

nº 25

REIM

Revista de Estudios
Internacionales
Mediterráneos

كلية «يا»
وحدات عامة
ساحة المشور السعيد
تطوان رف 18



Teim

Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos

ISSN: 1887-4460



Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos

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; Indira Isabel Sánchez Bernal, Tecnológico de Monterrey, México.

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; Mercedes Jiménez, Universidade de Faro.

Índice

Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, nº 25

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25>

Monográfico

Juan A. MACÍAS AMORETTI, "Narratives of social change in the Maghreb: ideology, discourse... democracy".

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.001>

"Las narrativas del cambio social en el Magreb: ideología, discurso... democracia"

pp. 1-11

Juan A. MACÍAS AMORETTI, "Narrando alternativas: la historia y el discurso democrático en el pensamiento marroquí contemporáneo (1997-2017)".

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.002>

"Narrating alternatives: story and democratic discourse in contemporary Moroccan thought (1997-2017)"

pp. 12-31

Carmelo PÉREZ BELTRÁN, "La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate".

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.003>

"The Tunisian Law on the Elimination of Violence against Women: rules and debates"

pp. 32-59

Rocío VELASCO DE CASTRO, "Teoría y praxis del discurso democrático en Marruecos desde una perspectiva de género: Malīka al-‘Āṣimī".

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.004>

"Theory and praxis of democratic discourse in Morocco from a gender perspective: Malīka al-‘Āṣimī"

pp. 60-78

Laurence THIEUX, "Sociedad civil y cambio político y social en Argelia: evolución de discursos y estrategias".

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.005>

"Civil society and socio-political changes in Algeria: evolution of discourses and strategies"

pp. 79-92

M^a Angustias PAREJO FERNÁNDEZ , “Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía”

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.006>

“The political elites of institutional opposition in Morocco: a polyphony of voices on the monarchy”

pp. 93-117

Miscelánea

Oscar SALGUERO MONTAÑO, “Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés”

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.007>

“Baitul Mukarram: Islam in the public space of Lavapiés”

pp. 118-138

Bosco GOVANTES, “Morocco at the European Neighbourhood Policy: the settlement of a privileged relationship”.

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.008>

“Marruecos y la Política Europea de Vecindad: el establecimiento de una relación privilegiada”

pp. 139-161

Textos de arabismo español

Bernabé LÓPEZ GARCÍA, “Extramuros: el arabismo fuera del Centro de Estudios Históricos: la correspondencia de Julián Ribera con José Castillejo”.

<https://doi.org/10.15366/reim2018.25.009>

“Outside the walls: Arabism beyond the Center for Historical Studies: the correspondence between Julián Ribera and José Castillejo”

pp. 162-184

Reseñas

Reseña de Mohand TILMATINE y Thierry DESRUES (dirs.) (2017) : *Les revendications amazighes dans la tourmente des “printemps arabes . Trajectoires historiques et évolutions récentes des mouvements identitaires*. Rabat : Centre Jaques-Berque. Por Adil MOUSTAOUI SRHIR.

pp. 185-190

Reseña de Raquel OJEDA-GARCÍA, Irene FERNÁNDEZ- MOLINA y Victoria VEGUILLA (eds.) (2017): *Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara’s Protactred Decolonization*, Palgrave Macmillan. Por Lucia G. DEL MORAL.

pp. 191-193

Reseña de Luis MELIÁN RODRÍGUEZ (2017): *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid. Por Bárbara AZAOLA.

pp. 194-195

Reseña de Carmen V. VALIÑA (2016): *El mundo árabo-islámico como ellas nos lo contaron. Las periodistas de TVE en Oriente Medio y Norte de África: cuatro décadas de mujer e información*, Madrid, Clave intelectual. Por Virtudes TÉLLEZ DELGADO.

pp. 196-199

Reseña de Timur KURAN (2017): *La larga divergencia. La influencia de la ley islámica en el atraso de Oriente Medio*, Editorial Universidad de Granada, Granada. Por Javier GUIRADO ALONSO.

pp. 200-205

Reseña de Ana I. PLANET CONTRERAS (ed.) (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Brill, Leiden. Por Avi ASTOR.

pp. 206-209

Arturo GUERRERO ENTERRÍA (2018): *Descodificando el Islam. El Islam en internet en España*, Tirant lo Blanch, Valencia. Por Salvatore MADONIA.

pp. 210-212

Hendrik KRAETZSCHMAR y Paola RIVETTI (eds): *Islamists and the Politics of the Arab Uprisings. Governance, Pluralisation and Contention*, Edinburgh University Press, Edinburgh. Por Beatriz TOMÉ.

pp. 213-215

Santiago SANTIÑO (2018): *Pascual de Gayangos. Erudición y cosmopolitanismo en la España del siglo XIX*, Ugoiti Editores, Pamplona. Reseña de Bernabé LÓPEZ GARCÍA.

pp. 216-221

Foto Portada: "Sin título". Juan Antonio Macías. Plaza del Mexuar, Tetuán (Marruecos). Noviembre de 2015

Maquetación Portada: Ana Palomo

Narratives of social change in the Maghreb: ideology, discourse... democracy¹

Las narrativas del cambio social en el Magreb: ideología, discurso... democracia²

Juan A. MACÍAS AMORETTI

Universidad de Granada³

jamacias@ugr.es

<https://orcid.org/0000-0002-8953-3705>

Recibido 11/11/2018. Revisado y aceptado para publicación 16/12/2018

Para citar este artículo: Juan A. MACÍAS AMORETTI (2018), "Narratives of social change" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 1-11.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.001>

Abstract

This article is the introduction and justification of the special issue on narratives of social change in the Maghreb. It presents the main theoretical and conceptual frameworks used in the different articles in this volume. Especially relevant among them is the discussion of the place of discourse in the theoretical framework of Post-orientalism developed by Hamid Dabashi (2009, 2012) and in Post-colonial studies. In this regard, the relationship between ideology and discourse (Van Dijk, 2011) is introduced and discussed in connection with the concept of social change. Social change is understood as a broad narrative comprised of a diverse textuality that belongs to areas such as intellectual discourse, literature and jurisprudence, and includes the gender perspective.

¹ This contribution is part of the research project 'Ideology, text and discourse: narratives of social change in North Africa-IDENAF' (Ref. FFI2016-76307-R) which is funded by Spain's National Research Plan and Ministry of Finance and by the European Regional Development Fund of the European Union. Its Principal Investigator is the author of this article. <http://idenaf.hypotheses.org>.

² El presente trabajo se enmarca en el proyecto de I+D Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF (Ref. FFI-2016-76307-R) financiado por el Plan Nacional de Investigación, Ministerio de Economía y Competitividad y los fondos FEDER de la Unión Europea, cuyo Investigador Principal es el autor. <http://idenaf.hypotheses.org>.

³ Investigador Visitante en el Middle East Centre-St. Antony's College de la Universidad de Oxford (Reino Unido) en el marco del Programa de movilidad 'José Castillejo' del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte entre el 1 junio y el 30 de septiembre de 2018.

Keywords: Social change / Narrative / Ideology / Discourse / Maghreb

Resumen

Este artículo constituye la introducción y justificación al volumen monográfico sobre narrativas de cambio social en el Magreb, presentando las principales pautas teóricas y conceptuales que siguen los diferentes artículos incluidos en el mismo. Entre ellas, destaca la reflexión conjunta sobre el lugar del discurso en el marco teórico del post-orientalismo propuesto por Hamid Dabashi (2009, 2012) y los estudios post-coloniales. En este sentido, se introduce la relación entre ideología y discurso (Van Dijk, 2011) y se relaciona con el concepto de cambio social, entendido como una narrativa amplia que se desglosa en una textualidad diversa que pertenece a áreas como el discurso intelectual, la literatura o la jurisprudencia.

Palabras clave: Cambio social / Narrativa / Ideología / Discurso / Magreb

Introduction

This volume is the result of some of the findings of the research project “Ideology, text and discourse: narratives of social change in North Africa-IDENAF” (FFI2016-12476-R), funded by the National Plan for Research of the Spanish Ministry of Finance and by the European Regional Development Fund in the 2016 call for proposals on Social Challenges. The volume was conceived as a means to disseminate the research performed to date –mainly but not only– by some of the investigators working in the project. It also seeks to foment academic debate among researchers from different disciplines and area studies who are interested in the contemporary Maghreb. The topics include some new lines of work on specific aspects of social change and democratization in North Africa, from a perspective found less often in the specialised media, i.e. the study of ideology and discourse. The project's underlying premise is that text and discourse in general, in their different manifestations, play a central role in ideological and cultural expression in postcolonial North Africa. Focusing on the structuralist analysis of social narrative and using the same theoretical approach, the investigations presented herein explore –using a historical perspective and interdisciplinary methods– texts and narratives from the spheres of politics, thought, literature and jurisprudence. Most but not all are in Arabic. Comparing these ideological narratives to the complex historical process that has been underway in North African societies over at least the last thirty years gives a glimpse of the different democratic narratives and their authors, and makes it possible to establish perspectives based on the analysis of relationships of continuity, discontinuity and rupture among discourses, ideologies and social change.

Generally speaking, the methodology used is a critical analysis of the discourse produced by different textual references in the aforementioned spheres, emphasizing the gender perspective as a transversal axis. These references can be considered a representative set of the ideological narratives produced in the countries of central Maghreb, mainly Morocco, Algeria and Tunisia, by different social, political and cultural agents. Linking the narratives, which together make up something of a democratic fresco, involves looking into the historic past and into the (dis)continuity of social change, so as to extract a clearly democratic discourse that has grown progressively and irreversibly stronger in the contemporary Maghreb, despite internal contradictions and external obstacles, some of which, like the institutional/state component of the democratic discourses in places such as Tunisia and Algeria, are studied in this volume. Clearly, these discourses come from a wide variety of agents with different capacities of narrative “creation”. But for this very reason critical discourse analysis is in all cases a necessary step

towards understanding not just the concepts that generate discourse but also the concepts that generate the meaning of discourse in a given context, which is even more important and definitive in terms of qualitative analysis. For this reason one of the most important methodological references is the critical and ideological discourse analysis (CDA) of Teun A. Van Dijk. In this theoretical framework, discourse is considered the evident manifestation of an ideological context that frames conceptualization and defines the relations between concept and signification in terms of power (Van Dijk, 2011:17). From this perspective, democracy can be a discourse-generating concept and/or a concept of signification, depending on the ideological framework of power (from the top down or from the bottom up) that conditions the discourse. Thanks to the diversity of the contributions in this volume, it is possible to look at different examples in which this relation is evident.

The articles aim to occupy a critical place in the theoretical framework of post-coloniality. Here post-coloniality is understood as a means to overcome subalternity, as proposed by Hamid Dabashi, with respect to the construction of one's own narrative about social change and democracy unmediated –or at least as unmediated as possible – by the production of political knowledge generated in the West about the subaltern Other in the Maghreb. Letting the complex, polyphonic “voices” of the Maghreb come to the fore is the first step in proving the democratic resilience of post-colonial Maghrebi societies and the persistence of their desire for transformation.

Maghrebi post-Orientalism? Voices and discourses

The theoretical framework proposed by Hamid Dabashi has two main milestones and they are found in his works *Post-Orientalism* (2009) and especially *The Arab Spring. The end of post-colonialism* (2012). Using the gaze that Dabashi offers in these works, the present contributions attempt to somehow transcend the traditional controversy between area studies and disciplinary studies, paying special attention to the concept of subversion of knowledge structures (Dabashi, 2012:169). The traditional epistemological debate in European and North American academia on the issue of area studies, in this case Arabic and Islamic Studies, which encompass North African Studies, versus disciplinary studies, principally Political Science and International Relations, remains heated. Each side in this debate has pointed out, often in accusing terms, the weaknesses of the other approaches and at the same time it has defended and justified the strengths of its own approaches (Tessler, Nachtwey and Banda, 1999). It seems that, to a certain extent, the debate has produced excessively static and biased positions, if not entirely sterile ones, but it has also contributed to encounters and interdisciplinary reflection between specialists from area studies and others from the disciplines. Gaining a broader understanding of the contribution of the social sciences and humanities in the study of the Arab world and the Maghreb, from a critical and transformative scientific perspective, as this work intends, gives glimpses of some fledgling results in which knowledge is beginning to be produced from a shared epistemology that lies beyond the concrete research methodologies of each sphere.

In this case, reflection using the concepts of discourse and ideology, through analysis of the construction of textual narratives, makes it possible to study fields as extensive as they are

permeable in the social sphere. And significant points of analysis can be found. From this vantage point it is also easy to understand the growing role, on the one hand, of theories of knowledge and, on the other, of cultural studies, which are also addressed in this volume. It is within this framework that, using scientific critique, Dabashi makes reference to Durkheim's sociology of knowledge and to the role of the production of knowledge about postcolonial areas, as in the areas of Arabic or Islamic Studies and thus Maghrebi Studies. The critique of knowledge "about the Other" that Dabashi returns to and discusses in concrete terms casts doubt on the stability of the values of inherited scientific knowledge, from Kantian reason to Hegelian history and also Marxist materialism and Husserlian phenomenology (Binder, 1988:85). His critique also puts forward, from the field of subaltern studies, a new de-essentialized and decolonized intelligibility of the world. Obviously, the steps of this deconstruction are closely related to Foucault's post-structuralism and Derrida's deconstructionism. This theoretical itinerary finds in discourse one of its main focal points. In this regard, the contributions analyse certain texts as expressions of discourse, but discourse encompasses non-textual manifestations as well. So, contravening the structuralism inherited from Lévi-Strauss, who considered written discourse (text) to be violent and authoritarian, and oral discourse to be natural and creative, we maintain, following Derrida's deconstructionist position, that text, like all discourse, is part of social existence (Norris, 1982:55). Thus, no substantial differences exist between different types of writing, since all text is social expression (discourse) that links language and society. The present volume attempts to be comprehensive and includes texts representative of diverse narratives, which in turn build different discourses and generate a variety of meanings in the realm of identity and culture (in the anthropological sense) and also in the social and political sphere. Implicit throughout this work is the emphatic Derridean expression of "liberating the text" (Derrida, 1976:4), accepting its ambiguities and contradictions, opening the door to interpretation and analysis, since all text is necessarily and indispensably context.

This can be a very useful starting position when undertaking a narrative analysis in which the concepts do not always "mean" the same thing in a discourse, and it is rather the meaning structures –the enunciations, in Foucauldian terminology– that need to be taken into account based on their relationship with the immediate, with their political context and their social and cultural reality, in the ideological sense used by Van Dijk (2011: 28-30). In other words, texts and discourses build social narratives that are ideological. As a result the analysis of narratives and discourses built around democracy, social change or violence require careful attention to the context. This, in the case at hand, corresponds broadly to the cultural, intellectual, political and social context of the Maghreb in postcolonial times. If Derrida's post-structuralist deconstructionism comes from the colonial experience of post-structuralism (cases of Derrida and Foucault), as Ahluwalia maintains (Ahluwalia, 2010), it is necessary to ask if the imagined and translated Orient of which Edward Said spoke is surpassed by the subversive context of 2011 which Dabashi does not hesitate to view as post-orientalist. Or if the Maghreb is, or has ceased to be, an imagined and translated Orient, as this volume proposes, that is capable of building its own narratives based on a critical view of the essentialized identity proposed from Western cultural centrality ('Abd al-Laṭīf, 1997:20). It is worth recalling, as Kohstall notes, that even in the contemporary literary narrative of the Maghreb, and particularly in the case of Morocco, textuality has been a vehicle for giving the subaltern a voice (Kohstall, 2015:99). According to this author, national identity is made up not only of well-known nationalist authors such as 'Allāl al-Fāṣī or Abdallah Laroui, but also of subaltern literature, which has contributed in large measure to the formation of a certain national self-perception that constitutes a counter-narrative of recurring subalternity (Kohstall, 2015:100). This means that in the Maghreb the experience of the voice of subalternity is tied to the postcolonial experience itself, which is always ideological.

If, on the one hand, the text must be deconstructed in the manner of Derrida, in a profoundly ideological sense, on the other it must also be “translated” . In the same way, the Moroccan translator and thinker ‘Abd al-Salām b. ‘Abd al-‘Alī believes that translation necessarily tends towards universality and the overcoming of particular cultural obstacles, since its difficulty resides in the fact that it is, literally, a philosophical question (‘Abd al-‘Alī, 2014:19): Dabashi's conceptualization of subalternity comes from the philosophical idea that underlies the “cultural hybridation” of subaltern studies (Bhabha, 2012). This idea universalizes from the particular, subverting the traditional Eurocentric (Western-centric) categories also present in philosophy and literature, as Spivak states (Spivak, 2010). In this same sense, Walter Mignolo (Mignolo, 2012) speaks of a complex globality in which there are no longer “advanced” and “less-developed” societies, proposing instead a diachronic vision in which societies exist in different historical moments that are not necessarily confluent in the same conventional time. This assertion, which appears in question form in the works of this volume, seems to ask whether the historical “liberation” of subaltern societies would entail epistemological emancipation from the “advanced” societies, also in ideological terms. This vision, therefore, derives from a review of the epistemology of history and contemporary cultures, first of all, in which the voices of subalternity take shape and claim a space of their own, for themselves and not just in relation to the cultural transformation or historical evolution of the Other. The epistemological critique would entail, more broadly, a rereading of so-called 'postcolonial' intellectual relations in their entirety (Spivak, 2010), a rereading that seeks to put power relations and cultural violence at the centre of a critique of both past and present.

From this perspective, it is the voices –polyphonic, open to dialogue, constructive, confused– in the Maghreb that are demanding to be heard, and it is in relation to social change that these voices build discourses which, in relation to history, become narratives. These are Maghrebi narratives that, as this volume shows, are presented in relation to the way they tell their own story/ies, language/s and culture/s, and in relation to different ways of being Maghrebi (anthropology), but without renouncing their relation to universality, social transformation and democracy in the most contemporary and social definition of the term. Ultimately, then, the objective of theories that question epistemological parameters in the “peripheral” Arab and Islamic area –from Said to Dabashi–, which include the post-Orientalist theory, is to propitiate an encounter among diverse alterities without an ideological, historic and cultural centre. Overcoming the ethnic-territorial limits of thought and, therefore, the concept of national identity as an ideological point of departure, would be the first step towards surpassing the epistemological boundaries imposed by contemporary power relations between the centre and the periphery. However, in the case of the Maghreb, this theoretical framework of subalternity would involve the complete remaking of the centre-periphery narratives and therefore the end of the premises of modernity which has given them –and continues to give them– meaning and direction, i.e. orientation. In the case of postcolonial Maghreb, these premises of modernity are the nation-state (culture-identity), democracy (politics) and development (society). That is why unambiguous adherence to the theories of subalternity would entail a paradigm shift, from that of political modernity to that of social modernity, in the words of Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī (al-Ŷābrī, 1994:31). This means altering the heretofore univocal meaning of the “great mutation” from tradition to modernity (Khoury, 2012). In view of this radical paradigm shift, it is worth asking whether such a thing is plausible from the standpoint of Maghrebi ideological and identity self-

awareness, which is situated in a conscious periphery but has a relationship with the ideological and cultural “centre” that is, historically and socially, very different from that of other “Oriental” peripheries, such as Iran and India, which are the true “centres” of the theories of subalternities. Bringing about an authentic and complete change in paradigm that is truly liberating and empowering should not mean changing one set of unequal centre-periphery power relations for another set of unequal power relations between peripheries that are more or less “central”.

Ideology and discourses in the Maghreb: narrating social change

The ideological construction of discourse warrants, firstly, a reflection on the ideology that puts the subaltern subject in the center. The crisis of the North African “social subject” can be traced back to the configuration of post-colonial societies, in the context of the political structures of the new states that came into existence after independence, between 1956 (Morocco, Tunisia) and 1962 (Algeria). Following Kemal H. Karpat's classic work, in this context the ideological foundations of social change were based, on the one hand, on social dislocation and identity crisis as a new paradigm of differentiation and social stratification and, on the other hand, on the need to establish a cohesive political and social order with its own identity capable of reaching the levels of material and intellectual development of contemporary civilization and of resolving the conflicts of the social body (Karpat, 1968:5). These ideological foundations have somehow continued shaping the Maghreb's social and political sphere, as essential parts of the signification context of the discourse.

In this regard, ideology is viewed as a way to interpret history from the present, in connection with a concrete framework of social, political and cultural relationships, from which an idea of the future is built, as ‘Abd Allāh Laroui (Laroui, 1970) has studied in detail. In the political sphere, shared ideology brings together certain common visions, thereby legitimizing a conscious and proactive positioning towards democracy. Generally, this ideology is “expressed” politically through a discourse that narrates history in a certain way, taking into account specific political objectives in a given setting. In this regard, the colonial process takes on special relevance, because of its historical significance. The discourse usually has an Other, a constant alterity that defines the collective “we” that gives meaning to the action. Beyond the concrete result of the ideological evolution of North African societies over the past five decades, from independence to the present day, the nationalist ideologies of anti-colonial national movements –which have considerable real and symbolic relevance in the social legitimation of the state order– and the subsequent accommodation of different discourses, from left-wing secularists to nationalists and Islamists, confirm the hegemony of the state as a social construction of historical meaning (Browsers, 2006) and therefore as a basic axis in the construction of discourses.

Forming a large mosaic of narrative references, the contributions of this volume assume the diversity of discourses that mark the intellectual, literary, legal, political and social dimensions of the North African narrative over the past 30 years. The societies of the Maghreb have undergone a process of change that is reflected in the constant reformulation of the concepts and narratives built around the discourses of change. This process is naturally affected by the ideological components of decolonialization and national construction. Thus, it is necessary to look “back” in the social history of the Maghreb to perceive the earliest references of the democratic narrative that has been so influential in the construction of collective imaginaries on social change. Despite the historical distance from contemporary events, some conceptual elements related to post-colonial discourse become a contemporary discursive symbol directly related to the ideological

continuity of democratic discourse in society's aspirations for change. The democratizing discourse is traced as an example of a democratic narrative construction having a discontinuous discourse from the period prior to independence to current times, and which can be seen in specific agents of social change deeply rooted in the Maghreb such as feminist movements and civil society associations, among others. The fact that this democratic discourse has been issued by intellectuals and adopted by a wide variety of social movements and by various political groups, which have tried to articulate it in different contexts, gives an idea of the importance of finding ideological links with the origins and latter developments of democratic narrative, since the resilience of democracy in social discourse is a clear example that democracy has not been absent from the collective imaginary –neither as a concept nor as a social practice–, even though the contextual difficulties related to post-independence authoritarianism have hindered the democratic reaction to date.

In this sense, the de-orientalisation (read de-essentialisation) of the subaltern Moroccan subject ultimately takes the form of social debates that are also political. This is what happens with the clearly political narratives on social change that are built from thought, intellectuality, political elites and civil society. Their voices, polyphonic and at times dissonant, and their textual discourses give rise to some very powerful narratives in terms of action and social influence. In the case of Morocco, the intellectual narrative is explored in the contribution by Juan A. Macías Amoretti, “Narrating alternatives: story and democratic discourse in contemporary Moroccan thought (1997-2017)”, which offers a deconstruction of Moroccan intellectual discourse regarding social change, by studying three of its most representative and influential voices: Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān and Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī. It is not an exaggeration to say that together these three voices constitute a good representation of the evolution of social change discourse in Morocco and in the rest of the Arab world, where their work is well-known. The stand taken by these authors –otherwise diverse in their critical positioning and methodologies– in defence of democratization and social change over the last thirty years is reread from the perspective of narratology based on the work of Seymour Chatman (1974) and Gérard Genette (1983), distinguishing between the story element and the discourse element. In this respect, after the contextualized analysis of these authors' discourse-generating concepts, a series of meaning-generating concepts is obtained. These give the discourse its full meaning and make it a complete narrative of social change. The ideological element is extracted using discourse analysis, and discourse is contrasted with the discontinuous democratization process in place in Morocco since the late 1990s (with the emergence in 1997 of the so-called “alternation” process lead by the socialist ‘Abd al-Raḥmān Yūsufī), passing through the historical context of globalization and the emergence of social movements during the revolutionary period of 2011, processes in which subaltern voices, in this case of intellectuals, generate and signify.

In terms of generating discourse in the social sphere, not only the intellectuals take their own stand. The case of the State must be also highlighted as it is still a very powerful actor in postcolonial Maghreb. It is possible to draw this conclusion following the analysis contained in the article “The Tunisian Law on the Elimination of Violence against Women: rules and debates”, by Carmelo Pérez Beltrán. His contribution analyses the Tunisian state's counterdiscourse, an example of an official democratic narrative that is built upon a reactive discourse, in which power relations can be clearly identified as hierarchical, while at the same time a dynamic of subversion

is observed. In other words, the Tunisian state's legal discourse is reacting to a non-calculated evolution of social change and of democratization, by taking steps to protect its political legitimacy in the exercise of power. This approach is interesting in that legal discourse, which is itself a highly symbolic field in which language and signification have a double reading –one literal-normative and the other social-contextual–, is also capable of narrating the history of social change, thus indirectly reflecting the voices of subalternity. So, the history of violence against women, a history that is subaltern by definition, is interpreted in terms of feminist struggle, while at the same the patriarchal order interprets this history very differently. The social and legal legitimation of the patriarchal order is challenged through a profound social debate, in which the concepts of violence and women are problematized in the framework of a conceptualization that is in itself clearly ideological. Centre (institutional) and social periphery (violence against women) are subjected to a subversion of the traditional order, by means of dissidence and ideological resistance which, somehow, dispute the symbolic order and question the ideological hegemony of the Other. In the article it becomes clear that this ideological element is a foundation of social change in discourse, revealing the ideological signification of institutional discourse as subversion of subalternity.

Following this argument, the contribution of Rocío Velasco de Castro “Theory and praxis of democratic discourse in Morocco from a gender perspective: Malīka al-‘Āṣimī” looks at democratic narrative from the literary and feminist discourse. Considering the feminist discourse to be a vital part of social change in Morocco, the narrative built from the gender perspective as a paradigm for change is an essential element of the political and social context in postcolonial Maghreb. Feminist struggle in this region has been at the vanguard within the Arab context, and has been influential in fields ranging from theory to politics, as seen in examples of the feminist movements of Tunisia, Algeria and Morocco, mainly. The writer and literary critic Mālīka al-‘Āṣimī represents the intersection between democratic discourse and gender discourse as elements that together constitute a single and indivisible democratizing narrative, democratizing inasmuch as it is feminist. Feminist discourse, in other words, constitutes the main element of the democratic narrative in Morocco, in which history is leading to a change of traditional social values in favour of full equality, as the only way to attain the justice and freedom that are inseparable from democracy. Velasco de Castro's discourse analysis focuses on one of the most lucid essays written by the Moroccan author in this regard, *al-Mar'a wa iškālīyā al-dīmuqrāṭīyā*. The analysis contributes to the conceptualization of gender as an essential element of democratic discourse in the Maghreb, complementing other approaches to the gender discourse, such as those used in the context of Tunisia's ideological and social reform, and in the analysis of the institutional discourse following the Arab revolutions of 2011, as in the case of Carmelo Pérez Beltrán's aforementioned contribution to the study of legal narrative on gender violence in Tunisia.

In these articles, which make up a significant part of the volume, the conceptual element “gender” forms the basis of the generation of the meaning of the discourse analysed. Social change, therefore, has been built from these intellectual, literary and legal perspectives, as a gender narrative in which discourse-generating concepts such as “democracy”, “modernity”, or “elimination of violence” are understood from a clearly gendered conception of democracy and social change. This conception is characterized by the progressive democratic empowerment of Maghrebi women, within the theoretical framework of what can be called decolonial gender thinking (Aldbi Sibai, 2016), understanding the latter to be a progressive subversion of traditional patriarchal structures (not just simply and traditionally defined as Islamic, Arabic or Maghrebi, but also neocolonial), which are antidemocratic by definition. In both articles it is stated that it is Tunisian and Moroccan society that emerges in these gender discourses, whether coming from

literature, intellectuality or from the legal reflection of a crucial social debate. In any case, they represent the onward emergence of subaltern voices in postcolonial history in the Maghreb with a clear and audible democratic voice.

Voices and debates occupy a special place in the narratological field, since, beyond the textuality of the discourses analysed in the contributions mentioned, there are unwritten discourses that corroborate, based on a Derridean reading, the narrative diversity of the social and political agents of contemporary Maghreb. The last two contributions focus on voices arising from two social places that are contrasting yet complementary. The analysis of social change narratives, with attention to the different voices that build discourses, focuses on the case of the discourse of Algerian civil society, through the contribution by Laurence Thieux, "Civil society and socio-political changes in Algeria: evolution of discourses and strategies". In this regard, the article can be understood as a social dialectic in relation to the preceding one, because it also explores the evolution of civil society's discourse in relation to the historical-political events of recent decades. The narrative arising from the relationship between the history of the struggle for democratization and civil society's progressively autonomous and critical discourse is seen by Thieux as a process of empowerment in which social movements, unions and associative networks converge in the creation of a discourse that constantly pushes the limits of State authoritarianism, accompanying an action that is transformative on different levels. In this discursive dialectic the State is presented as an authentic generator of meaning, since the Other of the discourse of civil society is the repressive apparatus that prevents organized action by civil society.

Finally, in the case of the contribution by María Angustias Parejo Fernández, "The political elites of institutional opposition in Morocco: a polyphony of voices on the Monarchy", the parameter of narrative analysis is situated in the evolution of the political discourse created by institutional opposition since the 1990s. Its line of argument illustrates how the evolution of the discourse created by the Monarchy in the different political contexts since the 1990s has led to the dialectical development of a diverse and changing opposition discourse. Ideology as a power resource and legitimation of political action has determined the construction of a discourse that generates meaning in relation to its context in the ideological struggle. Thus, the political narrative in Morocco can also be seen in relation to the institutionality of the Moroccan state and power, and therefore the democratic conceptualization, in this case, has a signification clearly different from other social change narratives, since it is mediated by the institutional component and the framework of political competition.

Conclusion

Having analysed social change narratives in different North African contexts and discursive areas, from literature to jurisprudence, it seems to have been amply demonstrated that in all cases a clear relationship exists between discourse and ideology. Ideological contextualization makes it possible to outline a democratic parameter which, understood from the vantage point of conceptual generation of discourse, allows scholars to identify and follow the social change narratives generated by different actors, sometimes proactively (in the case of intellectuals and civil society) and sometimes reactively (state and institutional political actors). The debates that

have generated the discourses, first, and the narratives, second, depend on a generation of discourses whose first voices come from below, and therefore they stress the idea of transformative social change and the democratization of actors and institutions, thus subverting traditional order in the generation of legitimizing discourses from above, always taking into account the analysis of the discourses' production and reproduction contexts.

It is important to point out that this discursive representation is but a small sample of a narrative with much greater social and historical breadth, that can even question the pertinence, or lack thereof, of what might be called an "orientalized" subalternity susceptible to being decolonized. While a discussion of this theory is not among the aims of this volume, it does seem pertinent to present some specific case studies, consciously limited but sufficiently representative, in that their analysis proves the resilience of the democratic discourse that generates ideological and social change, as is evident in all the cases analysed. This idea corroborates the starting hypothesis that social change text(s) and more broadly social change discourse in the Maghreb is an ideological manifestation related to its historical, social, political and cultural context, in relation to which it takes on its real meaning, acting in the concrete and thus acquiring full significance. The different concepts analysed in these articles, from democracy to violence, and including gender, must also be read in relation to context, because the intelligibility of the text resides not only in the explicit concepts that generate discourse but also, and especially, in the implicit concepts, the ones that generate meaning, which allow, ultimately, the interpretation of social change in contemporary Maghreb.

References

- 'ABD AL-'ALĪ, 'Abd al-Qādir (2013): "Al-tagayyir al-ʿadīd fī l-waṭan al-'arabī wa furaṣ al-taḥawwul al-dīmuqrāṭī", en QĀSIM, 'Abd al-Ḥayy 'Alī et. al.: *Al-tagayyir fī l-waṭan al-'arabī, ayy ḥaṣīla?*, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, pp. 15-32.
- 'ABD AL-'ALĪ, 'Abd al-Salām b. (2014): *Kitābāt fī l-tarḡama*, Casablanca, Dār Tūbqāl.
- 'ABD AL-LAṬĪF, Kamāl (1997): *Al-'Arab wa-l-ḥadāta al-siyāsiyya*, Beirut, Dār al-Ṭalī'a.
- ADLBI SIBAI, Sirin (2016): *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Madrid, Akal.
- ALMARCEGUI, Patricia (2014): "Orientalismo y postorientalismo. Diez años sin Edward Said", *Quaderns de la Mediterrània*, 20-21, pp. 231-234.
- BIND, Leonard (1988): *Islamic liberalism. A critique of development ideologies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BROWERS, Michaelle L. (2006): *Democracy and civil society in Arab political thought. Transcultural possibilities*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- CHATMAN, Seymour (1978): *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, Londres: Cornell University Press, 1978.
- DABASHI, Hamid (2009): *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror*, Piscataway, Transaction.
- DABASHI, Hamid (2012): *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, New York, Zed Books.
- DERRIDA, Jacques (1976): *Of Grammatology*, traducción. G.C. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press.
- FORNARI, Emanuela (2017): *Líneas de frontera: filosofía y postcolonialismo*, Barcelona, Gedisa.
- GENETTE, Gérard (1983): *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil.

- JABIRI, Vivianne (2013): *The Postcolonial subject. Claiming politics/governing others in late modernity*, London, Routledge.
- KARPAK, Kemal H. (1968): *Political and social thought in the Contemporary Middle East*, Westport, Praeger.
- KHOURY, Paul (2012): *Pensée arabe contemporaine. Tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- KOHSTALL, Florian (2015): "For Bread alone: How Moroccan Literature Let the Subaltern speak", en ÖZDALGA, Elisabeth y KUZMANOVIC, Daniella (eds.): *Novel and Nation in the Muslim World. Literary contributions and National identities*, London, Palgrave Macmillan, pp. 98-113.
- LAROUI, Abdallah (1970): *Al-ʿīdiyūlūyiyā l-ʿarabiyya al-muʿāsira*, Beirut, Dār al-haqīqa.
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. y ARIGITA MAZA, Elena (eds.) (2015): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares.
- MUSĀ, Nihād (2016): "Al-ʿarabiyya fī madār al-zaman buʿd iʿtimāʿī", *Al-Taqāfa. Maʿalla taqāfiyya taşdar ʿan al-Īmīʿa al-Urdūniyya*, 90, pp. 22-31.
- NORRIS, Christopher (1982): *Deconstruction theory and practice*, London, Routledge.
- PAVAN KUMAR, Malreddy (2012): "Orientalism(s) after 9/11", *Journal of Postcolonial Writing*, 48, 3, pp. 233-240. <https://doi.org/10.1080/17449855.2012.678707>
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010): *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.
- TESSLER, Mark, NACHTWEY, Jodi y BANDA, Anne (eds.) (1999): *Area Studies and Social Science: Strategies for understanding Middle East Politics*, Bloomington, Indiana University Press.
- TODOROV, Tzvetan (1978): *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil.
- VAN DIJK, Teun A. (2016): "Análisis Crítico del Discurso", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 30, pp. 203-222.
- VAN DIJK, Teun A. (2011): *Ideología y discurso*, Barcelona, Ariel.
- ŪĀBRĪ, Muḥammad ʿĀbid al- (1994), *Al-Dīmuqrātiyya wa-ḥuqūq al-insān*, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya.

Narrando alternativas: la historia y el discurso democrático en el pensamiento marroquí contemporáneo (1997-2017)¹

Narrating alternatives: story and democratic discourse in contemporary Moroccan thought (1997-2017)²

Juan A. MACÍAS AMORETTI

Universidad de Granada³

jamacias@ugr.es

<https://orcid.org/0000-0002-8953-3705>

Recibido 7/9/2018. Revisado y aceptado para publicación 3/12/2018

Para citar este artículo: Juan A. MACÍAS AMORETTI (2018), "Narrando alternativas: la historia y el discurso democrático en el pensamiento marroquí contemporáneo (1997-2017)" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 12-31.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.002>

Resumen

El presente artículo enfoca el parámetro narrativo en relación con la construcción ideológica del discurso democrático en Marruecos entre los años 1997 y 2017. Dicho análisis se fundamenta en la teoría estructuralista de S. Chatman para el análisis narrativo y lo aplica a la deconstrucción de la narrativa ideológica en dos elementos principales: la historia como elemento objetivable y el discurso como subjetividad. Estos elementos son analizados críticamente, siguiendo la metodología del Análisis Crítico del Discurso (ACD) de T. Van Dijk en el discurso de algunos de los pensadores de referencia en Marruecos: Kamāl 'Abd al-Latif, Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān (n. 1944) y Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī (1935-2010).

¹ El presente trabajo se enmarca en el proyecto de I+D *Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF* (Ref. FFI-2016-76307-R) financiado por el Plan Nacional de Investigación, Ministerio de Economía y Competitividad y los fondos FEDER de la Unión Europea, cuyo Investigador Principal es el autor. <http://idenaf.hypotheses.org>.

² This contribution is part of the research project 'Ideology, text and discourse: narratives of social change in North Africa-IDENAF' (Ref. FFI2016-76307-R) funded by the Spanish Ministry of Economy and the European FEDER funds, whose Principal Investigator is the author. <http://idenaf.hypotheses.org>.

³ Investigador Visitante en el Middle East Centre-St. Antony's College de la Universidad de Oxford (Reino Unido) en el marco del Programa de movilidad 'José Castillejo' del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte entre el 1 junio y el 30 de septiembre de 2018.

Palabras clave: Pensamiento Político / Narrativa / Democracia / Discurso / Marruecos

Abstract

This article focuses on the narrative parameter and its relationship with the ideological construction of the discourse on democracy in Morocco between 1997 and 2017. The analysis uses S. Chatman's structuralist theory to deconstruct the ideological narrative into two main elements: story and discourse, the former as the objective element and the latter as subjectivity. Following the CDA methodology proposed by T. Van Dijk, both story and discourse are analysed critically in relation to three important contemporary Moroccan thinkers: Kamal 'Abd al-Latif, Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān (b. 1944) and Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī (1935-2010).

Keywords: Political thought / Narrative / Democracy / Discourse / Morocco

Introducción: la narrativa democrática en Marruecos y el Análisis Crítico del Discurso

Tomado como base del marco teórico el análisis estructuralista de la narrativa desarrollado por S. Chatman (Chatman, 1978) y G. Genette (Genette, 1983), este trabajo pretende establecer una aproximación crítica e interdisciplinar al mismo desde una metodología cualitativa basada en el Análisis Crítico del Discurso (ACD) propuesto por T. Van Dijk (Van Dijk, 2016). Así, se toman como referentes fundamentales los conceptos estructurales que conforman toda narrativa, a saber, historia y discurso, si bien se aplican, en este caso, no a una narrativa artística como la novela o el cine, sino a una narrativa intelectual post-colonial, como es el caso de la narrativa democrática en Marruecos elaborada por algunos de los pensadores más destacados e influyentes de las últimas décadas, tanto dentro como fuera de Marruecos. Las posibilidades que ofrece este marco teórico narratológico, según el análisis de partida, contribuyen a clarificar las relaciones entre el elemento objetivable de la narrativa (la historia) y el elemento subjetivo (el discurso), inevitablemente mediado por el marco ideológico, es decir, histórico-político (praxis), cultural e identitario (antropológico).

El núcleo de esta narrativa de no-ficción está marcado por la concurrencia de hechos pertenecientes a la historia política "real" que son contemporáneos del discurso intelectual. La diferencia estriba en que en este caso, historia y discurso no son indisociables al no proceder de un mismo acto creativo. No obstante, puede afirmarse con G. Genette que no existe la "no-ficción" pura, aunque evidentemente el sentido de ambas es diferente (Genette, 1983:10). Así, frente a la narratología "temática" centrada en la historia, el presente análisis se inscribe de manera consciente en el análisis del discurso como modo de representación de la historia (Genette, 1983:12), en el que también tiene lugar el análisis ideológico de los conceptos, pues la significación de los mismos, siguiendo en este punto a T. Todorov, "no surge de la misma forma en la lengua y en el discurso, en las frases y en los enunciados, sino que toma formas netamente diferentes, hasta tal punto diferentes que merecerían nombres distintos" (Todorov, 1978:9). La construcción de una narración, en todo su sentido, supone en todo caso una toma de postura activa hacia el hecho mismo de contar, de narrar una determinada historia mediante un discurso (Genette, 1983:15). De esta manera es posible rastrear el discurso democrático elaborado desde la

intelectualidad marroquí y contextualizarlo dentro de un proceso de retroalimentación mutua entre historia y discurso lo que, en otro nivel, se corresponde con la retroalimentación entre los propios intelectuales y la sociedad a la que pertenecen.

