC, escritas entre su estancia en Tánger en 1888 y 1932, dos años antes de la muerte de ambos. Conocemos por ellas su empeño en localizar manuscritos arábigos para la “cofradía” durante el año y medio que vivió en Marruecos, sus opiniones sobre arabistas como Codera, Asín Palacios, Pons Bohigues o el mismo Ribera, sus inquietudes sociales, su evolución en la visión de la colonización de Marruecos, que María Gajate calificó de tránsito desde la “propaganda científica” al “militarismo complaciente” , entre muchos otros temas, sin olvidar los más personales y familiares sobre los que ambos correspondientes se playaron con plena confianza.

Al Meneu “cajista cucarachero” y tipógrafo, al que según su confesión de 1912 no le parecían “duras e inaguantables las molestias de trabajos sucios, oficios bajos ni retribuciones mezquinas”, pues se hacían “por amor a la literatura patria, a la historia”, a pesar de que a sus treinta y tantos años se le pasaba la vida sin empleo estable, va a suceder un Meneu buen vividor, al encontrarse en Madrid con la que llamaba su “adorado tormento”, su primera esposa con lazos nobiliarios con la que se casó en 1893 y de la que se separaría seis años más tarde. Meneu, “Conde”, aunque nunca llegara a disfrutar efectivamente de ese título, permaneció alejado esos años del

estudio del árabe y de sus vínculos con la “cofradía semitista” a los que volvió al recuperar su “soltería”, empeñado en reconstruir una vida académica que logró al obtener la cátedra de hebreo de Salamanca en 1908.

Comenzaba así uno de los períodos más fecundos en actividad de su vida, pero no será la enseñanza de la lengua de titularidad de su cátedra la que le ocupó plenamente, sino la del árabe que pudo impartir también en la Universidad, al tiempo que daba clases particulares a decenas de jóvenes discípulos que contribuirán a difundir en la ciudad castellana y charra la imagen de un maestro original, pintoresco y dedicado a su oficio. De esta etapa destaca su amistad con su compañero de claustro Miguel de Unamuno, amigo ya desde tiempos de estudiante de doctorado en Madrid en que éste le dedicara dos retratos realizados durante alguna de las aburridas clases, amistad fecunda a través de una continuada y activa acción de sensibilización social entre las clases más menesterosas de la ciudad, llegando a crear y presidir el propio Meneu en 1915 una Asociación de Lavanderas del Tormes que llegó a reunir más de 200 socias. Serían años también en que dedicaría a escribir artículos en la prensa sobre la “magna cuestión” de Marruecos, como ya la había definido en carta a Ribera en 1890.

Su carrera profesional concluyó en Granada donde obtuvo por permuta con Maximiliano Alarcón una cátedra de árabe en 1922. Esta etapa coincide con lo que Badenes llama la de “formación de una familia tardía” tras su matrimonio con Elvira Monleón de la Lluvia, de la que tendría cuatro hijos, que bautizó con nombres proféticos: Pascual Mohamed, Jesús, Moisés y Elías.

No sería esta etapa tan creativa como la de Salamanca, justificándose en carta a Ribera en 1929, año de su jubilación, diciéndole que “no he querido intentar nada en nuestra Facultad porque aquí está corrupta y en semíticas putrefacta”. Aludía así a que la escuela granadina de arabistas, tan pujante en la segunda mitad del XIX con los Simonet, Eguilaz, Fernández y González y otros, había decaído tras la muerte del “noble y caballero Guillén Robles y el loco y avaro Almagro [Cárdenas]”. Los últimos años de su vida volvería a su localidad natal, Betxi, donde falleció en 1934.

El concienzudo trabajo de Badenes reconstruye así, con una impecable investigación en archivos locales, universitarios y nacionales, la biografía de un personaje singular que vivió a la sombra de otros de más relevancia que ocultaron su papel pero en los que dejó una huella humana imborrable que sus correspondencias hoy nos revelan gracias a este libro.

Reseña de Irene Fernandez-Molina (2016): Moroccan foreign policy under Mohammed VI, 1999–2014. London: Routledge

Beatriz TOMÉ ALONSO

Universidad Loyola Andalucía, Departamento de Estudios Internacionales

OPEMAM (Observatorio Político Electoral del Mundo Árabe y Musulmán)

GRESAM (Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas)

Beatriz.tome.alonso@gmail.com

Para citar este artículo: Beatriz Tomé Alonso (2016), Reseña de Irene Fernandez-Molina (2016): *Moroccan foreign policy under Mohammed VI, 1999–2014*. London: Routledge en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 185-188.

Cinco años después de la denominada Primavera Árabe y en un contexto regional y subregional particularmente convulso, Marruecos ha logrado cultivar, mantener y proyectar hacia el exterior una imagen de ‘excepción’ y estabilidad que le ha granjeado no pocos beneficios¹. El libro que aquí reseñamos -*Moroccan foreign policy under Mohammed VI, 1999–2014*- tiene como objetivo “contribuir a lograr una comprensión más profunda de los factores internacionales que están tras la *resiliencia* del régimen marroquí” (pág. 2).

Fernández-Molina, por tanto, sitúa su trabajo en la intersección entre lo doméstico y lo internacional al preguntarse por el juego de *linkages*² e imágenes entre las dos esferas. Así, los

¹ Entre ellos, “Marruecos se ha convertido gradualmente en un socio privilegiado de la Unión Europea en cooperación política y económica así como en el comercio y en la cooperación técnica y de desarrollo” y es hoy “el principal receptor de fondos de la Unión Europea (UE) en el marco de la Política Europea de Vecindad (PEV)”, ver: European Comission: “European Neighbourhood Policy And Enlargement Negotiations: Morocco”, en http://www.huffpostmaghreb.com/2016/12/19/pjd-profil-sociodemograp_n_13718748.html?utm_hp_ref=maroc.

² Pridham denomina “linkage politics” o ‘política de conexión’ la relación entre factores que se originan en el contexto internacional y que interactúan con la política doméstica; ver PRIDHAM, Geoffrey (1991): *Encouraging democracy: the international context of regime transition in Southern Europe*, New York, St. Martin’s Press. Desde el terrero de las Relaciones Internacionales, Rosenau elabora una aproximación que aborda las relaciones entre los sistemas políticos domésticos y la esfera internacional; ver ROSENAU, James N. (ed.) (1969): *Linkage Politics: Essays on the Convergence of National and International Systems*, The Free Press, Nueva York.

esfuerzos de la autora se dirigen a abordar el papel legitimador de la política exterior marroquí durante el reinado de Mohamed VI, su contribución “a la continuidad del sistema político establecido y de la élite dominante” y su función catalizadora del “consenso nacional” (pág. 4). Esta perspectiva permite rescatar al primer plano la *agencia marroquí*. Frente a aquellos trabajos que presentan a los países del vecindario europeo como meros *receptores* de política(s) exterior(es), la presente obra pone el acento en la acción de las autoridades de Rabat y en su capacidad de adaptación a un contexto internacional y regional en transformación. En este sentido, la elección de un marco temporal suficientemente amplio (1999-2014) permite indagar en las dinámicas de continuidad y cambio.

Inspirado en el enfoque liberal/pluralista del APE³ –que presta atención a los condicionantes y actores domésticos, sus juegos de coaliciones y sus estrategias- y en la corriente constructivista de las Relaciones Internacionales -que tiene en cuenta la construcción de la identidad y su papel en la definición del interés nacional-, el libro se divide en dos partes. En la primera, Fernández-Molina cartografía el proceso de toma de decisiones de política exterior en la era de Mohamed VI. Asumiendo una lógica de continuidad, presenta los cambios introducidos a partir de 1999, su lógica y su alcance. En efecto, la obra también aborda el nuevo andamiaje constitucional de 2011, la dialéctica política entre los actores próximos a Palacio y el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) -en el gobierno desde 2011- y, en definitiva “la persistencia de la supremacía real” (pág. 30). Se trata, pues, de un trabajo solvente capaz de proporcionar respuestas a la encrucijada actual.