Así, el concepto de historia se presenta como un apriorismo objetivo, si bien debe ser analizado cuidadosamente desde la teorización de la historia post-colonial, a la que se hará mención a través de la crítica post-colonial y post-orientalista de H. Dabashi (Dabashi, 2009, 2012). En este sentido, el eje histórico objetivo estaría configurado por la ampliación limitada, interrumpida y (dis)continua (Macías Amoretti y Arigita, 2015) de los espacios democráticos en el espectro político y, sobre todo, social del Marruecos contemporáneo a lo largo de las últimas dos décadas, aproximadamente, en las que el cambio social, el empoderamiento de la sociedad civil (Pérez Beltrán, 2006), la democratización política (Parejo Fernández, 2010) y la autoconciencia cívico-política de la sociedad marroquí ha contribuido a aumentar su capacidad de interacción e interlocución social y política, es decir, su capacidad de acción transformadora (Vairel, 2014), como se ha puesto de manifiesto en numerosas ocasiones, tales como la puesta en marcha de los planes de igualdad de la mujer (2000) (Pérez Beltrán y Macías Amoretti, 2017), el proceso de reforma de la Mudawwana (2004), las protestas sociales de diferentes colectivos y movimientos sociales (desde los titulados en paro hasta los islamistas a lo largo de la década del 2000) (Buehler, 2018:64-68; Cavatorta y Merone, 2018:22-24), así como el proceso de protestas sociales que comienza con las manifestaciones del 20 de febrero de 2011 (Vairel, 2014:303-327), se prolonga hasta las protestas del Rif (*hirāk al-Rif*, 2016-2017) y llega hasta el boicot ciudadano a determinados productos (2018) (Berrada e Iraqī, 2018). A ello, en este mismo proceso histórico discontinuo, se ha opuesto de manera constante el sistema de relaciones de poder vigente, que ha tenido que optar por determinadas reformas políticas puntuales (Maghraoui, 2013) y cambios estratégicos de discurso (Parejo Fernández, 2007) para mantener el *statu quo* post-colonial en la configuración del papel de las élites políticas y sociales en el marco del Estado (Izquierdo Brichs, 2012). En este proceso de reformas, los actores políticos tradicionales han tenido que reconfigurar su estrategia, bien adaptándose a los nuevos cambios o bien conformando alternativas, como es el caso de partidos como el *Ḥizb al-‘Adāla wa-l-Tanmiyya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo, PJD) o el *Ḥizb al-‘Aṣāla wa-l-Mu‘āṣara* (Partido de la Autenticidad y la Modernidad, PAM), siempre en relación con el *majzén*, por una parte, y con la sociedad, por otra. Otros actores sociales, tales como organizaciones no gubernamentales, asociaciones de derechos humanos, sindicatos, etc. han elaborado su propio discurso en relación con la historia de los cambios sociales y la democratización en ámbitos como la reparación y la justicia⁴ (Loudiy, 2014: 10), en el que es reconocible la influencia de la narrativa democrática elaborada por los pensadores marroquíes más representativos a lo largo de los últimos veinte años. Todos estos elementos conforman la historia que es narrada por los intelectuales en su discurso, que se inscribe en una dinámica de cambio social contextualizada en el Magreb y en el resto del mundo árabe (‘Abd al-‘Ālī, 2013:15).

El discurso, por su parte, se entiende como la forma en la que los pensadores entienden, dialogan, expresan y narran dicho proceso histórico. En el *cómo* del discurso es donde cobran sentido los conceptos en torno a los que se genera el discurso democrático (democracia, sociedad civil, reforma, modernidad, cultura, *turāt*) y aquéllos en torno a los que se genera el significado último del discurso y que, generalmente, se presentan como opuestos a los anteriores, o bien aparecen implícitamente (autoritarismo, corrupción, tradición, colonialialidad, neocolonialismo). La relación

⁴ Tanto Loudy como Darif afirman la centralidad de las conclusiones de la Instancia Equidad y Reconciliación (2004) en el proceso democratizador de Marruecos (Loudy, 2014:10; Darif, 2014:108). Otros autores son más escépticos en este sentido, cuestionando el papel político y el alcance limitado de las propuestas de la IER (Vairel, 2014: 277-301).

entre los conceptos generadores de discurso y los conceptos generadores de significado, siguiendo la terminología de Chatman y la metodología de Van Dijk, deben ser analizados teniendo en cuenta su naturaleza dialéctica e ideológica. Así, el análisis crítico del discurso propuesto por Van Dijk es entendido como una forma de “investigación disidente” (Van Dijk 2016:104) que considera el discurso como una manifestación textual del contexto ideológico, el cual enmarca y define la elección de los conceptos, así como las relaciones entre éstos y su significación en términos de poder (Van Dijk, 2011:17). De ahí que mediante el uso del ACD se trate de analizar cuidadosamente las diferentes estructuras del discurso, desde su temática hasta sus niveles descriptivos, significados e implicaciones de los conceptos, observando así su relación con un contexto ideológico de partida y el alcance social de su reproducción. En este marco, el discurso democrático en Marruecos debe entenderse no sólo como un discurso sobre la democracia, sino, más allá de su temática inmediata, como un discurso que dialoga con la historia, con la cultura y con la sociedad para expresar puntos de vista y aportar fundamentos teóricos y conceptuales susceptibles de solucionar los problemas de diferente signo a los que se enfrenta la sociedad marroquí o, al menos, contribuir a plantear alternativas intelectuales útiles en ese sentido. A partir de ahí, la democracia puede ser concepto generador de discurso y/o concepto de significación, dependiendo del marco ideológico de poder (arriba-abajo o abajo-arriba) que condiciona el discurso. La casuística diversa de las contribuciones de este monográfico permite, por tanto, aproximarse a diferentes ejemplos en los que esta relación resulta evidente.

Como afirma ‘A. Gallāb, el pensamiento, como parte de la cultura, es necesariamente político y, por ende, el discurso intelectual en el contexto marroquí contemporáneo, también lo es (Gallāb, 1999:65) pues, en última instancia, reflexionar sobre la identidad, la cultura, la modernidad, la sociedad o el propio pensamiento es hacerlo sobre la democracia.

La vinculación, por tanto, entre la historia de la democratización en Marruecos, sus rupturas, y discontinuidades, y el discurso democrático de los pensadores marroquíes, conforma una valiosa narrativa que *cuenta*, en el sentido activo mencionado antes por Genette (Genette, 1983:15) de diferentes maneras posibles la democracia en Marruecos y en el resto del mundo árabe. Esta narrativa formal o “modal” (Genette, 1983:12) puede ser claramente observada a lo largo de los últimos veinte años, si bien sus raíces se encuentran mucho más atrás, en un largo periodo que ha venido configurando las propias tendencias y transformaciones del pensamiento político en Marruecos, así como influyendo progresivamente, mediante un esfuerzo de adaptación y divulgación de los pensadores marroquíes más influyentes a través de sus textos, en la cada vez mayor conciencia democrática de la sociedad marroquí que, en última instancia, habría llegado a formar parte de su propia cultura⁵.

La historia como fundamento y proyección del discurso postcolonial en Marruecos: de la alternancia (1997) al empoderamiento de las protestas ciudadanas (2011-2017)

⁵ En el sentido en el que Edward Said asume la fenomenología de la cultura desde el texto. A. A. Hussein afirma que “la vida cultural humana, a fin de cuentas, es la mente haciendo actos significativos en circunstancias socio-históricas concretas” (Hussein, 2002: 98).

La contextualización histórica de la democratización en Marruecos como fenómeno social, en primer término, y político, en segundo lugar, facilita la comprensión del discurso democrático, dado que es dicho discurso, *fundamentado* a partir de y *proyectado* hacia los acontecimientos históricos el que ha dotado a la democratización de un aparato teórico endógeno y autoconsciente. El proceso político, como tal, tiene en el discurso democrático una evidente referencia en cuanto a la propia conceptualización del mismo como proceso histórico. Al mismo tiempo, la influencia social del discurso democrático propone a la sociedad marroquí que demanda cambios económicos, sociales y políticos un marco teórico de referencia que fundamenta, a su vez, la acción social y política transformadora. El discurso, por tanto, se enmarca en la historia y se proyecta a la sociedad, que, a su vez, ejerce un papel histórico. Los pensadores árabes, en general, y marroquíes, en particular, como miembros de sociedades en cambio, tratan de analizar las características de dichos cambios para extraer elementos con los que conformar estructuras e ideas que contribuyan al progreso y al cambio. En el ciclo dialéctico de la idea y la acción, en el que puede cuestionarse, junto a A. Ayalon, si las ideas cambian la realidad o bien es la realidad la que transforma las ideas, es necesario recordar que el lenguaje, expresado en el texto y en el discurso que construye la narrativa, es el único medio de “captar” tanto la idea como la realidad en un contexto determinado (Ayalon, 1987: vii), pues al cambiar la historia, necesariamente el lenguaje la acompaña. Por tanto, en todo caso el lenguaje y el discurso tienen un sentido social y, como tal, ideológico⁶ (Van Dijk, 2011: 16-17).

En este sentido social puede afirmarse, siguiendo a Hanssen con cierta prudencia, que el pensamiento árabe ha puesto muchas trabas al autoritarismo en diferentes contextos (Hanssen, 2018), pues ha sido capaz de imaginar posibilidades y crear conceptos nuevos para dotar a las sociedades árabes de un discurso transformador de cambio social y democracia que, paulatinamente, ha pasado a formar parte del movimiento social en diferentes niveles. El pensamiento marroquí contemporáneo es diverso en su sistematización de la realidad social y política de Marruecos, así como dinámico en su comprensión de los fenómenos socio-históricos, y el papel del intelectual árabe no deja de ser ambivalente y, en ocasiones, controvertido. La historia, en este sentido, reclama ser protagonista en todos los casos, pues es la que da sentido a la conceptualización en el discurso. Sin embargo, si aplicamos una perspectiva post-orientalista y post-colonial, percibimos que la historia intelectual marroquí continúa teniendo un inequívoco carácter lineal, en consonancia con una historiografía eurocéntrica y sincrónica plenamente asimilada, así como una filiación estructuralista. Ambos elementos, linealidad histórica y estructuralismo, son entendidos por parte de los pensadores marroquíes como paradigmas de la modernidad intelectual y en ningún caso como elementos neocoloniales. Lejos de percibirse como “orientales subalternos”, los pensadores marroquíes desarrollan un esfuerzo singular en la búsqueda de dos elementos relacionados: la modernidad (*al-ḥadāṭa*) y la identidad (*al-huwiyya*), tanto en el plano cultural, como en el político, que permita superar el estricto marco epistemológico. Así, la historia del Marruecos contemporáneo justifica esta doble adscripción lineal y estructuralista como un movimiento intelectual que no es esencialmente auto-percibido

⁶ Fred Halliday, en su clásico estudio sobre las relaciones entre ideología y poder del estado en Oriente Medio, utiliza el concepto “ideología” con el sentido de “*sets of beliefs concerning social and political issues, which are both explanatory and normative, that is, which purport to explain why the world is as it is, how it came to be so, and what the goals of political action should be*” (Halliday y Alavi, 1988:5). En el mismo sentido Nikki R. Keddie afirma que en el ámbito intelectual árabe contemporáneo la ideología se compone del elemento “otro” y del elemento “clase”. En función del contexto histórico-político, estos elementos se combinan de diferente manera, acomodando conceptos heteróclitos según las situaciones y las necesidades (Keddie, 1988:13-14).

como subalterno, sino que de manera más amplia difumina los contornos de la periferia subalterna a través del estrecho contacto histórico, intelectual y sentimental con el centro colonial en un movimiento de ida y vuelta, desde el estructuralismo al post-estructuralismo, del Magreb a Francia y de ahí al Magreb nuevamente (Ahluwalia, 2010). Como objetivo último de la modernidad intelectual, en sentido político, la democracia se establece como el concepto fundamental de análisis. Así, la democratización sería un paso lógico en la proyección de dicha modernidad, lo cual tiene un claro reflejo en el discurso intelectual del pensamiento marroquí contemporáneo.

La condición post-colonial, por tanto, es asumida en el pensamiento marroquí contemporáneo como una condición histórica, pero, contrariamente a la identificación establecida por H. Dabashi entre post-colonialismo, post-ideología y post-orientalismo (Dabashi, 2009), que implica el fin de la colonialidad como condición de la producción del conocimiento, el pensamiento marroquí experimenta el post-colonialismo en términos históricos y conceptuales *de ida y vuelta* y nunca en términos post-ideológicos. Como pensamiento, el magrebí tiende sin duda a la universalidad, pero la preeminencia de determinados conceptos en su discurso se debe a la necesidad de posicionamiento ideológico en un contexto determinado por la urgencia social y política. Es innegable, por tanto, la dificultad de desarrollar un ámbito post-ideológico para asentar la teoría post-orientalista en un contexto marcado por la ausencia de la definición de la identidad cultural oriental como intelectualmente válida. El pensamiento marroquí, en esencia, no participa de una reivindicación de lo oriental, pues tampoco asume plenamente la condición post-colonial en ese sentido.

Dicho esto, la categoría de subalternidad está presente como tal en el ámbito epistemológico y más ampliamente cultural en Marruecos, si bien de forma implícita en algunos casos. Las ideologías post-coloniales en el ámbito magrebí se han configurado como un proyecto pragmático que responde dialécticamente al proyecto desarrollado por el colonialismo, por lo que, fundamentalmente, son coloniales en su disposición y en su estructura conceptual en el discurso. Desde este parámetro, el proceso histórico y discontinuo de democratización en Marruecos⁷ tendría un punto de inflexión en el controvertido y estratégico gobierno de la llamada “alternancia” formado por ‘Abd al-Raḥmān Yūsufī tras las elecciones legislativas de 1997 (Benmessaoud Tredano, 2000; Parejo Fernández, 2010), por el que por primera vez se formaba “un Gobierno de coalición dirigido por uno de los líderes históricos de los partidos de oposición, el socialista A. Yusufi. Este Gobierno contaba con el apoyo de una heterogénea mayoría parlamentaria formada por siete partidos políticos cuyas señas de identidad deben buscarse más en las trayectorias y relaciones históricas de sus líderes con el régimen alauí, que en sus contenidos ideológicos y programáticos” (Desrues y Moyano, 2000: 265). El proceso vivido por la sociedad marroquí desde dicha “alternancia” hasta el estallido de las protestas del 20 de febrero de 2011 (atendiendo al progresivo protagonismo de la sociedad civil) (Pérez Beltrán, 2006; Sater, 2007) podría ser entendido desde una lectura *dabashiana* como un proceso histórico que constataría de manera progresiva la conciencia de subalternidad y la puesta en marcha determinados mecanismos para la subversión de la misma. Para Dabashi dicho proceso tendría un

⁷ En relación con la continuidad histórica de los hechos políticos “democratizadores” en Marruecos entre 1999-2011, Mohammed Darif aporta una cronología contextualizada de la “transición a la democracia” que relaciona, por una parte, con un conflicto de legitimidades y, por otra, con los procesos de reforma política, descentralización y reforma constitucional (Darif, 2014: 105-124).

carácter post-ideológico en cuanto plantea la posibilidad de una nueva modernidad post-colonial y de la superación de las narrativas eurocéntricas. A pesar de que es evidente una lectura subversiva de la subalternidad en este proceso, los pensadores marroquíes, sin embargo, no identifican dicho proceso como post-ideológico, pues a pesar de la condición de colonialidad, identifican la ideología con una necesidad del pensamiento marroquí y árabe que implica la voluntad y la acción. La clave de la superación de la subalternidad, para ellos, está en la autoconciencia ideológica (*al-wa'ī l-dātī*) que es ontológica y es política, y no en la superación de las ideologías (Dabashi, 2009:126). En esta misma línea cabe señalar que el marco histórico inmediato de los autores se sitúa en el contexto de la democratización señalado, si bien como pensamiento tendente a la universalidad y a la *arabidad*, la narrativa intelectual marroquí también está compuesta de contradiscursos cuyo eje primario es el colonialismo, desde el análisis del proceso histórico colonial hasta la globalización, pues la contestación a estos procesos supone la construcción de una narrativa democrática que completa la historia y significa plenamente el discurso. Con respecto a la democracia, la dialéctica ideológica que construye las narrativas alternativas juega en ambos sentidos, de manera proactiva y de manera reactiva. El resultado, por tanto, es una narrativa democrática que, siendo muy anterior en términos cronológicos a las revueltas árabes de 2011, ha ido construyéndose como un espacio de libertad, como “islas de democracia” (Parejo, 2005:77), con elementos diversos y dinámicos, influyendo progresivamente en el tejido social y en la ampliación de espacios intelectuales, sociales y políticos de libertad⁸.

Las narrativas alternativas: modernidad y democracia en el discurso del pensamiento marroquí contemporáneo

A partir de aquí, puede plantearse un análisis crítico del discurso democrático que, teniendo en cuenta los elementos conceptuales/léxicos como eje fundamental, profundice en la concepción ideológica de los acontecimientos históricos en el periodo mencionado, teniendo en cuenta la relación dialéctica entre idea y realidad, es decir, entre discurso e historia. Para ello se han seleccionado convenientemente las obras de tres autores destacados del Marruecos contemporáneo cuyas narrativas constituyen auténticas alternativas. Los tres autores seleccionados en este trabajo, a saber, Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān y Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, comparten varias características en común. Entre ellas, la decidida intención de *actuar* en la sociedad árabe y marroquí a través de sus obras. Es decir, la ideología en ellos se relaciona con los valores democráticos y, por tanto, con la necesidad de la acción y el cambio social. En los tres pensadores se condensa la altura y la vitalidad de la cultura marroquí; los tres utilizan el árabe como lengua del pensamiento y la cultura y por ello su influencia ha trascendido al ámbito internacional, pues sus obras son publicadas, conocidas y ampliamente difundidas en todo el mundo árabe. Los tres autores, comprometidos por tanto con los valores democráticos y la cultura árabe, proponen una misma búsqueda de la modernidad árabe y marroquí, modernidad que, también como narrativa, se construye en relación con la antropología (identidad, cultura) y la política (democracia, sociedad civil, derechos humanos).

Como elementos de diversidad, por otra parte, pueden citarse su pertenencia a generaciones diferentes, especialmente evidente en los casos de Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, el más joven de los tres, y

⁸ El sociólogo y pensador egipcio al-Sayyid Yasīn (1933-2017) abordaba ya a finales de los años noventa la relación entre renovación intelectual y progreso político como uno de los grandes temas de desarrollo del mundo árabe “futuro” en relación con el contexto de la globalización y la problemática de la auto-objetivación (Yasīn, 1998: 43-47).

Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī (1935-2010). Como se verá, su discurso democrático difiere en el elemento conceptual que canaliza su narrativa alternativa: en el caso de Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, el concepto central de su discurso es la modernidad política; en el caso de Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān, este concepto será el de modernidad ética; y en el caso, finalmente, de Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī, será el de democracia social. Cada uno de estos conceptos dará lugar a un discurso ideológico sobre la democracia que construirá tres narrativas correspondientes, siempre entendidas en su sentido dialéctico y práctico: una narrativa política, una narrativa ética y una narrativa social. Estas narrativas debe ser entendidas en relación con el papel tradicionalmente comprometido y controvertido del intelectual en Marruecos y el mundo árabe, y contextualizadas en la relación que vincula el discurso intelectual, siguiendo a A. Belqazīz, con el conocimiento (*al-ma‘arifa*), la sociedad (*al-muḥtama‘*) y la autoridad (*al-sulṭa*) (Belqazīz, 1999: 9). Como transmisor de conocimiento, el discurso intelectual es el fundamento de las ideas que se generan y transmiten al ámbito social, donde se convierten en ideas transformadoras que llegan a lo político y a lo jurídico como referencia de determinadas aspiraciones o derechos, sobre los que la autoridad política puede tomar una postura favorable o contraria. En esta relación puede subvertirse el principio de autoridad, de ahí la importancia del intelectual en los países árabes y su papel en muchos casos ambivalente, como destaca E.S. Kassab en su análisis del intelectual árabe y su relación con el surgimiento de las revueltas de 2011 (Kassab, 2013). Las narrativas política, ética y social representadas por estos autores son por tanto la plasmación concreta de esta relación en un contexto determinado como el marroquí a lo largo de los últimos veinte años.

1. Kamāl ‘Abd al-Laṭīf y la narrativa política

Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, profesor de filosofía política y pensamiento árabe contemporáneo en la Universidad Muhammad V de Rabat, es uno de los pensadores marroquíes más destacados de las últimas décadas y sin duda uno de los más influyentes en el exterior, como puede comprobarse en la abundancia de sus publicaciones en medios árabes internacionales y en las numerosas ediciones de sus obras en prestigiosas editoriales árabes fuera de Marruecos. ‘Abd al-Laṭīf es quizás el último representante, por el momento, de la conocida como “escuela filosófica de Rabat” (Macías Amoretti, 2009:186) que en el Departamento de Filosofía de la Universidad Muhammad V se inició en torno a la figura de Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1922-1993) a finales de los años 60. En una línea de continuidad metodológica de pensamiento crítico, ‘Abd al-Laṭīf estaría vinculado a la misma a través de su maestro y mentor Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī, que sería después de Laḥbābī la gran figura de referencia de dicha escuela.

La obra de Kamāl ‘Abd al-Laṭīf se ha centrado desde los años 90 en la revalorización del campo intelectual y filosófico marroquí, dedicando algunas de sus obras más importantes a analizar los trabajos de pensadores como el propio al-Ībrī, Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān o ‘Abd Allāh Laroui, entre otros⁹. A partir de estas obras, Kamāl ‘Abd al-Laṭīf ha tratado de hacer frente a los cuestionamientos y necesidades más urgentes de la sociedad marroquí y de las sociedades árabes en general, tratando de potenciar el elemento racional y reforzar la base epistemológica del pensamiento árabe y magrebí contemporáneo. Estas obras se han complementado con aquellas

⁹ Entre ellas, cabe destacar *Dars al-‘Arwī fī l-difā‘ ‘an al-fikr al-tārījī* (Lección de Laroui sobre el pensamiento histórico, 2000), *al-Turāt wa-l-nahḍa: qirā‘āt fī a‘māl Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī* (El turāt y la nahḍa: lecturas de las obras de Muḥammad ‘Ābid al-Ībrī, 2004) o *al-Fikr al-falsafī fī l-Magrib al-‘Arabī: qirā‘āt fī a‘māl al-‘Arwī wa-l-Ībrī* (El pensamiento filosófico en el Magreb: lecturas de las obras de Laroui y al-Ībrī, 2008).

destinadas a la reflexión sobre la conciencia del ser intelectual árabe en el marco histórico y cultural concreto. Para ‘Abd al-Laṭīf, la lectura histórica entronca con la colonialidad y la post-colonialidad, en el sentido en el que era entendida por el pensador argelino Mālik Bennabī (Macías Amoretti, 2012). Para ‘Abd al-Laṭīf, el contexto de la democratización, en sentido ideológico, está necesariamente vinculado al post-colonialismo. La necesidad de liberación del ser árabe y marroquí como sujeto colonial es, en primer término, intelectual. De ahí su intento constante de atender a la riqueza del propio pensamiento marroquí para, en este contexto, dirigirse a los marroquíes y a los árabes como sujetos históricos conscientes. En su obra *Iškāliyyāt al-jīṭāb al-‘arabī l-mu‘āṣir* (Problemáticas del discurso árabe contemporáneo), de 2001, trataba, junto al politólogo iraquí Naṣr Muḥammad ‘Ārif, de dar una respuesta a la permanencia ideológica del pensamiento árabe contemporáneo. Dicha respuesta tenía necesariamente que pasar por la comprensión histórica de las ideologías y, por tanto, por la autoconciencia histórica del propio discurso árabe como discurso ideológico, elemento constantemente problematizado en el pensamiento árabe contemporáneo, pero aún irresuelto. Por tanto, esta es una de las claves esenciales del edificio discursivo de ‘Abd al-Laṭīf: “El auge del imperialismo occidental en el siglo XIX incidió en la construcción de las referencias del discurso emergente y contribuyó a la reconstrucción de las formaciones sociales e históricas que acompañaron el desarrollo y la cristalización de este discurso” (‘Abd al-Laṭīf y ‘Ārif 2001: 128-129).

Es evidente que para ‘Abd al-Laṭīf, el discurso “cristaliza” (*tabalwur*) la relación entre la historia y pensamiento y, por tanto, no puede ser ajeno a sus condicionantes ideológicos. En este sentido, el discurso asume la complejidad histórica como una característica asumible y no necesariamente negativa, sino puramente descriptiva, cuyo objetivo ideológico para ‘Abd al-Laṭīf es la constatación del hecho histórico y su influencia definitiva en el pensamiento árabe. El elemento, por tanto, generador del discurso en ‘Abd al-Laṭīf es la historia. Desde el punto de vista ideológico, el concepto generador de significado es la autoconciencia del ser colonial, también en el pensamiento. Es desde esta autoconciencia colonial del pensamiento árabe desde la que puede construirse un discurso crítico alternativo y plenamente post-colonial. Con respecto a la colonialidad y a la posibilidad de subvertirla como condición, ‘Abd al-Laṭīf asume como elemento histórico en el momento contemporáneo el proceso post-colonial leído como un fenómeno moderno y, por tanto, relacionado directamente con la propia historia del pensamiento árabe contemporáneo. La historia colonial se presenta para ‘Abd al-Laṭīf como un hecho característico que conforma el “yo” árabe, tanto en el discurso como en lo que él denomina la “realidad” (*al-wāqi*).

Desde un postulado claramente estructuralista, esta relación es necesariamente ideológica, en tanto persiste como problemática fundamental del pensamiento árabe contemporáneo la negación de la conciencia colonial. Es decir, ‘Abd al-Laṭīf asume la relación entre el “yo” árabe y marroquí y el “otro” imperialista (y neocolonialista), no en términos de exclusión o de negación, como de hecho ha sido habitual en determinadas ideologías políticas árabes como el nacionalismo o el islam político, sino en términos dialécticos. La definición del “yo” en el discurso árabe no puede ser exclusivamente la negación excluyente del “otro” en términos de “polarización” o de “categorización Nosotros-ellos” (Van Dijk, 2011:122), sino que debe construirse desde la autoconciencia de la “otredad” presente en el discurso intelectual y en la práctica social y política. Esto es el núcleo mismo de su narrativa política entendida como post-colonial, pues es la post-colonialidad la que da sentido a su discurso (‘Abd al-Laṭīf y ‘Ārif 2001:130).

Este argumento se relaciona en ‘Abd al-Laṭīf con el comienzo de la crítica al proceso de modernidad post-colonial desde finales de los años noventa. Desde entonces, el pensador

marroquí se plantea esta relación ideológica en términos muy concretos. Su objetivo es diagnosticar las dificultades ideológicas del discurso político en el mundo árabe y, a partir de ahí, elaborar un pensamiento autoconsciente de su diversidad y de sus complejidades, más allá de la elaboración de un simple discurso político de opuestos. Entre estas dificultades destaca el peso de la colonización intelectual a través del sistema estructuralista como centro de un discurso y un proyecto de acción que supone la necesaria oposición a otro. La identidad colectiva es un elemento fundamental en este sistema, generándose asimismo en términos de negación, especialmente al extrapolarla al campo de las ideologías e identidades políticas que se suceden en Marruecos desde los años noventa. Consciente de las transformaciones culturales, sociales, económicas y políticas y de las dificultades del contexto colonial y neocolonial, ‘Abd al-Laṭīf plantea la necesidad de revisar de manera amplia y honesta la relación del discurso con la historia en términos ideológicos:

“La Segunda Guerra del Golfo dio una nueva imagen a la problemática de los árabes y Occidente (...), transformando cualitativamente la naturaleza de las relaciones entre Occidente y *nosotros*. *Nuestro* conflicto moderno con Occidente comenzó hace aproximadamente dos siglos. En ese contexto, el imperialismo llevó al capitalismo europeo a alcanzar una fase de rapiña exterior hacia nuevos mercados y materias primas, tomando luego nuevas formas según sus intereses. Entonces, los movimientos nacionales árabes lo desafiaron con sus aspiraciones de liberación” (‘Abd al-Laṭīf 1997:10)

La base histórica es necesaria, por tanto, para la autoconciencia política. Tras la exposición de los orígenes estructurales de la relación ideológica como elemento fundamental, ‘Abd al-Laṭīf continúa analizando esta relación a lo largo de la historia, llegando desde el colonialismo hasta las revueltas árabes. Existe, por tanto, una clara concepción de la linealidad histórica. Sin embargo, esta linealidad está marcada por continuidades y rupturas que conforman, en todo caso, elementos narrativos en los términos señalados. Así, desde la colonización hasta las revoluciones árabes, según ‘Abd al-Laṭīf, existe una continuidad histórica de la democracia en el discurso, si bien las rupturas políticas (colonialismo, independencia, crisis del estado, etc.) han impedido en determinados momentos históricos que dicho discurso fraguara en una concepción social del cambio capaz de transformar la realidad. A pesar de ello, la contextualización histórica de los acontecimientos es situada caso en el centro del discurso, dado que, como se ha visto, existe una dialéctica fundamental entre concepto e historia que está constantemente presente en la narrativa democrática desarrollada por ‘Abd al-Laṭīf.

El punto de inflexión histórico, por una parte, lo encuentra ‘Abd al-Laṭīf en el estallido de las revoluciones en 2011 como continuación de las aspiraciones democráticas y encuentro de discurso intelectual y práctica social. No obstante, si bien es indudable la centralidad del contexto revolucionario, para Kamāl ‘Abd al-Laṭīf los procesos de democratización tienen un alcance ideológico y discursivo muy anterior, pues están fundamentados, en el discurso y en la práctica, en las transformaciones sociales y las demandas económicas y sociales de las últimas décadas. De ahí que surja la necesidad de reflexionar y revisar algunos de los postulados intelectuales que habían ido construyendo el relato narrativo de la democracia en el mundo árabe:

“El año 2011 supone un punto de inflexión histórico y cualitativo en las transformaciones vividas por la sociedad árabe a principios de la segunda década del

tercer milenio, pues pocos países fueron reticentes a cambiar de dirección hacia un proyecto democrático para sus regímenes políticos. Ciertamente, la mayoría de estas sociedades ya había conocido en su historia reciente determinadas iniciativas y dinámicas dirigidas a derrocar a los regímenes en el poder; sin embargo, lo conseguido en 2011 gracias a la persistencia y a la enorme audacia de la mayoría de las plazas y ciudades árabes, puede considerarse la culminación de largas décadas de protestas, especialmente intensificadas en las **dos últimas décadas** en Egipto, Túnez y **Marruecos**, al mismo tiempo que se intensificaba la respuesta violenta de los regímenes en la mayoría de países árabes” (‘Abd al-Laṭīf, 2016:27)

Es evidente que en el análisis de este fragmento puede encontrarse la identificación de la linealidad histórica en el discurso de ‘Abd al-Laṭīf cuando menciona la “culminación” (*tatwīy*) del proceso histórico de democratización lo que, en cierta medida, coincide con la “culminación” de su narrativa democrática, defendida desde los orígenes de su discurso como una necesaria toma de conciencia democrática del ser post-colonial. Es decir, se sitúa intelectualmente en la post-colonialidad histórica como forma de afrontar de manera integral la identidad post-colonial desde la conciencia histórica de la colonialidad, lo que supone para ‘Abd al-Laṭīf el núcleo de un auténtico y profundo cambio cultural que debe producirse en el mundo árabe. Dicho cambio cultural se relaciona con la asunción de la identidad post-colonial que, para él, implica la auténtica asunción de la modernidad plena y compartida como resultado de la crítica histórica y cultural (‘Abd al-Laṭīf, 1997:20). La tesis claramente defendida por el autor sustenta la idea de la persistencia (resiliencia) histórica de las aspiraciones democráticas de las sociedades árabes a lo largo de las últimas décadas, al tiempo que justifica la existencia del discurso democrático y su identificación con dichas aspiraciones. Su crítica implícita aquí al “fin de la Historia” propugnado por F. Fukuyama confirma lo que había sido una crítica explícita veinte años antes (‘Abd al-Laṭīf, 1997: 39), dando por tanto un sentido completo a su narrativa. Es interesante, en este sentido, el hecho de que en esta obra editada en Beirut y distribuida para todo el mundo árabe, el autor haga mención de las dos últimas décadas (1997-2016) como especialmente significativas para la consecución de los espacios democráticos, al mismo tiempo que, entre los escenarios marcadamente revolucionarios que cita, evidente en los casos de Túnez y Egipto, sume también el caso de Marruecos. Es decir, la narrativa democrática de ‘Abd al-Laṭīf sitúa Marruecos como un escenario privilegiado de democratización, tanto por su posición intelectual como por la acción política democratizadora de su sociedad.

2. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān y la narrativa ética

Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān (n. 1944) ha dedicado su labor filosófica a dos ámbitos fundamentales: por una parte, a la filosofía del lenguaje en sentido amplio, incluyendo la filosofía de la traducción; por otra parte, a la ética como fundamento principal de la filosofía práctica. Ambos campos son, en su estructura filosófica, ciertamente complementarios, pues permiten abordar la dimensión social del pensamiento en dos componentes relacionales fundamentales: la lengua como sistematización y expresión de ideas y sistema de comunicación en el ámbito social, y la ética como moral social. Su narrativa, por tanto, parte de la crisis de la escritura filosófica en el ámbito social, para poder analizar y contextualizar los conceptos del pensamiento, poniendo fin a dicha crisis. Su idea de modernidad entronca con el cuidado en la elección de los conceptos, el lenguaje y la escritura filosófica. A partir de ahí, su foco se centra en la ética como base de la modernidad y del cambio cultural árabe e islámico en un esfuerzo de reconstrucción social e histórico que parte de la consideración de la moral como fundamento de una sociedad moderna y avanzada. La originalidad

de ‘Abd al-Raḥmān estriba precisamente en dedicar a la ética el esfuerzo crítico, hermenéutico y práctico que otros pensadores han dedicado a la política (Macías Amoretti, 2009:195). Para él, la modernidad no puede estar circunscrita a las identidades líquidas o a la cultura materialista, sino que debe estar sustentada en un sistema de valores firme que, en la propuesta de ‘Abd al-Raḥmān, se asientan en los valores del islam. Aunque ligada a los valores del islam, la ética es preconizada por ‘Abd al-Raḥmān como uno de los fundamentos de la humanidad, de lo que, en palabras de ‘Abd al-Laṭīf, “humaniza al ser humano” (‘Abd al-Laṭīf, 2003:140) más allá de su inmediata adscripción cultural, y le hace entrar en la historia. Por tanto, en esta narrativa ética, el ser árabe, como ser social, es concebido como un ser moral, racional e histórico, que fundamenta su existencia en estos ámbitos a partir de un conjunto de valores espirituales y racionales que, en tanto tales, son universales. No obstante, ‘Abd al-Raḥmān ejerce una crítica frente a la imposición de valores culturales dominantes, léase exógenos, pues considera que el sistema de valores no puede ser impuesto porque deja de ser racional. Los valores que sustentan, o deben hacerlo, la modernidad islámica, árabe y marroquí, son valores universales en tanto islámicos.

Desde finales de los años noventa del siglo XX, ‘Abd al-Raḥmān efectúa una fuerte crítica de la globalización neoliberal (*al-‘awlama*), en la que se sitúa su discurso intelectual. Dicha crítica se fundamenta en dos elementos fundamentales: el cultural-identitario y el axiológico. Por una parte, la globalización fuerza a la uniformidad cultural impuesta por un espíritu materialista vinculado con el colonialismo y el neoliberalismo. Las identidades no hegemónicas en este marco histórico tienden a diluirse y a desaparecer en favor de una hegemonía uniforme. Por otra parte, el reflejo de esta licuefacción identitaria en el ámbito axiológico es la crisis de valores éticos y morales, superados por la lógica acumulativa y deshumanizadora que acompaña al proceso de la globalización. La respuesta que Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān propone es, por tanto, una respuesta de urgencia, defensiva en todo caso, proponiendo una nada fácil salida a esta doble licuefacción de identidad y valores a través de un nuevo enfoque de la modernidad endógena. A pesar de ser endógena en el sentido epistemológico, es decir, en la mirada introspectiva hacia la (re)construcción de la identidad colectiva, en lo metodológico ‘Abd al-Raḥmān propone una apertura dialógica al “otro” que no parte del rechazo, sino del encuentro abierto y sin renuncia. Para él se trata de promover una nueva modernidad o, en su propia conceptualización, un nuevo “espíritu” (*rūḥ*) que funde una modernidad auténtica (‘Abd al-Raḥmān, 2009). Dicho espíritu tiene tres fundamentos básicos, que son: integridad (*ruṣd*), crítica (*naqd*) e inclusión (*šumūl*). Así, considera que “el fundamento de la modernidad es la transición desde el estado de insuficiencia y limitación hasta el estado de integridad (*ruṣd*)” (‘Abd al-Rāḥmān, 2009:25). Relacionado con el pensamiento kantiano y aristotélico, se trataría de alcanzar definitivamente una modernidad “en acto” que ya está presente “en potencia” en las sociedades árabes. Dicho de otro modo, la sociedad árabe ya es moderna, pero no ha alcanzado la modernidad. En el mismo sentido, otro fundamento de la modernidad para ‘Abd al-Raḥmān es “el paso de un estado de (auto)convicción a un estado de crítica (*intiqād*)” (‘Abd al-Raḥmān, 2009:26). El paso de lo limitado a lo integral pasa necesariamente por el paso de las certezas a los cuestionamientos que hacen de la crítica y la autocrítica, basada inquebrantablemente en la razón, el eje de la modernidad. Finalmente, el último “paso” a la modernidad lo constituye, como tercer fundamento, “salir del estado de particularidad (*ḥāl al-juṣūṣ*) hacia el de inclusión” (‘Abd al-Raḥmān, 2009: 28). En su propuesta, ‘Abd al-Raḥmān concibe la modernidad como una transición que, en este sentido, permite abordar la globalidad desde una perspectiva nueva, no centrada en la limitación o la exclusión del “yo” o del “otro”, sino en la apertura al otro desde la conciencia plena de sí, el autoconocimiento crítico y

racional y, a partir de ahí, mediante el diálogo y el encuentro. En el contexto del cambio de siglo, la globalización es definida como “una forma de entender el mundo que pone en relación las sociedades y los individuos mediante tres modos de control: el control de la economía en el ámbito del desarrollo, el control técnico en el ámbito de la ciencia y el control de la red en el ámbito de la comunicación” (‘Abd al-Raḥmān, 2009:78); en este contexto, el esfuerzo intelectual ya no consiste en ir de la tradición a la modernidad, según el concepto de “*mutation culturelle*” de Paul Khoury (Khoury, 2012:35), sino que se trata de una tarea mucho más compleja que se manifiesta en un discurso post-moderno, en el sentido estructural, que es consciente de sí mismo y crítico con el control que ejercen estas “modernidades” ideológicas e ideologizadas, asumidas o estigmatizadas, sobre las sociedades árabes y sus individuos.

En el discurso de ‘Abd al-Raḥmān, esta transición entre modernidades se concreta en el paso de una modernidad falible, líquida o falsa (*muqallad*) hacia una modernidad original y creativa (*mubdi*). Nuevamente, en el discurso aparece el concepto generador de significado “liberación”, puesto que los condicionantes que dificultan la transición hacia la modernidad original, son las diversas tutelas (*wiṣāya*) y peajes que son impuestos a las sociedades árabes tanto en el exterior como dentro de las propias dinámicas sociales autóctonas. El elemento autocrítico, por tanto, es explícito en ‘Abd al-Raḥmān, en consonancia con su propia teoría de la modernidad. Una de las liberaciones más importantes, en este sentido, es la liberación del Islam de la tutela de sus intérpretes tradicionales. El acceso a la modernidad pasa por superar este obstáculo y servirse del islam como fundamento conceptual, cultural y axiológico de una modernidad alternativa. Parecería que la “alternativa islámica” estaría construida a nivel histórico por las construcciones ideológicas que han vertebrado determinados movimientos políticos a lo largo del último siglo. Sin embargo, ‘Abd al-Raḥmān encuentra en el islam una inspiración que va más allá de lo inmediato si se utiliza la razón como método fundamental de análisis.

Así, de acuerdo con la definición de globalización aportada, el islam es el único fundamento posible de liberación en los tres ámbitos de control señalados. Tanto en el ámbito económico, como en el técnico y en el de la comunicación, el islam aporta un recurso esencial que permite romper los mecanismos de control y liberar al individuo y, por ende, a sus sociedades de manera colectiva. Dicho recurso es la ética. El cambio de las relaciones de control entre individuos y sociedades por una nueva relación basada en la ética permite contemplar con una nueva luz los ámbitos de la economía, la tecnología y la comunicación. ‘Abd al-Raḥmān no aboga por una revolución política, dado que contempla las estructuras de la modernidad globalizada como estables. Sin embargo, la propuesta de transformar las relaciones de poder y coerción por relaciones éticamente justas, tiene elementos revolucionarios que construyen sin duda una narrativa democrática basada en la justicia (*‘adl*) como valor moral supremo.

Por tanto, su discurso se adentra en una metodología eminentemente filosófica para profundizar en las complejidades identitarias y culturales del ser marroquí, que, en relación con esta modernidad política, ética y cultural, atraviesa multitud de identidades que le son propias y no son excluyentes, como aparecen en otros discursos de la modernidad. Para ‘Abd al-Raḥmān, la dicotomía entre dos antropologías culturales no es ontológica, pero resume la persistencia de identidades complejas, ahistóricas y constantemente reinventadas que tienen asimismo una vinculación directa con el campo político y con la concepción del cambio social. Es decir, tienen una lectura profundamente democrática. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān reafirma la importancia de entender la complejidad antropológica y política del ser magrebí como una diversidad positiva, propia y plenamente moderna en todos los sentidos (‘Abd al-Raḥmān, 2006).

3. Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī y la narrativa social

Desde el discurso antropológico al puramente político, el filósofo Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, lejos de caer en la atracción del intelectual orientalizante, aporta una perspectiva liberadora desde el post-estructuralismo de raíz *faucaultiana* y la arqueología filosófica, siempre definiendo su metodología en relación con el contexto histórico y con los objetivos últimos de su reflexión. Para él, la democracia “política” tiene una connotación ciertamente liberadora en lo histórico (al-Ŷābrī, 1997), y es a partir de este concepto desde el que al-Ŷābrī pretende construir, en positivo, un auténtico proyecto de resurgimiento, que es a la vez intelectual y reformista en lo social. El proyecto *nahḍawī* árabe que define y defiende a lo largo de toda su producción en el contexto histórico de la alternancia y la democratización en Marruecos y la mundialización, es un proceso intelectual de búsqueda y encuentro que abarca toda su obra, y que la hace, en buena medida, concreta y cercana a la sociedad a la que pertenece (al-Ŷābrī, 2000). No es casual que en este proceso histórico, el discurso de al-Ŷābrī se encuentre entre las principales referencias intelectuales de un sector de la izquierda marroquí, así como de una parte del liderazgo de las protestas sociales de 2011¹⁰. En cierta medida, la propia popularidad del discurso democrático de al-Ŷābrī da cuenta de su declarada vocación de conformar un fundamento teórico para la sociedad civil marroquí, a lo que dedicó parte de sus últimas publicaciones en su última década de vida¹¹.