En la segunda parte, la autora recorre a través de los diferentes capítulos los roles que Marruecos asume en su política exterior, su convergencia y/o las contradicciones que acarrearán y su función de consenso(-disenso) en el plano doméstico. La organización del libro en torno a los diferentes roles - *territorial champion, buen estudiante de la comunidad internacional, buen vecino, buen aliado...*- y el mantenimiento de la lógica cronológica en cada capítulo eleva la claridad expositiva y argumental del volumen.

El capítulo 2, “The tribulations of a ‘territorial champion”, aborda con detalle la gestión internacional del conflicto en torno al Sahara occidental, entendido como “el asunto definitivo” (pág. 46). La cuestión de la integridad territorial -y el objetivo final de su “reconocimiento internacional” (pág. 46)- constituye la prueba más palpable de (i) la ligazón entre la dimensión doméstica y la arena exterior, (ii) la relevancia de las cuestiones relativas a la identidad, su construcción y su proyección, y (iii) la dificultad de conjugar los diferentes roles con los que Marruecos se presenta ante sus socios. De manera efectiva, la autora establece las diferentes etapas de esta gestión y su sincronización con el contexto interno. Tras una primera fase “ofensiva” – durante la que Marruecos promociona de manera activa su integridad territorial al tiempo que asegura la compatibilidad de este rol con el de *buen estudiante*- el país se desplaza hacia un momento “defensivo” -durante el que no se logra dicha compatibilidad e incluso Marruecos se convierte en un *spoiler internacional* (pág. 48)-. Finalmente, la autora aborda la denominada ‘tercera vía’ -autonomía del territorio bajo soberanía marroquí-, en torno a la que se aglutina un renovado consenso nacional y que supone a la vez un impulso tanto internacional como doméstico -elaborado esta vez a partir de la lógica de transición política y apertura democrática-.

En el tercer capítulo, “The Sisphean game of Maghrebi integration and normalisation with Algeria”, Fernández-Molina analiza las dificultades de la integración magrebí tras recorrer los diferentes argumentos a favor de la cooperación regional -historia compartida, beneficio de las relaciones económicas e interrelación en asuntos de seguridad y contraterrorismo-. Tras un breve repaso por sus diferentes etapas, la autora concluye que, más que en ningún otro caso, las relaciones con Argelia escenifican las contradicciones no resueltas entre los diferentes roles de la política exterior

³ Análisis de Política Exterior o Foreign Policy Analysis (FPA).

en la era de Mohamed VI. En efecto, en el espacio magrebí no sólo está en liza el papel de *territorial champion*, sino que, en un movimiento que trasciende la propia región, Marruecos y Argelia compiten por el favor europeo y estadounidense.

El capítulo 4, “A ‘model student’ in search of a differentiated relationship with the EU”, examina la complejidad y las diferentes dimensiones de la relación entre Marruecos y la UE. Para la autora, el rol de *buen estudiante de la UE y de las políticas euromediterráneas* es el “otro rol que compite por la prevalencia y la estructuración de prioridades en las prioridades exteriores de Marruecos” (pág. 96). Si bien ha sido tradicionalmente compatible con la voluntad de unidad territorial, “la tensión entre el alma nacionalista y el ala proeuropea, permanece como la última clave o dilema en la política exterior marroquí” (pág. 97). En efecto, Fernández-Molina sitúa la vocación europeísta marroquí a medio camino entre una cuestión de identidad y una estrategia de las autoridades de Rabat para granjearse mayores oportunidades y privilegios ante los representantes europeos. Desde aquí, la autora aborda el proceso de socialización “superficial pero efectiva” (pág. 101) de Marruecos por la UE en una de las contribuciones más novedosas y destacadas del presente volumen. Si bien los procesos de socialización internacional, sus mecanismos y sus resultados son más comunes entre aquellos que abordan las relaciones de la UE con los países del Este, aún constituyen una excepción en lo que atañe a los países mediterráneos (que no cuentan con la ampliación en el menú), donde prima una perspectiva norte-sur y una aproximación basada en el “realismo complejo”⁴. El capítulo 5, “Moments of truth and paybacks: from the Advanced Status to the Arab Spring”, indaga en la última etapa de las relaciones entre Marruecos y la UE. La autora se centra en dos hechos destacados, la aprobación del Estatuto Avanzado (2008) y las medidas emprendidas tras la Primavera Árabe (2011), para explicar la relación privilegiada de Rabat con sus socios europeos. En efecto, pese al carácter eminentemente cosmético de las reformas marroquíes, la UE valida -desde el punto de vista político y económico- las posiciones de su socio.

El capítulo 6, “The unbalanced postcolonial triangle with France and Spain”, completa los apartados previos al añadir la dimensión intergubernamental a la lógica multilateral europea. Al abordar la relación de Rabat con sus antiguas metrópolis, la autora establece una serie de paralelismos y de elementos diferenciadores. Mientras la “excepcional interdependencia socio-económica y de élites con Francia” (pág. 158) pivota en torno al *rol del buen hijo*, los problemas entre las partes surgen a partir de la judicialización de las causas relativas a los derechos humanos. Por su parte, la aproximación a Madrid, si bien se articula alrededor del *rol del buen vecino*, entraña una mayor complejidad. Jalonadas por las disputas territoriales, las relaciones entre Marruecos y España han ido ganando en profundidad e interdependencia a lo largo de las últimas décadas hasta crear una dualidad que oscila entre el conflicto -cuando entra en juego el rol de *territorial champion*- y la cooperación -en lo referente a las áreas de convergencia, como la migración y el control de fronteras o los asuntos de justicia y seguridad-.

El último capítulo, “An uneasy loyalty. Remaining ‘good ally’ of the United States in times of Middle East turmoil”, cierra el círculo occidental de la política exterior marroquí. Fernández-Molina presenta las relaciones con Estados Unidos como el reflejo invertido de las relaciones con la UE. Si la proximidad a Bruselas es bien recibida por la población marroquí y constituye un elemento de

⁴ HINNEBUSCH, Raymond y EHTESHAMI, Anoushiravan (2016): “Foreign Policymaking in the Middle East: Complex Realism”, en FAWCETT, Louise (ed.): *International Relations of the Middle East*. Oxford. Oxford University Press, pp.239-258.

legitimación para las autoridades de Rabat, la falta de consenso doméstico -erigido en torno a la identidad musulmana del país y a la plétora de ofensas estadounidense a la región- marca la relación con Washington. La lógica aquí, argumenta la autora, funciona de manera contraria: cómo promover el rol de *buen aliado* de EE.UU. sin que suponga una mengua de legitimidad doméstica. No obstante, las relaciones entre socios han seguido una pauta positiva durante los últimos años - Marruecos es designado principal aliado no NATO-. No en vano, mientras conduce hacia Washington, Rabat no pierde de vista en el retrovisor ni la cuestión del Sáhara ni, en menor medida, su competencia con Argelia por el liderazgo regional.

En definitiva, Fernández-Molina realiza una valiosa aportación a la disciplina de las Relaciones Internacionales. A partir de una perspectiva que liga lo doméstico y lo internacional y que trae a primera línea las cuestiones relativas a la identidad, el presente volumen contribuye a un mejor entendimiento de la política exterior marroquí y sus implicaciones en el plano doméstico. Con una riqueza empírica reseñable -a lo largo de las páginas se presenta no sólo el qué, el cómo y el cuándo, también el por qué y hasta el quién es quién-, la obra no descuida su anclaje teórico, convertido en guía de cada capítulo. *Moroccan foreign policy under Mohammed VI, 1999–2014* es así una obra bien elaborada y bien concluida, altamente informada y relevante que pasa a engrosar no sólo la lista de obras de referencia sobre política marroquí, sino también sobre Relaciones Internacionales de la región.

Reseña de Moisés GARDUÑO GARCÍA (2016), *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*, México, Casa Chata.

Ana GONZÁLEZ NAVARRO

ana.glez.navarro@gmail.com

Para citar este artículo: Ana González Navarro(2016), Reseña de Moisés GARDUÑO GARCÍA (2016), *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*, México, Casa Chata en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 189-192.

Los acontecimientos acaecidos en el mundo árabe desde finales de 2010 no dejaron indiferente a nadie. Las llamadas “primaveras árabes” han hecho correr ríos de tinta; numerosos activistas, periodistas y académicos de la región y de fuera de ella han publicado artículos y libros sobre el tema. Resulta complicado realizar un análisis lúcido y coherente sobre hechos tan recientes, pues los escenarios que se describen están en continua reconfiguración en el momento mismo en el que se publican los trabajos.

Entre este sinfín de publicaciones, aparece, en 2016, el libro *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*, de Moisés García Garduño, publicado por la editorial mexicana Casa Chata. Su formación en estudios árabes e islámicos contemporáneos, por un lado, y en relaciones internacionales, por otro, le proporciona los conocimientos necesarios para elaborar su propia lectura de las revoluciones árabes sin caer en los tópicos, prestando atención a las bases del movimiento y utilizando lo que él denomina como una “metodología de la escucha”. El origen mexicano del autor es otro elemento a señalar, pues se trata de un estudio sobre una región de lo que algunos designan como la periferia producido desde otra zona de esa misma periferia.

El proyecto de Garduño, que expone en la introducción, es ambicioso. De manera global, su objetivo es “analizar los mecanismos del poder y las formas variadas de resistencia” en las revoluciones árabes. Propone documentar las manifestaciones léxicas y simbólicas para entender los significados de esa narrativa sin caer en la representación. Con este fin, comienza exponiendo una serie de herramientas teóricas, para después realizar un recorrido histórico que permite situar las revoluciones en su contexto. Por último, tras la revisión de las diferentes formas de resistencia al poder, expone las medidas puestas en marcha para frenar las revoluciones.

En el primer capítulo, titulado “Apuntes teóricos y metodológicos sobre el poder y el contrapoder en las revoluciones árabes”, Garduño define los conceptos de “régimen”, “resistencias” y “semiótica de la recuperación”. Describe el régimen como una compleja red de actores que se han adueñado del Estado, que incluye “los militares, las familias poderosas, las empresas, las transnacionales, las agencias de inteligencia y otras mafias”. Su objetivo es garantizar su supervivencia y mantenimiento en el poder, para lo cual se sirve de la necropolítica (entendida como política de la violencia, el miedo y la muerte) y la cleptocracia (la apropiación por parte del régimen de la riqueza estatal). Frente a esta política de muerte, la resistencia opone su “política de vida”. Debido a que el régimen es transnacional, también lo es la resistencia, que define como un sujeto colectivo en tiempo y espacios colectivos, que no cuenta con un líder definido. Estas resistencias heterogéneas convergen en la semiósfera revolucionaria, es decir, “el lugar físico y mental reconfigurado por un complejo y diverso sha’ab (pueblo) (...) que se rebela contra el régimen y sus relaciones de poder”. Las prácticas y las expresiones que ponen en marcha las resistencias en esa semiósfera conforman el lenguaje de las revoluciones. Siguiendo a Hamid Dabashi, Garduño propone una “semiótica de la superación”, es decir, llevar a cabo un “ejercicio de écfasis” desde el pensamiento crítico, aceptando las diferencias y buscando puntos en común entre esas resistencias heterogéneas, para poder definir el rumbo de la revolución.

En este primer capítulo, el autor expone también sus hipótesis: la transformación de la conciencia del sujeto gracias a las revoluciones; la aparición de “refrescantes términos y significantes” en los variados discursos de las resistencias para narrar la revolución, así como su oposición a la teoría que afirma que este proceso fue promovido por actores interesados en desestabilizar la región (ya que éstos han apoyado los procesos contrarrevolucionarios).

En el segundo capítulo, “Condiciones históricas de las formas de dominación en el Oriente Medio poscolonial”, Garduño nos guía a través de los procesos políticos y sociales acontecidos en el mundo árabe contemporáneo. Afirma que la dominación en la región ha estado marcada por el capitalismo y las dictaduras. Los gobiernos se caracterizan por la concentración de todo el poder en pocas manos y por la intensificación del uso de la violencia. Además, se muestran como garantes de la modernidad y de la seguridad frente a la amenaza del extremismo islámico, lo que les permite mantener el statu quo. Los poderes externos no se preocupan en exceso por los derechos humanos en esta región, ya que según la definición de Garduño, también están relacionados con el régimen. En este capítulo, incluye al islam político, del que explica cómo en origen fue una fuerza de oposición pero que, en los casos en los que ha llegado al poder, ha terminado reproduciendo las mismas prácticas del régimen.

Según Garduño, la juventud empezó a responder contra estas formas de dominación desde principios de los años 2000, pero fueron silenciados. Lo que se consiguió en las protestas desde 2010 fue una recuperación de la voz propia. En definitiva, explica las causas políticas y sociales que prepararon el caldo de cultivo en el que estallaron las revoluciones árabes: el despojo, la humillación, la manipulación, la violencia y la represión. Los jóvenes consiguieron hacer de ese sentimiento de hartazgo un pensamiento que se materializó en un acto, enfrentándose a los regímenes en las calles.

Así, en el tercer capítulo, titulado “Las prácticas de resistencia en las revoluciones árabes”, pasa a explicarnos cómo se articuló esa resistencia heterogénea. Realiza una síntesis de los procesos que tuvieron lugar en los países árabes y extrae los puntos comunes. Ofrece una visión amplia y transversal que permite entender mejor las dinámicas de ese movimiento global. Cabe mencionar que incluye valiosa información de países que no se visibilizaron tanto en los medios como Kuwait, Irán o Sudán.

Puesto que los participantes en las protestas designaron este proceso como *thawra*, el autor propone abordar una reconceptualización del término “revolución” a partir del árabe. Así, *thawra* se entendería como una revolución política y epistémica que produjo un cambio en las conciencias. El sujeto colectivo que participó en el proceso conectó con otras muestras de descontento en el mundo. En este sentido, Garduño menciona la importancia de Palestina como escenario representativo de lo acontecido en el mundo árabe (ejemplo de enfrentamiento entre poder y contrapoder) y su influencia como modelo de resistencia, llegando a hablar de una palestinizaci3n del mundo y una israelizaci3n del poder. De esta manera, las revoluciones 3rabes y otras luchas que se desarrollan en diferentes geografías son leídas como intifadas.

Garduño prosigue desgranando los diferentes elementos que caracterizaron las revoluciones 3rabes. La espontaneidad y la ausencia de líderes marcaron el ritmo y mientras desde fuera se veía con inquietud el futuro, la preocupación interna consistía en mantener la revoluci3n. Para expresarla, los manifestantes se reapropiaron de la terminología liberal e islamista, pero fortaleciéndola con una “semántica de la protesta”. Para llevarla a cabo, se sirvieron de prácticas autogestivas: desde representaciones musicales y teatrales hasta manifestaciones visuales como graffiti y eslóganes, pasando por la organizaci3n y el mantenimiento logístico de las asambleas que servían de espacio para el debate. Gracias a las redes sociales, los manifestantes pusieron en marcha una “autocomunicaci3n de masas”, retransmitiendo al exterior lo que estaba pasando. Garduño expone que los métodos de estas prácticas eran anarquistas, pero que solicitaban el establecimiento de un estado liberal democrático, donde los derechos de la poblaci3n estuvieran garantizados.

En su cuarto y último capítulo, “Las contrarrevoluciones”, Garduño explica cómo se articularon las respuestas a las revoluciones. Comienza indicando la excepci3n que supuso Túnez, pues mientras siguiera en la órbita capitalista, se dejó que el proceso siguiera su propio cauce. En el resto de países, sin embargo, no se quería permitir el cambio y las redes de poder “secuestrar[on] las revoluciones”, produciéndose una vuelta al autoritarismo. Para explicar el porqué de esta maniobra, lleva a cabo un recorrido por las coyunturas políticas de los diferentes países: Yemen y su repercusi3n para Arabia Saudí, la intervenci3n en Libia debido a la existencia de petróleo, Bahreín y su interés para las monarquías del Golfo y EEUU, la militarizaci3n de Siria como única alternativa para que los diferentes actores mantengan sus cuotas de poder, la negativa de Israel a negociar con Hamás y la vuelta al autoritarismo en Egipto (primero con la deriva de los Hermanos Musulmanes y después con el golpe de Estado del ejército).