El discurso de al-Ŷābrī, por tanto, tiene una clara incidencia social, construyendo una narrativa que se nutre de una conceptualización fuertemente vinculada a la idea de modernidad y progreso social y político. En todo momento, el desarrollo teórico e ideológico de al-Ŷābrī se centra en la sociedad como sujeto de acción colectivo y como objeto del proyecto de cambio. Según él mismo afirma, la sociedad árabe debe ser el objeto del análisis teórico, dado que si se obvia la realidad social, cualquier proyecto ideológico está abocado al fracaso (al-Ŷābrī, 2005). No cabe duda de que este planteamiento puede situarse en la línea del pensamiento subalterno, en cuanto la sociedad árabe es considerada actor de desarrollo y es vinculada a la necesidad de transformar el conocimiento en acción. Subvertir la autoridad en el ámbito intelectual, en este sentido, significó para al-Ŷābrī deconstruir el *turāṭ* en búsqueda de los elementos originales de una estructura de conocimiento árabe válida como fundamento de una modernidad árabe plena, racional y consciente. No exenta de polémica¹², su propuesta contenida en los cuatro volúmenes de su obra fundamental *Naqd al-‘aql al-‘arabī* (al-Ŷābrī, 1984-2001) sigue constituyendo una de las obras cumbre del pensamiento árabe contemporáneo.

¹⁰ Entrevista con líder juvenil del Movimiento 20-F, Rabat (05/04/2011). Al-Ŷābrī fue uno de los pocos referentes intelectuales árabes y marroquíes citados por el entrevistado, si bien con cierto escepticismo, junto a otros provenientes de tradiciones intelectuales ligadas a la izquierda y a los movimientos sociales como Antonio Gramsci y Gene Sharp.

¹¹ Cf. Especialmente la colección *Mawāqif, iḍā‘āt wa-ṣahādāt* publicada en Casablanca por Dār al-naṣr al-magribiyya entre 2002 y 2007, en la que pueden encontrarse pequeños ensayos dedicados a temas de importancia social, tales como la democracia, la sociedad civil, los derechos humanos, el papel de la monarquía, el *hiṣāb*, la política exterior norteamericana, etc. Todo ello en un formato y con un precio y distribución accesibles para buena parte de la población.

¹² Puede citarse en este sentido la agria polémica que mantuvieron al-Ŷābrī y el pensador libanés George Ṭarābiṣī (1939-2016), quien dedicó una obra a criticar extensamente la propuesta de al-Ŷābrī. Cf. Ṭarābiṣī (1998): *Iṣkālīyāt al-‘aql al-‘arabī: naqd Naqd al-‘aql al-‘arabī*. London: Dār al-Sāqī.

Para al-Ġābrī es necesario plantear el análisis social desde el contexto marroquí y árabe, evitando otras referencias exógenas que no comparten las características culturales e históricas que, necesariamente, condicionan la realidad propia del pensamiento político árabe (Gallāb, 1993: 121). Entre ellas, al-Ġābrī cita la importancia del elemento tribal (*al-qabīla*) que ha configurado ciertamente las relaciones sociales entre individuos y colectividades en el mundo árabe a lo largo de la historia. A pesar de ello, la individualidad en al-Ġābrī tiene un papel destacado, pues son finalmente las libertades individuales las que pueden generar un proceso de reforma social que las garantice definitivamente, haciendo al individuo protagonista del desarrollo político mediante la conciencia, la ideología y la acción. Al igual que ‘Abd al-Raḥmān, existe un fuerte componente ético en este discurso, si bien la moral deja paso a una fuerte ética social. Al-Ġābrī se muestra especialmente preocupado por adecuar el análisis social a la realidad histórica, pues de otra manera no pueden darse las condiciones para la puesta en práctica del proyecto de cambio ético, social y político que engloba la democracia como “tarea histórica”. Junto a la tribu, otros elementos que al-Ġābrī considera necesario tener en cuenta en este sentido son la ausencia de una clase burguesa como tal y de una clase trabajadora consciente, así como la carencia de procesos de industrialización. Sin tener todo ello en cuenta, como advertía también Kamāl ‘Abd al-Laṭīf, se corre el peligro de alejar el pensamiento árabe *moderno* (*ḥadīth*) de la realidad árabe *actual* (*rāḥin*) (al-Ġābrī, 2004:140).

Evidentemente, en la construcción narrativa de al-Ġābrī, un concepto fundamental es el de “estado” (*dawla*). El estado tiene un papel como actor político fundamental en el contexto árabe y marroquí contemporáneo, y su relación con la sociedad es necesariamente dialéctica. Para al-Ġābrī el estado es producto del acuerdo histórico nacionalista y del proceso anticolonial, por lo que tiene un papel histórico y debe analizarse su relación con la sociedad. Así, el estado es consecuencia del proceso político nacionalista y debe ser garante del progreso social, nunca un obstáculo a las libertades y a la democracia, sino todo lo contrario. De ahí que, como antiguo dirigente de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), el contexto de la “alternancia” sea observado por al-Ġābrī como un momento de oportunidad en el proceso de cambio social y político vivido por Marruecos desde los años sesenta, pues lo considera crucial en la posibilidad de una nueva forma de relación explícitamente democrática entre estado y sociedad:

“La llamada ‘alternancia’ en el Marruecos de hoy consiste no solamente en un cierto retorno a la forma de formar gobierno que recuerda a la de los años 1958-1960, sino que significa sobre todo el recurso a un procedimiento, tal vez lento pero inevitable, que debe conducir a una sustitución pacífica del espacio político tradicional por un espacio verdaderamente moderno, es decir, verdaderamente democrático. En otras palabras, la vocación del gobierno de alternancia del que el Sr. Yusufi es Primer Ministro consiste, en el ámbito político, en dotar a la monarquía marroquí de un contenido verdaderamente constitucional y democrático” (al-Ġābrī, 1999:135-136)

Así, al-Ġābrī pretende diagnosticar el estado de la cuestión de la relación entre estado y sociedad en el que la sociedad se configura como actor clave y la medida última de la democratización “desde abajo”. Para ello, partiendo de una contextualización de la alternancia marroquí no exenta de un optimismo tal vez excesivo, analiza el contexto de esta relación en el mundo árabe, en un esfuerzo de interpretación (*iḡtihād*) del pensamiento social e histórico. Dicho contexto está marcado por la necesidad de entender en toda su complejidad los procesos sociales, que es lo mismo que hablar de procesos ideológicos, políticos y económicos, entre los que destacan los siguientes (al-Ġābrī, 2004: 162):

a) La diversidad de la realidad económica y social de los contextos árabes, que han variado tradicionalmente entre el capitalismo, el socialismo y las economías tradicionales; b) la diversidad de la realidad intelectual e ideológica árabe, especialmente de las tendencias nacionalistas-socialistas e islamistas; c) la complejidad de la realidades nacionales como concepto político y social, que para al-Ŷābrī es una única unidad compuesta por diferentes elementos; d) la polaridad de la realidad internacional actual, en la que el mundo árabe forma parte del “Sur”, por oposición al “Norte” económico, cultural y político dominado por Estados Unidos y Europa.

Estos elementos forman parte de un análisis que, en el marco de los estudios de la postcolonialidad expone una realidad social árabe compleja y particularmente diversa en lo ideológico y en lo político. Una vez identificados estos elementos de manera genérica, al-Ŷābrī aboga por situarlos como base de un análisis integral y conjunto del que puedan participar las diferentes tendencias ideológicas árabes, de una manera amplia. De esta manera, partir de un análisis social compartido supone aceptar un mismo contexto, partir de una misma historia, abriendo la posibilidad a construir discursos diferentes. La historia, en el sentido narrativo, es el principio de lo que al-Ŷābrī denomina un “bloque histórico” (*kutla tārījiyya*) que cuente con todos los actores ideológicos y sociales (al-Ŷābrī, 2004: 162), de forma que a partir de dicho análisis y mediante una interpretación conjunta, pueda afrontarse la tarea de un cambio social colectivo. No es ajeno a este concepto de “kutla” el bloque político que se conforma en Marruecos como actor proactivo de un cambio democrático en el marco de la alternancia política en los años noventa del siglo XX (Parejo Fernández, 2005). Es interesante observar la perspicacia de este análisis sólo unos años antes del comienzo de las revueltas árabes de 2011, en la que se observará la construcción conjunta de un discurso basado en este mismo análisis. En él, la “democracia social” se establece como una necesidad histórica propiciada por el cambio social.

Para al-Ŷābrī este concepto de “democracia social” (*al-dīmuqrāṭiyya al-iḡtimā‘iyya*) sintetiza la relación entre la sociedad y el estado y se comporta como un concepto generador de discurso de primer orden. No cabe duda de que el concepto de “democracia” ha configurado el discurso político árabe a lo largo del siglo XX y XXI; para al-Ŷābrī el concepto en sí carece de sentido, de significado real y de utilidad, según afirma en su obra *al-Dīmuqrāṭiyya wa-ḥuqūq al-insān* (Democracia y derechos humanos), en tanto dicha democracia no esté basada en la libertad como valor supremo, distinguiéndola así de la “libertad” como mero concepto legitimador discursivo del despotismo (al-Ŷābrī, 1997:18). En este plano moral, sin la libertad no puede existir la justicia. La “democracia política” (*al-dīmuqrāṭiyya al-siyāsiyya*) debe garantizar la estructura suficiente para ejercer la libertad y la igualdad, pero es la democracia social la que, partiendo de la autoconciencia social y cultural (relectura del *turāt*) permite a la democracia política lograr sus objetivos. Para al-Ŷābrī es importante destacar que la narrativa democrática árabe debe construirse con un discurso propio que parta de dicha autoconciencia también en el plano histórico, de la conciencia del individuo contemporáneo como ciudadano sujeto de derechos (al-Ŷābrī, 1997: 131). La tarea histórica que al-Ŷābrī defiende es la lucha colectiva por la democracia social como garantía metodológica para conseguir la unidad con los objetivos de la democracia política, principalmente la igualdad, la libertad y la justicia, en la que el ciudadano puede finalmente ejercer y disfrutar los derechos que les son propios. En esta lucha, al-Ŷābrī, a pesar de todo, sitúa a los partidos políticos junto con la sociedad civil como agentes de transformación social, en un contexto en el que no era concebible otro tipo de organización ciudadana que pudiera sustituir el papel histórico de estos actores.

La necesidad histórica de la democracia se plantea en todo caso desde la concepción de ésta como un fundamento (*mabda'*) y como un marco que permite a las personas ejercer efectivamente sus derechos de ciudadanía (al-Ŷābrī, 1997:132). Así entendida, la democracia es una necesidad en términos absolutos, marroquí en primer término y árabe en segundo, pero también global, puesto que para él no existe alternativa a este movimiento histórico global hacia la democracia (*laysa gayr al-dīmuqrāṭiyya badīl tārījī*) (al-Ŷābrī, 1997:136). En este sentido, es fácil leer la narrativa democrática de al-Ŷābrī desde el contexto histórico de las revueltas árabes de 2011 y su influencia internacional, así como observar la cercanía del discurso de Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī con las propuestas y las reivindicaciones de los actores democratizadores en los últimos veinte años. Por tanto, la narrativa democrática en al-Ŷābrī se caracteriza por una clara dialéctica histórica y su discurso se centra en la sociedad como sujeto colectivo de reflexión y acción colectiva.

Conclusiones

Como se ha visto, a lo largo de este trabajo se han recogido los principales elementos narrativos del discurso democrático en Marruecos a través del discurso de tres de los intelectuales más influyentes en el ámbito social de las últimas décadas: Kamāl 'Abd al-Laṭīf, Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān y Muḥammad 'Ābid al-Ŷābrī. A través del análisis narrativo del discurso textual de estos tres autores se ha podido deconstruir su narrativa en dos elementos principales: la historia, enmarcada en el desarrollo socio-histórico y político de espacios de democratización en Marruecos a lo largo de las últimas dos décadas; y el discurso, circunscrito al modo de narrar la historia desde el ámbito ideológico como representación social subjetiva. Hecho esto, se han observado los principales conceptos generadores de discurso (explícitos) y los principales conceptos generadores de significado (implícitos) en cada uno de estos discursos, estableciendo con ello un concepto clave que identifica el discurso y construye, desde la subjetividad, una narrativa concreta. Conforme a ello, los resultados del análisis estarían comprendidos en la siguiente tabla:

Figura 1: Elementos narrativos del discurso democrático

AUTOR	HISTORIA	DISCURSO	GENERADORE S DISCURSO	GENERADORES SIGNIFICADO	NARRATIVA
K. 'ABD AL-LAṬĪF	Post-colonialismo	Modernidad política	Historia Conciencia Cambio cultural	Colonialismo Dependencia	Política
T. 'ABD AL-RAḤMĀN	Globalización	Modernidad ética	Ética / Moral Modernidad Islam	Materialismo Injusticia	Ética
M. 'Ā. AL-ŶĀBRĪ	Alternancia	Democracia social	Democracia Sociedad civil <i>Turāt</i> <i>Nahḍa</i>	Autoritarismo	Social

Fuente: elaboración propia

Se observan tres narrativas alternativas centradas, en cada caso, en tres ámbitos complementarios: la política, la ética y la sociedad. Las tres alternativas se construyen con un discurso que identifica la modernidad con el desarrollo de cada uno de estos tres ámbitos. La modernidad es política en el discurso de Kamāl ‘Abd al-Laṭīf cuando es una modernidad consciente de ser postcolonial y, por tanto, consciente de la colonialidad histórica. Su discurso se genera en torno a conceptos que ponen de manifiesto este “ser post-colonial” de manera consciente, adquiriendo significado cuando se contrapone al hecho colonial y a la dependencia, tanto histórica como cultural que impide llegar a la modernidad plena. En el caso de Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān la modernidad es ética en cuanto responde, mediante un discurso que identifica la moral islámica con el humanismo ético, al materialismo salvaje y a la injusticia de la globalización desde valores y presupuestos culturales propios. Finalmente, en el caso de Muḥammad ‘Ābid al-Ŷābrī, la modernidad, en términos políticos, se corresponde con una democracia social basada en la necesidad de establecer la igualdad y la libertad como principios de una sociedad moderna y justa. En el camino de la alternancia y la democratización que responde dialécticamente al autoritarismo histórico, la relectura racional del *turāṭ* permite encontrar elementos intelectuales de liberación y elaborar un proyecto de resurgimiento (*nahḍa*) político, social y cultural colectivo. Las tres narrativas, por tanto, son alternativas pero complementarias, esbozando un amplio discurso democrático que responde dialécticamente a la realidad histórica que lo contextualiza, y devolviéndolo, en forma de propuesta intelectual, a la sociedad que la protagoniza.

Bibliografía

- ‘ABD AL-LAṬĪF, Kamāl (2016): *Al-‘Arab fī zamān al-murāyā‘āt al-kubrā: muḥāwalāt fī ta‘aqqul taḥawwulāt al-rāhin al-‘arabī*, Doha, al-Markaz al-‘arabī li-l-abḥāṭ wa-dirāsāt al-siyāsāt.
- ‘ABD AL-LAṬĪF, Kamāl (1997): *Al-‘Arab wa-l-ḥadāta al-siyāsiyya*, Beirut, Dār al-Fikr.
- ‘ABD AL-LAṬĪF, Kamāl y ‘ĀRIF, ‘A. (2001): *Iškāliyyāt al-jiṭāb al-‘arabī l-mu‘āṣir*, Damasco, Dār al-fikr.
- ‘ABD AL-RAHMĀN, Ṭāhā (2006): *Rūh al-ḥadāta: al-madjal ilā ta’sīs al-ḥadāta al-islāmiyya*, Casablanca, al-Markaz al-taqāfī l-‘arabī.
- ABI-MERSHED, Osama (ed.)(2018): *Social currents in North Africa. Culture and Governance after the Arab Spring*, London, Hurst
- AHLUWALIA, Pal (2010): *Out of Africa. Post-structuralism’s colonial roots*. London: Routledge.
- AKSIKAS, Jaafar (2009): *Arab modernities. Islamism, Nationalism, and Liberalism in the Post-Colonial Arab World*, New York, Peter Lang.
- ALFAISAL, Haifa S. (2011): “Indigenous epistemology and the Decolonization of Postcolonialism”, *Studies in Social and Political Thought*, 19 (Summer 2011), pp. 24-40.
- AYALON, Ami (1987): *Language and change in the Arab Middle East. The evolution of Modern Political Discourse*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- BELQAZĪZ, ‘Abd al-Ilāh (2000): *Nihāyat al-dā‘iyya. Al-Mumkin wa-l-mumtani’ fī adwār al-muṭaqqafīn*, Casablanca, Al-Markaz al-taqāfī l-‘arabī.
- BENMESSAOUD TREDANO, Abdelmoughit (2000): *L’Alternance. Du consensus aux urnes*, Rabat, El Maarif El Jadida.

- BERRADA, El Mehdi e IRAQI, Fahd: "Boycott au Maroc: un « Hirak » numérique", *Jeune Afrique* (12/06/2018), disponible en <http://www.jeuneafrique.com/mag/564706/economie/boycott-au-maroc-un-hirak-numerique/> [consulta: 13 de junio de 2018].
- BOUKHARS, Anouar (2011): *Politics in Morocco. Executive monarchy and enlightened authoritarianism*, London, Routledge.
- BUEHLER, Matt (2018): "Labor protest in Morocco: strikes, concessions, and the Arab Spring", en ABI MERSHED, Osama (ed.): *Social currents in North Africa. Culture and Governance after the Arab Spring*, London, Hurst, pp. 51-72.
- CAVATORTA, Francesco y MERONE, Fabio (2018): "Islamist parties and transformation in Tunisia and Morocco" en ABI MERSHED, Osama (ed.): *Social currents in North Africa. Culture and Governance after the Arab Spring*, London, Hurst, pp. 11-30.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gita (2010): *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- CHATMAN, Seymour (1978): *Story and discourse. Narrative structure in fiction and film*, Ithaca, Cornell University. Trad. Española de María Jesús Fernández Prieto. CHATMAN, Seymour (2014): *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine*, Barcelona, RBA.
- DABASHI, Hamid (2012): *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, New York, Zed Books.
- DABASHI, Hamid (2009): *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror*, Piscataway, Transaction.
- DARIF, Mohamed (2014): "Morocco, a reformist monarchy?", en LARÉMONT, René (ed.): *Revolution, Revolt and Reform in North Africa. The Arab Spring and beyond*, London, Routledge, pp. 105-124. DOI: <https://doi.org/10.1080/21520844.2012.675544>
- DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (coords.) (2011): *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos. Las claves del proceso de transformación que se opera en el país vecino*, Córdoba, Almuzara.
- DESRUES, Thierry y MOYANO, Eduardo (2000): "Cambio social y transición política en Marruecos", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 109, pp. 265-284. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=27615> [consulta: 12 de julio de 2018]
- FORNARI, Emanuela (2017): *Líneas de frontera: filosofía y postcolonialismo*, Barcelona, Gedisa.
- GALLĀB, 'Abd al-Karīm (1993): *Fī l-fikr al-siyāsī*, Casablanca, Al-Šarika al-magribiyya li-l-ṭabā'a wa-l-našr.
- GALLĀB, 'Abd al-Karīm (1999): *Lā mafhūm li-l-ṭaqāfa*, Rabat, al-Ma'arifa.
- GENETTE, Gérard (1983): *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil.
- HALLIDAY, Fred y ALAVI, Hamza (eds.) (1988): *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*, London, Macmillan.
- HUSSEIN, Abdirahman A. (2002): *Edward Said: Criticism and society*, London, Verso.
- JABIRI, Vivienne (2013): *The Postcolonial subject. Claiming politics/governing others in late modernity*, London, Routledge.
- KASSAB, Elisabeth S. (2013): "The Arab quest for freedom and dignity: have Arab Thinkers been part of it?", *Middle East – Topics and Arguments*, 1, pp. 26-34. DOI: <https://doi.org/10.17192/meta.2013.1.1038>
- KHOURY, Paul (2012): *Pensée arabe contemporaine. Tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan.
- LAROUÏ, Abdallah (1970): *Al-ʿīdiyūlūyiyā l-ʿarabiyya al-muʿāsira*, Beirut, Dār al-haqīqa.
- LOUDIY, Fadoua (2014): *Transitional justice and Human Rights in Morocco. Negotiating the Years of Lead*, London, Routledge. DOI: [10.4324/9781315856063](https://doi.org/10.4324/9781315856063)
- MACÍAS AMORETTI, Juan A. y ARIGITA MAZA, Elena (eds.) (2015): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares.

- MACÍAS AMORETTI, Juan A. (2015): “¿Vamos o viene? La democracia como texto filosófico y discurso ideológico en Marruecos”, en MACÍAS AMORETTI, Juan A. y ARIGITA MAZA, Elena (eds.): *(Dis)continuidades árabes. Discursos e imaginarios en un contexto de cambios*, Granada, Comares, pp. 43-64.
- MAGHRAOUI, Driss (2013): “Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics”, en JOFFE, G. (ed.): *North Africa's Arab Spring*, London, Routledge, pp. 175-195. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2011.630879>
- MEMMI, Albert (1973): *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Prol. Jean-Paul Sartre, Paris, Payot.
- PAREJO FERNÁNDEZ, M^a Angustias (2005): “Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 2, pp. 77-102.
- PAREJO FERNÁNDEZ, M^a Angustias (2010): “Liberalización política y redefinición de la oposición: la "Kutla" y la reforma constitucional en Marruecos (1992-2006)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos-Sección Árabe-Islam*, 59, pp. 91-114, disponible en <http://www.meaharabe.com/index.php/meaharabe/article/view/59> [consulta: 12 de julio de 2018].
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2016): “La sociedad civil en el Magreb : ¿elemento vertebrador de la democracia?”, en VELASCO DE CASTRO, Rocío et. al. (eds): *Religión, derecho y sociedad en la organización del estado*, Valladolid, Veritas/Omnia Mutandur.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.) (2006): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y MACIAS AMORETTI, Juan A. (2017): “La construcción histórica de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: el caso de la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 22, pp. 1-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/reim2017.22.001>
- SATER, James N. (2007): *Civil Society and Political Change in Morocco*, London, Routledge.
- TODOROV, Tzvetan (1978): *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil.
- VAN DIJK, Teun A. (2011): *Ideología y discurso*, Barcelona, Ariel
- VAN DIJK, Teun A. (2016): “Análisis Crítico del Discurso”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 30, pp. 203-222, disponible en <http://revistas.uach.cl/index.php/racs/article/view/871> [consulta 28 de noviembre de 2018].
- VAIREL, Frédéric (2014): *Politique et mouvements sociaux au Maroc. La révolution désamorcée ?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- ŶĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid al- (1994): *Al-Dīmuqrāṭyya wa-ḥuqūq al-insān*, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- ŶĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid al- (1999): “L’ambition du gouvernement Youssoufi: une société démocratique. Entretien avec Mohammed Abed al-Jabri”, par Oussama Gaber et Jean-Christophe Ploquin, *Confluences Méditerranée*, 31, pp. 133-144.
- ŶĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid al- (2000): *Al-Mašrū’ al-nahḍawī l-‘arabī. Murāyā’a naqdiyya*, 2^a ed, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- ŶĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid al- (2005): *Al-Muḥtama’ al-madanī. Taṭawwur al-nujba al-muṭaqqafa al-magribiyya*, Casablanca, Dār al-Našr.
- ŶĀBRĪ, Muḥammad ‘Ābid al- (2004): *Wiḥhat naẓar: naḥwa i’āda binā’ qaḍāyā l-fikr al-‘arabī l-mu’āšir*, 3^a ed, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya.
- YĀSĪN, Sayyid (1998): *Al-zaman al-‘arabī wa-l-mustaqbal al-‘ālam*, Cairo, Dār al-mustaqbal al-‘arabī.

La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate

The Tunisian Law on the Elimination of Violence against Women: rules and debates

Carmelo PÉREZ BELTRÁN

Universidad de Granada

carmelop@ugr.es

<https://orcid.org/0000-0002-0108-8863>

Recibido 7/9/2018. Aceptado para publicación 5/11/2018

Para citar este artículo: Carmelo PÉREZ BELTRÁN (2018), "La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 32-59.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.003>

Resumen

Este artículo estudia el contexto social y los debates ideológicos sobre la violencia de género en Túnez que se encuentran articulados en torno a la reciente adopción de la Ley Orgánica 58/2017, del 11 de agosto referente a la eliminación de la violencia contra la mujer. Tomando como idea central el concepto de subalternidad y sus relaciones entre un centro ideológico dominante y la periferia, este trabajo parte de la hipótesis de que la Ley sobre violencia contra las mujeres traduce las dinámicas ideológicas de la sociedad tunecina en su búsqueda por interpretar las narrativas globalizantes eurocéntricas a partir de ciertas prácticas contrahegemónicas de disidencia o resistencia. A partir de ello, el trabajo hace una aproximación a la realidad social de la violencia contra las mujeres en Túnez y analiza la evolución de las estrategias políticas y jurídicas hasta la adopción de la Ley Orgánica 58/2017, la cual es analizada señalando sus principales aportaciones y los principales temas de debate generados.

Palabras clave: Violencia de género / Subalternidad / Mujeres / Túnez

Abstract

This article examines the social context and ideological debates revolving around the issue of violence against women in Tunisia, particularly in relation to the new Organic Law 58/2017 on the elimination of violence against women, enacted on August 11th 2017. Central to the paper's

analysis is the concept of 'subalternity' and the relationships existing between a dominant ideological center

and its periphery. The paper hypothesizes that the law on violence against women is a 'translation' [or reflection] of the ideological dynamics of Tunisian society in its quest to interpret hegemonic Eurocentric narratives through the implementation of certain anti-hegemony practices such as dissidence and resistance. With these ideas, the paper looks at the social reality of violence against women in Tunisia and analyses the evolution of political and juridical strategies up through the enactment of Organic Law 58/2017, pointing out the law's main contributions as well as the topics of debate it has generated.

Keywords: Gender based violence / Subalternity / Women / Tunisia

Introducción

Como se desprende de su último artículo (art. 44), a mediados de febrero del presente año 2018 ha entrado en vigor la Ley Orgánica 58/2017, del 11 de agosto, referente a la eliminación de la violencia contra la mujer, que fue publicada en el Boletín Oficial de la República Tunecina seis meses antes, el día 15 de agosto de 2017; una ley reivindicada desde hacía décadas por la sociedad civil más comprometida con la igualdad de género y con los derechos humanos. Será objeto de este estudio perfilar el contexto, la realidad social y los debates sobre la violencia de género en Túnez, así como el contenido de la Ley Orgánica 58/2017, desde la perspectiva del post-orientalismo propuesta por Hamid Dabashi (Dabashi, 2009 y 2012) incidiendo, principalmente, en la idea de la subalternidad (Guha, 2002) que refleja las relaciones de poder entre un centro ideológico dominante (Occidente) y una periferia que se debate entre el seguidismo de las narrativas eurocéntricas y las prácticas contrahegemónicas de disidencia o resistencia, asentadas estas en la reclamación de ciertas especificidades históricas y culturales, principalmente, pero que no siempre son acordes con los valores igualitarios que sustentan los derechos humanos fundamentales.

Estudiar los cambios legislativos, en este caso los relacionados con el género, es de una importancia capital, ya que la Ley tiene una función ambivalente, de tal modo que puede funcionar, y de hecho funciona, como el guardián del orden social, político y moral establecido, del que participa y tiende a reproducir, pero también puede operar como vector de cambio y de evolución de las normas y de los esquemas mentales de la sociedad en la que actúa y pretende transformar. Porque el derecho no solo es acción, sino que también a través de su discurso, su retórica y su lenguaje contribuye decididamente a formar una visión de uno mismo, del otro y del mundo en su globalidad. Teniendo en cuenta estas cuestiones se comprende mejor el importante rol que desempeña la legislación en toda sociedad y la importancia de considerarlo como "un compendio de una cultura social, o un metalenguaje social, un lenguaje social rudimentario pero esencial y central que extrae su fuerza de su activismo e impone sus categorías a los demás discursos sociales" (Henry, 1988: 181).

Teniendo en cuenta lo anterior, este trabajo parte de la hipótesis de que la Ley sobre violencia contra las mujeres traduce las dinámicas ideológicas de la sociedad tunecina en su búsqueda por adaptar y/o interpretar las narrativas globalizantes eurocéntricas. Teniendo esto en cuenta, las

estrategias contrahegemónicas de disidencia o resistencia a dichas narrativas eurocéntricas hacen que el propio texto legislativo establezca ciertos los límites para seguir conservando los valores ideológicos y culturales considerados como integrantes de la nacionalidad tunecina.

Género, mujer, mujeres: el debate sobre la denominación

Considerada por algunas fuerzas políticas y sociales como un gran hito en la historia de Túnez, otros sectores opinan, más bien, que se trata de una ley que no logra superar las narrativas eurocéntricas de la post-colonialidad y la subalternidad en la línea de pensamiento que plantea Dabashi (2009), puesto que, según éstos, solo contempla algunos aspectos puntuales y sesgados de la violencia, siguiendo de cerca las dinámicas de ciertos países occidentales, pero que dista mucho de ser una norma integral que garantice la prevención de la violencia de género específica del país, de sus normas y de sus instituciones, como desarrollaremos más adelante. La propia denominación de la Ley incide ya en este conflicto centro-periferia, pues la opción por “violencia contra la mujer” entra en conflicto con otras denominaciones que se han ido imponiendo en el ámbito occidental, tales como “violencia de género” (caso español) o “violencia contra las mujeres” (caso francés) o la más reciente designación de “violencias sexuales y sexistas” que muy recientemente se viene debatiendo en Francia. El debate es largo e imposible de abracar en este estudio, pero lo cierto es que la denominación de la Ley tunecina tiene por referente directo a una de las primeras declaraciones internacionales sobre este tema: la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (1993), en cuyo primer artículo define la “violencia contra la mujer” como “todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la vida privada”.

Sin embargo, a partir sobre todo de la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres (Beijing 4-15 de septiembre de 1995), el término “violencia contra las mujeres” convive o, más bien, compite con el de “violencia de género”, cuyo uso se empieza a extender y estandarizar, no solo entre las/los teóricas/os de diferentes ámbitos de conocimiento, sino también por parte de las instituciones y organismos oficiales que terminan adoptándolo, entre ellos, el propio gobierno español a través de la Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género. Esto, sin embargo, provoca numerosos e interesantes debates epistemológicos, como los que mantiene María Luisa Maqueda Abreu (2006) cuando afirma que la denominación “violencia contra las mujeres” que aparece en la DEVM y en otros muchos documentos de diversa naturaleza (leyes, resoluciones, estudios, medios de comunicación...) es ambigua e inadecuada, ya que incide más en la cuestión biológica que en la clave cultural o en la construcción social que el concepto género implica. En palabras de la autora “es una manifestación más de la resistencia que existe a reconocer que la violencia contra las mujeres no es una cuestión biológica sino de género. Se trata de una variable teórica esencial para comprender que no es la diferencia entre los sexos la razón del antagonismo (...), sino que es consecuencia de una situación de discriminación intemporal que tiene su origen en una estructura social de naturaleza patriarcal” (Maqueda, 2006: 2).

Lo cierto es que el término “violencia de género” genera debate y cuenta también con sus detractoras/es (De Luján Piatti, 2013: 26-36) más o menos declaradas/os, quienes no solamente le achacan una excesiva influencia de la lengua inglesa (gender based violence /gender violence), sino que consideran que su utilización sistemática por políticos, instituciones oficiales y demás

agentes sociales puede llegar a convertir el término en un eufemismo que enmascara una dura realidad. En este sentido incide Silvia Tubert al considerar que existe un uso abusivo del término “género” que puede llegar a encubrir “las relaciones de poder entre los sexos, como sucede cuando se habla de violencia de género en lugar de violencia de los hombres hacia las mujeres: una categoría neutra que oculta la dominación masculina” (Tubert, 2003: 8). En esta misma línea, el Instituto Vasco de la Mujer en su informe *Violencia contra las mujeres* (Emakunde, 2009), tras señalar la diversidad de términos utilizados para definir una misma realidad, opta por la utilización del término “violencia contra las mujeres”, alegando los siguientes motivos: “en primer lugar, es un término claro e inteligible para cualquier persona no experta en la materia, en segundo lugar, hace visible que son las mujeres quienes sufren este tipo de violencia y, en tercer lugar, es la expresión que en estos momentos concita un mayor consenso social y político y que se viene utilizando en los instrumentos jurídicos internacionales” (Emakunde, 2009: 2).

El mundo árabe tampoco escapa a esta polémica y debido sobre todo a la influencia hegemónica que ejerce el discurso de los organismos oficiales y otras agencias especializadas sobre las periferias culturales, el término “género” viene siendo traducido por el tecnicismo “naw” que, en realidad, significa “clase, tipo, variedad, especie”, a fin de diferenciarlo de la voz “ÿins” que, desde el siglo XIX y debido a la actividad intelectual de las primeras generaciones de feministas árabes, había tomado una connotación más sexual o biológica. Sin embargo, se trata de una reapropiación conflictiva, no bien asumida por todas/os las/los especialistas en el tema, como es el caso de Ben Achour (2016: 6) quien considera que, en realidad, es “ÿins” el término que mejor recoge el sentido de “construcción distintiva” de un grupo con respecto a otro, debido a lo cual de esta misma raíz (ÿ-n-s) deriva el término ÿinsiyya (nacionalidad), es decir, el distintivo que diferencia a un grupo nacional de otro no-nacional. Lo cierto es que el término “naw”, a pesar de que actualmente sea utilizado por ciertas organizaciones de la sociedad civil, está aún lejos de convertirse en parte integrante del vocabulario de los estudios feministas del mundo árabe “no por el rechazo de sus claves de análisis teórico sobre la construcción de las distinciones sociales y relacionales entre masculino y femenino, sino más bien debido a la resistencia a lo que parece ser un tipo de terminología de las ciencias sociales pretendidamente “neutral” y disociada de la política” (Ben Achour, 2006: 6-7). Frente a una nomenclatura que es percibida desde la subalternidad como imposición cultural y como lazo ideológico poscolonial, muchas de las/los investigadoras /es siguen optando hoy día por “mujeres” en plural, en vez de la voz “género”.

La cuestión del número gramatical no es un asunto baladí. En este sentido, la opción de la Ley tunecina por el singular (mujer/al-mar’a) conlleva una carga ideológica que, desde los márgenes, también mantiene fricciones con el centro del debate feminista occidental y hegemónico que, al menos desde los años 80 del siglo XX, había incidido en el carácter monolítico, ficticio y abstracto del término “mujer” (en singular), el cual se definía esencialmente frente al concepto “hombre”. Sin embargo, el término en plural (mujeres), que surge muy relacionado con el desarrollo de los feminismos periféricos (raza, clase, identidad, colonialidad, fronteras...), hace referencia, según esta línea de pensamiento, a los sujetos históricos, a la diversidad de realidades y a la heterogeneidad de experiencias y vivencias entre las propias mujeres (Amorós y De Miguel, 2005; Badran, 2012; Butler, 1990, bell hooks, 2004). Podríamos cuestionarnos por qué, entonces, la Ley tunecina sigue manteniendo el número singular del término cuando, además, las intelectuales feministas tunecinas suelen optar por el plural, como hemos indicado anteriormente. En este sentido, son varias las posibilidades de respuesta que podríamos barajar. Una de ellas incide en la

toma de conciencia del carácter subalterno o subordinado del sujeto histórico magrebí (Bhabha, 2013; Dabashi 2009) frente a un centro ideológico y cultural occidental que es percibido como impositor. En palabras de Macías Amoretti (2018) “las voces de la subalternidad toman cuerpo y reclaman un espacio por sí mismas y no en relación con la transformación cultural o la evolución histórica del otro”. Es por ello por lo que el sentido de conciencia nacional y de especificidad cultural musulmana adquieren un carácter unitario que, en el caso de la Ley que estamos tratando, se expresaría mejor con el singular: la mujer (tunecina y musulmana). No obstante, esto puede disfrazar una realidad siempre cambiante, compleja y heterogénea, ya que las violencias basadas en el género no son actos singulares ni aislados, sino fenómenos estructurales y sistemáticos que pueden afectar a todas las mujeres, independientemente de su estatus social, su posición económica, su religiosidad y su formación intelectual. Frente a esta idea, la especificidad religiosa musulmana ha sido invocada por ciertos sectores sociales como garantía para explicar que “contrariamente a las sociedades occidentales donde las costumbres son relajadas y la moral desenfadada, el compromiso de la población con sus creencias le impide cometer acciones como la violación, el incesto o la pedofilia” (Cherif, 2008: 111), lo cual dista mucho de la realidad, como intentaremos señalar a lo largo de este trabajo. Idea esta que convive con otra visión más economicista, a la que se ha solido adherir el régimen oficial, según la cual, aunque se reconoce la existencia de violencia contra las mujeres, sin embargo “representa un hecho marginal que solo afecta a los medios socioeconómicos desfavorecidos. Su motivo no sería la misoginia sino la miseria y, por tanto, desaparecerá con su eliminación” (Cherif, 2008: 111), opinión más que cuestionable teniendo en cuenta la realidad social no solo de Túnez sino de cualquier sociedad.

Pero, además de ello, la opción de la Ley Orgánica 58/2017 por la denominación “eliminación de la violencia contra la mujer” deja al margen otro tipo de manifestaciones violentas que también están directamente relacionadas con los valores de dominación y discriminación que sustentan las estructuras patriarcales de la sociedad y su modelo familiar, y que atentan contra los derechos humanos más fundamentales. Nos referimos a la violencia física, moral, psicológica, institucional y sexual a la que se ven sometidas las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales (LGTBI) que, como comentaremos más adelante, se encuentran criminalizadas en el propio Código Penal tunecino. En este caso, las especificidades históricas, culturales y nacionales de la sociedad magrebí, basadas en una rígida e inalterable concepción binaria de la orientación sexual y de la identidad de género (hombre/mujer, virilidad/feminidad) parecen prevalecer sobre cualquier otra opción, aunque ello conlleve el sufrimiento y la discriminación de seres humanos y de ciudadanos/as tunecinos.

Una aproximación a la violencia contra las mujeres en Túnez antes de la Revolución de los Jazmines

La visibilización de la violencia contra las mujeres y el debate social y político en torno a ello están directamente relacionados con el desarrollo del movimiento feminista de Túnez y su lucha favor del empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género en todos los ámbitos de la vida pública y privada. Aunque las primeras voces pueden remontarse a finales de los años 70 del pasado siglo XX, en el marco de la reflexión y el debate que emanaban del Club Tahar al-Haddad (1979-1989), sin embargo será sobre todo a partir de los años 90 cuando la violencia contra las mujeres deja de ser percibida como un asunto privado para convertirse en una de las principales preocupaciones sociales, directamente relacionada con la violación de los derechos humanos, en cuya lucha debe estar implicada tanto la sociedad civil como las diferentes instituciones del

Estado. A ello contribuyó de forma decisiva el surgimiento de asociaciones con un marcado cariz feminista y reivindicativo (Ghanmi 1993), que hicieron de la violencia de género y de la feminización de la pobreza uno de sus principales caballos de batalla, como la Asociación Tunecina de Mujeres Demócratas (ATFD), la Asociación de Mujeres para la Investigación y el Desarrollo (AFTUR), creadas ambas en 1989, así como otras asociaciones intermagrebíes muy activas en la época, como el Colectivo Maghreb-Egalité 95 (CME95), fundado en 1992 (Mahfoudh, 2014). Igualmente, por esta época fue adoptada la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (DEVM), aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de diciembre de 1993 (Resolución 48/104), a la que se adscribirá la mayor parte de los movimientos de lucha señalados. Entre otras aportaciones importantes, esta Declaración no solamente definía la violencia contra la mujer en función a la pertenencia al sexo femenino, como hemos señalado anteriormente, sino que distinguía tres principales manifestaciones de dicha violencia dependiendo del ámbito en la que esta se produce (art. 2): la violencia física, sexual y psicológica que se produce en el marco familiar (malos tratos, abuso sexual de las niñas, violación por el marido, mutilación genital femenina, explotación, etc.); la violencia física, sexual y psicológica cometida en el espacio público (violación, abuso sexual, acoso e intimidación en el trabajo, en instituciones educacionales y en otros lugares, trata de mujeres, prostitución forzada); y finalmente, la violencia física, sexual y psicológica perpetrada o tolerada por el Estado.

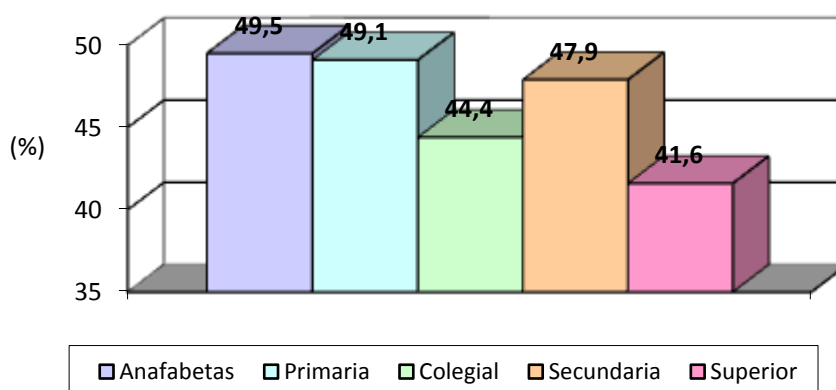
Sin lugar a duda, la campaña de sensibilización puesta en marcha en 1991 bajo el lema de “La violencia es una indignidad y el silencio un error” (Ben Achour, 2016: 10) y, especialmente, la creación en 1993 del “Centro de escucha y de orientación de las mujeres víctimas de la violencia” (Jouini y Kari, 2017: 5), ambas a iniciativa de la ATFD, supusieron uno de los mayores hitos por el debate sociopolítico alcanzado y la experiencia adquirida. Por primera vez, la violencia de género dejaba de ser una preocupación exclusiva de algunas asociaciones de mujeres y empezaba a alcanzar una mayor visibilidad y concienciación en los medios de comunicación, en los debates políticos, en los objetivos y actividades de la sociedad civil comprometida con los derechos humanos, en las deliberaciones del cuerpo de jueces, médicos y abogados, y en la concienciación de la propia ciudadanía tunecina.

Debido a toda esta gran actividad llevada a cabo durante las décadas precedentes, que tuvo una importancia capital para visibilizar y tomar conciencia sobre este grave problema social, el tema de la violencia contra las mujeres es asumido por las propias instituciones gubernamentales en la primera década del siglo XXI, siempre bajo el paraguas y la estrecha colaboración y/o tutelaje de organismos e instituciones internacionales como ONU Mujeres, Fondo de Naciones Unidas para la Población o diversas agencias de cooperación al desarrollo, entre ellas, la española. Es por ello por lo que, desde un principio, surgen voces de resistencia a una realidad que es percibida como subalterna o subordinada al centro de la ideología hegemónica occidental y que, como contrapartida, reclaman un espacio propio y autónomo a las dinámicas sociales e históricas del otro. En este marco hay que situar la puesta en marcha en 2008 de la denominada “Estrategia Nacional de lucha contra la violencia contra las mujeres”, impulsada desde Ministerio de Asuntos de la Mujer, la Familia y la Infancia”, encabezado en aquel entonces por Sarra Kanoun Jarraya, y contando, en esta ocasión, con el partenariado del Fondo de Naciones Unidas para la Población. Para ello se creó una comisión nacional a fin de evaluar los servicios de apoyo y asesoramiento a las víctimas de los que disponían las instituciones públicas y las asociaciones de la sociedad civil, y

de analizar el marco jurídico del país que afectaba a la violencia de género (Amnesty International, 2015: 78; Chachem y Ammar, 2016: 2).

En buena medida, la denominada Revolución de los jazmines (2010-2011) supuso una paralización temporal de los trabajos en curso de esta Estrategia Nacional, aunque resurgirán con fuerzas renovadas poco después. Sin embargo, los meses previos a las revueltas fueron importantes, ya que permitieron llevar a cabo una importante encuesta a nivel nacional que, por primera vez, aportaba datos estadísticos objetivos y fiables sobre la amplitud, la naturaleza y las consecuencias de la violencia contra las mujeres, como primera premisa para llevar a cabo una lucha eficaz para su erradicación. Se trata de la *Enquête nationale sur la violence à l'égard des femmes en Tunisie*, realizada durante el año 2000 por un nutrido grupo multidisciplinar bajo la dirección y supervisión de la Oficina Nacional de la Familia y la Población, dependiente del Ministerio de la Salud Pública. También en esta ocasión un organismo extranjero actuaba de promotor y guía, puesto que la mencionada *Enquête nationale* se llevó a cabo en el marco del proyecto de cooperación "Promoción de la equidad de género y prevención de la violencia contra las mujeres", financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional. La encuesta, bajo la coordinación científica de Habiba Zéhi Ben Romdhane, Profesora de la Facultad de Medicina de la Universidad de Túnez, tenía varios objetivos, el primero de los cuales consistía en hacer una estimación, lo más exacta posible, sobre la prevalencia de la violencia contra las mujeres (violencia verbal, psicológica, física, económica y sexual) durante toda la vida de estas y en los últimos doce meses. Junto a ello, otros objetivos importantes eran (ONFP, 2010: 15): analizar los determinantes de la violencia, identificar los perfiles de mujeres especialmente vulnerables a la violencia, analizar los efectos de la violencia sobre la salud y la calidad vida de las mujeres, estudiar el papel de la familia y los amigos, y analizar la reacción de las mujeres frente a situaciones de violencia. En total fueron encuestadas 3.873 mujeres, de 18 a 64 años de edad y de todo el territorio nacional; la mayoría de ellas casadas (66,25), amas de casa (73,1%) y residentes en medio urbano (68,1%) (ONFP, 2010: 23).

Sin ánimo de ser exhaustivos es preciso señalar los principales resultados obtenidos, ya que servirán de base para la futura actividad gubernamental y no gubernamental en torno a la violencia de género, incluyendo la necesidad de adoptar medidas legislativas. Quizás el dato más significativo sea que casi la mitad de las mujeres encuestadas (exactamente el 47,6%) declararon haber sufrido algún tipo de violencia a lo largo de su vida, sin que apenas existan diferencias significativas entre el medio (47,1% en medio urbano y 48,7% en medio rural), el nivel de estudios o la actividad profesional, aunque ciertamente las más mujeres que parecen estar más expuestas son: las mujeres rurales, amas de casa y con nivel básico de estudios o analfabetas (ver gráfico 1 y 2).



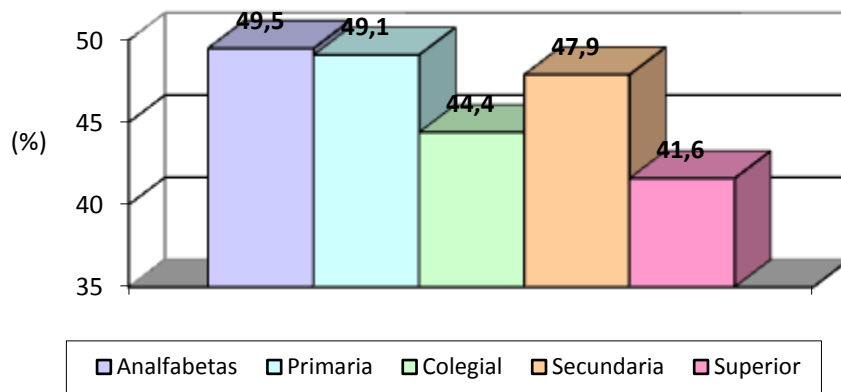


Fig. 1: Prevalencia de la violencia contra las mujeres según el nivel de instrucción.
Fuente: Realización propia a partir de los datos de ONFP (2010: 38)

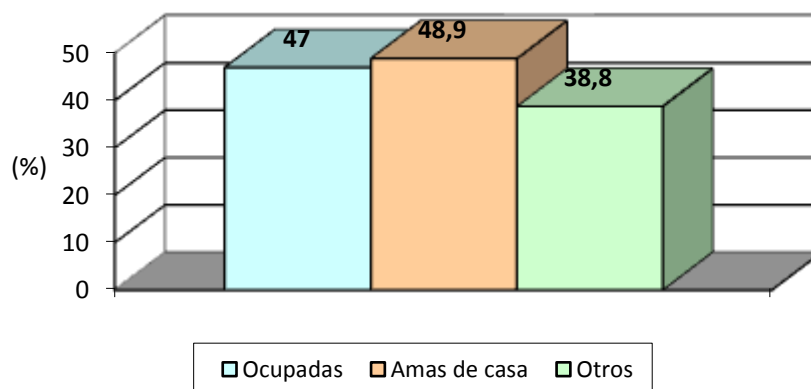
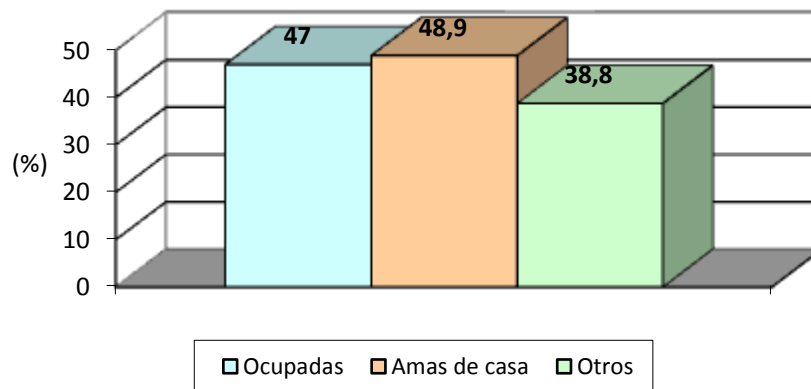


Fig. 2: Prevalencia de la violencia contra las mujeres según actividad económica.
Fuente: Realización propia a partir de los datos de ONFP (2010: 38)

También resultan interesantes los resultados obtenidos sobre el tipo de violencia a la que más frecuentemente se ven sometidas las mujeres tunecinas que, de manera visual, quedan recogidos en el Gráfico 3.

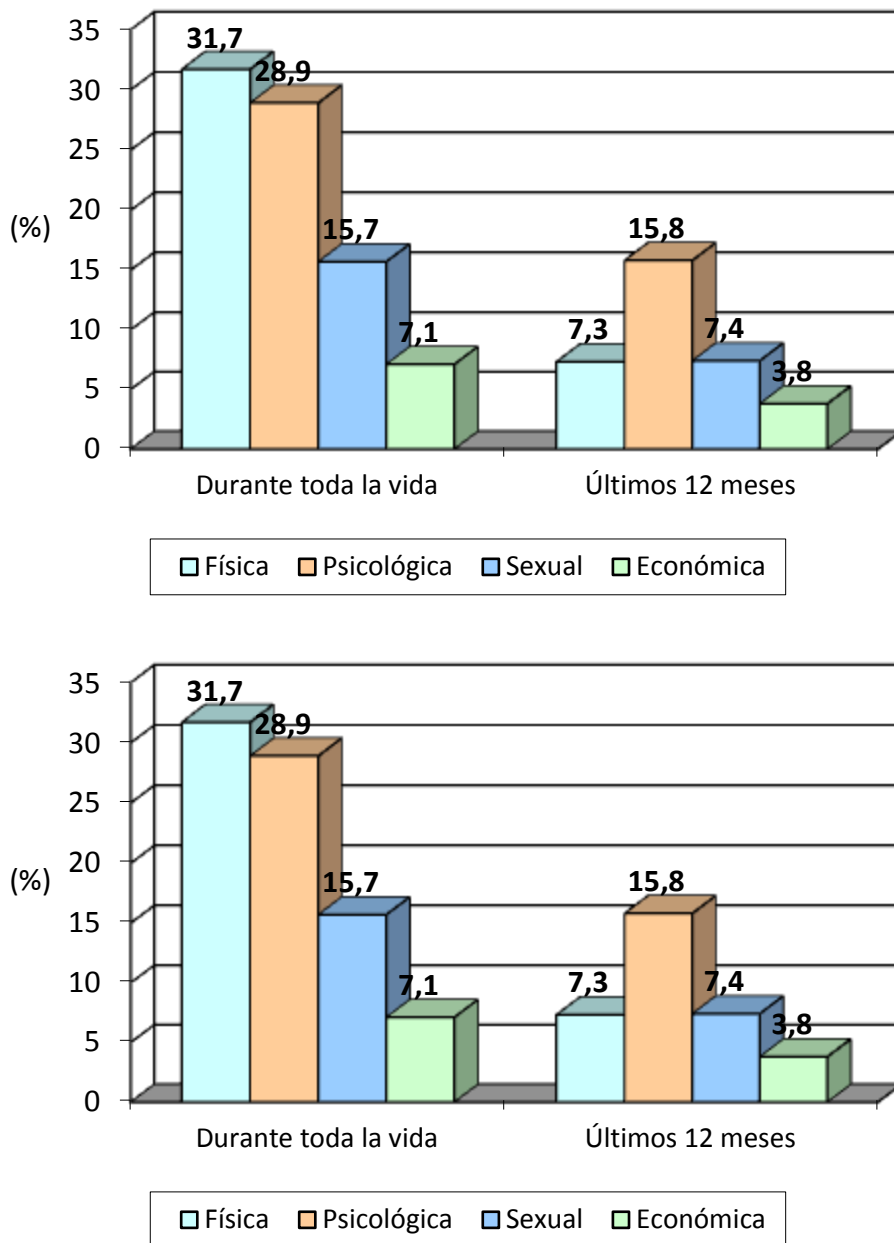


Fig. 3: Prevalencia de la violencia contra las mujeres según tipo de violencia.
Fuente: Realización propia a partir de los datos de ONFP (2010: 39)

Si tenemos en cuenta la experiencia vital de las mujeres en su totalidad, la violencia física es la más frecuente, con un 31,7% de las encuestadas, seguida de cerca por la psicológica (28,9%), aunque en el curso del último año las experiencias violentas de tipo psicológico (insultos, intimidación, humillación, menosprecio, etc.) dobla literalmente a la primera señalada. Teniendo esto en cuenta, la encuesta revela igualmente que es la pareja sentimental (esposo, novio, etc.) el principal autor de todo tipo de violencia contra las mujeres, sobre todo de la violencia psicológica

(68,5%) y sexual (78,2%), aunque también lo es de la violencia física con un 47,2% de las respuestas. Junto al marido, el resto de los miembros de la familia (padres, hermanos, otros miembros) se muestran como los principales autores de la violencia física (43%), mientras que en el caso de la psicológica este porcentaje desciende hasta el 16,7%. Solamente en el caso de la violencia sexual (relaciones sexuales forzadas o no consentidas, violación, abuso, etc.,) existe un significativo porcentaje del 21,3% de autores no pertenecientes al ámbito familiar (ONFP, 2010: 41). De todo ello se deduce que es la violencia intrafamiliar y, especialmente, la conyugal en el ámbito doméstico la que mayor prevalencia tiene dentro de la sociedad tunecina, el menos en lo referente a sus manifestaciones físicas y psicológicas más extremas.

Aunque la encuesta aporta otra serie de datos de gran interés solo vamos a destacar dos últimos asuntos de interés que son constatados en la *Enquête nationale* como son: la soledad de las mujeres víctima y normalización de la violencia. En el primer caso, los resultados avalaban la idea de que un porcentaje muy elevado (42,1%) de las mujeres que habían sufrido algún tipo de violencia no habían pedido ningún tipo de ayuda y ni siquiera habían confiado su lamentable situación a sus familiares más allegados o a sus amistades (ONFP, 2010: 58). Y de aquí se desprende la segunda cuestión apuntada: la mayor parte de las mujeres agredidas optan por el silencio y no llegan a interponer denuncia alguna porque la violencia y las relaciones de desigualdad son asumidas, toleradas y normalizadas por gran parte de la sociedad patriarcal de Túnez, incluyendo a las propias víctimas, de tal forma que el 55% de las encuestadas declaran que la violencia intrafamiliar constituye un hecho usual, ordinario, “normal”, del que ni siquiera merece la pena hablar (ONFP, 2010: 58).

Estos datos son solo aproximativos de una dura realidad, anclada en la cotidianidad de muchas mujeres tunecinas que sufren en silencio y abnegadamente diversos actos de violencia física, moral o psicológica, incluidas las amenazas, las coacciones, las agresiones a su libertad sexual o la privación arbitraria de su libertad. A ello se añaden otros factores, como la estigmatización social de las víctimas, la dependencia económica de éstas, los complejos procesos judiciales, el miedo al rechazo familiar, la falta de una intervención ágil y adecuada de la policía, la escasez de centros de acogida y otras infraestructuras de apoyo a las víctimas, las presiones familiares y la consideración de la violencia intrafamiliar como un “asunto privado”, entre otros motivos que no podemos abordar en profundidad este trabajo. Lo que sí es cierto es que este documento revelaba una situación muy preocupante y, de hecho, su contenido no fue dado a conocer hasta después de la Revolución de los Jazmines.

La violencia de género tras la Revolución de los Jazmines

Tras las revueltas del 2010-2011, el debate sobre la violencia de género no solo no desaparece de la escena política y pública, sino que alcanza dimensiones mucho mayores, fruto del cual será la adopción de la Ley Orgánica 58/2017, del 11 de agosto, referente a la eliminación de la violencia contra la mujer.

La primera acción destacada fue el relanzamiento en 2012 desde instancias gubernamentales de la Estrategia Nacional de lucha contra la violencia contra las mujeres, a la que ahora se le añadía la apostilla de “a través del ciclo de vida”, la cual seguía estando apoyada por Fondo de Naciones

Unidas para la Población. Con los objetivos de contribuir a los logros de la revolución del 14 de enero de 2011 en términos de igualdad, equidad y libertad; preservar los derechos de las mujeres y luchar contra toda forma de discriminación de estas en el marco de los compromisos internacionales adquiridos por Túnez, esta Estrategia Nacional se articula en cuatro ejes principales (Stratégie, 2012: 14-25): a) recopilación de datos e información sobre la violencia contra la mujer; b) mejora de la calidad y la disponibilidad de servicios psicosociales y de salud para las víctimas; c) movilización social y sensibilización para poner fin a la estigmatización de las víctimas y transformar la percepción que tiene la sociedad sobre la violencia contra las mujeres; d) lucha para la revisión de la legislación a fin de prevenir y combatir todas las formas de violencia contra las mujeres. No obstante, muchos de estos objetivos apenas si son puestos en marcha debido a falta de recursos humanos y económicos, puesto que hay que tener en cuenta que en el año 2017, el Ministerio de la Mujer, la Familia, la Infancia y la Tercera Edad recibía solamente el 0,27% de los presupuestos generales del Estado para llevar a cabo toda su actividad, incluyendo la lucha contra la violencia de género

En el marco de esta Estrategia Nacional, este último punto sobre la necesidad de adoptar una ley orgánica de violencia de género alcanza una gran dimensión y se convierte en una acción prioritaria a alcanzar a corto plazo. En general, el debate sobre este proyecto de ley se articula en torno a una serie de cuestiones, entre las cuales destacan: la necesidad de lograr un consenso político entre las diferentes tendencias ideológicas del país en torno a un proyecto de ley orgánica sobre violencia de género que acabe con las disposiciones discriminatorias que existen en la ley; la urgencia de llevar a cabo una campaña de sensibilización intensiva que logre movilizar la opinión pública, y la conveniencia de promocionar medidas intersectoriales de prevención, protección y asistencia para las víctimas (Ghachem y Ammar, 2006: 3-4).

En esta época, el debate sobre la violencia de género se encuentra íntimamente relacionado con la adopción de la nueva constitución que debía regir los designios del país tras la caída del régimen de Ben Ali (Martínez Fuentes, 2011) y que fue aprobada el 26 de enero de 2014 por la Asamblea Constituyente que había sido elegida el 23 de octubre de 2011, obteniendo la mayoría de escaños el partido islamista Ennahda (89 escaños, 37%), liderado por Rashid Gannushi. El proceso de elaboración del proyecto constitucional fue muy intenso y dio lugar a todo tipo de debates de gran calado, pero en lo que a nuestro tema respecta, tres fueron los principales aspectos que causaron gran controversia: la presencia de la sharí`a en la Constitución, la complementariedad de los sexos y el lenguaje inclusivo.

En cuanto al primer tema, al menos desde febrero de 2012 circulaba de manera oficiosa el proyecto constitucional propuesto por el partido Ennahda en cuyo artículo 10 se estipulaba que “La sharí`a es la principal fuente de legislación” (Ben Achour, 2016: 16), lo cual provocó apasionados debates sobre los fundamentos de la identidad nacional, la naturaleza civil del Estado, la discriminación jurídica de las mujeres en la shari`a y la conformidad de toda norma del derecho positivo con las prescripciones inmutables y categóricas de la ley islámica. Tras semanas de una apasionada “la guerra de identidad” , esta idea acabó siendo descartada en pro del consenso y la unidad (Martínez Fuentes, 2013: 43) y el propio Gannushi afirmaba: “el antiguo artículo primero de la Constitución, según el cual Túnez es un estado libre, independiente y soberano cuyo idioma es el árabe y cuya religión es el islam, es objeto de consenso y es suficiente para expresar el sistema de referencia del islam en términos de legislación en Túnez” (Ben Achour, 2016: 17).

También el tema de la complementariedad de roles tuvo que ser descartado del proyecto constitucional de Ennahda. Concretamente, el artículo 28.2 del capítulo referente a los derechos y

libertades dictaba: “El estado protege los derechos de la mujer y apoya sus logros, puesto que ella es socio (šarīk) del hombre en la construcción de la nación, cuyos roles son complementarios (takāmul) dentro de la familia “. La idea que prevalece en este pensamiento, muy usual dentro del islamismo, es que “mujeres y hombres son complementarios por su propia naturaleza y, por tanto, los roles sociales entre hombres y mujeres también deben complementarios (...) La idea de base sostenida por el discurso islamista es que Dios ha creado a mujeres y hombres como seres diferentes, en cuanto a su naturaleza, con el objetivo de que se complementen mutuamente. Por tanto, las relaciones entre hombres y mujeres no son construcciones sociales sujetas al devenir histórico; son un proyecto divino que debe permanecer inmutable en el tiempo y el espacio” (Pérez y Macías, 2017: 21). Sin embargo, para los sectores más laicos de la sociedad, la complementariedad es la ideología patriarcal que sustenta la desigualdad y la discriminación al establecer un sistema jerárquico y diferencial que legitima diversos tipos de violencia de género. Por todo ello, debe ser excluida de la identidad nacional tunecina en pro de las ideas de igualdad que emanan de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de otras convenciones internacionales. En todo caso, esta experiencia demuestra la capacidad de adaptación, ajuste y pragmatismo del partido Ennahda, aunque, como señala Guadalupe Martínez, tanto este tema como el anterior generó no sólo la más absoluta fractura con la tendencia laica de la sociedad tunecina, sino también “la frustración del ala más conservadora de sus representantes en la Asamblea y de sus notables en el organigrama interno” (Martínez Fuentes, 2013: 43), muchos de los cuales optaron por abandonar esta formación en favor de otras más acordes con su visión ultraconservadora.

Finalmente, el debate sobre el lenguaje inclusivo en la Constitución fue objeto de grandes controversias. Si bien el sector más apegado al feminismo defendía con ahínco un lenguaje inclusivo y no sexista con el objetivo de visibilizar a la mitad de la población, las mujeres, y de que los presupuestos igualitarios del discurso simbólico y jurídico puedan promocionar una sociedad igualmente paritaria y no violenta, sin embargo esta propuesta contó con la férrea oposición de otros sectores sociopolíticos, que consideraban este asunto, más bien, como una moda impuesta por las tendencias más radicales del feminismo occidental y de organizaciones internacionales que buscan la globalización cultural sin respetar las identidades locales. Aunque de nuevo la guerra identitaria estaba servida, la Constitución de 2014 introduce en numerosas ocasiones expresiones inclusivas, aunque no de forma sistemática, mediante la repetición simultánea de los términos en masculino y en femenino. De este modo, el preámbulo señala que “el Estado garantiza (...) la igualdad de todos los ciudadanos (al-muwāṭinīn) y las ciudadanas (al-muwāṭināt) en derechos y deberes”; el artículo 21, “Los ciudadanos y las ciudadanas son iguales en derechos y deberes (...). El Estado garantiza a los ciudadanos y ciudadanas las libertades y los derechos individuales y colectivos”; el artículo 40, “Todo ciudadano (al-muwāṭin) y ciudadana (al-muwāṭina) tiene derecho al trabajo”; en incluso, en el artículo 74 referente a la presidencia de la república antepone el femenino al masculino: “La candidatura a la presidencia de la República es un derecho para toda electora (nājiba) o elector (nājib)...”. Junto a ello, otras referencias van destinadas exclusivamente a las mujeres, como ocurre en el segundo párrafo del artículo 34: “El Estado garantizará la representatividad de la mujer en las asambleas elegidas”; y en la mayor parte del artículo 46: “El Estado se compromete a proteger los derechos adquiridos de las mujeres y garantizar su consolidación y promoción. El Estado garantiza la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres para acceder a diversas responsabilidades y en todas las áreas. El Estado trabaja para establecer la paridad entre mujeres y hombres en las asambleas elegidas. El estado tomará las

medidas necesarias para eliminar la violencia contra las mujeres”. Para el tema que nos ocupa, este último artículo tiene una importancia capital, ya que hace una referencia expresa a la eliminación de la violencia contra las mujeres, visibilizando en la carta magna esta lacra social y comprometiendo al Estado en la lucha por su erradicación.

Dos años después de la promulgación de la Constitución salió a la luz otro importante estudio sociológico sobre la violencia de género en el espacio público que venía a completar la *Enquête nationale sur la violence à l'égard des femmes*, de la que antes hemos hablado, puesto que esta última se había focalizado casi exclusivamente en el ámbito privado del hogar (violencia intrafamiliar y conyugal, fundamentalmente) descuidando, en buena medida, otras manifestaciones violentas que se producen, sobre todo, en el espacio público y profesional, en el que cada vez existe una mayor presencia de mujeres. Dicho estudio, titulado *La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie*, fue publicado en 2016 en el marco institucional del Centro de Investigación, Estudios, Documentación e Información sobre la Mujer, coordinado por Slim Kallel, profesor de psicología de la Universidad de Túnez, y también en esta ocasión un organismo internacional actuaba de promotor y partenariat: ONU Mujeres. Ya en sus páginas iniciales el informe incidía en el aumento de la agresividad y de violencia de género tras las revueltas del 2010-2011, debido a la inestabilidad política y económica del país y a la crisis económica paralela (CREDIF, 2016: 13), lo cual tenía un reflejo directo en la esfera pública que debía ser analizado. Basado en una encuesta a 3.873 personas (2.873 mujeres y 957 hombres) a nivel nacional, los resultados finales revelaban datos alarmantes sobre la prevalencia de la violencia de género en el espacio público (tránsito, educativo, profesional y ocio), de tal forma que el 53,5% de las mujeres encuestadas afirmaban haber sufrido alguna forma de violencia en el espacio público durante los últimos cuatro años (2011-2015).

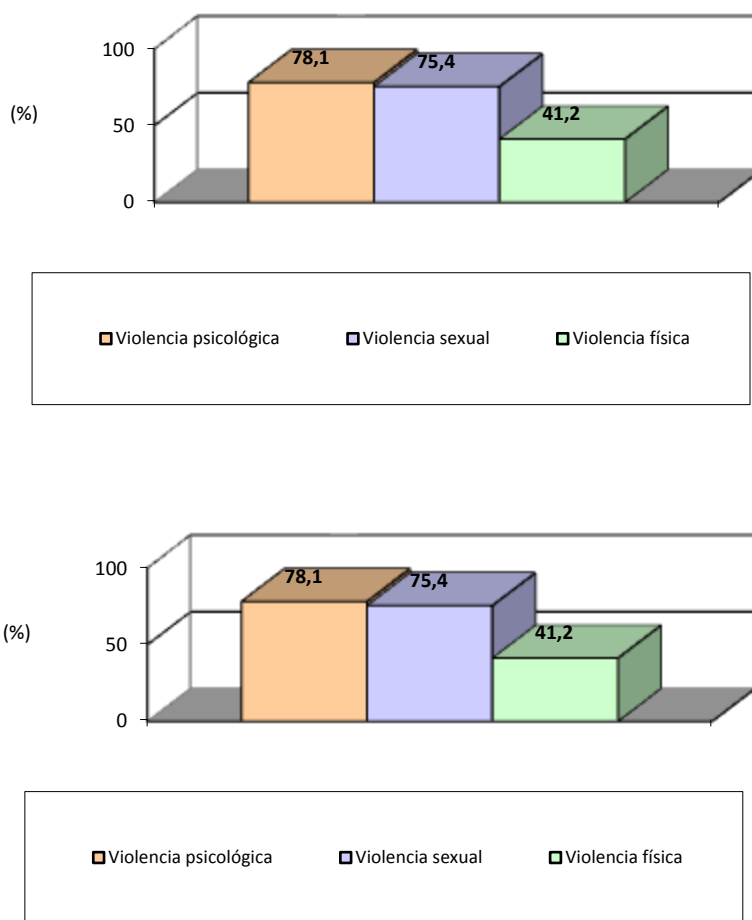


Fig. 4: Prevalencia de la violencia contra las mujeres en el espacio público, según tipos. Fuente: Realización propia a partir de los datos de CREDIF (2016: 71-72)

Como puede apreciarse en el Gráfico, la mayoría de las mujeres encuestadas (78%) afirman haber sufrido alguna forma de violencia psicológica en el espacio público como consecuencia de ser perseguidas a pie, en moto o en coche, o de ser increpadas o insultadas. Pero un porcentaje muy similar (75,4%) corresponde a las mujeres que dicen haber sufrido también algún tipo de violencia sexual al ser importunadas de diversas formas (propuestas, insinuaciones, gestos inapropiados, etc.) o ser tocadas o acariciadas sin su consentimiento. Incluso un 42% de las encuestadas se han visto sometidas a violencia física, sobre todo con el objetivo de arrebatarse o robarle alguna pertenencia.

Aunque todos los espacios son susceptibles de violencia contra las mujeres, los transportes públicos y el ámbito profesional se erigen como los más usuales. En este último caso, el 58,3% de las mujeres encuestadas que trabajan afirman haber sido víctimas de algún tipo de violencia, sobre todo por discriminación o explotación económica (39,9%), aunque también psicológica (19,5%) y sexual (12,9%) (CREDIF, 2016: 90).

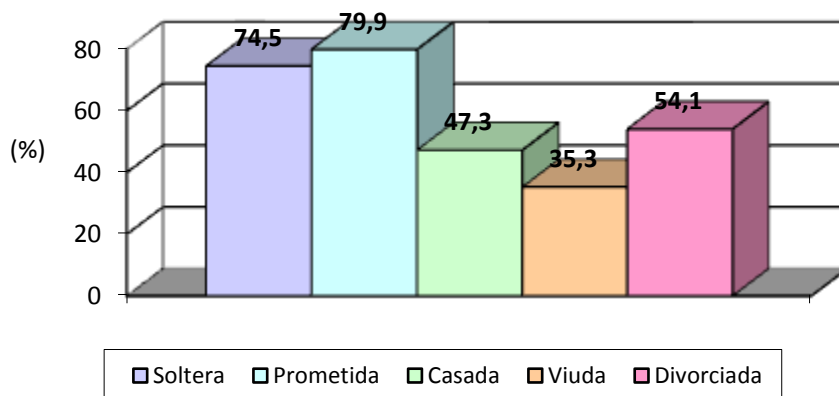
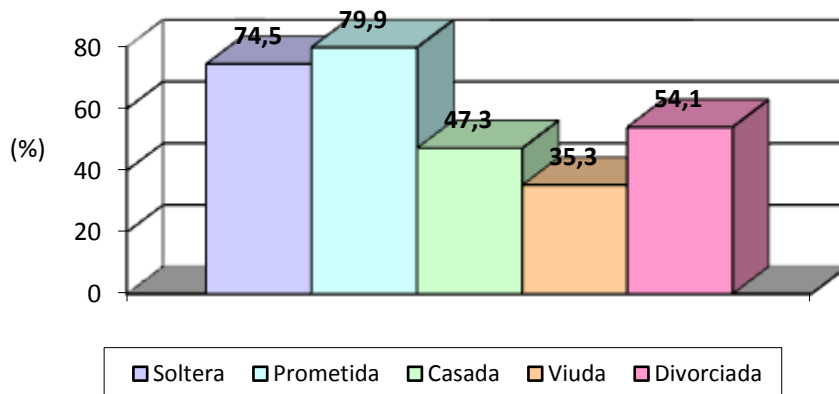


Fig. 5: Mujeres víctimas de violencia en el espacio público según estado civil.
Fuente: Realización propia a partir de los datos de CREDIF (2016: 73)

Reveladores son también los datos que aporta este estudio sobre el perfil de las mujeres víctimas de violencia, de tal modo que las solteras son las que muestran porcentajes mucho más elevados que las casadas y viudas (Gráfico 5), lo cual demuestra una mayor prevalencia de la violencia entre las chicas jóvenes, ya que las sociedades patriarcales suelen mostrar una mayor dominación sobre las/los jóvenes solteras/os, mientras que el estatus de casadas y de madres repercute en un mayor reconocimiento social. Ello se encuentra corroborado, a su vez, por el hecho de que el 88,5% de las mujeres que declaran haber sufrido actos de violencia son estudiantes y que el 81,7% buscan empleo (CREDIF, 2016: 74).

Otros muchos datos de interés muestra este estudio, imposible de abordar aquí, pero no podemos pasar por alto algunas conclusiones (CREDIF, 2016: 165-167) que inciden en la percepción del espacio público como un entorno extraño y hostil para las mujeres, que despierta en estas sentimientos de desconfianza, de exclusión y de inseguridad, de tal manera que el espacio público se erige como centro del poder simbólico de los hombres sobre el cuerpo y la autonomía personal de las mujeres, y como un lugar privilegiado para la violencia en cualquiera de sus manifestaciones.

Hacia una ley orgánica sobre violencia de género

Ley Orgánica referente a la eliminación de la violencia contra la mujer adoptada en agosto de 2017, tuvo una compleja historia de, al menos, tres años durante los cuales el proyecto conoce una significativa evolución. Poco después de la adopción de la Constitución en 2014 y sus referencias explícitas a la eliminación de la violencia contra la mujer (el texto constitucional utiliza el singular, *al-mar'a*), durante el gobierno de transición de Mehdi Jomâa (enero 2014-febrero 2015) se puso en pie un primer Proyecto de ley integral, a iniciativa de la Secretaría de Estado de la Mujer, la Infancia y la Familia, que encabezaba la jurista Neila Chaabane. Con este fue designado un comité de expertos, encabezado por la prestigiosa feminista y profesora de derecho público, Sana Ben Achour, en el que participaron representantes de diversos ministerios (Mujer, Justicia, Salud, Educación, Economía, etc.) y también expertos y representantes de la sociedad civil relacionados con legislación penal y familiar, derechos humanos y violencia de género (Chaabane, 2017). Al igual que el resto de iniciativas previas, también en esta ocasión el Proyecto de ley se realizó bajo el paraguas de organismos internacionales como ONU Mujeres, Consejo de Europa, PNUD, HCDH, UNODC, etc. que aportaron el asesoramiento jurídico, las líneas generales de actuación y la experiencia previa en el tema que nos ocupa.

Con una pretensión global, el texto resultante ha sido calificado de “ambicioso” (Chaabane, 2017) o “muy ambicioso” (Bertoluzzi 2017) y abarcaba los diversos aspectos y ámbitos relacionados con las diferentes formas de la violencia de género. En este sentido, afirma Sana Ben Achour: “La ley de violencia contra las mujeres no puede reducirse a un simple código penal bis. No puede limitarse solamente a la represión, sino que debe emprender una acción interdisciplinar que tenga en cuenta, en primer lugar, los medios de prevención, sensibilización y educación para la igualdad y el respeto de la dignidad de las mujeres y, posteriormente, las instituciones e instrumentos de acompañamiento, apoyo y protección a las mujeres víctimas de violencia, así como las modalidades para la aplicación efectiva de la ley y la evaluación constante de sus resultados” (Ben Achour, 2016: 96).

De los cambios jurídicos propuestos, los más polémicos eran, sin lugar a duda, los relacionados con las prescripciones discriminatorias que aún perduran en el Código de estatuto personal (*Maÿallat al-aḥwāl al-šajsiyya*) en tanto en cuanto se trata de la legislación más íntimamente relacionada con la identidad nacional y cultural del sujeto histórico tunecino, no exenta de a veces de contradicciones con otras legislaciones internacionales con pretensión de universalidad (DUDH, CEDAW, etc.). A pesar de las prescripciones avanzadas que esta ley ha ido introduciendo a lo largo de los años, desde su promulgación en 1956 (Pérez Beltrán, 2011), esta norma aún conserva diversos aspectos diferenciadores entre hombres y mujeres, que desde hace décadas las asociaciones feministas reclaman su abolición, en tanto en cuanto promocionan o legitiman estructuras desiguales y diversos tipos de violencia de género. La dote es uno de ellos, puesto que, independientemente de que su valor material se haya visto reducido considerablemente, sigue siendo una condición imprescindible para el contrato matrimonial. Pero lo más grave se encuentra recogido en el artículo 13 que estipula: “El esposo no podrá obligar a la mujer a consumar el matrimonio si no paga la dote”, de lo cual se puede deducir que, una vez pagada la dote, el esposo podría recurrir a la violencia sexual, e incluso a la violación, al tener el derecho legal de obligar a su esposa a mantener relaciones sexuales. Junto a ello, la cualidad del marido como jefe de familia es

otro de los aspectos discriminatorios del Código (art. 23), puesto que establece una relación jerárquica entre jefe (marido) y subalterno (esposa), al tiempo que promueve situaciones de subordinación de las mujeres y otros aspectos relacionados con la violencia económica y la dependencia.

Otros aspectos igualmente discriminatorios del Código de estatuto personal son puestos en tela de juicio por este primer Proyecto de ley sobre violencia de género que pretende eliminar cualquier vestigio de violencia institucional y jurídica (Joumi y Kari, 2017: 15-17; Ben Achour, 2016: 36-43), entre ellos: la preponderancia del padre sobre la madre en lo relacionado con la tutela de los hijos (art. 154), ciertas circunstancias que arrebatan a las mujeres el derecho a la custodia de sus hijos , el desigual reparto de la herencia en función del sexo, y la eliminación de la Circular que prohíbe el matrimonio de la mujer tunecina con un hombre no musulmán .

Son también muchas las prescripciones que el Proyecto de ley integral sobre la violencia contra las mujeres pretendía eliminar o modificar del Código penal, en tanto que se trata de normas conservadoras que tienen por objetivo proteger o reproducir el orden social y las estructuras patriarcales. Uno de los aspectos más polémicos está relacionado con las distinciones que hace el Código penal sobre violación, que siempre implica violencia (art. 27), y abuso sexual sin violencia (art. 227 bis). El artículo 227 castigaba con la pena de muerte al hombre que hubiera violado a una mujer mediante el uso de la fuerza, las amenazas o las armas o a una niña menor de 10 años, mientras que fuera de estos casos la violación era castigada con cadena perpetua. En este sentido, es necesario hacer una precisión, ya que la versión árabe y oficial señalaba específicamente que se trataba de la violación de un hombre a una mujer o a una niña, mientras que en la versión francesa no señalaba esta especificidad y había dado lugar a cierta ambigüedad (Ben Achour, 2016: 66-67). Independientemente de lo injustificado que para cualquier defensor de los derechos humanos es la pena de muerte o la cadena perpetua, el artículo 227 del Código penal tenía una consideración demasiado miope y sesgada de la violación como la penetración vaginal del miembro viril mediante el uso de la fuerza, excluyendo otros casos que pudieran ocurrir de acceso carnal por vía vaginal, anal o bucal a cualquier persona de cualquier edad (mujer u hombre, niña o niño), así como la introducción de otros miembros corporales u objetos.

Más polémico aún era el artículo 227 bis referente a los abusos sexuales sin uso de la violencia, que había sido introducido en el Código penal en 1958 y modificado en 1969 y 1989, mediante el cual se establecía penas de cárcel de cinco a seis años al hombre que cometiera abusos sexuales a niñas o mujeres adultas, con lo cual no solo se excluía a niños y hombres de esta categoría de abusos sexuales, sino que establecía una sanción extremadamente dispar con respecto al caso anterior, la violación. Pero tanto o más grave aún era que dicho artículo permitía al violador eludir estas penas mediante el matrimonio con su víctima, al estipular “El matrimonio del culpable con la víctima, en los dos primeros casos previstos por este el artículo, pondrá fin al enjuiciamiento o a los efectos de la sentencia”, lo cual había sido objeto de todo tipo de críticas a nivel nacional , ya que pone a la víctima en manos de su verdugo, sobre todo si tenemos en cuenta las posibles presiones familiares para subsanar lo que se considera un deshonor. En la misma línea se encontraba el artículo 239 del Código penal que permitía liberarse de la cárcel al autor de secuestro de una mujer si contrae matrimonio con ella.

Sin ánimo de ser exhaustivos, finalmente otro de los grandes temas de debate se articula en torno al artículo 230 del Código Penal que condena la homosexualidad en cualquiera de sus manifestaciones al establecer que: “La sodomía (al-liwāt) o el lesbianismo (al-musāḥaqa), si no entran en ninguno de los casos previstos en los artículos precedentes, serán castigados con tres (3) años de cárcel”. De nuevo hay que tomar como fuente la versión oficial en árabe, en donde se

hace clara referencia a la homosexualidad masculina y al lesbianismo, ya que en la versión francesa solamente se menciona “la sodomie”, invisibilizando la orientación femenina y creando ambigüedad jurídica. Se trata de una norma que, al igual que las anteriores, se erige en guardiana del orden social, político y moral establecido, es decir, un orden patriarcal que mantiene una concepción estrictamente binaria de la sexualidad (macho / hembra) y de la identidad de género (masculino /femenino) y que articula su estructura de poder en torno a la autoridad de los hombres sobre las mujeres, el matrimonio como único marco afectivo y sexual, y la filiación unilateral por vía patrilínea. En palabras de Meziane, “la regulación de la sexualidad masculina y femenina por la ley islámica clásica no obedece a preocupaciones morales, o a la preservación de un hipotético ‘orden natura’ o incluso a la perpetuación de la especie, sino a la preservación del orden público” (Meziane, 2008: 276). Y en pro de ese orden público, plagado de principios morales y prejuicios, el artículo 230 del Código Penal promueve la homofobia y criminaliza al colectivo LGBTI exclusivamente por su orientación sexual o su identidad de género, en clara contradicción con el artículo 4 de la Constitución que garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos y las ciudadanas. Pero además de la violencia jurídica e institucional que supone esta norma, el tímido movimiento a favor de la defensa y visibilidad de LGTB que empieza a tomar forma en el país, denuncia también una serie de actos de violencia a los que se van sometidas estas personas, principalmente el denominado “test anal” con el fin de interponer la sanción estipulada en el art. 230; práctica ésta que “es reconocida por la comisión internacional de lucha contra la tortura de Naciones Unidas como un trato cruel, degradante e inhumano” (Dajm, 2014: 8).