En este contexto, expone también cómo el resurgimiento del terrorismo islamista, encarnado principalmente en la figura de Daesh, ha favorecido la militarizaci3n. La recuperaci3n del mantra de la lucha contra el terrorismo y de la oposici3n de la democracia liberal frente al fundamentalismo islámico, ha servido para justificar el control no solo en esta regi3n, sino en todo el mundo. Con los atentados, vuelve a aumentar la islamofobia, lo que facilita el campo de acci3n de las contrarrevoluciones, que retoman la necropolítica como método de actuaci3n. Se retrocede así en los avances logrados en las revoluciones, donde se mejoró la imagen de las sociedades 3rabes. Garduño define el marco actual como “choque de barbaries”, en el que la extrema derecha y el extremismo islámico se enfrentan convirtiendo en víctima a “la gente ordinaria”.

Para favorecer estos procesos, los patrocinadores de las contrarrevoluciones desviaron la atenci3n

de sus propios estallidos sociales. En este sentido, concluye el capítulo analizando el pacto nuclear con Irán, que fue presentado como un proceso de pacificación, pero que en realidad coincide con la estrategia de las contrarrevoluciones y la militarización regional: aumenta el mercado del petróleo y se fomenta la venta de armas (debido a la tensión regional entre Arabia Saudí e Israel con Irán), beneficiando todo ello a los poderes económicos. En definitiva, Garduño explica cómo se ha vuelto al statu quo, ya que si se tiene el control en Egipto, Israel, Arabia Saudí e Irán, se tiene el control en la zona.

Para terminar, el autor concluye que la revolución está “en presente continuo”. Reconoce que los ejércitos son el principal obstáculo del cambio político, pero que a pesar de la militarización, se siguen organizando manifestaciones en las que se acuñan nuevos términos para llevar la revolución a nuevas fases. Afirma que, aunque no se hayan conseguido cambios políticos reales, se ha llevado a cabo una revolución de la conciencia que intenta configurar nuevos espacios de lucha. Anima a prestar atención y a aprender de estas resistencias que han puesto voz a la denuncia de ciertas prácticas que ocurren en todo el mundo, pero que no se suelen contestar. Por último, termina expresando la legitimidad de la preocupación sobre el futuro de las revoluciones, pero resalta que es una decisión que atañe únicamente a aquellas personas que en ellas participaron.

Al final del libro, encontramos un anexo con numerosos documentos gráficos y escritos (como fotografías, encuestas o cartas) sobre las revoluciones y una cronología de las mismas. Estos dos elementos son un excelente complemento al rico análisis de Garduño, que permiten al lector profundizar en su comprensión.

Esta obra se configura como un trabajo original que pretende acercarse a lo acontecido en las revoluciones árabes y describirlas de manera “lo más ajustada posible a los hechos”. Proporciona herramientas teóricas para entender las revoluciones pero elaboradas desde dentro, prestando atención a las propias dinámicas que allí tuvieron lugar. No en vano, uno de los puntos fuertes del trabajo de Garduño es que, siguiendo su “metodología de la escucha”, utiliza como fuente primaria una serie de eslóganes que documenta, expone y analiza, permitiendo una lectura directa de las prácticas de resistencia. Además, en su análisis, tiene en cuenta el contexto global en el que, al mismo tiempo, se estaban desarrollando con fuerza otras protestas: Ayotzinapa, Ferguson, Occupy Wall Street o los Indignados. Abundan también los ejemplos relacionados con Latinoamérica, seguramente debido al origen geográfico del autor, lo que enriquece su trabajo.

Es preciso reconocer la exhaustividad del análisis y el esfuerzo porque el lector conozca y comprenda los diferentes actores, intereses y causas implicados en las llamadas “primaveras árabes”. Quizás se ofrece una visión demasiado optimista en la continuidad que se otorga a las revoluciones, cuando ha sido evidente el corte producido por la influencia de los procesos contrarrevolucionarios y del auge de la islamofobia, pero esto no invalida la pertinencia de abordar las prácticas que se pusieron en marcha, más allá de los meros procesos políticos que las rodearon. Dada la perspectiva propuesta en su análisis, la presente obra puede abrir nuevas vías y planteamientos a las futuras investigaciones sobre las revoluciones en el mundo árabe, pero también en otros países. A través de los términos y las herramientas teóricas que ofrece, se pueden articular nuevos estudios que se centren en la praxis, en las “pequeñas narrativas” de lo que acontece en las revoluciones, desde una perspectiva social, cultural y lingüística. Al dejarse guiar por la propia narrativa de los participantes, favorece una mirada decolonial, a través del uso de los términos acuñados por los propios sujetos, en lugar de los tradicionalmente impuestos desde las instituciones.

Reseña de Aherdan, (2013-2014), *Mémoires*, Editions du Regard, París (Tres volúmenes : 1942-1961, 1961-1975 y 1975-1991)

Bernabé LÓPEZ GARCÍA
Bernabe.lopezg@uam.es

Para citar este artículo: Bernabé López García (2016) reseña de Aherdan, (2013-2014), *Mémoires*, Editions du Regard, París (Tres volúmenes : 1942-1961, 1961-1975 y 1975-1991) en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 193-199.

Los tres volúmenes de *Mémoires* del viejo zorro del berberismo, Mahyubi Aherdan, animaron el panorama político-bibliográfico marroquí en 2014 pero no han recibido el interés que lo relatado en ellos hubieran merecido. Una larga entrevista en la revista Zamane (“Les confidences d’Ezzayegh”, febrero de 2014) advirtió de su publicación pero no ahondaba en el fondo de muchas de las cuestiones candentes –y pendientes- tratadas en la obra.

De alguna manera se trata de una requisitoria –voluntaria- contra un sistema, el marroquí, analizado desde dentro por un personaje controvertido, muy ligado al propio sistema, pero que no ahorra palabras para enjuiciar sus malformaciones y disfunciones a pesar de las salpicaduras que rebotan sobre sí mismo.

Mahyubi Aherdan ha pasado por ser, en la historia canonizada de Marruecos, más allá de la oficial trazada por el régimen, como el instrumento de la monarquía para quebrar las aspiraciones democráticas –o simplemente de poder- que el llamado “Movimiento Nacional”, inspirado inicialmente por el Partido del Istiqlal y su escisión radical el partido de Ben Barka, la UNFP, preconizaban. Canónica también fue la versión, popularizada entre los intelectuales del país y de afuera por la clásica obra de Rémy Leveau *El fellah defensor del Trono*, de que el partido de Aherdan, el Movimiento Popular, fue el puntal sobre el que se apoyó una estrategia real para afirmar la institución monárquica y su primacía en el sistema frente a quienes defendían cambios profundos en la manera de gobernar. Las Memorias de Aherdan no desmienten esta idea pero la matizan detalladamente procurando al lector explicaciones y revelando que la historia canonizada del “Movimiento Nacional”, pero también de la propia monarquía, estuvo plagada de errores, de manipulaciones y fechorías.

Es cierto que esta obra, como canto a la berberidad, zócalo de la historia profunda de Marruecos, se convierte en un alegato contra quienes quisieron travestir esa historia de arabidad,

principalmente el partido del Istiqlal, al que Aherdan no ahorra ocasión para acusarlo de maniobras, engaños y chantajes a la monarquía, primero con Mohamed V y más tarde con Hassan II. Este último es, en última instancia, el verdadero protagonista de este libro, que es una prueba de fidelidad a un hombre admirado, calificado de figura excepcional, pero al que no se exime de su máxima responsabilidad en la, a juicio del autor, catastrófica administración de un país que terminó legando empobrecido y roto, depredado por un entorno que se aprovechó de él para enriquecerse en su nombre.