Contrariamente a los artículos anteriormente citados del Código Penal, el artículo 230 sigue invariable tras la adopción de la Ley Orgánica referente a la eliminación de la violencia contra la mujer de 2017 y sigue siendo un tema tabú aún no asumido por el poder político. En este sentido, Amnistía Internacional señala el caso del cese del Ministro de Justicia, Mohamed Salah Ben Aissa, en octubre de 2015 como consecuencia de unas declaraciones en las que se mostraba a favor de la despenalización de la homosexualidad (Amnesty, 2015: 37).

Presentado el 12 de agosto de 2014 ante la Asamblea Nacional Constituyente, Proyecto de ley integral sobre la violencia contra las mujeres fue descartado por las fracturas ideológicas irreconciliables que despertó entre las diversas tendencias políticas e ideológicas del país, dentro de la mencionada “guerra de identidades” sobre las normas sociales que deben ser mantenidas frente a lo que se considera imposiciones hegemónicas externas, sobre todo en lo relacionado a los cambios dentro del Código de Estatuto Personal. Este acontecimiento coincidió, además, con la llegada a la presidencia del país de Béji Caïd Essebsi (31/12/2014) y de que su partido, Nidaa Tounes, creado ex profeso para las elecciones de 2012, alcanzara la mayoría de escaños parlamentarios; un partido que, a pesar de ser considerado como laico y de centroderecha (Bustos, 2014: 2; Martín, 2014), también ha sido calificado de “neo-autoritarismo y conservadurismo, acompañado de una corriente de moralización de la sociedad que no parece desagradar a Ennahda, convertido en su socio preferente” (Mohsen Finan, 2016). Tras más de un año de impasse, el Proyecto de ley inicial fue revisado y reformado en 2016, bajo la tutela de la nueva Ministra de la Mujer, la Familia y la Infancia, Samira Merai, y actual Ministra de Salud que, debido a sus planteamientos ideológicos (ha sido considerada poco proclive al feminismo) o a la praxis política (coalición con Ennahda), optó por una propuesta mucho más moderada en la que se suprimieron todos los planteamientos que sobrepasaban las “líneas rojas” de las identidades

nacionales: el Código de Estatuto Personal y la despenalización de la homosexualidad y del adulterio , entre otras cuestiones.

Finalmente, esta nueva versión, que ahora recibía el nombre de Proyecto de Ley Orgánica referente a la eliminación de la violencia contra la mujer, fue adoptada el 13 de julio de 2017 por el Consejo de Ministros y aprobada el día 26 de julio de ese mismo año por la Asamblea de Representantes del Pueblo, contando con la unanimidad de los miembros asistentes: 146 votos a favor y 0 abstenciones (Yousfsi, 2017).

Ley Orgánica 58/2017, del 11 de agosto, referente a la eliminación de la violencia contra la mujer

Publicada en el Boletín Oficial el día 11 de agosto de 2017, la Ley Orgánica 58/2017 referente a la eliminación de la violencia contra la mujer, que ha entrado en vigor seis meses después (art. 44), el 11 de febrero de 2018, es un texto legislativo que plasma un determinado discurso y construye una determinada narrativa (oficial) de la violencia de género, de tal manera que, como dijimos en la hipótesis de parida, los mecanismos ideológicos de la subalternidad hacen que dicho texto establezca ciertos límites para seguir conservando los valores ideológicos y culturales considerados como integrantes de la nacionalidad tunecina. Consta de 44 artículos repartidos en 5 grandes títulos, el primero de los cuales marca los objetivos de la ley, a saber, “eliminar todas las formas de violencia contra la mujer fundadas sobre la discriminación de los sexos a fin de asegurar la igualdad y el respeto de la dignidad humana” (art. 1). Además de ello, en este primer apartado, un extenso artículo 3 define el concepto de violencia contra “la mujer” como toda agresión basada en la discriminación sexual, que causa prejuicio, sufrimiento o lesión en las víctimas (mujeres y niños), distinguiendo siete tipos de violencia: física, moral, sexual, política, económica, discriminación de las mujeres y situación de vulnerabilidad. Considerando la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos (art. 4, primer párrafo), el Estado se compromete a “hacerse cargo de la mujer víctima de violencia y de los niños que residan con ella” (art. 4, primer párrafo) y a desarrollar políticas, planes estratégicos y programas de diverso tipo a fin de “eliminar todas las formas de violencia contra la mujer en el entorno familiar, social, educativo, la formación profesional, la salud, la cultura, los deportes y los medios de comunicación” (art. 4).

Una vez definidos los conceptos, la Ley Orgánica 58/2017 articula su contenido en tres ejes principales: la prevención, la protección y el enjuiciamiento.

La prevención: Mediante la implicación de diversos ministerios (enseñanza, salud, justicia, juventud, mujer, asuntos religiosos), la Ley señala una serie de principios generales, basados en la educación, con el fin de prevenir la violencia, sin especificar demasiado su puesta en práctica ni hacer referencia alguna a los recursos empleados en ello. De este modo, el Estado se compromete a llevar a cabo programas didácticos, educativos y culturales, basados en los valores de los derechos humanos, que transmitan principios de igualdad y no-discriminación, (art. 7). En este sentido, la Ley hace una referencia expresa a los medios de comunicación (art. 11), los cuales deben implicarse en la divulgación de principios igualitarios, en la sensibilización sobre las consecuencias de este grave problema social y en la exclusión de cualquier tipo de publicidad estereotipada, sexista o perjudicial para las mujeres.

Finalmente, como medida de prevención, la Ley prevé en su artículo 40 la creación de un “Observatorio nacional de la violencia contra la mujer”, con las siguientes funciones:

detectar casos de violencia contra las mujeres, controlar la aplicación de la legislación y las políticas evaluando su efectividad y eficiencia, llevar a cabo investigaciones científicas y de campo en este ámbito, definir los principios rectores para la eliminación de este tipo de violencia de acuerdo a la ley, garantizar la cooperación y la coordinación con la sociedad civil, y asesorar sobre los programas de formación en violencia de género.

La protección: Este apartado empieza, igualmente, enumerando una serie de derechos generales sobre la protección de las víctimas, como son: la protección jurídica, el acceso a la información, la reparación económica, el seguimiento sanitario y psicológico, y el realojamiento inmediato de las víctimas y sus hijos “en los límites de los medios disponibles”. De nuevo, se evita cualquier referencia a los recursos. Dentro de este apartado, quizás lo más novedoso es el contenido del artículo 14, el cual obliga a toda persona, incluyendo a las que están sujetas a secreto profesional, a “notificar a las autoridades competentes cualquier caso de violencia en el sentido de la esta Ley, tan pronto como tenga conocimiento de ella, la haya observado o haya notado sus efectos”, advirtiendo además que no se puede desvelar la identidad de la persona que ha alertado del problema sin su consentimiento (art. 14 último párrafo).

Mediante la creación de unidades especializadas dentro de los cuerpos de seguridad del Estado que, además, deben estar formadas en violencia de género e incluir obligatoriamente a mujeres entre sus miembros (art. 24), la Ley establece una serie de medidas de protección, como: trasladar a la víctima y a sus hijos a lugares seguros o a centros hospitalarios, en caso de necesidad, y establecer medidas para alejar al acusado del domicilio de la víctima o prohibirle acercarse al lugar en donde esta se encuentre, en el supuesto de peligro manifiesto.

Finalmente, el artículo 33 enumera las posibles medidas de protección que puede tomar el juez de familia, dependiendo de los casos particulares, tales como: prohibir al demandado ponerse en contacto con la mujer y sus hijos, obligar al acusado a abandonar el hogar familiar, prohibir al demandado el uso de la propiedad privada de la víctima o sus hijos, permitir a la víctima recuperar sus posesiones y enseres personales, determinar la pensión compensatoria y de alimentos, etc.

El enjuiciamiento. Se trata de la parte más extensa de la Ley que tiene por objetivo modificar, sustituir o introducir nuevos artículos del Código penal, algunos de los cuales ya hemos citado anteriormente.

Sin ánimo de ser exhaustivos, las principales modificaciones legislativas que introduce el Título tercero, denominado “De los delitos de violencia contra la mujer” son los siguientes:

- Se hace una nueva definición de violación (igtiṣāb) en la que se contempla a la víctima de ambos sexos al establecer que: “Se considera violación todo acto de penetración sexual, cualquiera sea su naturaleza y los medios usados, cometidos contra una persona de sexo femenino o masculino sin su consentimiento” (art. 227 nuevo). La pena de muerte que aparecía en principio es ahora eliminada, mientras que se sigue conservando la cadena perpetua para los supuestos de amenazas o uso de la fuerza, menores de edad, abuso de la autoridad y vulnerabilidad de la víctima. Igualmente se incluye en esta categoría una novedad importante que, hasta ahora, no contemplaba el Código penal por el tabú que ello comporta: el incesto (sifāḥ al-qurbā) cometido por cualquier familiar (ascendientes, hermanos, cónyuges de alguno de los padres, sobrinos, etc.) con menores de edad. En el resto de casos, la pena contemplada por el delito de violación es de 20 años de cárcel.

- Además de desaparecer del nuevo artículo 227 bis la posibilidad de eludir la pena de cárcel del agresor mediante el matrimonio con la víctima, que tanta polémica había generado durante décadas, este artículo incluye también a los varones dentro de la consideración de abusos sexuales, al establecer “una pena de cinco (5) años a quien mantenga de forma voluntaria relaciones sexuales con un niño, sea de sexo femenino o masculino, cuya edad sea mayor de dieciséis (16) años y menor de dieciocho (18), con su consentimiento”. La pena se dobla en algunos casos relacionados, sobre todo, con situaciones de autoridad sobre la víctima o situación de vulnerabilidad de esta.
- En el caso de violencia física, el nuevo artículo 228 aumenta considerablemente las casuísticas, introduciendo como novedad la cadena perpetua si la víctima es un niño, el autor es un ascendiente, descendiente o tiene autoridad sobre esta, o si el autor es uno de los cónyuges, excónyuges, novios o exnovios (estas últimas categorías tampoco estaban contempladas anteriormente). Idéntica pena si la víctima se encuentra en una situación de vulnerabilidad, si hay premeditación, amenazas o uso de armas, etc.
- Mediante el nuevo artículo 226 ter, se eleva a dos años la pena de cárcel y a 5.000 dinares la multa por el delito de acoso sexual (al-taḥarruṣ al-ḡinsī) (anteriormente era un año y 3.000 dinares), al tiempo que se define dicho delito como “toda agresión cometida por terceros mediante actos, gestos o palabras con connotaciones sexuales que atenten a su dignidad o afecten a su pudor, y ello con el propósito de lograr que se someta a los deseos sexuales del agresor o de otros, o ejerciendo sobre ella una presión peligrosa que puede debilitar su capacidad para resistirse a ello”. Como en los casos anteriores, la pena se puede ver incrementada al doble si la víctima es un niño, si el autor es un ascendiente, descendiente o tiene autoridad sobre esta, o en situación de vulnerabilidad.
- Se introduce un párrafo nuevo en el artículo 224 y un nuevo artículo (224 bis) con el objetivo de criminalizar la violencia conyugal, asimilando las penas a los maltratos cometidos contra los hijos (art. 224). En cuanto al nuevo artículo introducido, establece una pena de cárcel de seis meses a un año de prisión y una multa de 1.000 dinares al autor de violencia física y psicológica contra su cónyuge, excónyuge, pareja o expareja de forma repetida.
- Otras novedades que introduce la Ley Orgánica 58/2017, ya fuera del Código penal, están relacionadas con ciertas formas de agresión verbal o gestual a las mujeres en el espacio público (art. 17), la violencia política (art. 18), la discriminación económica basada en el sexo (art. 19), el trabajo infantil (art. 20) y la privación o restricción de derechos de la víctima (art. 21).

¿Éxito o fracaso? Debates sobre la Ley orgánica 58/2017

Los debates que se plantean después de la promulgación de la Ley Orgánica 58/2017 referente a la eliminación de la violencia contra la mujer apenas si experimentan cambio respecto a los planteados durante sus años de redacción como Proyecto de ley y oscilan desde los planteamientos más optimistas que consideran que se trata de una conquista de gran relevancia para las mujeres y el país en general, hasta los que consideran que debe ser reenviado al parlamento para una nueva propuesta legislativa.

En el primer caso encontramos, en primer lugar, la postura oficial del gobierno, cuya representante más implicada en la adopción de la Ley orgánica, la Ministra de la Mujer, la Familia y la Infancia del momento, Naziha Laabidi declaraba: “es un momento conmovedor y estamos

orgullosos en Túnez de haber podido unirnos en torno a un proyecto histórico" (AFP, 2017), para concluir afirmando "es la apoteosis después del Código de estatuto personal iniciado en 1959" (ONU Femmes, 2017). En la misma línea, Bochra Belhaj Hmida, diputada y miembro del Comité ejecutivo del partido presidencial, Nidaa Tounes, señalaba que la ley "tiende a poner fin a todas las formas de violencia contra las mujeres", para a continuación incidir en el poso filosófico de la norma que, según la diputada, es que "esta violencia ya no es un asunto privado, sino que ahora es una cuestión que concierne al Estado; la prueba de ello es que la retirada de la demanda ya no detiene el enjuiciamiento" (AFP, 2017b). En este caso, las apreciaciones van siempre encaminadas a la lucha emprendida desde hace años y en los logros que la ley introduce obviando posibles lagunas jurídicas o posibles obstáculos económicos o institucionales.

En general las posturas que muestran una defensa más apasionada de la Ley orgánica 58/2017 beben del referente cultural y conceptual que desde hace décadas viene defendiendo el movimiento feminista global y las instituciones internacionales más relacionadas con este tema: el concepto de género como construcción discursiva y cultural, partiendo de una visión globalizante de lo político (Paterman, 1996) que abarca también al matrimonio, la familia o la educación de los hijos. Esta es la postura de la sociedad civil tunecina que ha estado más comprometida con la adopción de esta Ley, sobre todo las asociaciones feministas, que también la recibieron con gran optimismo, incidiendo sobre todo en los avances que suponía esta norma y sin apenas evidenciar las importantes propuestas que habían quedado en el tintero durante los años de su elaboración como Proyecto de Ley, especialmente las relacionadas con la eliminación de las prescripciones discriminatorias del Código de estatuto personal o la abrogación de los artículos del Código penal que aún hoy día criminalizan la homosexualidad, el adulterio o la prostitución. De esta forma, el movimiento denominado "Coalición de la sociedad civil para la adopción de la ley relativa a la eliminación de la violencia contra las mujeres", en el que participaban las asociaciones de mujeres más destacadas del país (ATFD y AFTURD, entre otras) emitieron un informe cuyas primeras palabras ya denotan la sensación de éxito "El 26 de julio de 2017 marca una nueva página de la historia de Túnez", para proseguir afirmando: "las activistas y las organizaciones feministas de la Coalición se sienten orgullosas y agradecidos (as) a todos los que y las que han apoyado este combate"

Los organismos internacionales que, como dijimos anteriormente, se implicaron desde un principio en la adopción de la Ley, participan igualmente de esta visión optimista, como es el caso de ONU Mujeres que afirma "esta culminación es el resultado de varios años de esfuerzos por parte de una sociedad civil altamente comprometida y de las instituciones nacionales, contando con una fructífera colaboración de varias organizaciones internacionales, entre ellas ONU Mujeres", para proseguir con la siguiente afirmación que, hoy día, resulta cuando menos discutible: "antes de la aprobación de esta Ley, el Código del Estatuto Personal de 1956 era la única legislación progresiva de este tipo" (ONU Femmes, 2017).

También es cierto que otros organismos, como Human Rights Watch, aun reconociendo las aportaciones de esta legislación, inciden en la necesidad de que ello no se quede en una filosofía teórica o en una simple propuesta estratégica, sino que las autoridades deben garantizar la existencia de "fondos suficientes y voluntad política indispensable para que la Ley entre en pleno vigor y que sean eliminadas las discriminaciones hacia las mujeres" (Yousfsi, 2017). Y en la misma línea encontramos las declaraciones de la red EuroMed que, a pesar de señalar los significativos avances de la legislación, no por ello deja de evidenciar sus lagunas, de las que señala dos tipos

(EuroMed, 2017). En primer lugar, desde el punto de vista jurídico, la criminalización de las relaciones sexuales entre menores de 16 a 18 años y la falta de referencias expresas a la violación conyugal. En segundo lugar y, quizás el más importante, EuroMed incide también la falta de previsión económica y en la ausencia de presupuestos destinados a su aplicación, señalando: “desde la adopción de esta ley hasta la fecha no se ha promulgado ningún texto de aplicación; el sistema de protección (asistencia telefónica, centros de acogida, apoyo psicológico, etc.) previsto por la Ley todavía no está en vigencia, el presupuesto no ha sido definido y no se ha establecido un cronograma para su implementación”.

Esta línea de pensamiento más moderada se encuentra también presente en el debate sociopolítico interno de Túnez, como el que mantiene Nadia Chaabane, antigua miembro de la Asamblea Constituyente, quien afirma: “esta ley es un buen comienzo para la consagración del artículo 46 de la Constitución, pero aún debe fortalecerse para erradicar de forma efectiva todas las violencias contra las mujeres. Los textos tunecinos aún contienen muchos artículos y disposiciones a los que se le deben quitar el polvo, porque están retrasados con respecto a la evolución de la sociedad tunecina y también se han vuelto anticonstitucionales, violando los artículos 21 y 46 de la Constitución”, señalando a continuación las prescripciones discriminatorias del Código de estatuto personal y los aspectos menos desarrollados de la propia Ley orgánica 58/2017 (Chaabane, 2017).

En cuanto a las posturas opuestas a la Ley, surgen principalmente de las tendencias ideológicas que vinculan la acción política islámica con la acción nacional, a través de una lectura histórica de la identidad y la cultura islámica del país, en la que “la mujer” y la familia se sitúan como base social e institucional frente a la concepción secularista occidental y al enfoque de género que suponen, según estos, un peligro para el orden social del país y su identidad religiosa (Pérez y Macías, 2017). En buena medida, son planteamientos contrahegemónicos de la subalternidad en tanto que se trata de disidencias individuales o colectivas, el “arte de resistencia de los dominados” dirá Scott (2000: 227-237), frente a un centro ideológico omnipresente (poscolonial) del que resulta difícil escapar.

De este modo, Monia Ibrahim, parlamentaria de Ennahda, que años antes había defendido la complementariedad en la Constitución, se erige como acérrima opositora a la Ley orgánica, bajo la argumentación de que se trata de una norma incompatible con los valores de la familia musulmana, que “golpeará el corazón de la religión islámica y manchará la identidad misma de la sociedad tunecina” (Khouili y Levine-Spound, 2017), mientras que el también diputado de Ennahda, Noureddine Bhiri, se mostraba partidario de bajar a los 13 años la edad de mayoría sexual (Dahmani, 2017). No obstante, la versión oficial del Partido Ennahda es bastante más moderada optando siempre por el voto y consenso, de tal forma que aunque el partido muestre su disconformidad con ciertas cuestiones de la Ley, se muestra partidario en su conjunto ya que, en palabras de Rachid Ghannouchi, “respeta el marco referencial del Islam que siempre llamó a tratar bien a la mujer. Por este motivo respetamos todos los documentos que estipulan el respeto de los derechos de las mujeres, empezando por el Código de Estatus Personal”.

Ennahda no es el único movimiento cuyos militantes manifiestan hostilidad a esta legislación. En la misma línea contrahegemónica de la subalternidad podríamos calificar las declaraciones de Salem Labiadh, diputado del Movimiento Popular (en teoría, un partido socialista y nacionalista árabe), el cual considera que la ley contra la violencia contra las mujeres “podría instaurar un feminismo radical, destruir los pilares de la familia y legalizar la homosexualidad”.

Pero de las posturas contrarias a la Ley, quizás la más interesante por sus planteamientos sea la del sociólogo, antiguo diplomático y activo bloguero Fathat Othman, quien propone reenviar cuanto antes al parlamento la Ley orgánica 58/2017, ya que lejos de un pretendido marco integral, la Ley va solo al detalle, modificando algunos artículos muy particulares que constituyen la punta de iceberg de un pensamiento profundamente anclado que discrimina a las mujeres y que se encuentra legitimado ideológicamente en las normas que fueron excluidas del primitivo Proyecto de ley, es decir, los planteamientos discriminatorios del Código de Estatuto Personal y otras cuestiones relacionadas con las orientaciones sexuales y el derecho a la diferencia: “por lo tanto, es a nivel mental donde hay que abordar este problema y esta violencia que anida en las cabezas, no necesariamente del pueblo, que está sofocado y apenas sobrevive en un ambiente represivo, sino de las élites que la gobiernan con leyes liberticidas”, porque “cuando una ley contra la violencia descuida lo esencial en pro de lo accesorio, olvidando la causa para concentrarse en el efecto, es solo una nueva violencia” (Othman, 2017).

Además de sus planteamientos contra los esquemas mentales que legitiman la violencia, resultan interesantes sus apreciaciones sobre los principales responsables de esta situación, las élites, pero responsabilizando sobre todo a las élites laicas, incluyendo a las asociaciones feministas, que bien por pragmatismo o imposición de organismos internacionales, han terminado por aceptar lo accesorio y puntual olvidando lo realmente importante, mientras que, por el contrario, “los religiosos tunecinos han demostrado mayor capacidad de evolucionar” (Othman, 2017), incluso sobre asuntos como el consumo de alcohol y de cannabis o la lucha contra la homofobia.

Quizás como práctica contrahegemónica de disidencia o como vivencia personal de subordinación, el bloguero concluye: “en verdad se trata solo de leyes ideadas por ONG occidentales, desconectadas de la realidad de nuestro país y talladas a medida de la realidad occidental”. Y como ejemplo chocante: “este es el caso de la violencia y del acoso a las mujeres que solo tienen sentido en un país donde ya existe la igualdad real, que es el caso de Occidente, pero no en Túnez. ¿Cómo puede pretender lidiar contra el acoso y las violencias menores, cuando la mayor violencia, absoluta incluso, se descuida e incluso se confirma, teniendo la precaución de no hablar de ella?” (Othman, 2017).

A modo de conclusión

Desde su misma denominación, la Ley Orgánica 58/2017 referente a la eliminación de la violencia contra la mujer refleja las relaciones de poder entre un centro ideológico dominante que promueve ciertos recursos gramaticales (el término género, mujeres en plural) y las estrategias contrahegemónicas de disidencia o resistencia a dichas narrativas eurocéntricas.

El debate sobre la violencia de género (todos los géneros) responde a una realidad social altamente preocupante, como bien han demostrado los estudios sociológicos sobre la prevalencia de este tipo de violencia en el espacio privado (*Enquête nationale sur la violence à l'égard des femmes en Tunisie*, 2010), sobre todo la violencia intrafamiliar de tipo conyugal, y la violencia en el espacio público (*La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie*, 2016), principalmente la violencia psicológica que sufren las mujeres jóvenes. Ciertamente es también que la violencia sufrida por otros colectivos (gays, lesbianas, transgénero, trabajadoras/es del sexo...) no

ha sido tan estudiado ni tan asumido por la sociedad civil, ni mucho menos por las instituciones del Estado que sigue obcecado en negar esta realidad. Los debates sobre violencia contra las mujeres, que en principio no sobrepasaban los límites de contadas asociaciones feministas, lograron con el tiempo traspasar estas fronteras para ser asumidos, en buena medida, por el Estado a través de la puesta en marcha de distintas instituciones y planes estratégicos, la mayoría de estos bajo la tutela de instituciones extranjeras u organismos internacionales, despertando la susceptibilidad de grupos e individuos que, como práctica contrahegemónica, critican el carácter impositivo occidental, siempre interesado, y propone, como contrapartida, la relectura/adaptación de ciertas especificidades culturales, históricas y nacionales.

En buena medida, la evolución experimentada por el Proyecto de ley sobre violencia contra “las mujeres” de 2014 hasta llegar al texto que se presentó ante la Asamblea de Representantes del Pueblo en 2017, refleja bien las dinámicas ideológicas de la sociedad tunecina en su búsqueda por traducir e interpretar las narrativas globalizantes eurocéntrica, que constituyen la hipótesis de este trabajo. Si el Proyecto de ley de 2014, realizado bajo la égida de organismos internacionales, proponía reformas integrales de gran calado, proponiendo la modificación de las prescripciones discriminatorias del Código de Estatuto Personal y del Código penal, el texto resultante hizo oídos sordos a la primera legislación señalada, en donde se fundamenta los valores ideológicos y culturales considerados como parte intrínseca de la nacionalidad y la cultura tunecinas. De este modo, aunque la Ley Orgánica 58/2017, que entró en vigor en febrero de 2018, introduce cuestiones importantes sobre la prevención, la protección y el enjuiciamiento, como han reseñado sus más apasionados/as defensores/as, sin embargo mantiene una visión miope y pragmática sobre la violencia de género, puesto que no ataca los fundamentos ideológicos que legitiman esta violencia. También es cierto que, incluso así, otras líneas de debate más disidentes rechazan en su totalidad la ley adoptada en base a un orden social del país y una identidad religiosa como fundamentos contrahegemónicos. Lo cierto es que nuestra hipótesis de partida parece confirmarse, puesto que los debates internos sobre los mecanismos ideológicos de la subalternidad han provocado que el texto normativo ponga los límites para evitar cualquier alteración de los valores ideológicos y culturales considerados como integrantes de la nacionalidad tunecina.

Lo preocupante de ello es que esta dinámicas entre un centro hegemónico dominante y una periferia que busca nichos de autonomía cultural e ideológica contribuyen a perpetuar situaciones de injusticia, de angustia y de sufrimiento en personas de cualquier orientación sexual y/o de cualquier género que, como seres humanos, tienen “todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (art. 2 DUDH), y como ciudadanos/as tunecinos “son iguales ante la ley en derechos y deberes. Son iguales ante la ley sin discriminación” (art. 21 CT).

Bibliografía

AFP (2017a): “La Tunisie vote une loi pour `en finir avec les violences contre la femme””, *L’Express*, disponible en : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/la-tunisie-vote-une-loi-pour-en-finir-avec-les-violences-contre-la-femme_1931055.html [consulta: 31 de julio de 2018].

APF (2017b): “La Tunisie vote une loi contre les violences faites aux femmes”, *Le Figaro*, disponible en : <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2017/07/26/97001-20170726FILWWW00392-la-tunisie-vote-une-loi-contre-les-violences-faites-aux-femmes.php> [consulta: 31 de julio de 2018].

- AFP (2018): “ En Tunisie, un projet de loi pionnier pour l'égalité homme-femme dans l'héritage ”, *Le Point International*, disponible en : http://www.lepoint.fr/monde/en-tunisie-un-projet-de-loi-pionnier-pour-l-egalite-homme-femme-dans-l-heritage-13-08-2018-2243389_24.php [consulta: 30 de julio de 2018].
- AMNESTY INTERNATIONAL (2015): *Les victimes accusées. Violences sexuelles et liées au genre en Tunisie*, disponible en : <https://www.amnesty.org/download/Documents/MDE3028142015FRENCH.PDF> [consulta: 28 de julio de 2018].
- AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana (2005): *Teoría feminista. De la ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva.
- CHERIF, Khadija (coord.) (2008): *Femmes et République : un combat pour l'égalité et la démocratie*, Túnez, ATFD.
- BADRAN, Margot (2012): *Feminismo en el Islam*, Madrid, Cátedra.
- bell hooks et alii (2004): *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- BEN ACHOUR, Sana (2016): *Violence à l'égard des femmes : les lois du genre*, Túnez, Le Réseau Euro-Méditerranéen des Droits de l'Homme.
- BERTOLUZZI, Giulia: “ La violence contre les femmes en débat en Tunisie ”, disponible en: <https://orientxxi.info/magazine/la-violence-contre-les-femmes-en-debat-en-tunisie,1853> [consulta: 27 de julio de 2018].
- BHABHA, Homi K. (2013): *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Madrid, Siglo XXI.
- BOBIN, Frédéric (2017): “Les Tunisiennes musulmanes pourront dorénavant se marier avec des non-musulmans”, *Le Monde*, disponible en : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/09/15/la-tunisie-met-fin-a-l-interdiction-du-mariage-avec-des-non-musulmans_5185969_3212.html [consulta: 31 de julio de 2018].
- BUSTOS, Rafael (2014): “Túnez. Elecciones legislativas, 26 de octubre de 2014”, disponible en: http://www.opemam.org/sites/default/files/TUNEZ%20An%C3%A1lisis%20post%20Bustos%202014_0.pdf [consulta: 29 de julio de 2018].
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- CHAABANE, Nadia (2017): “Loi intégrale de lutte contre les violences faites aux femmes: Un bon début dans la consécration de l'article 46 de la constitution”, disponible en: https://www.huffpostmaghreb.com/nadia-chaabane/un-bon-debut-dans-la-consecration-de-l'article-46-de-la-constitution_b_17601172.html?utm_hp_ref=maghreb [consulta: 28 de julio de 2018].
- CREDIF (2016): *La violence fondée sur le genre dans l'espace public en Tunisie*, Túnez, Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme / ONU Femmes.
- DABASHI, Hamid (2009): *Post-Orientalism: Knowledge and Power in a Time of Terror*, Piscataway, Transaction.
- DABASHI, Hamid (2012): *The Arab Spring: The End of Postcolonialism*, New York, Zed Books.
- DAHMANI, Frida (2017): “Tunisie : la loi sur l'élimination des violences faites aux femmes adoptée au Parlement”, *Jeune Afrique*, disponible en: <http://www.jeuneafrique.com/461141/politique/les-tunisiennes-matent-la-violence-par-la-loi/> [consulta: 31 de julio de 2018].

- DAJM (2014): *Rapport-UPR-LGBTQI-Tunisie*, disponible en: <https://tn.boell.org/sites/default/files/rapport-upr-lgbtqi-tunisie.pdf> [consulta: 26 de julio de 2018].
- DE LUJÁN PIATTI, María (2013): *Violencia contra las mujeres y alguien más...*, Valencia, Universidad de Valencia (Tesis Doctoral).
- EMAKUNDE (2009): *Violencia contra las mujeres*, Instituto Vasco de la Mujer, disponible en: http://www.euskadi.eus/contenidos/informacion/viol_informe/es_emakunde/adjuntos/informe_violencia_marzo_2009.pdf [consulta: 30 de julio de 2018].
- EUROMED (2017): “Lacunes de la loi intégrale en Tunisie”, disponible en: <https://euromedrights.org/fr/publication/lacunes-de-la-loi-integrale-en-tunisie/> [consulta: 31 de julio de 2018].
- GANMI, Azza (1993): *Le mouvement féministe tunisien : témoignage sur l'autonomie et la plurallité du mouvement des femmes (1979-1989)*, Túnez, Chama Edition.
- GHACHEM, Mourad y AMMAR, Sofien (2006) : *La stratégie de plaidoyer autour de l'adoption de la loi organique relative à l'élimination de la violence à l'égard de la femme, et la révision des dispositions législatives discriminatoires*, Túnez, Ministère de la Femme et la Famille, United Nations Population Fund.
- GUHA, Ranajit (2002): *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.
- HERNÁNDEZ JUSTO, Tatiana (2016): “El papel del Islam en el pensamiento feminista de Ṭāhar al-Ḥaddād”, *Feminismo/s*, nº 28, pp. 133-146. <http://dx.doi.org/10.14198/fem.2016.28.05>
- HENRY, Jean Robert (1988): “Imaginaire juridique”, en André-Jean Arnaud (dir.): *Dictionnaire encyclopédique de théorie et de sociologie du droit*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence et Story Scientia, pp. 180-182.
- JOUINI, Hamila y KARI, Monia (2017): *Guide de cent mesures pour l'éradication des violences à l'encontre des femmes et des petites filles*, Túnez, Association Tunisienne des Femmes Démocrates.
- KHOUILI, Ramy y LEVINE-SPOUND, Daniel (2017): “La loi contre les violences, une nouvelle victoire pour les femmes tunisiennes”, disponible en: <http://www.middleeasteye.net/fr/opinions/la-loi-contre-les-violences-une-nouvelle-victoire-pour-les-femmes-tunisiennes-1819380313> [consulta: 31 de julio de 2018].
- MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2018): “El post-orientalismo como marco teórico: posibilidades y limitaciones desde el análisis del discurso intelectual magrebí”, en GÓMEZ GARCÍA, Luz (ed.), *Continuar, romper, reelaborar: la tradición islámica en el siglo XXI*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo (en prensa).
- MAHFOUDH, Dorra (2014): “Le Collectif Maghreb-Égalité 95: pour un mouvement féministe maghrébin”, *Nouvelles Questions Féministes*, nº 33, 2, p. 132-135. DOI : <https://doi.org/10.3917/nqf.332.0132>
- MAQUEDA, María Luisa (2006): “La violencia de género. Entre el concepto jurídico y la realidad social”, *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología*, disponible en: <http://criminnet.ugr.es/recpc/08/recpc08-02.pdf> [consulta: 31 de julio de 2018].
- MARTÍN, Iván (2014): “Túnez tras las elecciones presidenciales: tres logros, dos incertidumbres y tres retos”, CIDOB, disponible en: <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/archives/cidob004/8.dir/cidob0048.pdf> [consulta: 29 de julio de 2018].
- MARTÍNEZ FUENTES, Guadalupe (2011): “La transición democrática post-benalista: procedimiento y alcance del cambio político en Túnez”, *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid*, nº 23, pp. 119-134.
- MARTÍNEZ FUENTES, Guadalupe (2013): “Ennahdha ante el cambio político en Túnez: 2011-2013”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 15, pp. 31-53.

- MEZIANE, Mohamed (2008): "Sodomie et masculinité chez les juristes musulmans du IXe au Xie siècle", *Arabica*, nº 55, pp. 276-306. DOI : <https://doi.org/10.1163/157005808X310651>
- MONSEN-FINAN, Khadija (2016): "Les espoirs déçus de la révolution tunisienne. Sur fond de complicité entre Nidaa Tounès et Ennahda", *Orient XXI*, disponible en: <https://orientxxi.info/magazine/les-espoirs-decus-de-la-revolution-tunisienne,1164> [consulta: 23 de julio de 2018].
- ONFP (2010): *Enquête nationale sur la violence à l'égard des femmes en Tunisie. Rapport d'enquête*, Túnez : l'Office National de la Famille et de la Population, Agencia Española de Cooperación Internacional, disponible en : <http://www.medcities.org/documents/10192/54940/Enqu%C3%AAt+ Nationale+Violence+ envers +les+femmes+Tunisie+2010.pdf> [consulta:24 de julio de 2018].
- ONU Femmes (2017): "La Tunisie adopte une loi historique pour mettre fin à la violence envers les femmes", disponible en : <http://maghreb.unwomen.org/fr/actualites-evenements/actualites/2017/07/vote-loi-contre-violences-tunisie> [consulta: 19 de julio de 2018].
- OTHMAN, Fathat (2017): "Pour un renvoi au parlement de la loi sur les violences aux femmes", disponible en: https://www.huffpostmaghreb.com/farhat-othman/pour-un-renvoi-au-parleme_b_17636354.html [consulta: 20 de julio de 2018].
- PATEMAN, Carole (1996): "Críticas feministas a la dicotomía publico/privado", en CASTELLS, Carme (ed.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 31-52.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2011): "Una ley en constante evolución: el derecho de familia en Túnez desde la independencia a la actualidad", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, nº 60, pp. 235-254.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2017): "La construcción histórica de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: la marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 22. : DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2017.22.001>.
- PROFIL (2014): *Profil genre de la Tunisie*, Túnez, disponible en : http://eeas.europa.eu/archives/delegations/tunisia/documents/page_content/profil_genretunisie_2014_courte_fr.pdf [consulta: 20 de julio de 2018].
- RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad (2005): *El derecho privado en los países árabes. Códigos de estatuto personal*, Granada, Universidad.
- SCOTT, James C. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*, México DF, Era.
- SRAÏEB, Noureddine (1967): "Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899- 1935)", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, nº 4, pp. 99-132. DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1967.965>
- STRATEGIE (2012): *Stratégie Nationale de lutte contre les violences faites aux femmes (VFF) à travers le cycle de vie*, Túnez, Ministère des Affaires de la Femme et de la Famille, UNFPA, 2012, disponible en: <http://tunisia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/STRATEGIE%20VIOLENCE%20fr.pdf> [consulta: 21 de julio de 2018].
- TUBERT, Silvia (2003): "La crisis del concepto de género", en S. TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra-Universitat de València, Instituto de la Mujer, 2003, pp. 7-38.
- YOUSSEFI, Imane (2017): "Tunisie: une loi historique contre les violences faites aux femmes adoptée", *Saphir News*, disponible en: https://www.saphirnews.com/Tunisie-une-loi-historique-contre-les-violences-faites-aux-femmes-adoptee_a24253.html [consulta: 22 de julio de 2018].

Teoría y praxis del discurso democrático en Marruecos desde una perspectiva de género: Malīka al-‘Āṣimī¹

Theory and praxis of democratic discourse in Morocco from a gender perspective: Malīka al-‘Āṣimī

Rocío VELASCO DE CASTRO

Universidad de Extremadura

rvelde@unex.es

<https://orcid.org/0000-0003-0377-4100>

Recibido: 7/9/2018. Revisado y aceptado para publicación: 10/12/2018

Para citar este artículo: Rocío VELASCO DE CASTRO (2018), “Teoría y praxis del discurso democrático en Marruecos desde una perspectiva de género: Malīka al-‘Āṣimī” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 60-78.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.004>

Resumen

La escritora marroquí Malīka al-‘Āṣimī (Marrakech, 1946) es fundamentalmente conocida como poeta, pero su contribución a la narrativa feminista y a la crítica literaria no ha sido traducida del árabe. En este trabajo se ofrece una semblanza biográfica de la autora y una panorámica de su producción que incluye el estudio de *Al-mar'a wa iškāliyyat al-dīmuqrāṭiyya* siguiendo la metodología del análisis del discurso. En este ensayo al-‘Āṣimī critica el escaso papel que ha tenido la mujer en las instituciones políticas del país magrebí.

Palabras clave: Marruecos, Feminismo, Literatura, Democracia, Malīka al-‘Āṣimī

Abstract

The Moroccan writer Malīka al-‘Āṣimī (Marrakech, 1946) is essentially known as a poet but her contributions to feminist narrative and literary criticism are also significant, although they have not been translated from Arabic. This paper provides a biographical sketch of the author and an

¹ El presente trabajo se enmarca en el proyecto de I+D *Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF* (Ref. FFI-2016-76307-R) dirigido por Juan Antonio Macías Amoretti (Universidad de Granada) y financiado por el Plan Nacional de Investigación, Ministerio de Economía y Competitividad y los fondos FEDER de la Unión Europea.

overview of her production. It also includes a study of her essay *Al-mar'a wa iškāliyyat al-dīmuqrāṭiyya* following the methodology of discourse analysis. In this essay, al-ʿĀṣimī criticizes the limited role that women have played in Moroccan political institutions.

Keywords: Morocco, Feminism, Literature, Democracy, Malīka al-ʿĀṣimī

1. Semblanza bio-bibliográfica de una feminista militante

La defensa de los valores e instituciones democráticas desde una perspectiva de género discurre en el caso de Malīka al-ʿĀṣimī en torno a tres ejes: su actividad política como militante del *Istiqlāl*, su labor docente e investigadora, y su producción literaria en prosa y en verso. En todas estas facetas se percibe la influencia ejercida en su adolescencia por su círculo familiar. Nacida en Marrakech en 1946, es sobrina de ʿAbd al-Qādir Ḥassan al-ʿĀṣimī, poeta y uno de los miembros fundadores del partido del *Istiqlāl*, e hija de Aḥmad b. al-Ḥassan al-ʿĀṣimī. Este último también mantuvo una estrecha vinculación con el partido y en las postrimerías del régimen colonial fue designado para dirigir la primera escuela femenina nacionalista de Marrakech.

Inmersa en la inestable coyuntura política y social de los primeros años del Marruecos independiente que desembocaron en los años de plomo, al-ʿĀṣimī inició sus estudios superiores en la Universidad de Marrakech, donde obtuvo su licenciatura en 1964. Tras ejercer unos años en la Secundaria, regresó a la universidad en la década de los ochenta para trabajar como profesora-investigadora en el Institut Universitaire de Recherche Scientifique (IURS) de Rabat e iniciar su investigación de tesis doctoral. Durante este periodo compaginó su formación con una activa participación en la vida política y la publicación de sus primeros trabajos en revistas literarias.

Enfocada en la literatura, y más concretamente en el papel de la mujer en este ámbito, en 1987 presentó su tesis doctoral. Titulada *al-Ḥikāya al-ša`abiyya fī Marrākuš (Cuentos populares de Marrakech)*, se trata de un voluminoso estudio en el que la autora realiza una remarcable tarea de compilación y análisis de la literatura popular. En concreto, centra su atención en los cuentacuentos y narradores que se dan cita en la bulliciosa plaza Yamaa el-Fna. Así, partiendo de un enfoque eminentemente local, con sus particularidades y semejanzas respecto a la literatura oral del resto del país, la autora emprende una revisión del trasfondo sociológico que se desprende de esta literatura con el objetivo de reivindicar el papel protagónico de la mujer (al-ʿĀṣimī, 1987).