El libro es una autobiografía desde 1942, en plena guerra mundial, en la que el autor era soldado en el ejército francés, hasta la muerte de Hassan II en 1999 y en él se relatan minuciosamente sus tomas de posición contra la colonización, siendo aún caíd al servicio del Protectorado, su compromiso en la Resistencia, sus servicios a la monarquía en el arranque de la independencia, su papel como ministro fiel, sus choques con otros partidos y con diversos consejeros reales o validos del soberano, su disidencia con los avatares del régimen en choque abierto con quienes ataban y desataban en nombre del rey. Llegó a sufrir marginación y ostracismo, sin por ello poner un solo momento en tela de juicio a la institución monárquica a la que defendió a capa y espada como “mosquetero del rey” que fue, considerado como tal por el propio soberano, del que se separó, no obstante, en una etapa determinada, por las maniobras de su entorno. Siendo los urdidores de dicho distanciamiento Ahmed Réda Guedira y Driss Basri.

En las seis décadas que repasa la obra, la denuncia está siempre presente: contra las desviaciones y ambiciones de partido único del Istiqlal y la UNFP, que les llevó a liquidaciones físicas de sus oponentes; contra la instrumentalización de su partido en empresas para la supervivencia de otros; contra las decisiones irreflexivas del monarca; contra el clima de corrupción que llevó a los dos golpes de Estado y que no cesó a todo lo largo del reinado; contra la frivolidad de quienes ejercían el gobierno para sus propios intereses; contra la ceguera culpable del principal responsable de todo ello que no hizo caso a las llamadas de atención múltiples que, Aherdan entre otros, advirtieron en muchas ocasiones, relatadas en el libro con la transcripción de cartas dirigidas al soberano.

No faltan, no obstante, en la obra, lagunas llamativas, momentos cruciales sobre los que se pasa sin apenas citarlos, como los sobresaltos de 1965, 1981 o la muerte de Dlimi. No siendo una historia de Marruecos sino una autobiografía, hay que conocer aquella para que la obra no resulte a veces demasiado críptica. Pero el tono de franqueza con que está escrita, abordando tabús como en el caso del Sahara, en el que no repara en críticas hechas desde su visión patriótica, convierte a la obra en un testimonio de excepción sobre un reinado en el que pocos se han prodigado en ofrecer sus puntos de vista.

Memorias, 1942-1961

Las memorias de Aherdan comienzan, como se ha dicho, en 1942, en los frentes de Túnez e Italia, donde Aherdan fue herido y condecorado en acciones de guerra. Hombre de ejército, disciplinado pero orgulloso de su origen bereber y marroquí, traza en las primeras páginas su fidelidad última al Sultán, al que quiso ofrecer la metralleta de un prisionero como símbolo del combate que debía llevarse para liberar a su país de los franceses. Describe su negativa a secundar la maniobra a favor de El Glaui y en contra del Sultán y cómo le procuró la suspensión de sus funciones de caíd en 1953, en vísperas del exilio de Mohamed Ben Yusef.

Pero si está bien detallado todo este proceso, hay una laguna enorme entre agosto de 1953 y mayo de 1955, precisamente los años de la resistencia en los que, aparte de su captación para el Consejo

de la Resistencia por Abdelkrim Khatib (I, 117), no se detalla su papel y sus acciones. Desdibujada del todo aparece la resistencia (u oposición) civil y ciudadana para la que no hay la más mínima referencia.

Esto no es casual. La diatriba con el Istiqlal es permanente en todas las Memorias. Cuando este partido aparece citado por primera vez es en París, en 1955, en hoteles de lujo, negociando “en torno a una mesa de bar” (I, 124), con su “desdén habitual” (el de Balafrech), “seguro de que la herencia del combate les beneficiaría” (I, 127).

La querrela adopta forma de acusación personificada en Mehdi Ben Barka, “el espécimen mejor dispuesto a las maniobras politiciennes” (I, 133), hombre sorprendente étonnant, “capaz de todos los bandazos, inteligente, dinámico (fonceur), farsante (farceur)” (I, 136).

La oposición entre los “centauros primitivos” (I, 145) -como era denominado Aherdan por Abderrahim Buabid- y los “tenderos (boutiquiers) políticos que de todo hacen comercio” (I, 147) - como define Aherdan a los istiqlalianos-, es resaltada continuamente en el libro. Aherdan denuncia a éstos porque, según él, querían retrasar el retorno del Sultán para asegurarse en las negociaciones con Francia unas instituciones que le convinieran o le permitieran un juego político con ventaja. Para Aherdan era una complicidad con los intereses coloniales, aunque en realidad esconde detrás de su sultanismo montaraz radical, que exigía primero de todo la vuelta del Sultán, el miedo a los que tenían una estrategia y una coordinación. En el volumen primero de las Memorias nada hace pensar que detrás de los juegos de tribu, localizados en determinadas zonas, hubiera una estrategia de dimensión nacional y coordinada. De ahí la impresión que puede notarse de desconexión entre los tres polos que pujan por la independencia: el Ejército de Liberación (ELM), el Istiqlal y el Trono.

No queda nada claro el papel que la zona Norte ejerció de refugio ni para el nacionalismo urbano ni para la guerrilla, aunque cita de pasada “relaciones privilegiadas” con España (I, 190) y el asilo tetuaní de Khatib “no para huir sino para resistir” (I, 119).

Llegados a la independencia el rencor contra el Istiqlal se exagera. El asesinato de Abbés Messaadi marca el punto culminante, convirtiéndose en el estandarte para manifestar su oposición.

El episodio rifeño es para Aherdan una revuelta armada contra el Istiqlal (I, 234). Pero sus excesos, el “equivoco sin nombre” de que se gritase “Viva el Rey” luchando contra las FAR, el despertar de sentimientos republicanos en algunos, le parecen inaceptables y explican la ferocidad del combate del príncipe heredero. Para el gobierno unfpista de Rabat el asunto del Rif no pasaba de un mero asunto social, incapaz de comprender el fondo identitario del problema (I, 252).

Para Aherdan, en cambio, es “El Rif! Un mundo aparte, parte integrante del pueblo y de la nación pero que, en su singularidad, soñaba y sueña con más consideración de la que sueñan otras regiones del reino”.

Al episodio de Ifni de 1957-58, Aherdan no le da, sin embargo, importancia, pasando desapercibido.

Mención aparte le merecen los “colaboradores maquiavélicos” del Trono, encarnados en la figura de Réda Guedira (I, 206-207), criticado por su “suficiencia y sus aires de ciudadano” (I, 268). Asesorando al príncipe, encarna una tendencia mal concertada con los asesores de Mohamed V,

como Mohamed Aouad, contribuyendo a un clima viciado que Aherdan describe sin control en los últimos tiempos del reinado de Mohamed V, con el heredero al frente de las riendas del gobierno.

“Mosquetero del rey”, como también lo será Abdelkrim Khatib, creará el Movimiento Popular (MP) en septiembre de 1957 (I, 218) para oponerse a las ambiciones exclusivistas del partido del Istiqlal, lo que le costará el puesto de gobernador de Rabat bajo la mirada impotente pero complaciente de Mohamed V, que alabará su patriotismo y fidelidad en la toma de posesión de su sucesor.

El MP pasaría así a una semiclandestinidad en espera de resurgir en otros momentos clave. Pero se habla poco de su organización, fuera de algunos fieles embarcados en el proyecto por compromiso personal con Aherdan, como decía el propio Khatib, no siendo su ideología más que la defensa de la autenticidad, de lo consuetudinario, de la tradición, lo que lo ligó al mundo rural y a algunos de sus notables.

El primer volumen concluye con la muerte de Mohamed V y el sentimiento de desolación que dejó en el país.