Al-ʿĀṣimī incide en la importancia de la mujer como sujeto activo en tanto que hacedora, conservadora y transmisora de este rico corpus literario. Por este motivo, la publicación de la tesis contribuyó, por un lado a revalorizar un legado cultural que hasta entonces no había gozado de demasiada atención por parte de la intelectualidad marroquí y por otro, a analizar la génesis de los valores culturales y religiosos preservados en la memoria colectiva de la sociedad.

Esta última cuestión constituye la piedra angular de su análisis ya que, en tanto que dichos valores acabaron consolidándose en torno a una memoria nacional compartida a través del cuento

popular, el carácter patriarcal de la sociedad de la que dimanaban perpetuó la subordinación femenina y su cosificación en roles inmovilistas y estereotipados.

En su estudio, la autora desarrolla dos ideas fundamentales. En primer lugar, el anacronismo que supone extrapolar al presente los cimientos de la sociedad patriarcal medieval en la que se desarrollan las historias narradas. Y en segundo término, la activa participación femenina en el proceso de creación, re-creación, innovación y transmisión oral del cuento popular. Todo ello requiere de una creatividad que reflejaría también la valiosa labor de la mujer marroquí como narradora-autora de textos literarios.

Esta cuestión le sirve para introducir otro interesante debate en torno a la división entre tradición popular escrita, mayoritariamente de autoría masculina, y la oral, exclusiva prácticamente de las mujeres. Además de defender el papel protagónico de lo que denomina “cultura de las mujeres” (al-‘Asimi, 1987: 106) en la conservación de la literatura oral y en su transformación en un patrimonio cultural común a toda la sociedad, también reivindica su presencia y actividad en la literatura escrita. Es en esta última vertiente en la que ella misma, a través de su producción, decide romper con ese techo de cristal impuesto a las mujeres.

Consciente de que la génesis de la actual situación de desigualdad reposa en los componentes identitarios de la cultura tradicional marroquí y en sus efectos en el proceso histórico de formación de la personalidad intelectual y cultural de la sociedad, al-‘Āsimī no sólo rebate el anacronismo de algunos de estos valores. También señala la ausencia de otros elementos fundamentales en la configuración de dicha identidad. Con ello denuncia una imagen simplista y discriminatoria respecto a la *amazighidad*².

En el plano personal, su posición se explicaría por su ascendencia *amazigh*, lo que añadiría aún más interés a la labor desarrollada por la autora en tanto que representante de dos colectivos discriminados durante más de medio siglo de historia del Marruecos independiente: las mujeres y los *imazighen*.

Por ello resulta especialmente interesante el compromiso que adopta la autora quien, pese a expresarse en árabe, reivindica la *amazighidad* como elemento consustancial a la riqueza de una identidad marroquí plural y heterogénea. La pertinencia de su demanda se refleja en la falta de implementación del artículo 5 del texto constitucional de 2011, actualmente en vigor, en el que se reconoce la co-oficialidad de dicha lengua, sin que hasta el momento dicho reconocimiento se haya trasladado a los ámbitos jurídico, social, cultural y económico.

Acorde con las reivindicaciones expuestas en su tesis, al-‘Āsimī ha tratado de inculcar a sus estudiantes esta visión y la autocrítica en torno al legado literario durante las décadas que ha ejercido como profesora de literatura árabe en las Universidades Cadi Ayyad de Marrakech Mohamed V de Rabat. Paralelamente a esta dedicación, logró iniciar y consolidar una carrera literaria como poeta hasta convertirse en una figura reconocida dentro y fuera de Marruecos.

² Para despojar al lenguaje de cualquier impronta colonial que representa la etimología derivada del término “bereber” o “beréber”, se utilizan los vocablos “amazigh” (plural “imazighen”) para el colectivo, “tamazight” (femenino de “amazigh”) para hacer una referencia genérica a la lengua y sus diferentes variedades, y “amazighidad” para los rasgos identitarios que componen la idiosincrasia de esta población.

Además del mundo literario y de su vocación académica, la militancia política de su entorno también influyó en su trayectoria. La vinculación familiar con el *Istiqlāl* hizo que Malīka al-‘Āšimī militara desde joven en la sección femenina del partido. Como parte de su programa de reformas, los partidos nacionalistas como el *Istiqlāl* o el *Ḥizb al Islāh al Waṭanī* (Partido Reformista Nacional) contaban con secciones femeninas desde las que, emulando a sus matrices masculinas, se organizaban mítines, manifestaciones y una serie de actividades de carácter fundamentalmente social y cultural. Sin embargo, una vez obtenida la independencia, esta militancia fue relegada a un segundo plano. Consideradas rivales a la hora de ocupar puestos de responsabilidad, las antiguas compañeras de lucha se convirtieron en un obstáculo más que debía solventarse para lograr el control de los destinos del país (Velasco, 2017: 67-69).

Consciente de que esta hegemonía política y sus extensiones al ámbito social y cultural se legitimaba en el modelo patriarcal sustentado en la *Mudawwana*, al-‘Āšimī decidió liderar y compartir con otras tantas compañeras, dentro y fuera de la agrupación, una dura batalla por la igualdad. Lejos de desentenderse del partido, abogó por cambiar desde dentro esta tendencia.

Convencida de que la política seguía siendo una herramienta fundamental para concienciar y luchar por una sociedad más igualitaria, la autora expresa reiteradamente la necesidad de combinar la teoría con la praxis y da ejemplo de coherencia presentando su candidatura a las elecciones al Parlamento. Esta última fue aceptada en 1976, aunque no consiguió ser elegida como diputada hasta dos décadas más tarde.

En 1996 se convirtió en una de las primeras mujeres que representaba un distrito local en el Parlamento y desde entonces ha sido la única en mantenerse durante dieciséis años como teniente de alcalde de una gran ciudad, como es Marrakech (Boum, 2016: 68). A este logro sumó, años más tarde, su incorporación como miembro del comité ejecutivo del *Istiqlāl*.

En el ejercicio de dicho cargo, que sigue ocupando en la actualidad, ha hecho gala de una gran coherencia en la toma de decisiones de muchos de los temas abordados, algunos de ellos bastante controvertidos. Así, se ha mostrado públicamente partidaria de la línea aperturista y modernizadora impulsada por el entonces nuevo secretario general del partido, Abd al-Ḥamīd Šabbāṭ. Un apoyo que no ha sido óbice para que continúe denunciando el papel secundario que continúa desempeñando la mujer en la vida política, económica y social marroquí.

Tras haber revalidado su escaño, en una entrevista concedida en 2012 para la Unión de Escritores Marroquíes se mostraba tajante al respecto. Profundamente insatisfecha con las reformas introducidas, expresaba su perseverancia en “trabajar dentro de los valores democráticos con todas las partes para construir la justicia social” (Belqāsim, 2012). Y para ello vuelve a señalar la clave que hará posible llegar a ese modelo: “cambiar la mentalidad de la ciudadanía y que dicho cambio se refleje automáticamente en la conducta diaria” (Belqāsim, 2012).

La justicia social a la que se refiere al-‘Āšimī parte de un presupuesto igualitario por el que la mitad de la población marroquí que representan las mujeres vea reconocidos los mismos derechos políticos, sociales, económicos y culturales que la otra mitad del país y lo que es igualmente importante, que dicha igualdad se aplique a todos los órdenes de la vida cotidiana sin excepción. Esta definición, en la que confluyen desde distintos enfoques y corrientes otras importantes

defensoras del feminismo en Marruecos y en todo el mundo árabe, ha llevado a algunas escritoras a saltar a la arena política.

Dicha incursión se enmarcaría en una coyuntura de mayor visibilidad y participación efectiva de la mujer en los movimientos asociativos. Dos ejemplos ilustrarían esta evolución: la consolidación del liderazgo femenino al frente de numerosas asociaciones en defensa de los derechos humanos en general y de los laborales, jurídicos, culturales y lingüísticos en particular –entre ellos los del colectivo *amazigh* (Feliú, 2006: 273-286)– y el establecimiento de redes femeninas de colaboración (Benlabbah, 2001: 9-19; Olmedo, 2006: 267-293; Pérez Beltrán, 2001: 236-237 y Velasco, 2012: 659-670).

En esta línea, la reacción de al-‘Āṣimī tras las protestas articuladas en torno al Ḥirāk en el Rif dio muestras de dicho compromiso. La represión con la que fue desmantelado el movimiento suscitó en la autora una dura crítica contra los responsables políticos. En un artículo del pasado 12 de junio de 2017, la autora definía la situación de “injusta, humillante e inhumana” y volvía a poner el dedo en la llaga al señalar los detonantes y sus responsables: el “cáncer de la corrupción y los abusos de poder cometidos contra una población cansada, indefensa y sin nada que perder” (al-‘Āṣimī, 2017).

No ha sido la única en alzar la voz mostrando su solidaridad con un colectivo en el que la *amazighidad* continúa siendo un rasgo distintivo de sus reivindicaciones. Por su claridad expositiva, su análisis del Ḥirāk constituye una de las mejores radiografías que se han hecho hasta el momento de los motivos que han llevado a los rifeños a levantarse para defender sus derechos en un movimiento pacífico y coordinado en el que, de nuevo, la mujer ha ocupado un lugar preponderante. De hecho, es uno de los aspectos en los que más incide la autora. Entre los abusos cometidos, se hace hincapié en la situación de riesgo de exclusión y sufrimiento en la que viven muchas mujeres en tanto que son víctimas de una triple ecuación: la pobreza, la violencia familiar y la policial.

En cuanto a su producción literaria, la primera incursión se remonta a la década de los setenta. La primera tentativa de desligarse ideológicamente del periódico *al-Ālam*, portavoz del *Istiqlāl*, tuvo lugar en 1973. En ese año, al-‘Āṣimī fundaba el semanario *al-Ijtīyār*, que como señala Benjelloun (1976: 11), constituyó un primer y meritorio, aunque frustrado, intento de independencia y libertad creativas. En cualquier caso, como destaca al-Wazzānī (1993: 277), al-‘Āṣimī sentó un precedente al convertirse en una de las primeras mujeres editoras del país.

Como señala Fernández Parrilla (2014: 115), los años sesenta habían marcado un punto de inflexión en la vida cultural que afectó también a las revistas y supuso “la emergencia de una nueva generación política y literaria fuera del control del gobierno”. A diferencia de otra conocida escritora como Janata Bennuna, quien en 1965 había fundado la primera revista marroquí de mujeres, *Šurūq*, al-‘Āṣimī nunca concibió el semanario para un lector específicamente femenino.

Si bien mantuvo una estrecha colaboración durante años con la conocida publicación *al-Ṭaqāfa al-Magribiyya*, no se decidió a publicar sus poemas hasta finales de los años ochenta. Una circunstancia sin duda explicable porque dicho periodo coincide, grosso modo, con los llamados años de plomo. Unas décadas negras en las que la maquinaria represiva del Estado, incluyendo secuestros, torturas y detenciones arbitrarias, vulneró reiteradamente los derechos y libertades más fundamentales de la ciudadanía marroquí.

Al-ʿĀṣimī reconoce la influencia en su escritura de grandes figuras poéticas de la literatura árabe clásica. Entre ellas, como recoge Belqāsim (2012), ‘Abbās Ibn al-Aḥnaf (n. 750 - m. 809) o Abū al-Ṭayyib Aḥmad ibn Ḥussayn (al-Mutanabbī, n. 915 - m. 965). Pero también se percibe, como expone Berrada (2008: 239), una ruptura con los modelos e imágenes clásicas como parte de su lucha personal por hacerse con una voz propia no sólo en el panorama literario, también en escenarios y realidades consideradas tradicionalmente masculinas.

Derivado en parte de lo anterior, la segunda característica es que Malīka al-ʿĀṣimī no se expresa en la lengua del colonizador. Escribe en árabe, por lo que han tenido que ser escritores francófonos como Abdelmajid Benjelloun (1976: 15) o Abdellatif Laābi (2005: 48) quienes hayan traducido algunos poemas al francés. Respecto a su obra en castellano, contamos con algunos poemas traducidos por compañeros escritores como Lamiae el-Amrani (2007: 266-267) y Larbi el-Harti (2008: 43), o traductores como el hispanista marroquí Abdellatif Zennan (Reyes y Zennan, 2007: 46-49), además de la traducción castellana de la antología del mencionado Abdellatif Laabi (2006).

Hasta el momento, cuenta en su haber con los siguientes poemarios: *Kitābāt jāriy aswār al-ʿālam* (*Escrituras más allá de los muros del mundo*) editado en Bagdad en 1987 y reeditado al año siguiente en Casablanca (al-ʿĀṣimī, 1988a); *Aṣwāt ḥanýara mayyita* (*Las voces de una garganta muerta*, al-ʿĀṣimī, 1988b); *Šay' la-hu asmā'* (*Aquello que tiene nombres*, al-ʿĀṣimī, 1997); *Dimā' al-šams* (*La sangre del Sol*, al-ʿĀṣimī, 2001a); *Kitāb al-ʿaṣf* (*El libro de la tempestad*, al-ʿĀṣimī, 2008); y *Ašyā' tarāwada-hā* (*Cosas que te seducen*, al-ʿĀṣimī, 2015).

Su obra más divulgada y comprometida, *La sangre del Sol*, está escrita en verso libre y en ella intenta reflejar sus sentimientos más íntimos y sus preocupaciones. Esta dimensión personal se aúna con una visión colectiva a través de la reivindicación de una libertad que lleve a la mujer marroquí a desvincularse de la represión que padece en ambas esferas, la pública y la privada, la social y la familiar. Así se desprende del poema siguiente (El-Amrani, 2007: 266):

EL HUMO

Las tardes me ahogan
Y por mí se iluminan.
Yo enciendo mi sol
Y su claridad me abruma.
Persigo los vientos
Para que extingan mi fuego
Y me reduzcan
A un cuerpo
De humo.

La eterna lucha contra los elementos que sumen a su país y a sus mujeres en esta situación de injusticia y miseria, es representada en el poema “Acorazado” (El-Amrani, 2007: 266-267; Laabi, 2006: 87)³:

ACORAZADO

Ensillo
mis barcos
mis acorazados
en la proa de las olas
y entro
en la batalla del diluvio
Lucho
tras las montañas de la muerte
hasta que se apaciguan
y me apaciguo
o me desintegro
cuerpo
abrasado
por el látigo
del viento.

Como puede colegirse, la autora se sirve de los elementos de la naturaleza, a los que dota de un nuevo significado dentro de un universo propio, pero al mismo tiempo representativo de otras mujeres. Por otra parte, y desde el punto de vista de la semiótica poética que describe Greimas (1976: 16-29), la correlación entre el plano de la expresión y el del contenido, entre el significante y el significado que establece al-’Āṣimī en los dos poemas mencionados supone sin duda una ruptura.

En consecuencia, es una mujer quien toma el mando de su cuerpo y de sus acciones. También de sus palabras, que emplea en ocasiones con la misma fuerza y virulencia de sus imágenes en contra de esa realidad impuesta ante la que se rebela para liberarse. Y es una mujer quien interpreta la azora 19 del Corán en el poema de homónimo título y la dota de un nuevo significado al lenguaje religioso para hablar de su cuerpo y sus sentimientos (Laâbi, 2005: 48).

La intencionalidad de estos y otros versos, con “Miseria” como exponente más significativo (al-’Āṣimī, 1988: 50; Velasco, 2017: 660), podría interpretarse en la clave desafiante a la que se refiere Dabashi (2012: 168-169) en su análisis sobre el poder del arte para revertir o al menos cuestionar el pensamiento ideológico sobre el que se basan los regímenes nacidos en época post-colonial y sus políticas abusivas y discriminatorias.

Para finalizar este recorrido, si bien es cierto que no ha suscitado tanto interés, conviene mencionar su obra en prosa. Al-’Āṣimī es autora de numerosos artículos, casi siempre relacionados con la condición femenina, así como algunos trabajos sobre crítica literaria y literatura marroquí contemporánea. Véanse como ejemplos su panorámica sobre la literatura marroquí (Asimi, 1981:

³ Se ha optado por la traducción que aparece en la antología de Laabi, que presenta algunas diferencias en los versos 1, 4, 9 y 10 con la que ofrece el-Amrani. Se ha traducido “Sello”, mientras en Laabi aparece “Ensillo”; “la nariz de las olas” es para Laabi “la proa”; y el verbo elegido por el-Amrani es “apacar” en lugar de “apaciguar”.

405-408) y su ensayo *Naḥnu wa as'ila al-mustaqbal (Nosotros y las cuestiones de futuro*, al-'Āṣimī 2001), en el que realiza un pormenorizado estudio acerca del mundo intelectual en Marruecos. Asimismo, y desde 2005, se encuentra inmersa en la elaboración de una enciclopedia de la cultura popular (Jay, 2005: 54), sin que hasta el momento nos conste que haya concluido o se haya presentado.

Teoría y praxis del discurso democrático en Marruecos

En 1991 Malīka al-'Āṣimī publicó el que hasta el momento es su único trabajo dedicado a analizar el papel de la mujer en el sistema político marroquí. Titulado *al-Mar'a wa iškāliyyat al-dīmuqrāṭiyya. Qirā'a fī al-wāqi' wa al-jitāb (La mujer y la problemática de la democracia. Estudio de la praxis y el discurso*, al-'Āṣimī, 1991), alberga pocas dudas sobre su intencionalidad y contenido. A lo largo de sus 108 páginas, el ensayo se centra en dos aspectos. El primero, la escasa presencia y participación de la mujer en el diseño y ejecución de las reformas políticas y sociales emprendidas en el país magrebí durante los primeros años de transición política y modernización, incluyendo su ausencia en la práctica totalidad de las instituciones creadas a tal efecto. Y en segundo término, vincula esta dinámica con la vigencia del modelo tradicional sobre el que se sustenta la sociedad marroquí, este último de honda raigambre patriarcal y en consecuencia discriminatorio para la mitad de la población.

Desde la década de los setenta, la participación de las mujeres marroquíes en el terreno literario y académico, así como su presencia en la esfera pública fue en aumento. Sin embargo, como se ha comentado en líneas anteriores, en el ámbito político las primeras mujeres que pudieron acceder al Parlamento no lo hicieron hasta la década de los noventa. Incluso hoy en día su presencia resulta cuantitativa y cualitativamente minoritaria en el conjunto de la clase política dirigente. Como refleja la obra, las consecuencias de esta situación adquieren especial importancia si tenemos en cuenta el alcance de las decisiones políticas en ámbitos como el cultural-educativo y el jurídico-social.

En este sentido, la reflexión de al-'Āṣimī no sólo supone una interesante radiografía de la situación política marroquí en un momento clave como fue la salida de los años de plomo, también constituye una acertada mirada a la piedra angular del proceso de modernización y democratización: la lucha contra la discriminación de género.

1. Análisis de la obra: trasfondo histórico y marco teórico

El momento elegido para la publicación de la obra, 1991, no resulta casual. El país se encontraba inmerso en el inicio de un proceso de transformación a todos los niveles, especialmente notorio en el campo político, económico y social. A principios de los años ochenta la economía marroquí había tocado fondo. El paro subió, el valor del dirham cayó notablemente y se produjo una fuga de capitales (Nsouli et al., 1995: 46).

La crisis económica obligó a poner en marcha un riguroso plan de ajuste estructural y a adoptar nuevas dinámicas internacionales fruto de la globalización. Para pagar la deuda externa, el Fondo Monetario internacional y el Banco Mundial impusieron en 1983 una serie de recortes en sanidad

y educación y el cese a la contratación de funcionarios. También se recortaron las subvenciones a los productos de primera necesidad, lo que dio lugar a las conocidas como Revueltas del Pan con dos momentos clave: 1984 y 1990, y ambos con ciudades de la región norte como Nador o Tetuán como focos más multitudinarios. A estas protestas se sumaron otra serie de huelgas y manifestaciones, muchas de las cuales fueron lideradas por los sindicatos y las cámaras de profesionales, que se sucedieron por todo el país (Pérez Beltrán, 2001: 233-234).

Entre las contrapartidas a estas ayudas externas, el monarca alauí adoptó el compromiso de adoptar una serie de medidas aperturistas y la implementación de una reforma política tendente a la instauración de unas bases sobre las que habría de sustentarse un régimen tendente a la democratización de sus estructuras y funcionamiento.

En este proceso de liberalización, la creciente movilización de la sociedad civil marroquí dentro y fuera del país desempeñó un papel importante. Como menciona Pérez Beltrán (2006: 9-23) existe una estrecha relación entre el desarrollo de la sociedad civil, a partir de los años ochenta, y un mayor acatamiento de los derechos humanos fundamentales y de mayores cuotas de libertades. Los acontecimientos de estas últimas décadas han confirmado esta tendencia, aunque también las disfunciones y el inmovilismo de un sistema que dista mucho aún de considerarse plenamente democrático (Parejo, 2005: 77-102; Velasco, 2013: 111-168 y 2016: 219-254).

En 1991 el país se encontraba en los albores de este proceso, por lo que parece acertado utilizar el concepto de transición pre-democrática acuñado por Benmsessaoud Tredano (2006: 51). Fue el primer paso de una serie de reformas que acabaron resultando más cosméticas que reales. Al menos tres ejemplos ilustrarían esta afirmación. La modificación introducida en el preámbulo del texto constitucional de 1992, en el que se incluyó la defensa de los derechos humanos pero no se llegó a aplicar. En segundo término, las esperanzas depositadas en las elecciones legislativas de 1993, que quedaron frustradas por el fraude perpetrado en los resultados. Y, en tercer lugar, la modificación de la *Mudawwana* en 1993 que quedó en un gesto simbólico de gran calado pero de nula efectividad en la mejora del estatus de la mujer. A partir de 1995, y sobre todo con la Constitución de 1996, la evolución, aunque muy limitada, comenzaría a percibirse.

Por otra parte, como señala Berrada (2008: 236) en su análisis de la producción literaria femenina en el norte de África, desde las independencias de sus respectivos países las mujeres han visto cómo la implantación de unos regímenes políticos no democráticos ha perpetuado la concepción patriarcal de la sociedad y su articulación en todos los órdenes de la vida pública. Esta situación habría desembocado en una clara discriminación y ha concienciado a las mujeres a luchar por sus derechos desde una perspectiva multi-dimensional, como se observa en la obra.

Desde el punto de vista literario, los escritos de Fátima Mernissi ya habían sentado un precedente en la denuncia de la condición de la mujer. La autora dio a conocer, en francés, una realidad tan incómoda como las consecuencias derivadas de la analfabetización (*Le Maroc raconté par ses femmes. Sexe, idéologie et Islam*, 1983). Esta última sería fruto de una sociedad patriarcal legitimada en una interpretación de los fundamentos de la religión islámica cuestionada por la autora (*Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, 1987) y denunciada también por Sumaya Naamane Guessus (*Au-delà de toute pudeur: la sexualité féminine au Maroc*, 1988). De forma que las reflexiones de al-'Āṣimī completarían el escenario trazado por Mernissi y Guessus, entre otras pioneras.

También presentará algunos elementos en común con obras posteriores. Una de las más importantes por su repercusión en el ámbito de la crítica literaria marroquí fue el ensayo publicado en 1994 por Rašida b. Mas`ūd bajo el título de *al-Mar'a wa kitāba (La mujer y la escritura)*. Como señala González (2017: 27-30), las reflexiones de la también escritora y crítica literaria marroquí se encuentran en consonancia con la corriente reivindicativa emprendida por sus compatriotas en décadas anteriores.

El texto de al-`Āšimī es fiel reflejo de esta coyuntura, en el que el movimiento asociativo femenino y feminista en Marruecos comenzaba a adquirir una cierta presencia (Gómez Camarero, 1995: 39-71). En sus páginas se dan cita algunas de las consecuencias y frustraciones generadas por estas primeras reformas entre un sector de la población cuyas aspiraciones se vieron truncadas por las limitaciones de un sistema democrático *sui generis*. Con unas limitaciones impuestas y siempre controlado desde arriba, no se tuvieron en cuenta las demandas de las marroquíes ni se contó con su participación.

El escenario que plantea al-`Āšimī resulta sumamente ilustrativo del carácter cosmético de muchas de las medidas adoptadas durante el denominado proceso de modernización y democratización, cuyas carencias y limitaciones se reflejan en algunos de los discursos e informes oficiales, pero también y sobre todo, en las bases ideológicas que los sustentan.

Asimismo, la metodología del análisis del discurso ha adquirido una gran importancia en la revisión histórica de documentos al entenderlos como una práctica social en una doble dimensión, pues si por un lado reflejan los cambios experimentados (Fairclough, 1992), por el otro actúan como herramienta de interacción social (van Dijk, 2000). Siguiendo esta línea argumental, el texto ofrece numerosas muestras de lo que Fairclough (1995) y van Dijk (1999 y 2016) definen como análisis crítico del discurso, ya que ofrece una visión crítica de las instituciones políticas y sociales creadas y cómo su composición y funcionamiento favorecen el abuso de poder, el dominio y la desigualdad social, entendida esta última también en clave de género.

No obstante, el objetivo fundamental de las siguientes líneas no es reflexionar en torno al marco teórico empleado, sino ofrecer al lector no versado en lengua árabe algunos de los extractos más significativos de la obra y contextualizarlos en el panorama político y social de finales de los años ochenta y principios de los noventa. Este primer objetivo conduce indefectiblemente a analizar los contenidos expuestos, también desde el punto de vista del análisis crítico del discurso, haciendo hincapié en aquellos aspectos que se identifican como parte del marco conceptual de esta disciplina de estudio.

2. La mujer y la problemática de la democracia. Estudio de la praxis y el discurso

Las primeras tentativas de una experiencia democrática en Marruecos concitan el interés de al-`Āšimī porque, de igual forma que señalaba en su análisis de la literatura popular, la invisibilización de la mujer en las distintas vertientes del proceso y sus consecuencias constituyen una de las claves que explicarían el fracaso de ésta y de sucesivas reformas:

“Cuando consideré abordar la experiencia democrática en Marruecos me encontré ante numerosas problemáticas, algunas estrechamente vinculadas entre sí, y otras

que presentaban diferentes características. Entonces comprendí que parte de ellas estaban directamente relacionadas con la mujer, y comencé a recopilar una serie de cuestiones de gran calado.” (al-‘Āṣimī, 1991: 5).

No obstante, la autora es consciente de la envergadura y complejidad que encierra la temática y decide advertir al lector de que se encuentra ante una serie de lineamientos generales en los que se profundizará en posteriores trabajos:

“Por este motivo pensé que era preferible abordar como primer aspecto la dimensión pública y situarla en el marco general de la mujer y la problemática que suscita la experiencia democrática esperando poder abordar sus especificidades en un estudio posterior.” (al-‘Āṣimī, 1991: 5).

Con estas palabras da comienzo la obra, que se compone de un prólogo, tres capítulos y un epílogo. Y que, pese a lo anunciado por la autora, no ha alcanzado continuidad hasta el momento en posteriores trabajos. Cronológicamente, la publicación se sitúa en los albores del proceso que dará lugar al desarrollo de una narrativa post-colonial fecunda en el estudio de la construcción ideológica del discurso democrático en el país.

La segunda característica es que presenta numerosas limitaciones en el terreno filosófico y conceptual, ya que no estamos ante un estudio académico (carece de bibliografía), ni ante una obra de referencia en el terreno del pensamiento político. Primero, porque su autora no tuvo esa pretensión al concebir el texto, de marcado carácter divulgativo. Y segundo, porque estamos ante una escritora que se expresa habitualmente a través de su obra poética y que de forma excepcional, y como consecuencia de su investigación en la literatura popular, de su experiencia en la vida política, y de su militancia feminista, optó por plasmar sus impresiones en forma de ensayo sin acogerse conscientemente a ninguna corriente de pensamiento.

Aun así, es posible realizar algunas reflexiones en torno a los contenidos, que son consecuencia directa del posicionamiento de la autora ante las reformas políticas acometidas tendentes a la democratización del país. Siguiendo el planteamiento de Macías Amoretti (2018: 3) en su análisis de la historia y el discurso democrático en el pensamiento marroquí, al-‘Āṣimī introduce una serie de conceptos en torno a los que se genera el discurso democrático (derechos humanos, justicia social, igualdad, libertad) y aquéllos en torno a los que se genera el significado último del discurso (autoritarismo, corrupción, jerarquía, discriminación).

En la introducción, titulada “Consideraciones sobre la Democracia” (al-‘Āṣimī, 1991: 7-18), la autora plantea precisamente esta primera distinción entre los valores que habitualmente se relacionan con el concepto de democracia y la contradicción existente entre ese marco teórico y determinados discursos e instituciones consideradas democráticas en el país magrebí. Estos fragmentos se muestran plenamente coherentes con las declaraciones de 2012 en las que se refería a sus objetivos políticos y en la importancia de conseguir un cambio de mentalidad en la sociedad para lograr la justicia social como eje vertebrador del sistema democrático marroquí (Belqāsim, 2012).

Otro aspecto interesante es el calificativo de “ramificaciones externas” de la democracia que emplea para referirse a las necesidades materiales y a la cooperación exterior. Lejos de erigirse en herramientas del neo-colonialismo económico, para al-‘Āṣimī se trata de dos rasgos

consustanciales a la implantación de un sistema auténticamente democrático que responda a esa concepción teórica antes mencionada, por lo que se presupone que están desprovistos de cualquier fin utilitaristas por parte de otros países. En cualquier caso, supone una alusión directa a la grave situación económica por la que atravesaba el país magrebí en ese momento.

En un segundo bloque (al-`Āṣimī, 1991: 13-18) aborda la eterna lucha entre el bien y el mal expresadas en términos de justicia e injusticia social, de democracia y autoritarismo, de equidad y corrupción. Este enfrentamiento es descrito a través del proceso que se inicia con la institución de una serie de valores en torno a la justicia y a la igualdad que se articulan en torno a las instituciones democráticas y culmina con la corrupción de dichos valores y su repercusión en el funcionamiento de las citadas instituciones.

Sin embargo, en este recorrido la autora no plantea las posibles causas de esta degradación del discurso democrático y su deriva hacia valores contrarios a dicho discurso, que sí desarrolla parcialmente en los tres capítulos siguientes bajo el epígrafe “Marruecos como campo de prácticas. Estudio de la praxis y el discurso” (al-`Āṣimī, 1991: 19). Se trata de una alusión intencionada al carácter provisorio y experimental de las medidas y reformas adoptadas, en parte por falta de experiencia previa pero también, y sobre todo, por las reticencias de las elites dominantes a implantar reformas efectivas que pudieran poner en riesgo el poder que ejercían hasta ese momento al regir los destinos del país.

En el primer capítulo, “La visible ausencia de la mujer en el ejercicio democrático” (al-`Āṣimī, 1991: 23-54), se exponen algunos ejemplos que evidencian esta situación. Con esta finalidad, se abordan en primer lugar los contenidos de ese discurso oficial alejado del originario para después establecer su alcance a través de una serie de planteamientos estructurados en tres ejes.

El primero lo constituye la posición de la mujer en los organismos e instituciones democráticas que la autora califica de “superiores”. Con este término se refiere a los Consejos Locales, las Cámaras Profesionales, al Congreso de los Diputados y al Consejo Superior de la Promoción Nacional y del Plan. En concreto, analiza el proceso de creación y la elección de los miembros que los integran para adentrarse posteriormente en sus estructuras y atribuciones desde un punto de vista teórico (fundamentos jurídicos) y práctico (actividades y alcance real de las mismas).

De todo ello se coligen tres conclusiones: que la ausencia de la mujer de las instituciones democráticas no es atribuible a la legislación; que la situación de dichas instituciones tiene su origen en raíces mucho más profundas que parten de la concepción y formulación que se ha hecho de la democracia; y que la presencia y participación de la mujer en la vida política no reviste interés bajo ningún punto de vista en el planteamiento democrático que se está haciendo en el país magrebí, y que por ello resulta especialmente sintomático de las carencias existentes en el diseño y gestión del modelo democrático que se ha adoptado (al-`Āṣimī, 1991: 36).

El segundo capítulo se centra en la ausencia de la mujer en el transcurrir democrático, para lo cual se procede al estudio del discurso que justifica y legitima dicha discriminación. En primer lugar, se explican los argumentos expuestos y se ofrecen ejemplos de las escasas presencias y numerosas ausencias femeninas en la historia política y cultural del país, para terminar comentando algunos de los elementos que actúan como transmisores y perpetuadores de dichas ausencias.

Entre las presencias, se destaca la cultura del harén, muy visible en la cultura popular, y los testimonios de esa época que contribuirían a transformar lo que en realidad suponía una forma de segregación y de limitación de la libertad de las mujeres en un símbolo de la independencia femenina (al-'Āṣimī, 1991, 80-82). Sus investigaciones sobre la literatura popular que dieron origen a su tesis doctoral sirven como base a esta sección y denotarían, además, algunas confluencias con el pensamiento de Mernissi.

En lo concerniente a los elementos que han contribuido a perpetuar la ausencia de la mujer en las instituciones democráticas, al-'Āṣimī menciona, entre otros, la crisis de valores éticos y el silencio, que llega a definir en términos de “destrucción”, respecto a cualquier huella femenina que pudiera incluirse en la historia oficial del país; una historia mutilada que ha sido y continúa siendo transmitida a generaciones de marroquíes.

En cuanto a los medios e instrumentos que han contribuido a legitimar la dialéctica de la exclusión de la mujer en las instituciones marroquíes, la autora sigue la estela de Mernissi en *El harén político* y se sirve de algunos pasajes coránicos para defender su posicionamiento. No obstante, a diferencia de Mernissi no emprende una labor de exégesis ni sigue las pautas hermenéuticas que en el feminismo islámico se definen como “yihad de género”. En su lugar, se limita a extraer cuatro aleyas (incluyendo un fragmento incompleto y otro alterado respecto al original) y a emplearlas en su sentido más literal y sin comentarios adicionales (al-'Āṣimī, 1991: 105):

“¿Acaso ordenáis a la gente que sea virtuosa y vosotros mismos lo olvidáis, a pesar de que recitáis la [Sagrada] Escritura? ¿Es que no razonáis?” (azora La Vaca, Corán, 2: 44); “[...] Dios no cambia la situación de un pueblo mientras ellos no cambien lo que hay en sus almas” (azora El Trueno, Corán, 13: 11); “¡Oh, los que creéis! Vuestra responsabilidad es cuidar de vuestras propias almas...” (azora La Mesa, Corán, 5: 105)⁴; y “Cada alma es responsable de lo que hizo” (azora El Arropado, Corán, 74: 38).

Con ellas trata de cuestionar los argumentos que justifican la pervivencia de un régimen patriarcal en virtud de que estaría sustentado por el texto coránico. De esta forma, los versículos adquieren una re-significación en clave feminista que puede ser concebida como revolucionaria en comparación a la interpretación tradicional basada en la segregación y supeditación de la mujer al hombre.

Asimismo, la selección promueve una reflexión en torno a la libertad y los valores éticos sobre los que se está construyendo ese modelo democrático marroquí en el que perviven las actitudes discriminatorias y autoritarias. La autora advierte de los peligros de esta desviación y se muestra vehemente en su rechazo utilizando de nuevo el texto coránico como herramienta (al-'Āṣimī, 1991: 108):

“Así pues, no obedezcas a quienes desmienten. Desearían que fueras condescendiente para serlo ellos también contigo. No obedezcas a ningún vil jurador, al pertinaz difamador, que va sembrando calumnias, a quien impide el bien, al

⁴ La cita recogida por al-'Asimi (1991: 105) incurre en dos errores respecto al versículo original: la sustitución del pronombre relativo masculino plural (los que) por el sustantivo “nās” (gente) y la elisión del verbo.

violador de la ley, al pecador, al arrogante y, encima, bastardo...” (azora El Cálamo, Corán, 68: 8-13).

El tercer capítulo recoge y amplía algunos de los contenidos expuestos en las páginas anteriores y que quedan circunscritos a las siguientes cuestiones. En primer lugar, la existencia de un movimiento feminista sin historia reconocida ni difundida, pese a su existencia. En segundo término, la estrecha vinculación entre mujer y democracia, de forma que abordar la situación crítica en la que se encuentra social, cultural y políticamente el colectivo femenino es abordar también el intento fallido de instaurar una auténtica democracia en Marruecos. Y como tercer elemento complementario a los anteriores, el incumplimiento de los derechos humanos en el país magrebí.

En esta misma línea, cinco años más tarde Amina Lemrini (1995: 29-30) volvería a denunciar públicamente cómo la práctica totalidad de las mujeres trabajadoras (el índice de población activo femenino se situaba en los años 90 en el 20%), lo hacían en empleos subalternos sin posibilidad de acceder a los puestos de responsabilidad, evidenciando con ello la pervivencia de la exclusión femenina en las instituciones mencionadas en la obra.

Tras este sucinto recorrido se llega al epílogo, en el que dedica un último epígrafe a sustentar una de sus principales conclusiones: la existencia de una jerarquía política y social distorsionada basada en unos presupuestos culturales y morales que deben ser revisados, pues afectan a la conceptualización e implementación del modelo democrático.

Tomando en consideración esta última afirmación, podría decirse que al-`Āṣimī esboza las principales líneas descriptivas de los tres niveles de narrativa del discurso democrático expuestos por Macías Amoretti (2018: 20): la política, la ética y la sociedad. Los tres ámbitos citados compartirían el acusado desequilibrio basado en la discriminación de género que debe revertirse según la autora, pues es imposible que se instaure un auténtico sistema democrático si está concebido para marginar a la mitad de la sociedad (al-`Āṣimī, 1991: 105).

Asimismo, aborda parcialmente los generadores del discurso (Historia, cambio cultural, ética, Islam, Democracia) y del significado (injusticia, autoritarismo, corrupción) expuestos posteriormente por pensadores de la talla de Muḥammad `Ābid al-`Ībrī, entre otros, si bien no con la profundidad de análisis ni con el marco teórico-conceptual que éstos manejan.

Desde el punto de vista histórico-político, Hernando de Larramendi y López García (1996: 19) mencionan que las fuentes a las que el estado post-colonial marroquí ha acudido para salvar los sucesivos déficits de legitimidad habrían sido la liberalización política y la re-islamización desde el Estado. El texto de al-`Āṣimī evidenciaría el fracaso cometido en 1991 respecto a la liberalización política.

De hecho, la autora señala que las instituciones democráticas en Marruecos han discurrido en dos etapas bien diferenciadas. La primera se habría desarrollado en dos fases: desde 1976 hasta 1983 y desde 1983 hasta 1991. Y la segunda, que daría comienzo en el momento de la publicación de la obra, durante la cual la autora expresa la necesidad de que las mujeres empiecen a formar parte

de dichas instituciones (al-‘Āṣimī, 1991: 21) como signo inequívoco de que se estaría produciendo un cambio en el modelo social.

Con el fin de equilibrar dicho modelo de jerarquía social existente, al-‘Āṣimī propone tres líneas de actuación. La primera, el desarrollo de una serie de mecanismos que permitan a las mujeres expresar sus ideas y argumentos libremente, sin temor a ser juzgadas por su cuerpo o su reputación. Por ello se hace necesario centrar el debate en los contenidos de las propuestas y no en el género de quien las presenta. En segundo lugar, el establecimiento de unos valores éticos y morales democráticos en los que han de re-educarse tanto a nivel individual como colectivo la sociedad marroquí. Y en tercer término, el cambio de las leyes que prácticamente sacralizan la autoridad ejercida por el individuo y no por la comunidad. La concentración de poder que ello supone desemboca en el ejercicio de un autoritarismo que además de contradictorio respecto a un sistema democrático, resulta perjudicial para su correcta implantación y funcionamiento (al-‘Āṣimī, 1991: 107).

En este sentido, al-‘Āṣimī no sólo expone sus puntos de vista, también aporta soluciones o alternativas intelectuales útiles que contribuyan a implementar unas instituciones que sean coherentes con los elementos generadores del discurso democrático. La autora concluye que esta lucha por la participación de las mujeres en las instituciones democráticas debe continuar bajo el amparo de todas las estructuras y grupos sociales.

También reconoce que el aprendizaje recibido no ha sido debido únicamente a los esfuerzos realizados por las marroquíes. La constancia, el trabajo y la fe en las mujeres y en su causa por parte de aquellos hombres que la autora define como “iluminados” en el mejor sentido del término (al-‘Āṣimī, 1991: 108) ha contribuido a que la lucha se inserte en el proceso de democratización del país magrebí.

En palabras de otro gran intelectual marroquí, ‘Abd al-Karīm Gallāb (*Apud*: Macías Amoretti, 2018: 4), reflexionar sobre la identidad, la cultura, la modernidad, la sociedad o el propio pensamiento es hacerlo sobre la democracia. En todos estos ámbitos, el papel de la mujer sigue siendo clave, como pone de manifiesto al-‘Āṣimī en esta obra y en su propia trayectoria vital y profesional.

Conclusiones

A tenor de lo expuesto en líneas anteriores cabría colegir que Malīka al-‘Āṣimī fue una de las primeras mujeres que hicieron oír su voz en un país anclado durante años en una mentalidad conservadora de tradición patriarcal que aún perdura, y como tal, merece el reconocimiento de las nuevas generaciones que se han unido a la lucha.

Considerada como una de las poetas marroquíes contemporáneas que goza de mayor acogida entre el público y la crítica literaria, su dedicación a promover la visibilización de la mujer marroquí en el terreno artístico y literario le ha llevado a incentivar dicha presencia dentro de un proceso de normalización conducente a la igualdad entre creadores. Y lo mismo cabe decir respecto a la arena política, en la que ha de valorarse su aportación a la integración de otras mujeres y a la adopción de pequeños pero significativos pasos hacia un mayor empoderamiento femenino en Marruecos.

Definida por Abdellatif Laâbi como “el ejemplo de la intelectual ciudadana” (Laâbi, 2006: 81), Malika al-‘Āsimī es una destacada militante feminista de la que conviene destacar su coherencia vital. Esta última se ha podido mostrar a través de su labor como docente e investigadora universitaria, parlamentaria y escritora. La confluencia de estos ejes de actuación ejemplifica la transversalidad e interseccionalidad del feminismo marroquí.