Memorias, 1961-1975

El segundo volumen completa los años que van hasta la Marcha Verde. Unos años que preceden a los dos golpes de Estado, y que Aherdan describe dominados por la corrupción. Golpes que el autor percibe como reacción a ese estado de malestar en el que el rey vive “encerrado en el círculo estrecho de su entorno (entourage)” (II, 257), “prisionero del sistema” (II, 259). Hacia este entourage van las principales críticas de Aherdan. Guedira es presentado como “el gran peligro para la monarquía” (II, 59), según llegará a advertir el propio Aherdan a Hassan II, pero tampoco se ahorran las críticas contra el Istiqlal en sus dos ramas, por sus prácticas de chantaje y de “política de tenderos que no logran vender su mercancía” (II, 57). Así es como trata a los mehdistas y buabidistas.

Es evidente que el libro no es una obra de historia. Hay que conocer bien la cronología de Marruecos de este período para comprobar las ausencias o los silencios, o los episodios minimizados en estas Memorias y que han trascendido sin embargo como hechos mayores en otras versiones más o menos oficializadas o canonizadas por unos u otros. La redacción de la primera constitución en 1961-62 es contada como si de un gran debate nacional se tratase, pero la marginación de la UNFP, que acababa de abandonar el gobierno un año antes, desnaturalizó la operación constituyente de Hassan II. No habla Aherdan de la famosa “cláusula Guedira” acerca del Emir al Muminin, aunque se cita a El Fassi y Khatib como sus inspiradores, que “pretendían resaltar el lado islámico del Estado marroquí” (tenaient à mettre en exergue le côté islamique de l'État marocain) (II, 51). Insiste más en “su” tema, el de la identidad lingüística, cargando tintas en el debate del propio Aherdan con Guedira a propósito del carácter nacional/oficial del árabe y la defensa de la amaziguidad.

Las elecciones de 1963, en las que el MP es “embarcado” en la operación del Frente para la Defensa de la Instituciones Constitucionales (FDIC) (II, 76) en las “arenas movedizas” electorales que comportarán la derrota de Aherdan, aparecen desdibujadas en sus resultados, pero el montaje del Frente, “voluntad del soberano”, es descrito como “una fuga hacia adelante en un camino que no llevaba a ninguna parte” (II, 78).

La guerra de las Arenas aparece bajo un prisma singular. Se trató en consejo de ministros de plantear discusiones con los argelinos sobre el tema. Guedira y Balafrech no eran partidarios de ello, preferían esperar. Aherdan por el contrario creía que no era bueno dudar. El clima estaba envenenado en la prensa del Istiqlal. Un encuentro en Uxda propuesto por Ben Bella no tuvo lugar

y el “complejo argelino” estalló (II, 96) en los choques militares que concluyeron mal. Aherdan se lamenta de no haber aprovechado la ocasión para recuperar Tinduf (II, 101).

Un episodio tan trascendental como el secuestro de Ben Barka no le merece más que unas líneas de interrogantes (II, 138) en las que trata de exculpar al rey y convertir el episodio en un ajuste de cuentas entre clanes.

Es muy interesante ver cómo piensa Aherdan sobre la arabidad y el mundo árabe, en consonancia con su visión del país. Contrario al envío de tropas a Oriente Medio, un mundo “diferente del mío en sus reacciones” (II, 149-152), empieza cierta tensión con el rey que promete siempre una cátedra de beréber que nunca se establece. Se incuba una ruptura, con su dimisión del ministerio de Defensa (II, 180) en marzo de 1967, que sin embargo se va aplazando, siempre por fidelidad al rey. Las razones están en el “desorden generalizado” (pagaille généralisée) (II, 182) que observa en la gestión del país, en manos de “irresponsables” (II, 164), con un rey “prisionero del sistema” como se ha visto. En boca de Benhima dirá que “es S.M. quien ha enriquecido a este mundo, a comenzar por los oficiales” (II, 311).

Y será este ambiente el que lleve a los golpes de Estado, que Aherdan ve como “conclusión de un comportamiento” (II, 339), como reacción a un mundo donde los despreciables (salopards) son “legión” (II, 264-5), donde la corrupción era ya casi una norma.

De ahí que de los golpes de Estado haga una lectura particular, lamentándose de las ejecuciones sumarísimas sin juicio, de los entierros sin derecho a la oración de los muertos, como el de Oufkir, cuya versión oficial, que él niega, fue la de muerte por suicidio. Pero su muerte fue “por haber creído en el sistema y dejar de hacerlo” (II, 341). No es sin embargo indulgente con la mujer del general, “que tantas veces lo ridiculizó” (2, 341) según censurará, de la que no dice nada de su horrendo secuestro de veinte años con su familia.

El segundo volumen concluye hablando de la preparación de la Marcha Verde, con unos datos exagerados de quienes vivían en el Sahara español (60.000 soldados de ocupación, 30.000 habitantes y 30.000 refugiados de los que no dice dónde), con cierta ambigüedad al hablar de Canarias, de la que parece defender, por su africanidad y berberidad, su marroquinidad, aunque nunca lo explicita (II, 387). La Unión Nacional que se fragua sobre la cuestión sahariana es, a su juicio, más una apariencia que una realidad, una ilusión impuesta por el rey (II, 394).

Memorias, 1975-1999

Su visión del tema sahariano dista un tanto de la unanimita oficial. No porque la contradiga sino por la crítica que hace, ya en el tercer volumen que empieza en 1975, a la política llevada a cabo en los veinte años que precedieron a esta fecha, “20 años perdidos” en los que el Norte y el Sur vivieron aislados (III, 19). Reconoce errores de partida, como el nombramiento de Bensuda como primer gobernador en el Sahara (III, 63), cuya facundia (faconde) le impedía conectar con los saharauis, favoreciendo el éxodo hacia Tinduf en lugar de frenarlo. “La Marcha –dirá- en lugar de proyectarnos en lo que se esperaba de ella, la recuperación de nuestra soberanía sobre nuestra tierra, se transformó en guerra de posiciones”. Y la actitud contraria de Argelia fue una consecuencia de faltas de Marruecos. La Marcha Verde, “loable” en su acción, “abrió las puertas a todos los malentendidos. Permitted enriquecerse a los crápulas (crapules), mudar la piel a las víboras (vipères), encontrar pretextos a los guediristas” (III, 347).

El volumen tercero, que llega hasta 1999, al advenimiento del nuevo rey, narra sobre todo el proceso de marginalización que sufrirá el propio Aherdan por los validos del rey, entre los que coloca en primera fila a Driss Basri, se detiene en la creación artificial de nuevos partidos (Reagrupamiento Nacional de los Independientes, RNI, Unión Constitucional, UC), así como en las maniobras provocadas en el seno del MP a fin de aislar a su fundador hasta el punto de dejarlo fuera.

Aherdan va notando cómo el ambiente vuelve a enrarecerse, cómo no hay que decir ciertas cosas en presencia de los validos (III, 187), cómo se fabrica una política a imagen y semejanza del Ministerio del Interior que hace y deshace, inventa provincias con la idea de controlar más, confecciona elecciones (III, 227), siempre manipulando (III, 233).

La pluma de Aherdan muestra silencios o sordina en determinados hechos. Sobre las revueltas del 1984 no se atreve a comentar el discurso real que lo enfrenta con los rifeños (III, 256), al llamarlos “apaches”, aunque no puede negar que es una región “mal amada”.

La traición de Mohand Laenser, orquestada por Interior, lo alejó del rey, pero no debilitó su fidelidad. Esperó el momento de retorno, con la creación del Movimiento Nacional Popular (MNP), para demostrar que nunca fue “ni blando ni traidor” (ni lâche ni traître). Pero no se dejó comprar con falsas promesas, como el ministerio de Antiguos Combatientes que pretendía encuadrar a los 100.000 soldados tras el referéndum en el Sahara (III, 425) con el que se le trató de hacer tragar el acercamiento a la Kutla y su participación en el gobierno de la Alternancia, operación que seguirá pareciéndole una manera de volver a dejar al país en manos de los “tenderos” (épiciers).

El tercer volumen, como los otros dos, es una acérrima defensa del berberismo, su causa central, su lucha perpetua para rehabilitarlo en la enseñanza, en la prensa, en la política. Su hijo Ouzin le seguirá en su combate, llegando a ser encarcelado por editar una revista que apareció a contracorriente del proceso de arabización que Hassan II avaló mientras dio largas al Instituto (el Instituto Real de la Cultura Amazig, IRCAM, no sería fundado hasta 2002 por su sucesor) o a la cátedra de bereber.

El libro concluye con una evocación del eclipse solar de agosto de 1999 que reveló en Marruecos lo vivo que aún sigue el charlataneo donde la religión se mezcla con la superstición.

Reseña de Isaías BARREÑADA y Raquel OJEDA (eds.) (2016): Sahara Occidental 40 años después, Madrid: Los Libros de La Catarata.

Nasara CABRERA ABU

nasara.cabrera@ulpgc.es

Para citar este artículo: Nasara Cabrera Abu (2016), Reseña de Isaías BARREÑADA y Raquel OJEDA (eds.) (2016): Sahara Occidental 40 años después, Madrid: Los Libros de La Catarata en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 201-204.

Cuarenta años han pasado desde que España abandonara el Sahara Occidental, dejando a su suerte a la última colonia africana que, a día de hoy, sigue pendiente de descolonización. Coincide este cuarenta aniversario también con el de la emergencia de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD) y la pérdida de quien fuera su líder desde sus inicios, Mohamed Abdelaziz.

Actualmente, la cuestión saharauí no sólo no se ha resuelto, sino que permanece en una situación de impasse marcada por la realpolitik y la política marroquí de hechos consumados. Este enconamiento del conflicto refleja tanto la incapacidad de la ONU y de la Unión Europea (UE) como mediadores (en particular, después del fracaso de los planes Baker) como la imposición de la voluntad del actor más poderoso en el terreno de juego.

Como resultado de la ocupación marroquí y mauritana en 1975, la población saharauí quedó fragmentada en tres bolsas de población: en los campos de refugiados, bajo la ocupación y en la diáspora, dispersa principalmente por los países limítrofes (Mauritania) y, también, en la antigua potencia colonial (España). Durante todo este tiempo, dicha población no ha sido ajena a las transformaciones sociales propias de la dinámica social y del propio conflicto, entre las que destacan el desplazamiento del epicentro del conflicto desde el exilio (Tinduf) hacia los territorios ocupados (TTOO); el flujo migratorio hacia Europa de jóvenes de los campos de refugiados en busca de empleo; la reivindicación de la sociedad civil saharauí del cumplimiento de los derechos humanos por parte de Marruecos en los TTOO ante las instancias internacionales; y la creciente marroquinización del territorio.

No obstante, y a pesar de tratarse de un conflicto internacionalizado, se puede constatar la poca relevancia que reviste ante la opinión pública internacional. Parece tratarse de un conflicto deliberadamente olvidado sin generar la atención mediática que suscitan otros como el israelo-

palestino. Esta baja intensidad se refleja también en la escasa literatura académica existente al respecto. En este sentido, el libro editado por Isaías Barreñada y Raquel Ojeda contribuye al crecimiento de la literatura especializada, que analiza, con profundidad y rigor, la cuestión saharauí y las diferentes aristas que la integran.

La obra se divide en veintidós capítulos, agrupados –a su vez– en cinco partes a modo de ejes temáticos: la trayectoria histórica y la situación del conflicto ante la jurisdicción internacional; la dimensión de la población saharauí en el exilio y sus trayectorias migratorias; el ámbito político y territorial del Sahara ocupado (reformas políticas, políticas territoriales, elecciones, explotación de los recursos naturales y contestación política de la población saharauí bajo la ocupación); los actores implicados históricamente en la disputa (Unión Europea, Estados Unidos, Francia, Argelia, la Unión Africana) y la protesta de Gdeim Izik; y, por último, la política exterior y de cooperación española con respecto al dossier del Sahara Occidental, y la relación de éste con la región española más próxima, Canarias.

Este trabajo colectivo agrupa a una serie de profesionales de reconocido prestigio, profesores de universidades españolas y algunas extranjeras, e investigadores independientes o adscritos a institutos de investigación, que han trabajado bien de manera específica la cuestión del Sahara Occidental, o bien la región del Magreb y Oriente Medio en general.

En la primera parte, Miguel G. Guindo y Alberto Bueno (cap. 1) realizan un recorrido histórico por la evolución del conflicto, actualmente atascado en torno a dos cuestiones principales: la oposición marroquí a la celebración del referéndum de autodeterminación y la controversia sobre los criterios en la confección del censo electoral. Juan F. Soroeta Liceras (cap. 2) pone de relieve la pérdida de capacidad de la ONU para imponer una solución y, al mismo tiempo, la reactivación del rol mediador de la Unión Africana (UA) en el conflicto, pasando la responsabilidad desde una organización internacional a otra de carácter regional. Además de llamar la atención sobre dos acontecimientos recientes que, presumiblemente, podrían abrir nuevas vías a la resolución del conflicto: la legitimación del Frente Polisario ante el Tribunal General de la UE como actor con capacidad jurídica para interceder en nombre del pueblo saharauí; y la anulación, por dicho tribunal, y por primera vez, de un acuerdo marroquí-europeo a finales de 2015. Por su parte, Juan Carlos Jimeno Martín (cap. 3) aboga por una resolución llevada a cabo bajo el prisma de la justicia y el Derecho internacional reemplazando el realismo político, al mismo tiempo que apunta a la sociedad internacional como un poderoso actor para presionar a Marruecos mediante el boicot.

Respecto a la segunda parte, Claudia Barona Castañeda y Jorge Gamaliel Arenas (cap. 4) señalan la evolución del Estado saharauí, creado en el exilio y analizado bajo la óptica del Estado débil, y su identidad nacional, fruto de la colonización española, pero también de la ocupación marroquí. Alice Wilson (cap. 5) examina cómo la población saharauí refugiada experimenta “el empeño electoral” (2016: 68), puntualizando cómo las elecciones la conectan con otras audiencias nacionales, regionales e internacionales. Las elecciones, de este modo, constituyen un modo más en el que la población se imagina a sí misma como una comunidad nacional transterritorial (2016: 69). Vivian Solana Moreno (cap. 6) describe el modo en el que las mujeres saharauíes refugiadas reinventan “la figura de la mujer revolucionaria” (2016: 83) desde una situación de empoderamiento que comenzó con la fundación de la RASD.

Laura Langa Martínez (cap. 7) expone cómo la población refugiada, a pesar de depender casi totalmente de la ayuda humanitaria, consigue reinventarse a sí misma en un marco más amplio, esto es, como una cuasi-ciudadanía, resaltando la excepcionalidad de su capacidad de autogestión. Esta segunda parte la cierra Carmen Gómez Martín (cap. 8), que desmenuza las trayectorias

migratorias de la población saharauí en el actual “tercer tiempo del exilio” en el que, tanto en los TTOO como en los campos de refugiados, impera la lógica de la migración hacia Europa en busca de un futuro mejor.

En la tercera parte, Bernabé López García (cap. 9) considera que Marruecos se aleja de una posible solución al no dar visos de transformación democrática en su régimen político. Por el contrario, en su opinión, la monarquía alauí desaprovechó tal oportunidad con la tímida reforma de su Constitución en 2011. Mientras sigue sin ofrecer una “genuina autonomía” (2016: 129) que pudiera garantizar unas dignas condiciones materiales de vida a la población refugiada ante el impasse del conflicto. Raquel Ojeda García y Ángela Suárez Collado (cap. 10) analizan el proceso de regionalización marroquí, iniciado en 1971 con las regiones económicas, seguido de una débil descentralización en 1997, y que ha culminado en 2015 con la Ley de Regionalización Avanzada. Además, comparan este proceso con el Plan de Autonomía para el Sahara Occidental propuesto en 2007. Sin embargo, las autoras concluyen que si bien la actual Ley de Regionalización Avanzada supone un avance con respecto al cambio experimentado en 1997, éste es aún insuficiente para implementar el Plan de Autonomía. Es decir, el grado de descentralización sigue siendo bajo, dado el excesivo control del poder central sobre los poderes regionales y locales.