Dicha confluencia se refleja en los planteamientos expuestos en *al-Mar'a wa iškāliyyat al-dīmuqrāṭiyya*. De carácter fundamentalmente histórico, se trata de uno de los primeros textos en los que se reflexiona sobre los derechos de la mujer en el marco de los valores democráticos promovidos por las instituciones políticas desde comienzos de la década de los noventa. No obstante, se advierten también algunas dosis de análisis sociológico en la búsqueda y explicación de los hechos. Asimismo, desde el punto de vista del análisis crítico del discurso presenta buena parte de las características enunciadas por Van Dijk y revela una intencionalidad manifiesta de interactuar y modificar algunos de los presupuestos que sustentan la mentalidad más tradicional de la sociedad marroquí.

En este sentido, podría considerarse que el texto constituye un precedente de la tendencia que posteriormente alcanzará mayor desarrollo, en el sentido de que se señalan algunos de los elementos clave que hacen del actual sistema político marroquí un modelo fallido de estado plenamente democrático. Con ello, como señala Habashi (2012: 161), se rechazan muchos de los presupuestos ideológicos del post-colonialismo sobre los que se había sustentado el régimen marroquí.

Bibliografía

- EL-AMRANI, Lamiae (2007): “Literatura escrita por mujeres en el Marruecos actual”, en ARRIAGA, Mercedes et al. (eds.): *Escritoras y pensadoras europeas*, Sevilla, ArCiBel, pp. 263-274.
- ASIMI, Malika (1981): Documento sin título, en VVAA.: *Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos* (pp. 405-408). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- AL-‘ĀSIMĪ, Malika (1987): *al-Ḥikāya al-ša‘abīya fī Marrākūš*, Tesis Doctoral, Universidad Mohamed V, Rabat.
- ____ (1988a): *Kitābāt jāriȳ aswār al-‘ālam*, Casablanca, ‘Uyūn al-Maqālāt.
- ____ (1988b): *Aṣwāt ḥan̄yara mayyita*, Rabat, Manšūrāt al-Risāla.
- ____ (1991): *Al-mar'a wa iškāliyyat al-dīmuqrāṭiyya. Qirā'a fī al-wāqi' wa al-jiṭāb*, Casablanca, Ifriqīya al-Šarq.
- ____ (1997): *Šay' la-hu asmā'*, Casablanca, Mu'assasa al-‘Arabīya li-l-Našr wa-l-ibdā'.
- ____ (2001a): *Dimā' al-šams*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa.
- ____ (2001b): *Naḥnu wa as'ila al-mustaqbal*, Rabat, Manšūrāt al-Zaman.
- ____ (2008): *Kitāb al-‘aṣf*, Rabat, Manšūrāt al-Wizāra al-Ṭaqāfa.
- ____ (2015): *Ašyā' tarāwada-hā*, Rabat, Manšūrāt Bayt al-Ši'r fī al-Magrib.
- ____ (2017): *Ḥarrāk al-Rif. Aktafī bi-hadā*, disponible en <http://www.marrakech7.com/index/details/15479/AK> [consulta: 20 de agosto de 2018].
- BELQĀSIM, ‘A. (2012): *Ḥiwār ma'a awwal muntajiba magribī-ya al-barlamāniya wa al-kātiba Malika al-‘Āsimī*, disponible en http://rabitato.blogspot.com.es/2012/11/blog-post_1318.html [consulta: 14 de agosto de 2018].

- BENJELLOUN, Abdelmajid (1976): *La mémoire future: Anthologie de la nouvelle poésie du Maroc*, París, Maspero.
- BENLABBAH, Fatiha (2001): "Asociacionismo femenino en Marruecos", *Anuario de Hojas de Warmi*, nº 12, pp. 9-19, disponible en <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/166431> [consulta: 9 de julio de 2018].
- BENMSESSAOUD TREDANO, Abdelmoughit (2006): "Transition pre-démocratique, société civile et articulation des pouvoirs au Maroc", en Pérez Beltrán, Carmelo (ed.): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Editorial Universidad de Granada pp. 51-67.
- BERRADA, Mohammed (2008): "Arab North Arica". En Ashour, Radwa; Ghazoul, Ferial J. y Reda-Mekdashi, Hasna (eds.): *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide, 1873-1999*, El Cairo, The American University in Cairo Press, pp. 235-253.
- BOUM, Aomar y PARK, Thomas K. (2016): *Historical Dictionary of Morocco*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- CORTÉS, Julio (1992): *El Corán*, Londres, Tahrike Tarsile Qur'an.
- DABASHI, Hamid (2012): *Arab Spring: The End of Postcolonialism*, New York, Zed Books, 2012.
- FAIRCLOUGH, Norman (1995): *Critical discourse analysis*, London, Longman.
- FAIRCLOUGH, Norman (1992): *Discourse and social change*, Cambridge, Polity Press.
- FELIÚ, Laura (2006): "Le mouvement culturel Amazigh (MCA) au Maroc", en *L'Année du Maghreb 2004*, pp. 273-286.
- FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo (2014): "The Challenge of Moroccan Cultural Journals of the 1960s", *Journal of Arabic Literature*, nº 45, vol. 1, pp. 104-128. DOI: <https://doi.org/10.1163/1570064x-12341278>
- GÓMEZ CAMARERO, Carmen (1995): "El movimiento femenino y feminista en Marruecos", en Pérez Beltrán, Carmelo y Ruiz de Almodóvar, Caridad (eds.): *El Magreb. Coordinadas socioculturales*, Granada, Estudios Árabes Contemporáneos-Adhara, pp. 39-71.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Ana (2017): "Rachida Benmasud y la feminización del canon a través de la ginocrítica marroquí", *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, nº 6, pp. 23-32, disponible en <http://www.rebellion.org/docs/248013.pdf> [consulta: 2 de junio de 2018].
- GREIMAS, Algirdas Julius (1976): "Hacia una teoría del discurso poético", en Greimas, Algirdas Julien (dir.): *Ensayos de semiótica poética*, Barcelona, Planeta, pp. 16-29.
- EL-HARTI, L. (2008): "Siete poetas marroquíes contemporáneos: Abdellatif Laabi, Malika Assimi, Idriss Issa, Hassan Najmi, Ahmed Assid, Aisha Basry, Yassi Annane", *Caravansari. Revista de poesía contemporánea en lenguas peninsulares y árabe*, nº 1, pp. 42-48, disponible en http://www.caravansari.com/caravansari_numero_1.pdf [consulta: 5 de septiembre de 2018].
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (1996): *Sistemas políticos del Magreb actual*, Madrid, Mapfre.
- JAY, Salim (2005): *Dictionnaire des écrivains marocains*, Casablanca, Eddif.
- LAÂBI, Abdellatif (2005): *La Poésie marocaine de l'Indépendance à nos jours*, París, Éditions de La Différence.
- LAABI, Abdellatif (2006): *La poesía marroquí: de la independencia a nuestros días: antología*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.
- LEMIRINI, Amina (1995): "L'exclusion des femmes marocaines", en Dore-Audibert, Andrée y Bessis, Sophie (dirs.): *Femmes de Méditerranée. Religion, travail, politique*, París, Karthala, pp. 21-32.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé (2000): *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid, Síntesis.
- MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio (2018): "Narrando alternativas: la historia y el discurso democrático en el pensamiento marroquí contemporáneo (1997-2017)", texto que recoge y

amplía la ponencia "Intellectual discourse and democracy in Morocco: a textual journey" presentada en el World Congress for Middle Eastern Studies, Sevilla, 17 de julio de 2018. En prensa.

MERNISSI, Fátima (1983): *Le Maroc raconté par ses femmes. Sexe, idéologie et Islam*, París, Tierce.

____ (1987): *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, París, Albin Michel.

NAAMANE GUESSOUS, Soumaya (1988): *Au-delà de toute pudeur: la sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, Eddif.

NSOULI, Saleh M. et al. (1995): *Resilience and Growth Through Sustained Adjustment: The Moroccan Experience*, Washington, International Monetary Fund. DOI: <http://dx.doi.org/10.5089/9781557754226.084>

OLMEDO SALVADOR, Caterina (2006): "Asociacionismo femenino en Marruecos: un estudio histórico-antropológico", en Pérez Beltrán, Carmelo (ed.): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 267-293.

PAREJO FERNÁNDEZ, M^a Angustias. (2005): "Islas de democracia en un mar de transiciones en Marruecos", *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, nº 2, pp. 77-102.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2001): "Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe e Islam*, nº 50, pp. 231-252, disponible en <http://www.meaharabe.com/index.php/meaharabe/article/view/231/228> [consulta: 8 de julio de 2018].

____ (2006): "Introducción", en Pérez Beltrán, Carmelo (ed.): *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 9-23.

REYES, Antonio (comp.) y Zennan, Abdellatif (trad.) (2007): *Antología de la poesía femenina marroquí*, Sevilla, Alfar-Ixbilia, pp. 46-49.

VAN DIJK, Teun A. (1999): "El análisis crítico del discurso", *Anthropos*, nº 186, pp. 23-36, disponible en <http://www.discursos.org/oldarticles/EI%20an%E1lisis%20cr%EDtico%20del%20discurso.pdf> [consulta: 11 de julio de 2018].

____ (2000): *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa, disponible en <https://libroschorcha.files.wordpress.com/2017/12/el-discurso-como-interaccic3b3n-social-teun-van-dijk.pdf> [consulta: 10 de julio de 2018].

____ (2016): "Análisis Crítico del Discurso", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 30, pp. 203-222, disponible en <http://revistas.uach.cl/pdf/racs/n30/art10.pdf> [consulta: 12 de agosto de 2018].

VELASCO DE CASTRO, Rocío (2012): "Solidaridad y empoderamiento en Marruecos: El testimonio vital de Aicha Channa", en Martín Clavijo, Milagro (ed.): *Más igualdad. Redes para la igualdad. Congreso internacional de la Asociación Universitaria de Estudios de las Mujeres*, Sevilla, ArCiBel, en pp. 659-670, disponible en <http://www.inmujer.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Documentos/DE1289.pdf> [consulta: 10 de julio de 2018].

____ (2013): "Marruecos (2003-2013): entre el cambio y la continuidad", en Fernández Rodríguez, Manuela, Bravo Díaz, David y Martínez Peñas, Leandro (eds.): *Una década de cambios: de la guerra de Irak a la evolución de la primavera árabe (2003-2013)*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, pp. 111-168, disponible en <https://revistaaequitas.files.wordpress.com/2012/02/una-dc3a9cada-de-cambios-1.pdf> [consulta: 10 de julio de 2018].

____ (2016): "Los elementos vertebradores del Marruecos contemporáneo: dimensión política y jurídico-religiosa", en Velasco de Castro, Rocío, Fernández Rodríguez, Manuela y Martínez Peñas,

Leandro (eds.): *Religión, derecho y sociedad en la organización del estado*, Valladolid, Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones, pp. 219-254, disponible en <http://www.omniamutantur.es/wp-content/uploads/LIBRO-RELIGION-DERECHO-Y-SOCIEDAD-1-278.pdf> [consulta: 14 de agosto de 2018].

_____ (2017): "Las mujeres marroquíes: de la lucha anti-colonial a la lucha por la igualdad de género", en González, Rocío et al. (eds.): *Déclinaisons des espaces féminins de l'après-conflit*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, pp. 59-72.

_____ (2017): "Malika al-'Asimi: el feminismo como compromiso político y literario en el Marruecos contemporáneo", en Romano, Yolanda y Velázquez, Sara (coords.): *Las inéditas: voces femeninas más allá del silencio*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, pp. 651-664,

disponible en <https://gedos.usal.es/jspui/bitstream/10366/138833/1/Las%20in%C3%A9ditas%20voces%20femeninas%20m%C3%A1s%20all%C3%A1%20del%20silencio.pdf> [consulta: 26 de noviembre de 2018].

AL-WAZZĀNĪ, Ḥassan (ed.) (1993): *Dalīl al-kuttāb al-magāriba a'ḍā' Ittiḥād Kuttāb al-Magrib*, Rabat, Manšūrāt Ittiḥād Kuttāb al-Magrib.

Sociedad civil y cambio político y social en Argelia: evolución de discursos y estrategias¹

Civil society and socio-political changes in Algeria: evolution of discourses and strategies.

Laurence THIEUX

Universidad Complutense de Madrid

laurence.thieux@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2532-1092>

Recibido 6/11/2018. Revisado y aceptado para publicación 10/12/2018

Para citar este artículo: Laurence THIEUX (2018), "Sociedad civil y cambio político y social en Argelia: evolución de discursos y estrategias" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 79-92.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.005>

Resumen

La sociedad civil argelina tiene una larga trayectoria de movilización y contestación política y social que se remonta al final de los años 80, en un momento en el que Argelia iniciaba un proceso breve, pero intenso, de apertura política y pluralismo. La experiencia fue brutalmente abortada por el golpe llevado a cabo por los militares en 1991. Desde entonces, la sociedad civil ha evolucionado tanto en sus discursos como en sus estrategias frente a un sistema político autocrático que ha permanecido inalterado a pesar de las olas de contestación política protagonizadas por los movimientos sociales en el Norte de África y Oriente Medio a partir de 2011. El presente artículo pretende analizar la evolución de los principales discursos y estrategias de la sociedad civil y los movimientos sociales en Argelia que, a pesar de los factores inhibidores propios de la historia reciente de Argelia, como a la singularidad de su sistema político, son portadores de transformaciones sociales y de cambio político.

Palabras clave: Sociedad civil, movimientos sociales, protestas políticas, democracia, Argelia

¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto I+D "Crisis y procesos de cambio regional en el norte de África. sus implicaciones para España" (CSO2017-84949-C3-3-P) financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (MINECO), la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

Abstract

Algerian civil society has a long history of mobilization and social and political resistance that dates to the end of the 1980s, when a brief but intense process of political openness and pluralism began. The incipient electoral process and the first signs of an autonomous sphere of social and political expression were brutally aborted by the military coup of 1991. Since then civil society has evolved in both its discourses and the strategies used against the autocratic political system, which has remained unchanged despite the waves of resistance led by social movements in North Africa and the Middle East since 2011. This article analyses the evolution of the main discourses and strategies used by Algerian civil society and social movements which, despite the inhibitory factors of the country's recent history and the uniqueness of its political system, are carriers of social transformations and political change.

Key words: Civil society, social movements, political protests, mobilization democracy, Algeria

Introducción

La evolución de los discursos y estrategias de la sociedad civil en Argelia ha estado profundamente marcada por el contexto político y social en el marco del cual ésta se ha gestado y ha dado sus primeros pasos. Una retrospectiva histórica, remontándonos a la década de los años 90 es por lo tanto fundamental para abordar la cuestión del discurso de la sociedad civil y su posicionamiento ante los grandes desafíos y retos nacionales frente a los cuales las organizaciones enmarcan sus acciones y estrategias.

El término sociedad civil abarca un amplio espectro de actores. En el presente artículo nos centraremos en el tejido asociativo y los sindicatos autónomos que han desempeñado un papel clave desde su creación a finales de los años 80. Para acotar aún más el objeto de estudio nos centraremos en las asociaciones que han tratado de crear un espacio autónomo (tanto a nivel de discurso como de acción) frente a la omnipresencia del Estado.

En las lógicas discursivas que no siempre encuentran su traducción en estrategias concretas, las asociaciones argelinas que emergieron a finales de los 80 en un nuevo entorno favorable creado por la liberalización política emprendida bajo la presidencia de Chadli Bendjedid han estado fuertemente condicionadas por la evolución del contexto político tras el golpe de estado militar de 1991. Sus discursos y estrategias han estado fuertemente constreñidas o condicionadas por la capacidad del régimen para coartar y/o cooptar las voces que no comulgan con la narrativa política dominante construida desde el poder.

En una primera parte se presentan los discursos y estrategias de las asociaciones que han protagonizado desde el final de los 80 la emergencia de la sociedad civil con el fin del monopartidismo y del discurso político único del Frente de Liberación Nacional (FLN) y otras organizaciones de masas como la Unión General de Trabajadores Argelinos (UGTA).

En la segunda parte del artículo se analiza su evolución así como el proceso de construcción de discursos políticos de sustitución, supliendo la ausencia de legitimidad de una oposición política debilitada y cooptada por el régimen. La clave de análisis que guiará nuestra reflexión es la relación mantenida con el poder que ha condicionado de forma explícita e implícita el posicionamiento de la sociedad civil y su actuación en sus ámbitos respectivos de influencia.

Finalmente se analizarán las nuevas tendencias así como la diversificación de discursos que derivan de la exposición de la sociedad argelina a la globalización y la integración de nuevas temáticas en sus agendas de trabajo así como las manifestaciones de nuevas iniciativas ciudadanas tratando de liberarse del marco estrecho de maniobra en el cual evolucionó la generación anterior.

La difícil emergencia de un discurso autónomo y crítico con el orden establecido

Las transformaciones que las sociedades de la región MENA han experimentado en las dos últimas décadas han situado a la sociedad civil en el centro del discurso sobre los procesos de transición política. En efecto las organizaciones de la sociedad civil son percibidas como un agente clave de democratización, del pluralismo, expresión de una ciudadanía activa y como palanca fundamental para la sensibilización de la sociedad respecto a nuevos desafíos nacionales o globales.

La contribución de la sociedad civil a la democratización de las sociedades tiene que ser contrastada o evaluada a la luz de las experiencias concretas de las asociaciones sobre el terreno. En teoría para que una organización pueda desempeñar un papel de transformación y asumir funciones de promoción y difusión de la cultura de la democracia, de los derechos humanos, de denuncia y vigilancia de las prácticas gubernamentales así como su participación en la elaboración de políticas públicas son necesarias condiciones previas e ineludibles tales como la autonomía, la independencia de las autoridades, la capacidad de articulación y coordinación entre ellas y la integración de sus misiones en una agenda pro democrática (Hawthorn, 2013).

En relación con la agenda democrática, las organizaciones de la sociedad civil no siempre cumplen la función de ser agentes de cambios y contribuyen incluso, en algunos contextos, a consolidar y mantener los regímenes autoritarios (Cavatorta, 2012). En el caso de Argelia, la sociedad civil es también un actor clave de las estrategias de resiliencia diseñadas por el poder para mantener la estabilidad del sistema (Hamadouche, 2018).

Fue a partir de 1987 cuando tras la adopción de un marco legal menos rígido (ley nº 87-15) comenzaron a ser creadas numerosas asociaciones como la Ligue des Droits de l'Homme (LADDH). Las revueltas populares de octubre de 1988 marcaron un punto de inflexión y aceleraron el ritmo de las reformas políticas y la apertura del espacio político. Durante este periodo el movimiento asociativo se construyó sobre la base de reivindicaciones para la promoción de un nuevo modelo de sociedad basado en los derechos fundamentales de los ciudadanos, la democracia, la reforma de las instituciones, el sistema educativo y la afirmación del pluralismo político, cultural y religioso.

En el contexto de apertura política de finales de los años 80 y con la aprobación de la Constitución de 1989 se abrió la vía a la modificación de la ley sobre las asociaciones lo que condujo a la adopción de la ley 90-31 de diciembre 1990 que consagró la libertad de asociación aliviando los trámites administrativos relativos a la creación de las asociaciones y al desarrollo de sus actividades. Esta liberalización del marco legal duró poco tiempo ya que con la instauración del estado de excepción (decreto nº 92-44) volvieron a ser introducidas nuevas restricciones como la doble autorización, suprimida en la ley de 1990. Aun así durante estos años numerosas

asociaciones vieron la luz. Entre 1990 y 1997, fueron creadas 57.000 asociaciones, 1.000 de ámbito nacional y 56.000 de ámbito local² (Thieux, 2009).

Según datos del ministerio del interior en 2018, 91.102 asociaciones nacionales y locales estaban registradas en el ministerio. La mayor parte de las asociaciones argelinas concentran sus actividades en el ámbito social, cultural o en el medio ambiente, sectores en los cuales el Estado tiene interés en promover el tejido asociativo al considerar que su ámbito de actuación, en principio, no entra en conflicto con el Estado. Sin embargo, las asociaciones que basan su discurso en la defensa de los derechos humanos, la lucha contra la corrupción, la identidad bereber, la defensa de los derechos sindicales y de los trabajadores son minoritarias.

El fin del conflicto civil que asoló el país durante los años 90 y la normalización de la vida política tras el proceso de reconciliación nacional conducido por el Presidente Bouteflika tras su elección como presidente de la República en 1999 no aliviaron el peso de las restricciones sobre el espacio asociativo. La ambigüedad del marco jurídico y legal permitió a las autoridades continuar ejerciendo un control estrecho sobre la sociedad civil y, en particular, sobre las organizaciones más críticas con el régimen.

A principios de 2011 cuando las protestas antiautoritarias empezaron a desestabilizar los regímenes de Túnez y Egipto, Argelia también se encontraba en una situación delicada con un descontento popular manifestándose a través de multitudes de micro-revultas localizadas en todos los rincones del país (11.500 registradas en el año 2010). Estas protestas siguen activas y en particular en el sur de Argelia (Hernando de Larramendi, y Thieux, 2018).

Entonces la fragmentación de la sociedad civil y la falta de credibilidad de los partidos políticos dificultaron la emergencia de estructuras organizadas capaces de orientar y dirigir un movimiento de contestación política de mayor calado. Si bien algunos actores de la sociedad civil lo intentaron a través de la plataforma Coordinación Nacional para el cambio y la democracia (CNCD)³, agrupando a distintos partidos y sindicatos, el intento no prosperó. La manifestación convocada en Argel en febrero de 2011 sólo consiguió congregarse a unas 3.000 personas frente a un despliegue de 30.000 policías. La plataforma se escindió a las pocas semanas de su creación por las fuertes divergencias ideológicas existentes en su seno.

El peso de las restricciones sobre el espacio asociativo sigue obstaculizando el desarrollo de los proyectos asociativos y la ley de asociaciones n° 12-06, aprobada por la Asamblea Nacional Popular el 13 de diciembre de 2011, introdujo disposiciones represivas tanto para la creación de nuevas asociaciones como para las ya existentes al someter a las asociaciones a la necesidad de renovar su autorización proceso que no está al alcance de las organizaciones que se sitúan en la oposición. La ley establece además mecanismos de control sobre la financiación externa de las asociaciones (Euromed Rights, 2012).

²De acuerdo con la plataforma Algeria Watch habría en Argelia 108.940 asociaciones registradas y la mayoría locales. Esta cifra no contempla las formas subterráneas o la acción colectiva ver : <https://algeria-watch.org/?p=34191> [consulta 30/9/2018].

³ La plataforma agrupaba a varias de las viejas figuras del sistema desde Sid Ahmed Ghazali (que era primer ministro durante la presidencia de Chadli Bendjedid en 1991), a Saïd Saadi de la Reagrupación para la Cultura y la Democracia RCD, un partido que apoyó el golpe de los generales que acabó con la experiencia de democratización de los años 90; la Liga Argelina de los Derechos Humanos (LADDH) junto con varios sindicatos autónomos.

Mientras que la aplicación de la ley ha sido bastante flexible con las asociaciones con fines sociales y culturales que son ampliamente mayoritarias en Argelia, las más reivindicativas y entre ellas las que defienden los derechos humanos han tenido más dificultades para adaptarse a las disposiciones de la nueva ley. Asociaciones como el Rassemblement Action Jeunesse (RAJ)⁴ o la Ligue Algérienne des Droits de l'Homme⁵ (LADDH) no han conseguido obtener la cita obligatoria en el ministerio del interior para presentar sus nuevos estatutos. Muchas organizaciones se han visto obligadas a funcionar en la ilegalidad lo que ha fragilizado sus estructuras, limitando considerablemente sus capacidades de acción (imposibilidad de acceder a financiación de los donantes, o de alquilar una sala para realizar actividades y organizar encuentros).

Profundamente dividida tras la década de guerra civil que desgarró la sociedad argelina y su acción paralizada, el tejido asociativo empezó a recomponerse a partir de los años 2000. Se observa a partir de esta década una mayor implicación de las asociaciones en el sector de los servicios sociales, atendiendo a los colectivos más vulnerables (infancia, discapacitados...), Al mismo tiempo esta nueva generación de asociaciones se ha ido profesionalizando, un proceso respaldado por los actores internacionales (UE, Embajadas, Fundaciones y otras agencias de cooperación internacional) presentes en Argelia.

Como en otros contextos este proceso de profesionalización ha ido acompañado de un cambio de discurso con la adopción de modelos de trabajo y agendas en línea con las prioridades temáticas y sectoriales de las agendas de cooperación de los actores internacionales presentes en Argelia. Cabe citar a este respecto los programas de fortalecimiento de capacidades como ONG1 y ONG2 de la Unión Europea o el programa Jousour-Programme Concerté Pluri Acteur apoyado por Francia y otros actores como la cooperación belga, Embajada de Holanda, Canadá y Estados Unidos⁶ (Kadri, 2012 y Roca, 2012).

Expresión y margen de acción reducidos en un marco político autoritario

Las características del entorno político y legal a los que nos hemos referido en el apartado anterior explican la predominancia de tres tipos de discursos y estrategias diferentes de la sociedad civil que ha evolucionado en compartimentos estancos y con pocas interacciones entre ellos, lo que constituye un claro obstáculo a la articulación de movimientos sociales de mayor alcance social y con propuestas y alternativas más sólidas frente al orden establecido.

Las fracturas y las divisiones entre los diferentes grupos de actores que conforman la sociedad civil argelina se articulan entorno a la posición que unos y otros mantienen frente al poder.

Surge esta polarización en la década de los 90 en relación con las estrategias adoptadas por los militares para eliminar del escenario político el Frente Islámico de Salvación (el partido islamista), vencedor de la primera vuelta de las elecciones legislativas de 2011 y muy probablemente de la segunda si el proceso no hubiera sido interrumpido por los militares en enero de 1992.

⁴ <https://arab.org/directory/rassemblement-actions-jeunesse/> [consulta 2/12/2018].

⁵ <https://laddh-algerie.org/?lang=fr> [consulta 2/12/2018].

⁶ Ver <http://www.pcpalgerie.org/> [consulta 30/10/2018]

En ese momento, parte de las organizaciones (que acababan de iniciar su andadura) renunciarían a la defensa de la democracia apoyando el golpe de los generales. Es el caso de algunas organizaciones de mujeres que se alinearán con el régimen frente a los islamistas como el “Rassemblement Algérien des Femmes Démocrates” de Zazi Sadou y de Khalida Messaoudi. Los generales buscaban entonces el apoyo de la sociedad civil y las fuerzas políticas opuestas al proyecto islamista. El “Comité National de la Sauvegarde de l’Algérie” impulsado por el gobierno y liderado por Abdelhak Benhamouda de la UGTA servirá de enlace en el seno de la sociedad civil para fortalecer la legitimidad del discurso erradicador de las fuerzas islamistas.

La interrupción de las elecciones en enero de 1991 por los generales desembocó en una cruenta guerra civil creando profundas heridas y divisiones en la sociedad argelina que aún perviven en la actualidad.

Estas divisiones se acentuaron aún más, atenazadas en la espiral de violencia entre militares y grupos armados. En ese contexto las organizaciones de la sociedad civil (OSC) se dividieron aún más entre “erradicadores” y “partidarios del diálogo”.

La década negra con sus consecuencias dramáticas sobre la población civil (200.000 muertos y 150.000 desaparecidos) tuvo consecuencias muy profundas y duraderas sobre la sociedad argelina cuyos efectos son aún palpables hoy en día. La destrucción de los vínculos sociales, la desconfianza, la ausencia de un verdadero proceso de reconciliación y de verdad han tenido un impacto negativo sobre la sociedad civil.

Casi 20 años después, estas líneas de fractura persisten entorno a la posición de las organizaciones respecto al poder. Así cabe distinguir tres grandes tendencias que orientan el posicionamiento y actuación de las organizaciones de la sociedad civil en Argelia.

Tanto en los discursos como en las estrategias, la relación con el Estado constituye por lo tanto un claro polo de divergencia en el seno de la sociedad civil argelina pudiendo distinguirse entre las organizaciones que dócilmente se someten a los procesos de cooptación o satelización y otras se sitúan en el lado opuesto de la confrontación.

Un primer núcleo de organizaciones mantiene una oposición firme al sistema político y ha desarrollado un discurso crítico respecto a la legitimidad del gobierno, su actuación en materia de derechos humanos y libertades públicas así como hacia la corrupción y otras malversaciones de los círculos que han monopolizado el poder desde la independencia. Este discurso de oposición tiene un alcance limitado. Las organizaciones que se sitúan en esta tendencia (algunas organizaciones de derechos humanos como la Liga Argelina de Derechos Humanos (LADDH), algunas asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres, el Reagrupamiento Acción Juventud (RAJ), l’A Asociación Argelina de Lucha contra la Corrupción (AACC)⁷, el Colectivo de las Familias de Desaparecidos (CFDA)⁸, SOS Desaparecidos ⁹ tienen un margen de maniobra limitado y han evolucionado en autarquía para mantenerse a salvo de las sofisticadas tácticas que el gobierno utilizar para neutralizar las voces que cuestionan su monopolio sobre el poder político. Esta primera corriente

⁷ <https://www.facebook.com/pages/category/Non-Governmental-Organization--NGO-/AACC-Association-Alg%C3%A9rienne-de-lutte-contre-la-corruption-215181501888412/> [consulta 2/12/2018].

⁸ <http://www.algerie-disparus.org/> [consulta 2/12/2018].

⁹ <https://www.facebook.com/disparusalgerie/> [consulta 2/12/2018].

que abarca organizaciones que nacieron a finales de los 80 y otras que surgieron después en la década de los 90 está profundamente marcada por la polarización ideológica que dominó estas dos décadas en el contexto de la lucha del régimen de los militares contra los grupos armados islamistas.

Una mención particular merece el discurso y las estrategias de los sindicatos autónomos que han conseguido combinar cierto apoyo local y resonancia internacional para consolidar un espacio de expresión e influencia autónomos aunque limitado¹⁰.

Hasta la Constitución de 1989 Argelia solo contaba con un sindicato: la Unión General de los Trabajadores Argelinos (UGTA)¹¹. La Ley 90-14 establece un régimen de registro que obliga a la obtención de un certificado de actividad por parte de la administración cuando se deposita la solicitud de creación. Sin este certificado de actividad la organización no puede funcionar y su retención queda al arbitrio de una decisión negativa de la administración. Esta práctica está denunciada por las organizaciones sindicales ya que contraviene el convenio sobre la libertad sindical y la protección del derecho de sindicación, 1948 (núm. 87), ratificado por Argelia en 1962 al indicar que solo una instancia judicial está habilitada para establecer la conformidad de un proyecto de creación de un sindicato. Desde los años 90 numerosas organizaciones sindicales no han obtenido su autorización.

Los sindicatos autónomos han desarrollado sus actividades en un entorno hostil marcado por la ausencia de diálogo con las instituciones. Varios sindicatos han sido creados como el Sindicato Autónomo del Personal de la Administración Pública (SNAPAP)¹², el Sindicato Nacional de la Enseñanza Superior (SNES), el Sindicato Autónomo de los Trabajadores de la educación y de la formación (SATEF)¹³, el Consejo Nacional Autónomo de los Profesores de la enseñanza secundaria y técnica (CNAPEST)¹⁴.

Estos sindicatos constituyen un polo de movilización y oposición importante. Han sido objeto de represión y otros intentos de manipulación o clonación a través de la creación de entidades similares. Con estas prácticas de injerencia en la actividad sindical así como la clonación de las siglas de diferentes organizaciones, se trata de generar la duda sobre la representatividad de las organizaciones autónomas provocando la confusión no solo en el ámbito nacional argelino sino también en el internacional. A pesar de las presiones los sindicatos han tratado de reforzar los vínculos entre ellos al crear una confederación, por primera vez, como alternativa a la histórica UGTA: la Confederación General Autónoma de Trabajadores de Argelia (CGATA)¹⁵, intersindical

¹⁰ Ver al respecto: Individual Case (CAS) - Discussion: 2018, Publication: 107th ILC session (2018) https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:13100:0::NO:13100:P13100_COMMENT_ID:3953276 [consulta 1/12/2018].

¹¹ <http://www.sneu-ugta.dz/> [consulta 2/12/2018].

¹² <http://www.snapap.dz/> [consulta 2/12/2018].

¹³ <http://satefalgerie.eklablog.com/> [consulta 2/12/2018].

¹⁴ <https://www.cnapeste.dz/> [consulta 2/12/2018].

¹⁵ <https://www.facebook.com/pages/category/Non-Governmental-Organization--NGO-/CGATA-Conf%C3%A9d%C3%A9ration-g%C3%A9n%C3%A9rale-autonome-des-travailleurs-en-Alg%C3%A9rie-750457288343416/> [consulta 2/12/2018].

autónoma de la función pública creada en 2008 y que reúne a varias formaciones (SNAPAP, CLA, CNAPEST, SATEF, SNTE, SNPEPM, CECA) que ha conseguido su afiliación internacional a la Confederación Sindical Internacional (CSI).

Tanto las organizaciones de derechos humanos como los sindicatos autónomos han desarrollado un discurso de oposición intransigente con el poder: la naturaleza del régimen, su carácter autoritario y su voluntad de control de la sociedad son incompatibles con la autonomía de la sociedad civil y cualquier vínculo termina siendo instrumentalizado o utilizado como una vía de cooptación.

Estas organizaciones han tratado a través de su discurso romper la narrativa del poder y se encuentran por lo tanto bajo el foco de la acción represiva del Estado.

Cabe citar como ejemplo de ruptura con el discurso oficial del colectivo de las familias de los desaparecidos en Argelia (CFDA) - SOS desaparecidos/as respecto al proceso de reconciliación nacional impulsado por Buteflika a través de la Concordia civil en 1999 y la Carta de 2005 que cierra la puerta a procesos de reconciliación basados en la verdad y la memoria. Son precisamente estas asociaciones las que ven vetadas su acceso a la legalidad. La misma suerte tiene la Asociación Argelina de lucha contra la corrupción tras el intento de obtener una autorización en octubre de 2012 (Human Rights Watch: 2014).

Estas organizaciones tratan de mantenerse fuera del alcance de las injerencias del poder para conservar su autonomía y mantienen escasas relaciones con las autoridades: el RAJ, por ejemplo, no mantiene ninguna relación con los ministerios a excepción de algunos contactos puntuales con instituciones intermedias como la dirección de la juventud y los deportes o la dirección de acción social. SOS desaparecidos, estableció algunos contactos con el ministerio de justicia a principios de los años 2000 en el momento de la creación de la Comisión Ksentini y la creación de un mecanismo ad-hoc para ocuparse del expediente de los desaparecidos (2003) pero pronto se distanció de este mecanismo oficial incapaz de responder a las demandas de las familias por falta de capacidad y voluntad política.

Frente a esta primera corriente de sociedad civil que se sitúa en la oposición frontal al régimen, encontramos otras organizaciones que han ido ocupando el espacio dejado vacío por las instituciones en el ámbito social sin interferir ni cuestionar la gestión política del Estado. Las organizaciones que se ubican en esta tendencia, se han desarrollado al amparo de las autoridades que perciben a estos actores como un apoyo claro al mantenimiento del sistema. En su discurso algunas de estas organizaciones defienden sus vínculos con la administración y las instituciones como la mejor vía de introducir cambios significativos y mejoras en términos de transparencia y participación a través de la colaboración. La red NADA¹⁶, que trabaja en el ámbito de la infancia, se situaría claramente en esta tendencia que es percibida por las organizaciones que se ubican en la confrontación como satélites y/o prolongación del Estado.

Se tratan de dos lógicas muy diferentes basadas sobre un análisis del poder y de las palancas a utilizar para promover el cambio radicalmente opuestas.

¹⁶ <http://www.reseau-nada.org/> [consulta 2/12/2018]

Dentro de esta tendencia algunas organizaciones están directamente vinculadas con el poder y son instrumentalizadas para fines políticos concretos, como en el momento de las elecciones, para apoyar el candidato presidencial o defender una causa concreta. La instrumentalización del tejido asociativo “oficial” en el Foro Social Mundial de 2015 celebrado en Túnez es un ejemplo claro. El gobierno facilitó la presencia masiva de miembros de la sociedad civil (40 autobuses) para garantizar la representación de organizaciones afines al poder para contrarrestar a las organizaciones marroquíes que iban a defender la postura de Marruecos sobre la cuestión del Sahara Occidental (Rondeleux, 2015).

Dentro del amplio abanico de asociaciones que han optado por la colaboración y diálogo con las instituciones existen también estrategias variadas y distintos grados de vinculación con el poder.

En el ámbito de la protección de la infancia, o la lucha contra la violencia de las mujeres o de la asistencia a colectivos vulnerables como por ejemplo las personas con discapacidad, las asociaciones tratan a través de los vínculos establecidos con las instituciones y autoridades locales o nacionales de ejercer presiones para impulsar un cambio en las políticas públicas. Cuentan además con una experiencia y pericia en sus respectivos ámbitos de actuación que constituyen un valor añadido importante a la hora de formular propuestas para mejorar prácticas, procedimientos y marcos legales y ejercer, a través de esta vía, una influencia sobre los responsables del diseño y aplicación de las políticas públicas. Es el caso por ejemplo de la Federación Argelina de personas discapacitadas (FAPH)¹⁷, que después de haber integrado los espacios de concertación creados por el ministerio de solidaridad para mejorar la accesibilidad de este colectivo a los servicios públicos, transporte y constatar su ineficiencia ha impulsado la formación de una comisión paralela reuniendo diferentes actores como sindicatos, colectivos de abogados, gabinetes de estudios para plantear propuestas concretas .

Las experiencias de colaboración y participación de las asociaciones a la concepción y realización de políticas públicas se dan más a nivel local y en sectores como la atención a los colectivos más vulnerables, el medio ambiente, la salud, la inserción económica o la educación (Benramdane, 2015). La experiencia de la Asociación Chougrani¹⁸ en Orán es otro ejemplo de cómo las asociaciones combinan la colaboración con la administración con la realización paralela de presiones sobre las autoridades competentes. En el caso de esta asociación local el objetivo era obtener el reconocimiento de profesiones emergentes en el ámbito de la salud pública (como el cuidado de las personas mayores y las personas con discapacidades).

Finalmente cabe identificar un tercer sector portador de un discurso emergente desde la periferia y canalizando las frustraciones originadas por la acumulación de marginalidades (geográfica, económica, social y política) que viene a cuestionar indirectamente la legitimidad y gestión política de las autoridades sin entrar directamente en cuestiones políticas.

En las regiones del sur de Argelia, y en respuesta a la degradación o de la situación económica y social de algunos sectores de la población, aparecieron nuevos movimientos como los diplomados desempleados. El Comité nacional para la Defensa de los Derechos de los Desempleados

¹⁷ <https://faphblog.wordpress.com/> [consulta 2/12/2018].

¹⁸ <https://www.facebook.com/groups/APROSCH/about/> [consulta 2/12/2018].

(CNDDC)¹⁹ ha tenido un papel clave en poner de manifiesto el profundo malestar de la población de las provincias del Sur del país y en particular de los jóvenes sin empleo.

Los movimientos de protestas que han surgido en los últimos años en localidades como Ouargla, Hassi Messaoud o In Salah, regiones ricas en recursos petrolíferos y yacimientos de gas ponen de manifiesto el fracaso de las políticas de desarrollo en las provincias del Sur del país que acusan particularmente el desempleo, la falta de estructuras sociales y las desigualdades económicas y la redistribución insatisfactoria de sus dividendos entre la población (Hernando de Larramendi y Thieux, 2018).

Existe por parte de los que han protagonizado estas protestas una voluntad de mantener su autonomía e independencia en relación con otras organizaciones de la sociedad civil. Han podido recibir apoyos²⁰ pero sin establecer lazos más vinculantes.

Estas reticencias se explican también por la necesidad de contrarrestar los intentos de manipulación, infiltración que el Estado utiliza para neutralizar estos movimientos de protestas. Cabe resaltar al respecto el ejemplo de las protestas de In Salah de 2015 contra la explotación del gas de esquisto y sus efectos contaminantes y muy dañinos para la población local. De las protestas surgió un colectivo Nacional del No al gas de Esquisto pero conservando su carácter local para evitar posibles infiltraciones. El temor a ser instrumentalizado ha motivado su rechazo en participar en diversas plataformas o foros como el Foro Social Mundial pudieran diluir sus reivindicaciones (Mañé, Thieux y Hernando de Larramendi, 2016).

Una vez más se puede observar cómo las sofisticadas estrategias desplegadas por el poder para neutralizar las contestaciones al orden establecido han condicionado el discurso y las estrategias de la sociedad civil y los movimientos sociales.

Estos movimientos de protestas recurrentes, por diferentes motivos (colapso del alcantarillado, mal estado de los hospitales...) cuyas manifestaciones más recientes protagonizaron los habitantes de Ouargla en verano de 2018 (Alioua, 2018), vienen a cuestionar el sistema de gobernanza del estado, la corrupción y el sistema autoritario poniendo en cuestión el contrato social post-colonial que consistía en que el pueblo renunciara a parte de las libertades políticas ciudadanas a cambio de derechos sociales (Hernando de Larramendi y Thieux, 2018).