Victoria Veguilla del Moral y María Angustias Parejo Fernández (cap. 11) analizan las elecciones en las circunscripciones de Ued Eddahab (Río de Oro) y Auserd-Lagüira para contrastar empíricamente su hipótesis de partida. Ésta plantea que dichos procesos electorales conforman un escenario de cambio controlado “desde arriba”. Si bien Marruecos, ante las presiones internas y externas, busca legitimar su poder sobre los TTOO mediante un escenario cuasi democrático (procesos electorales y cierta descentralización administrativa), no es menos cierto que ejerce un férreo control sobre el escenario político en cuestiones como las estructuras de autoridad, el reparto de poder y la representación pública.

Por su parte, Violeta Trasmontes (cap. 12) advierte de la dificultad para contrastar empíricamente si los beneficios de la explotación de los recursos naturales del Sahara Occidental (fosfatos, pesca y petróleo) benefician a la población autóctona. De hecho, la continuada construcción de infraestructuras para la explotación de dichos recursos (una “suerte de tercera ocupación”) (2016: 172), dificultaría aún más, si cabe, una posible solución del conflicto. Esta tercera parte finaliza con el análisis de Isaías Barreñada (cap. 13) de la contestación política en los TTOO, que ha cobrado mayor fuerza y visibilidad, en particular, desde la denominada Intifada saharauí (2005). En efecto, los TTOO se perfilan actualmente como el nuevo epicentro del conflicto debido, según el autor, al agotamiento de las vías político-diplomáticas. No obstante, la llegada de las telecomunicaciones a la zona ha contribuido a su mayor visibilidad y proyección internacional en un momento en que, de manera cotidiana, se llevan a cabo manifestaciones en las ciudades saharauí ocupadas. El autor también detalla las características de las protestas: actores, organización, prácticas desplegadas, alcance, consecuencias y, en suma, “la reactivación de la identidad nacional militante transterritorializada” (2016: 181).

En la cuarta parte, Irene Fernández Molina (cap. 14) llama la atención sobre el inmovilismo de la UE con respecto a la cuestión saharauí. La implicación de Bruselas se caracteriza por su complicidad con la ocupación y la asimetría en sus relaciones con las partes contendientes, pese a que en los últimos años, como consecuencia de las estrategias llevadas a cabo con éxito, tanto por actores saharauí y prosaharauí, se advierten dos tendencias. Esto es, una estrategia de *low*

politics o vía parlamentaria combinada con la vía judicial. De manera que si la situación ha cambiado se debe “a cambios exógenos a las instituciones europeas” (2016: 195). Laura Feliu i Martínez (cap. 15) examina la relación de EEUU con el Sahara Occidental durante las últimas cinco presidencias: desde Ronald Reagan (1981-1988), George H. W. Bush (1989-1993), Bill Clinton (1993-2001), George W. Bush (2001-2009) hasta llegar a la actual presidencia de Barak Obama (2009-2016). Si bien algunas administraciones se han mostrado más sensibles hacia una solución al conflicto y han apoyado algunas reivindicaciones saharauis, todas han tenido como denominador común la asimetría en las relaciones con las partes implicadas, con una clara inclinación hacia el lado marroquí. Destaca como punto de inflexión el apoyo de Washington a la ampliación del mandato de la MINURSO, en concreto, a la vigilancia de los derechos humanos en el primer mandato de Obama, posición de la que luego no ha mantenido.

Hakim Boulhares (cap. 16) analiza la política exterior francesa que, sin duda alguna, ha sido la potencia que más ha apoyado a Rabat en el conflicto, desvelando la aparente neutralidad de los dos de Mitterrand con una posición inamovible en torno a sus intereses geoestratégicos y apoyo a la monarquía alauí. Del mismo modo, Laurence Thieux (cap. 17) destaca cómo la posición argelina no ha retrocedido en su apoyo al Frente Polisario, posición que responde a dos líneas de acción. Una de coherencia con su posición de principios de apoyo a la autodeterminación de los pueblos; y otra, la realmente importante, de carácter geoestratégico: contener la expansión territorial y de poder marroquí en la región. Sin dejar de señalar que han sido las cuestiones de política interior las que, en ocasiones, ha debilitado o dificultado su apoyo a la cuestión saharauí. En cuanto a la Unión Africana Silvia Almenara Niebla (cap. 18) expone cómo durante la última década la organización africana ha reforzado su papel regional en la resolución del conflicto. De manera que la posición de la RASD ha tenido costes en su relación con Marruecos, que –por otra parte– ha ido granjeando apoyos en el continente, sobre todo en la zona del África Occidental. Para cerrar esta cuarta parte, Inmaculada Szmolka Vida (cap. 19) concluye la diferente naturaleza de los acontecimientos, otrora relacionados, de Gdeim Izik y la denominada Primavera Árabe. Señala que, pese a compartir características comunes (movilización, estrategias, proyección mediática), el primero reviste una especificidad marcada por la variable territorial y nacionalista que no está presente en las revueltas árabes.

En la quinta y última parte, Miguel Hernando de Larramendi (cap. 20) analiza la política exterior española en la que la cuestión saharauí se ha limitado a ser un “arma arrojadiza” (2016: 265) de los partidos en la oposición contra el ejecutivo del momento. Sin embargo, ninguno de los gobiernos españoles ha reconocido a la RASD, ni ha acercado posiciones a las reivindicaciones saharauis, más bien al contrario, se han reforzado las relaciones con Rabat como aliado estratégico en la zona, arguyendo cuestiones securitarias. Es en la sociedad civil española donde se encuentra una clara corriente prosaharauí. Susana Ruiz Seisdedos y María Luisa Grande Gascón (cap. 21), en el marco de la política española de cooperación al desarrollo, realizan un análisis estadísticamente documentado de la ayuda humanitaria y de cooperación oficial española a la población saharauí refugiada, destacando el papel que juega la ayuda descentralizada que, en muchas ocasiones, supera a la ministerial. También se ocupan de la ayuda canalizada por las ONGD y asociaciones, constatando que la población civil es la principal valedora de los intereses y reivindicaciones saharauis en España.

Finalmente, José Abu-Tarbush (cap. 22) aborda la relación de Canarias y la cuestión del Sahara Occidental, centrándose en tres dimensiones: el impacto del conflicto saharauí en la sociedad isleña (por su proximidad geográfica, interacción económica, comercial, laboral, social y demográfica); la reacción sociopolítica e institucional; y su evolución ante el prolongado *statu quo* de ni guerra ni paz. Además de señalar la percepción de vulnerabilidad en el archipiélago por su

nueva condición fronteriza y en un entorno de conflictividad, también recoge las expresiones sociopolíticas e institucionales de solidaridad. Al mismo tiempo que documenta cómo la ayuda de la Comunidad Autónoma a la población refugiada ha mermado durante los últimos años, debido a la crisis según la versión oficial o bien, según sus críticos, como reflejo de una mayor tibieza del ejecutivo canario respecto a la cuestión saharauí y de su creciente adaptación a la política de hechos consumados marroquí, con un notable incremento de las relaciones económicas que se extiende, también, a los TTOO.

En síntesis, la prolongada irresolución del conflicto es el escenario más previsible, su resolución no parece que pueda proceder de las acciones de los Estados implicados, ni de las organizaciones internacionales como la ONU, cuyas posiciones no se han movido desde el inicio del mismo. Por el contrario, como recogen varios de los autores citados, las transformaciones más novedosas podrían venir por la apertura de nuevas vías de presión tanto de los actores saharauíes como de la sociedad civil global, que se perfila como una nueva fuerza poderosa para, mediante el boicot, hacer cumplir a Marruecos el Derecho internacional.