Las tensiones identitarias han sido otra de las manifestaciones de este profundo malestar social. En la región del M'zab, los enfrentamientos entre la minoría ibadita (mozabitas) y otras comunidades son también consecuencia de la ruptura de los equilibrios socio-económicos producidos por el cierre de las fronteras por la inestabilidad de Libia y la repercusión sobre las actividades económicas transfronterizas que constituyen el medio de vida de una parte importante de la población. La zona del M'zab se ha visto afectada en los últimos años por estas

¹⁹ Fue creado en el 2011 y adquirió visibilidad nacional a partir de 2013 con la manifestación de los 8.000, conocida como la marcha del millón, en la que se protestaba contra el desempleo, la hogra y la orientación neoliberal de la economía. En poco tiempo logró articular un movimiento pacífico y canalizar las frustraciones de muchos colectivos, entre ellos el de los jóvenes desempleados. Para más información ver (Mañé Thieux y Hernando de Larramendi 2016).

²⁰ En el caso del CNDDC recibió el respaldo de otras organizaciones de la sociedad civil como el Sindicato Nacional Autónomo del Personal de la Administración Pública (SNAPAP), el de la Red de Abogados de los Derechos Humanos (RADDH), organización que asumió su defensa en los procesos judiciales, y el de la Liga Argelina de los Derechos Humanos (LADDH).

transformaciones que han desembocado en un proceso de inmigración interna afectando particularmente algunas ciudades como Gardaia o Beni Isguen (Benantar, 2016).

La ineficacia de las políticas públicas frente a los numerosos problemas de desarrollo a los que estas regiones se ven confrontadas está en el centro del discurso y de las movilizaciones de los actores locales. Las asociaciones juegan un papel clave para encuadrar las reivindicaciones y tratar de mediar con las autoridades.

Estas tres tendencias o corrientes principales han evolucionado de forma separada, con bajos niveles de interacción entre ellas. Asimismo el impacto que estas tres tendencias han podido tener sobre el proceso de apertura política es variable y contrastado.

La relación mantenida con el poder es un elemento central que condiciona de forma determinante el discurso y las estrategias de las asociaciones. Aun así cabe recalcar o resulta sorprendente notar que frente a la adopción de la ley de 2012 que establece un marco restrictivo para las asociaciones, estas últimas no se hayan movilizadas de forma clara al respecto²¹.

En el contexto argelino cabe recordar que el papel democratizador de la sociedad civil está muy condicionado por las estrategias utilizadas por los que tienen las riendas del poder. Estos últimos tratan de contrarrestar y neutralizar las estrategias percibidas como más sediciosas e intentan a la vez cooptar y sellar alianzas con otro sector de la sociedad civil con el fin de capitalizar la legitimidad que esta última puede brindar al poder escondiendo su carácter autoritario bajo un pluralismo de fachada. En el caso argelino las estrategias utilizadas por el poder para neutralizar las expresiones autónomas de la sociedad civil han sido variadas y sofisticadas. Cabe citar las siguientes:

- La represión destinada a neutralizar la capacidad de oposición de las organizaciones de la sociedad civil reprimiendo su libertad de acción mediante la adopción de leyes o trabas administrativas.
- El despliegue de tácticas más sofisticadas como la clonación (ejemplo sindicatos autónomos) o la infiltración de ciertas organizaciones,
- La utilización de las asociaciones como paliativos a la retirada del Estado en determinadas prestaciones sociales.
- La creación de una sociedad civil a medida con la emergencia de asociaciones satélites del poder y movilizadas para apoyar el régimen en momentos claves como las elecciones u otros acontecimientos y destinadas a mejorar la imagen de Argelia en el exterior (Foro Social de Túnez) (Desrues y Velasco Arranz, 2015).

En contextos políticos autoritarios la sociedad civil pasa a ser en muchos casos un espacio de sustitución para la expresión de proyectos políticos de oposición frente a la debilidad de los partidos políticos integrados al sistema o reprimidos.

²¹ Entrevistas realizadas en Argel y Blida del 28 de noviembre al 4 de diciembre de 2016 con actores de la sociedad civil argelina en el marco de una investigación para Alianza para la Solidaridad financiada por la Unión Europea «Decent work and social protection and freedom of association in the Middle East and North Africa: mobilizing for social justice by strengthening and promoting CSOs, social movement and (independent) trade union's role in reform and democratic changes » (ENPI/2014/353-573).

Existe además un trasvase bastante habitual entre los dos ámbitos: personalidades políticas que desarrollan un proyecto asociativo o figuras del mundo asociativo que se presentan como candidatos en los procesos electorales. En algunos casos las asociaciones están fuertemente vinculadas a un partido político. Los vínculos mantenidos entre el partido político Frente de Fuerzas Socialistas (FFS) y asociaciones como la LADDH o el movimiento RAJ son tan sólo un ejemplo ilustrando la fuerte imbricación entre movimientos asociativos y partidos políticos con una influencia clara en las líneas de discurso desarrolladas por estas organizaciones.

La vinculación ideológica de las asociaciones con los partidos políticos tiene a su vez consecuencias negativas sobre la capacidad de las organizaciones de extender su base o influencia y trascender la esfera de influencia del partido político de referencia.

De lo anterior también deriva otra consecuencia negativa observable en el terreno: la dificultad de la sociedad civil para iniciar un trabajo inter asociativo que le permitiría ensanchar su base social y capacidad de movilización, una de las claves de éxito de los movimientos de protestas de Túnez que acabó con el régimen de Ben Ali.

Las divisiones y el clima generalizado de sospecha dificultan los procesos de articulación y coordinación entre las organizaciones de la sociedad civil, el trabajo en red o la formación de coaliciones puntuales o plataformas sobre ciertas temáticas.

Finalmente el potencial de transformación de las organizaciones de la sociedad civil en Argelia también queda mermado por la permanencia de una cultura asociativa dominada por el presidencialismo y el culto al *zaim*. Así, algunas organizaciones contribuyen a reforzar y no debilitar la cultura autoritaria al reproducir en parte modelos organizativos muy jerarquizados y poco democráticos y transparentes (Pratt, 2007).

En efecto, las asociaciones pueden ser portadoras de valores democráticos no sólo por sus mensajes (sensibilización, incidencia política) pero también por sus prácticas a través de los diferentes modelos de organización internos que se pueden evaluar en función de criterios claves como la transparencia, la participación o la gobernanza democrática de los órganos de gestión de las organizaciones.

No es el caso de todas las asociaciones que en algunos casos reproducen en su seno las mismas prácticas autoritarias que se encuentran en otras estructuras de la sociedad o ámbitos políticos y económicos (presidencialismo, mecanismos de toma de decisión verticales y jerárquicos, ausencia de mujeres y jóvenes en los puestos de responsabilidad).

Conclusión

La relación con la esfera del poder constituye uno de los ejes centrales que estructura el discurso de la sociedad civil argelina: desde el alineamiento hasta la búsqueda de espacios de autonomía, las diferentes estrategias desplegadas por el tejido asociativo tratan de adaptarse a través de diferentes respuestas a las restricciones impuestas por los gobernantes para contrarrestar la emergencia de un discurso contra hegemónico susceptible de cuestionar su monopolio de poder.

Las asociaciones que se sitúan en la confrontación son las que están más expuestas a la represión y tienen por lo tanto un margen de maniobra muy estrecho. Otras organizaciones trabajando en

distintos sectores de la acción social buscan vías de colaboración con las instituciones como la mejor forma de alcanzar sus objetivos. Estas últimas, al aceptar el diálogo y la concertación con las autoridades contribuyen también al legitimar el poder establecido.

Tanto la confrontación como la sumisión al juego de poder son estrategias que ponen de manifiesto y alimentan la debilidad y fragmentación de la sociedad civil quedando así anulado o reducido al mínimo el papel de mediación entre las demandas que emanan de diferentes sectores de la sociedad y el Estado. La ausencia de estas vías tiene como consecuencia principal la multiplicación de micro-revueltas a las cuales el Estado rentista y redistribuir trata de ahogar respondiendo parcialmente a las demandas formuladas.

Son las desigualdades horizontales afectando a sectores de la población en las regiones de Sur las que han originado nuevas formas de movilización ciudadana (Mottaghi, 2018). Las nuevas tecnologías y las redes sociales, como Facebook se han convertido en un espacio privilegiado de concertación debate y movilización de los ciudadanos²², una forma de escapar también a las trabas legales y administrativas que ahogan los proyectos asociativos.

Bibliografía

- ALIOUA, Houria (2018): "Vive tension à Ouargla". *El Watan*, disponible en <https://www.elwatan.com/a-la-une/vive-tension-a-ouargla-15-09-2018> [consulta: 15/9/2018].
- BENANTAR, Abdennour (2016): "Sécurité aux frontières: Portée et limites de la stratégie algérienne", *L'Année du Maghreb*, nº 14, pp. 147-163. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.2712>.
- BENRAMDANE, Djamel (2015) : *Les associations algériennes, des acteurs émergents en quête de reconnaissance*. Informe del Comitato Internazionale per lo Sviluppo dei Popoli (CISP)
- CAVATORTA, Francesco (2012): "Arab Spring: the awakening of civil society. A general overview" en *Anuario IEMED 2012*. Disponible en <http://www.iemed.org/publicacions/historic-de-publicacions/anuari-de-la-mediterrania/sumaris/anuari-iemed-de-la-mediterrania-2012-es> [consulta: 25/9/2018].
- CERROLAZA, Erika (2013): "La sociedad civil argelina y la primavera árabe", en *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África*, Barcelona, Icaria, pp. 71-128. Disponible en http://www.icariaeditorial.com/pdf_libros/sociedad%20civil%20norte%20Africa.pdf [consulta: 25/9/2018].
- DESRUES, Thierry y VELASCO ARRANZ, Ana (2015): "Jóvenes y activismo político y social en el Magreb: los participantes en el Foro social mundial de Túnez en 2013", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 15. <http://dx.doi.org/10.15366/reim2015.19.002>
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel y THIEUX, Laurence (2018): "Protestas en la periferia. Contestación y desequilibrios en el Magreb", *Notes Internationals* 203, CIDOB, https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionals/n1_203/prot estas_en_la_periferia_contestacion_y_desequilibrios_en_el_magreb [consulta: 1/12/2018].

²² Argelia contaría con 17 millones de usuarios de Facebook 43% de la población, según datos aportados African digital Summit 2017 de Casablanca, ver <https://www.algerie1.com/index.php/tech/17-millions-dutilisateurs-facebook-en-algerie> [consulta 25/10/2018].

- DRIS-AÏT HAMADOUCHE, Louisa (2018) : “Au cœur de la résilience algérienne: un jeu calculé d’alliances”. *Confluences Méditerranée*, n° 3, pp. 195-210. <https://doi.org/10.3917/come.106.0195>
- HAWTHORNE, Amy (2013): “Is civil society the answer”, *Carnegie Papers*, 2004, Disponible en <http://carnegieendowment.org/files/CarnegiePaper44.pdf> [consulta: 13/8/2018].
- HUMAN RIGHTS WATCH (2014) : « Algérie: Recours à des stratagèmes bureaucratiques pour entraver le travail des associations », disponible en <https://www.hrw.org/fr/news/2014/03/31/algerie-recours-des-stratagemes-bureaucratiques-pour-entraver-le-travail-des> [consulta : 16/9/2018].
- EUROMEDITERRANEAN HUMAN RIGHTS NETWORK (2012) : “Réformes politiques» ou verrouillage supplémentaire de la société civile et du champ politique ?” disponible en <https://www.ldh-france.org/Reformes-politiques-ou/> [consulta : 14/9/2018]
- KADRI, Aïssa (2012) : “Associations et ONG au Maghreb”, *NAQD*, n° 29, pp. 87-117. Disponible en https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=NAQD_029_0087 [consulta: 16/9/2018].
- MAÑÉ, Aurelia, THIEUX, Laurence y HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2016): “Argelia en la encrucijada: condicionantes, tendencias y escenarios”, *Documento de Trabajo Opex*, n° 82/2016. Disponible en http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/recursos_descargas/bbcfd95a94692908df357bc38cbd45e3.pdf [consulta: 1/9/2018].
- MOTTAGHI, Lili (2018): “Desigualdades y conflictos en la región MENA”, *Afkar Ideas*, n° 56, pp. 54-57. <https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/afkar/afkar56/esp/19Lili%20Mottaghi%20.pdf> [consulta : 14/9/2018].
- ROCA, Pierre Jean (2012) : “Les associations «modernes», fer de lance de la société civile? ” *Confluences Méditerranée*, n° 2, pp. 69-81. <https://doi.org/10.3917/come.081.0069>
- RONDELEUX, Nejma (2015) : “Des militants de la "vraie" société civile algérienne dénoncent les agissements de la délégation officielle au FSM Tunis” disponible en https://www.huffpostmaghreb.com/2015/03/27/fsm-tunisie-agression_n_6955512.html [consulta: 15/9/2018].
- PRATT, Nicola Christine (2007): *Democracy and authoritarianism in the Arab world*, Londres, Boulder.
- THIEUX, Laurence (2014): “Sociedad civil, movilización colectiva y cambios políticos en el Norte de África” en *Anuario CEIPAZ*, n° 7, pp. 113-138. Disponible en <http://www.ceipaz.org/images/contenido/6.LauranceThieux.pdf> [consulta 30/8/2018].
- THIEUX, Laurence (2009) : “Le secteur associatif en Algérie: la difficile émergence d’un espace de contestation politique”, *L’Année du Maghreb*, V, pp. 129-144. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.545>

Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía¹

The political elites of institutional opposition in Morocco: a polyphony of voices on the monarchy

María Angustias PAREJO FERNÁNDEZ

Departamento de Ciencia Política y de la Administración, GEIM

Universidad de Granada, maparejo@ugr.es

<https://orcid.org/0000-0003-3958-1124>

Recibido 31/10/2018. Revisado y aceptado para publicación 10/12/2018

Para citar este artículo: María Angustias PAREJO FERNÁNDEZ (2018), “Las elites políticas de la oposición institucional en Marruecos: una polifonía de voces sobre la monarquía” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 93-117.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.006>

A Bernabé, con unos cuantos años de retraso

Resumen

El propósito de este artículo es analizar las distintas visiones programáticas que tienen las élites políticas de la oposición institucional marroquí sobre la monarquía, en los dos procesos de liberalización que se producen en Marruecos en las últimas décadas, el primero a principios de los noventa, el segundo y más reciente tras la controvertida y mediática Primavera Árabe (2011). La hipótesis que vertebra estas páginas es que el proceso de liberalización de los años noventa contribuye a explicar la dinámica diferenciada que experimenta el caso marroquí de “cambio controlado” desde 2011 (intensificando y redefiniendo sus rasgos como un autoritarismo cuasi-competitivo) en el Magreb y en Oriente Medio.

¹ El presente trabajo se enmarca en los proyectos de I+D *Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF* (FFI-2016-76307-R), cuyo Investigador Principal es Juan Antonio Macías Amoretti y *Dinámicas y actores transnacionales en Oriente Medio y Norte de África (MENA): Una genealogía de élites y movimientos sociales entre lo local y lo global* (HAR2016-77876-P), cuyos Investigadores Principales son Laura Feliu y Ferran Izquierdo. Ambos proyectos son financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad, la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

Palabras clave: Elites políticas, oposición política, discurso político, cambio político, Marruecos.

Abstract

This paper analyses the different programmatic visions held by political elites belonging to Morocco's institutional opposition on the subject of the monarchy and its role in the liberalization processes that took place in the country in the 1990s and during the so-called Arab Spring (2011). The hypothesis underlying this paper is that the liberalization process of the 1990s helps explain the particularities of the Moroccan case of "controlled change" that began in 2011, by which the state intensified and redefined its features of quasi-competitive authoritarianism, thus differentiating recent Moroccan politics from those of other countries in the Maghreb and the Middle East.

Keywords: Political elites, Political opposition, Political discourse, Political change, Morocco.

Introducción

El objeto de este artículo es analizar las distintas visiones programáticas que tienen las élites políticas de la oposición institucional marroquí sobre la monarquía, en los dos procesos de liberalización que se han producido en Marruecos en las últimas décadas, el primero a principios de los noventa, el segundo y más reciente tras la controvertida y mediática Primavera Árabe (2011). Cada uno de esos dos procesos de liberalización ha venido acompañado de sendos procesos de reforma constitucional (Constitución refrendada el 4 de septiembre y promulgada el 9 de octubre de 1992, Constitución refrendada el 13 de septiembre y promulgada el 7 de octubre de 1996 y Constitución refrendada el 1 julio de 2011 y promulgada el 29 de julio de 2011).

La hipótesis que vertebra estas páginas es que el proceso de liberalización de los años noventa contribuye a explicar la dinámica diferenciada que experimenta el caso marroquí de "cambio controlado" desde 2011 (intensificando y redefiniendo sus rasgos como un autoritarismo cuasi-competitivo) en el entorno regional magrebí y en Oriente Medio.

A pesar de los avances y de los dispositivos democráticos introducidos en la actual onstitución, la monarquía sigue gobernando, no ha cedido ninguna de sus prerrogativas esenciales, pero si ha redefinido su control sobre la escena política. Esta reforma dista mucho de esa "monarquía constitucional, democrática, parlamentaria y social" enunciada en el primer artículo del texto de 2011². Marruecos sigue siendo un régimen de autoritarismo cuasi-competitivo donde la autonomía del gobierno y del parlamento permanece subordinada a una monarquía de carácter ejecutivo y legislativo³, si bien esta última tolera una competencia política limitada (Feliu y Parejo, 2013: 88-91).

Para analizar el papel de la oposición política en los procesos de reconfiguración autoritaria a través del caso marroquí, este texto persigue dos objetivos íntimamente conectados:

² Añadiendo como novedad el adjetivo de "parlamentaria" en el 1º artículo de la Constitución de 2011. En las constituciones de 1962, 1970, 1972 y 1992 se consagra formalmente una "monarquía constitucional, democrática y social".

³ Marruecos se inscribe así en la tendencia dominante entre los regímenes autoritarios del Mundo Árabe centrados en la preservación de procesos de autonomía de los círculos de poder y las élites que los componen (Ferrié, 2009: 210).

- a) De un lado ver la incidencia de los dos procesos de liberalización en los cambios estratégicos, ideológicos y discursivos de la oposición marroquí.
- b) De otro, desvelar el proceso de redefinición de la oposición en el campo del consenso y valorar la fuerza o debilidad de los partidos de la antigua oposición y el PJD para incidir en un nuevo pacto político más democrático.

Desde el punto de vista teórico-analítico de estas páginas emana una mirada al autoritarismo marroquí con ojos renovados, afirmando la legitimidad de escrutar al autoritarismo en si mismo, teniendo en cuenta las dimensiones espacio-temporales en las que se sitúa, intentando escapar de la visión normativa (democracia *versus* autoritarismo) o de la teología de la democratización⁴, que en el contexto magrebí privilegia una perspectiva analítica del déficit democrático (con su casi omnipresente paradigma de las transiciones), cuyos sensores no dan cuenta de los matrimonios y parejas casi incestuosas, pero felices, entre liberalización económica y consolidación autoritaria, entre mecanismos democráticos y autoritarios (Parejo, 2010b: 22). Así la liberalización, más que como una etapa previa del proceso de democratización, se concibe como una macro política pública de supervivencia y remodelación del autoritarismo que reorienta y formula diversas políticas públicas concretas (Bellin, 2004; Brumberg, 2002; Ferrié, 2009: 213; Parejo, 2010b; Izquierdo, 2013; Strzelecka y Parejo, 2017 y Szmolka, 2017). La idea que nos mueve es seguir el pulso de los cambios políticos que se están produciendo en el Marruecos sin direcciones del cambio preconcebidas, y poder elaborar algunas conclusiones de alcance teórico homologables en Política Comparada.

Así mismo, sin prescindir de la valiosa aproximación sistémica de los trabajos sobre reformulación autoritaria⁵, nos parece apropiado revitalizar el protagonismo de los propios actores políticos de oposición en si mismos⁶, y no solo como subordinados o subsidiarios del autoritarismo. Por eso en este estudio de caso nos centraremos en el análisis de las propias lógicas y elecciones de la oposición marroquí, la interacción estratégica entre los diferentes actores y su visibilización en sus discursos, narrativas y propuestas sobre la monarquía.

La metodología utilizada para elaborar este trabajo se nutre fundamentalmente de fuentes primarias y también de fuentes secundarias (la literatura disponible). Para el primer proceso de liberalización de los años 90 revisito mi trabajo de campo, efectuado en el Parlamento de 1993 para mi tesis doctoral en el que realicé personalmente 62 entrevistas en profundidad y 66

⁴ Para enfrentarnos y decodificar las complejas relaciones entre autoritarismo y democracia una serie de autores nos proponen tres evidencias disciplinares que convendría romper: la que inscribe el autoritarismo con una mirada normativa, reificando el autoritarismo y prescindiendo de su naturaleza de régimen híbrido y mutante; la formulación renovada de la hipótesis desarrollista que concibe el autoritarismo como una etapa transitoria, y la reformulación neoliberal de los postulados desarrollistas que liga liberalización política y liberalización económica (Geisser, Dabène y Massardier, 2008: 10-15).

⁵ De los que las aportaciones de Zartman (1988 y 2010) son un buen exponente.

⁶ Tal y como nos proponen algunos interesantes trabajos como los de Albrecht, (2007 y 2010), Casani (2018), Desrues y Larramendi, (2009), El Maslouhi (2009), Macías (2006, 2011 y 2015), Parejo (1999a, 2006a, 2006b y 2015), Parejo y Feliu (2013 y 2014), Tomé (2015) y Wegner (2011).

cuestionarios entre los diputados⁷, entre el 20 noviembre y el 23 de diciembre de 1993 (Parejo, 1999a: 211 y 288 y ss.).

El tipo de muestreo utilizado para el cuestionario fue un muestreo estratificado proporcional aleatorio. La unidad de muestreo era el parlamento, que entonces contaba con 333 diputados, y para la estratificación utilizamos los partidos y tendencias asimiladas⁸. La muestra de 66 cuestionarios no era estadísticamente representativa sino indicativa de las tendencias generales. Sin embargo, más allá de consideraciones socio-estadísticas, la importancia de la investigación reside en que por primera vez se realiza un cuestionario y una entrevista entre los parlamentarios marroquíes⁹; por primera vez acceden a hablar sobre sí mismos y sus opiniones políticas; por primera vez sus concepciones, impresiones y discursos sobre la arena política y sus actores e instituciones (el *majzén*, la monarquía, los militares, el islamismo...) salen del círculo de la tertulia de íntimos para ser abordados ante una investigadora.

Para el segundo proceso de liberalización de 2011 el corpus que he analizado ha sido, por un lado, el discurso real de 9 de marzo de 2011, en el que aparecen las directrices y ejes temáticos que la propia monarquía propone como marco hermenéutico y argumentativo, que incidirá y guiará la mayoría de las propuestas de reforma de los diferentes actores políticos concernidos. Por otro, los memorándums¹⁰ de reforma constitucional de los partidos políticos analizados, información de la prensa y publicaciones académicas sobre el tema.

A continuación se presentará la clasificación de la que surge el tipo de oposición institucional (epígrafe 2). Después se abordarán las visiones y narrativas sobre la monarquía de las élites parlamentarias de 1993: los partidos de la oposición y los de la administración (epígrafe 3). En tercer lugar se considerarán las propuestas de reforma constitucional del campo del consenso, los partidos de la oposición institucional: PI, USFP y PPS y el PJD (epígrafe 4). Finalmente se expondrán algunas reflexiones finales a modo de conclusiones tentativas (epígrafe 5).

Las elites de la oposición institucional

La centralidad del actor en los procesos de cambio y continuidad política ha sido ampliamente reconocida (Tomé 2015: 53). Desde esta aproximación, el resultado del proceso político es fruto

⁷ La mayor parte de los cuestionarios, el 83,33 % de la muestra, los realicé personalmente en Marruecos. El resto fueron cuestionarios auto-administrados, una quinta parte de la muestra, que recibí por correo desde el 18 de enero de 1994 al 20 de junio de 1995.

⁸ Agradezco la ayuda de entonces con la elaboración de la muestra y el cálculo de los niveles de confianza y margen de error de mi compañera Margarita Pérez Sánchez.

⁹ Posteriormente Khalid El Harrak (2015) efectuó algunas entrevistas entre los parlamentarios del PJD. Recientemente Marta González, en el transcurso del trabajo de campo para la elaboración de su tesis doctoral sobre representación política de los jóvenes en Marruecos, ha realizado entre los parlamentarios elegidos en 2016: 28 entrevistas, en su mayoría, entre los diputados menores de 40 años y 18 cuestionarios en árabe, entre los diputados menores de 40 años (desde septiembre de 2017 a junio de 2018).

¹⁰ Quiero agradecer la colaboración de Larbi Benothmane y José María González por ayudarme a conseguir los memorándums y por contrastar las versiones árabe y francesa no siempre coincidentes. También quiero agradecer las traducciones de los memorándums de algunas y algunos colegas como: Rajae El Khamsi, Virginia González, Juan Francisco Iborra y Juan Antonio Macías (este último se ocupó de la traducción del memorándum del PJD, uno de los pocos que no tenía versión francesa).

de los discursos, comportamientos, opciones e interacciones estratégicas y preferencias políticas de los actores que participan en el juego político. Como nos recuerdan Ó'Donnell y Schmitter (1994: 17) junto a los que “defienden el estatus quo” encontramos a “quienes luchan para reformarlo o transformarlo”. De esta forma la oposición deviene un factor clave en los procesos de transición democrática y de evolución y reconfiguración autoritaria.

En estas páginas dentro del rico zoco de la oposición marroquí me referiré a la oposición institucional. Esta conceptualización surge de una clasificación sobre la oposición marroquí elaborada hace algún tiempo, para dar cuenta de los cambios que experimenta la oposición en el proceso de liberalización de los noventa, y en la que se distinguen tres tipos de actores de oposición: institucionales, semi-institucionales y no institucionales (Parejo y Feliu, 2013: 112 y 113 y Parejo, 2015: 26 y 27). Presentaré brevemente los antecedentes de esta clasificación, los criterios empleados para su realización y la misma clasificación.

Marruecos actualmente posee un amplio abanico de formaciones políticas que transitan un amplio espectro ideológico: nacionalistas conservadores, socialistas, socialdemócratas, comunistas, liberales, islamistas, e incluso ecologistas. No obstante, el análisis del multipartidismo marroquí¹¹ se ha abordado fundamentalmente desde la posición de los actores políticos respecto al poder central (Parejo, 1999a y 2006a). Así, y subordinando otros tipos de fracturas¹², el *cleavage* privilegiado por la literatura especializada, hasta que los partidos de la oposición¹³ decidieron entrar en el gobierno en 1998, distinguía entre partidos afines al régimen¹⁴ auspiciados por palacio (promonárquicos, legitimistas, oficialistas, de la mayoría y administrativos) y partidos que se oponían a la hegemonía política de la monarquía y entre los que encontrábamos distintos grados de disidencia: de un lado la oposición más o menos tolerada, los tradicionales partidos de oposición (nacionalistas, democráticos o históricos), de otro los partidos y movimientos extra-sistémicos. Tras la asunción de responsabilidades gubernamentales por la oposición a finales de los noventa, esta pasa a denominarse antigua oposición.

¹¹ Sobre la génesis y singularidad del multipartidismo marroquí véase Parejo (1999b).

¹² Otras fracturas o *cleavages* que articulan el sistema de partidos marroquí son la ideológica izquierda-derecha (Desrués, 2017: 37 ; Ihrai, 1986 : 31 y 32 ; López, 2013 ; López, 2010 : 299-300 ; Parejo, 1999a y 2006a : 74 y Szmolka, 2009 : 20), la de centro-periferia (Azzouzi, 2006 : 213 ; Baduel, 1999 : 28 ; Parejo, 2002 : 463 y 465 ; Suárez, 2017a : 1 y 2 y Suárez 2017b : 1, 7, 9, 14 y 17) ; la secular-religiosa (Casani, 2017 : 3) y la de militantes-notables (Bennani-Chraïbi, 2013 : 1168-1172).

¹³ El concepto de oposición adquiere aquí su pleno significado como oposición a la monarquía. Estos partidos son herederos y supervivientes del Movimiento Nacional responsable de las movilizaciones que condujeron a la independencia del país. Se distinguen por su discurso de lucha inveterada contra la preeminencia política de la monarquía y la defensa de instituciones democráticas y mayores espacios de libertad. En 1992 forman la *Kutla* Democrática compuesta por los nacionalistas conservadores del *Istiqlal* (PI), los socialistas de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), la Organización de la Acción Democrática y Popular (OADP) y el comunismo descafeinado del Partido del Progreso y el Socialismo (PPS). A ellos habría que añadir una pequeña formación surgidas de una escisión en el seno del PPS, el Frente de Fuerzas Democráticas (FFD) (Parejo, 2006a: 73 y ss.).

¹⁴ Los partidos oficialistas responden a la voluntad de control del espacio político por la monarquía. Esta estrategia animará entre bambalinas la creación de distintas formaciones políticas en diferentes convocatorias electorales: el Movimiento Popular (MP) a finales de los cincuenta, el Frente Democrático en defensa de las Instituciones Constitucionales (FDIC) en los sesenta, la Reagrupación Nacional de los Independientes (RNI) y el Partido Nacional Demócrata (PND) en los setenta, la Unión Constitucional (UC) en los ochenta y el Movimiento Nacional Popular (MNP), el Movimiento Democrático y Social (MDS) en los noventa y el Partido Autenticidad y Modernidad (PAM) a finales de la primera década de dos mil (2008).

El concepto de oposición ha evolucionado de forma notable en Marruecos en los últimos años. Lo que durante décadas se configuró como el espacio de la contestación, del cuestionamiento profundo de estructuras, normas y reglas, se ha restringido de forma notable (al menos en su manifestación política formal a través de los partidos) desde finales de los años noventa (López García 2000a, Parejo1999a). La oposición política partidista ha ido reduciendo su espacio en el campo político a favor de una ampliación del consenso alrededor de la figura del Rey y su proyecto "modernizador". El proceso de alternancia gubernamental de 1998 ha sido fundamental para ampliar la esfera del consenso. Este proceso fue posible gracias a un pacto de la antigua oposición con el difunto Hasán II. El advenimiento de un nuevo rey en julio de 1999 aconsejó posteriormente, según se dijo, otorgarle un voto de confianza para que pudiera acometer con más fuerza las reformas necesarias, y a un ritmo que no pusiera en peligro los avances realizados. Desde 1998 los partidos de la antigua oposición han profundizado en esta línea de compromiso institucional participando en los gobiernos¹⁵ de Yettu (2002), de El Fassi (2007), de Benkiran (2012) y Othmani (2017). La coexistencia de gobiernos y esferas de poder superpuestos en un ejecutivo dual desequilibrado¹⁶ provoca inevitablemente cierta esquizofrenia del discurso: los partidos en el gobierno -a los que no podemos calificar como partidos gobernantes según los definió Katz (1986: 42)- se sitúan a veces a un lado, a veces al otro del espacio político, del binomio gobierno-oposición, utilizando bien el discurso del poder, bien el de la contestación¹⁷.

Cuando el dualismo característico de la vida política marroquí (gobierno-oposición o mayoría-oposición) pierde sentido y capacidad explicativa, se hacen necesarias nuevas herramientas teórico-analíticas para poder aprehender la diversidad y complejidad del mundo de la oposición/oposiciones en Marruecos. En la configuración de la oposición desde finales de los noventa encontramos distintos niveles de inclusión en las distintas arenas políticas y diferentes gamas de disidencia. Nosotras identificamos tres grupos diferenciados de actores guiadas por dos criterios: a) el grado de conformidad o disidencia con respecto a las instituciones, procesos y reglas del juego vigentes (teniendo en cuenta la hegemonía monárquica, la posición subordinada del gobierno y el parlamento y la autonomía limitada y condicionada del sistema de partidos) ; b) la aceptación o rechazo a participar en los procesos electorales, procesos constitucionales y las instituciones oficiales (parlamento, gobierno) o para-oficiales.

Los límites difusos entre la disidencia aceptada y rechazada que supone la inclusión o exclusión en el espacio político (asociativo, partidista, electoral o institucional) vienen dados por la aceptación implícita o explícita de los tres pilares del sistema (islam, monarquía e integridad territorial). Según Leca (1997: 558) de las cuatro grandes variaciones del concepto de oposición, al Estado, al

¹⁵ Tanto en los gobiernos de Yettu, como en el de El Fassi están presentes USFP, PI y PPS. En el gobierno de Benkiran están en la coalición PI y PPS y en el actual de Othmani forman parte de la coalición PPS y USFP (desde 2012 hasta 2017 en la oposición parlamentaria).

¹⁶ Todas las constituciones preservan, con matices, un ejecutivo dual desequilibrado. En 2011 aparece una nueva dualidad del ejecutivo menos desequilibrada. El resultado adoptado es un poder ejecutivo compartido, que implica la necesaria colaboración entre un rey siempre actor y un jefe de gobierno al fin actor, relativizando la separación funcional y orgánica de poderes y mostrando la porosidad entre la monarquía y el resto de poderes establecidos (Parejo, 2015: 25).

¹⁷ Sirva de ejemplo el comportamiento y la estrategia discursiva del PJD que cuando llega al gobierno en 2012 sigue percibiéndose y defendiendo su papel de "oposición islámica" dentro de la competición política, y consecuentemente sigue alimentando la dialéctica ideológica y produciendo y agitando entre los diferentes actores (a excepción de la monarquía) un discurso de oposición (Macías, 2015: 336).

régimen, al líder y a las políticas (*polices*), sólo el último es tolerado por las élites del poder árabes. Los tres primeros tipos destierran a las modalidades de oposición a la ilegalidad, la clandestinidad, las condenan a la represión y las presiones y en el mejor de los casos, cuando son toleradas, las recluyen en el limbo de las conflictivas relaciones con la legalidad (no son legales, ni tampoco ilegales). Las líneas rojas de la política marroquí¹⁸ que antes hemos enumerado sitúan a nuestro estudio de caso dentro de la normalidad de los regímenes autoritarios árabes. La evolución del autoritarismo marroquí y la evolución de la oposición/oposiciones en Marruecos han ido redefiniendo los contornos de algunos de esos límites (la monarquía o el islam), sin embargo la integridad territorial sigue férreamente cerrada.

Con los criterios explicitados en las líneas precedentes distinguimos tres tipos de oposición: institucional, semi-institucional y no-institucional. En primer lugar la oposición institucional, formada por los tradicionales partidos de oposición (PI, USFP¹⁹, PPS²⁰, OADP-PSD y FFD) y el PJD²¹. Son partidos legales que privilegian una estrategia de participación en las arenas electoral, parlamentaria y finalmente gubernamental. El patrón de conducta de estos partidos frente a la Constitución de 2011 confirma la evolución desde una negativa a apoyar las constituciones (1962, 1970, 1972 y 1992), hasta respaldar el texto de 1996 y el último de 2011 (PI, USFP, PPS, FFD y PJD), mostrando un acercamiento y una alineación con la agenda política de la monarquía.

En segundo lugar la oposición semi-institucional integrada por partidos legales – o que han sufrido los avatares de la ilegalización y posterior legalización – y que seleccionan estratégica e ideológicamente su entrada en el proceso electoral, en el ámbito parlamentario y en las instituciones oficiales o paraoficiales, dependiendo de la coyuntura del momento²² (UNFP, PADS,

¹⁸ El tríptico “Dios, Patria y Rey”, que aparece constitucionalizado como “la divisa del reino” en todas las constituciones marroquíes (en las dos últimas reformas en el art. 7 de la Constitución de 1996 y art. 4 de la Constitución de 2011), se impone siempre como memoria viva de la represión que tempera las reivindicaciones y el discurso de los militantes en la arena política (Vairel 2008: 220).

¹⁹ Sobre el PI y la USFP véase Parejo, 2006a. Para comprender la metamorfosis política e identitaria de USFP y su basculamiento hacia posturas participacionistas, de oposición moderada, y su alianza estratégica de mediados de los noventa con la monarquía véase El Maslouhi (2009).

²⁰ El Partido Comunista Marroquí (PCM) nació en 1943, fue prohibido en 1952 y reaparece en 1969 bajo las siglas de Partido de la Liberación y el Socialismo (PLS). Sobre el azaroso viaje político de los comunistas marroquíes desde su creación hasta el siglo XXI véase Parejo (2006b).

²¹ En 1996 se autoriza la participación electoral de los islamistas moderados (Movimiento Reforma y Unidad) a través de las siglas del Movimiento Popular Democrático y Constitucional. En 1997 se constituye y se legaliza el Partido Justicia y Desarrollo. Desde entonces hasta 2012 en que asumen el gobierno, los islamistas moderados han pasado de ser un movimiento ilegal y extra-sistémico, a convertirse en una oposición islamista “institucionalista o instrumentalizada” (Macías, 2015: 338) que se consolida como el principal partido de oposición. Como partido político oficial, el PJD y sus movimientos internos ha desarrollado una nueva dialéctica de oposición hacia la esfera política. Ellos reclaman la reforma del sistema, pero constantemente intentan no responsabilizar ni culpar a la monarquía de los grandes males del país: corrupción y clientelismo. Su discurso reformista de oposición se centra en la moral islámica y el sistema de valores islámicos como la única referencia para la reforma política y social (Macías, 2015: 339).

²² Entre ellos distinguimos los partidos de izquierdas como los socialistas históricos de la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), el Partido de la Vanguardia y el Socialismo (PADS), el Congreso Nacional *Ittihadi* (CNI), el Partido Socialista Unificado (PSU) y los islamistas de Alianza Civilizacional (AC) y el Movimiento por la Comunidad (MC), que celebró su Congreso constituyente en junio de 2007 pero hasta 2012 no fue legalizado. Catalogados durante un tiempo como “frente de rechazo” (Feliu, 2005), el PADS, y el PSU participaron por primera vez en unas elecciones en 2007, al igual que AC, legalizada en 2005. En 2008 este último partido fue disuelto y detenido su Secretario General por presuntos vínculos con redes terroristas; en 2012 se volvería a legalizar. El CNI ha participado en las elecciones de

CNI, PSU, AC, MC). Este grupo muestra su impredecibilidad ahora colaborando en las iniciativas del eje monárquico, ahora negando cualquier tipo de legitimidad a éstas. En general esta modalidad de oposición fue reticente a la participación en las comisiones y mecanismos asociados a la reforma constitucional de 2011, en un contexto de emergencia de un movimiento contestatario aglutinado alrededor del 20 de febrero.

En tercer y último lugar la oposición no institucional más irreductible, formada por movimientos políticos o sociales y partidos mayoritariamente no legales, que, por consiguiente, no participan en la arena electoral, ni en la parlamentaria, y que rechazan toda colaboración con las instituciones oficiales o promovidas por el Estado. Los principales representantes de esta categoría serían: Vía Democrática²³, Justicia y Espiritualidad²⁴, El Partido Democrático Amazigh, AMDH, o Attac-Marruecos. El núcleo del sector disidente continúa rechazando la opción integradora, negándose a aceptar cualquier tipo de cooptación, de forma y de fondo a través de las dos estructuras de participación impulsadas por la monarquía para canalizar las propuestas de reforma constitucional en 2011 (la Comisión Consultiva para la Reforma Constitucional, CCRC y el Mecanismo Político de Seguimiento de la Reforma Constitucional, MPSRC).

Tomando prestadas las palabras de Lust-Okar (2005: 6) en Marruecos nos encontramos unas “estructuras de oposición divididas” que reportan al autoritarismo cuasi competitivo marroquí sustanciosos beneficios en el ámbito doméstico y en la esfera internacional:

“En estructuras de oposición divididas, donde las élites gobernantes dan a algunos oponentes la posibilidad de participar en el sistema político formal mientras excluyen a otros, la liberalización política puede ser duradera y estable. De hecho, en este caso, permitir a los grupos de oposición hacer algunas demandas ayuda a preservar el régimen (...). Esta estrategia se usa para reducir el conflicto y para controlar a una parte de la oposición”.

La percepción de la monarquía entre los parlamentarios de 1993

1. Percepción de la posición de la monarquía en el sistema político

El objetivo de este epígrafe se cifra en comprobar el grado de consolidación y aceptación de la monarquía marroquí y detectar si existen otros centros neurálgicos del sistema político, siempre desde la óptica de los parlamentarios. Antes de emprender un estudio pormenorizado sobre la

2002, 2007 y 2011. En las elecciones de 2016 se presenta bajo las siglas de Federación de Izquierda democrática (FGD) una coalición de tres partidos políticos escindidos de la USFP a lo largo de los últimos treinta años (PSU, CNI y PADS).

²³ Vía Democrática es una organización política creada y legalizada en 1995, continuadora de la tradición revolucionaria de *Ilal Aman*.

²⁴ Sobre los distintos momentos históricos de acercamiento de posturas entre *al-Adl wa-l-Ihsane* (a menudo traducido como “Justicia y Espiritualidad”) y la izquierda del país, especialmente el partido *Annahj Addimoqrati* (Vía Democrática), desde finales del siglo XX hasta casi la actualidad véase (Casani, 2017).

indiscutible supremacía de la institución Real y al objeto de proporcionar una primera visión general, avanzaré que las tres instituciones principales para los diputados dentro del sistema político marroquí son: en primer lugar la monarquía, seguida del parlamento y finalmente el gobierno. Mientras que el primer lugar es indiscutiblemente otorgado a la corona, para el segundo²⁵ y tercer puesto la concurrencia de instituciones ha sido mayor y los porcentajes están más divididos²⁶.

El liderazgo absoluto en la clasificación general lo ostenta la monarquía, que obtiene el mayor de los porcentajes, no sólo como primera institución sino también en los tres niveles jerárquicos analizados.

Un 96,15% de los encuestados que responden²⁷ estima que la monarquía es el vértice de la pirámide del sistema político marroquí, es la más importante y principal de las instituciones. El parlamento y el gobierno se sitúan a años luz de este primer puesto, con un 1,92% de parlamentarios encuestados que señalan a cada una de las dos instituciones. Así pues, sólo el 3,8% de los diputados contesta la supremacía monárquica, porcentaje a todas luces pequeño.

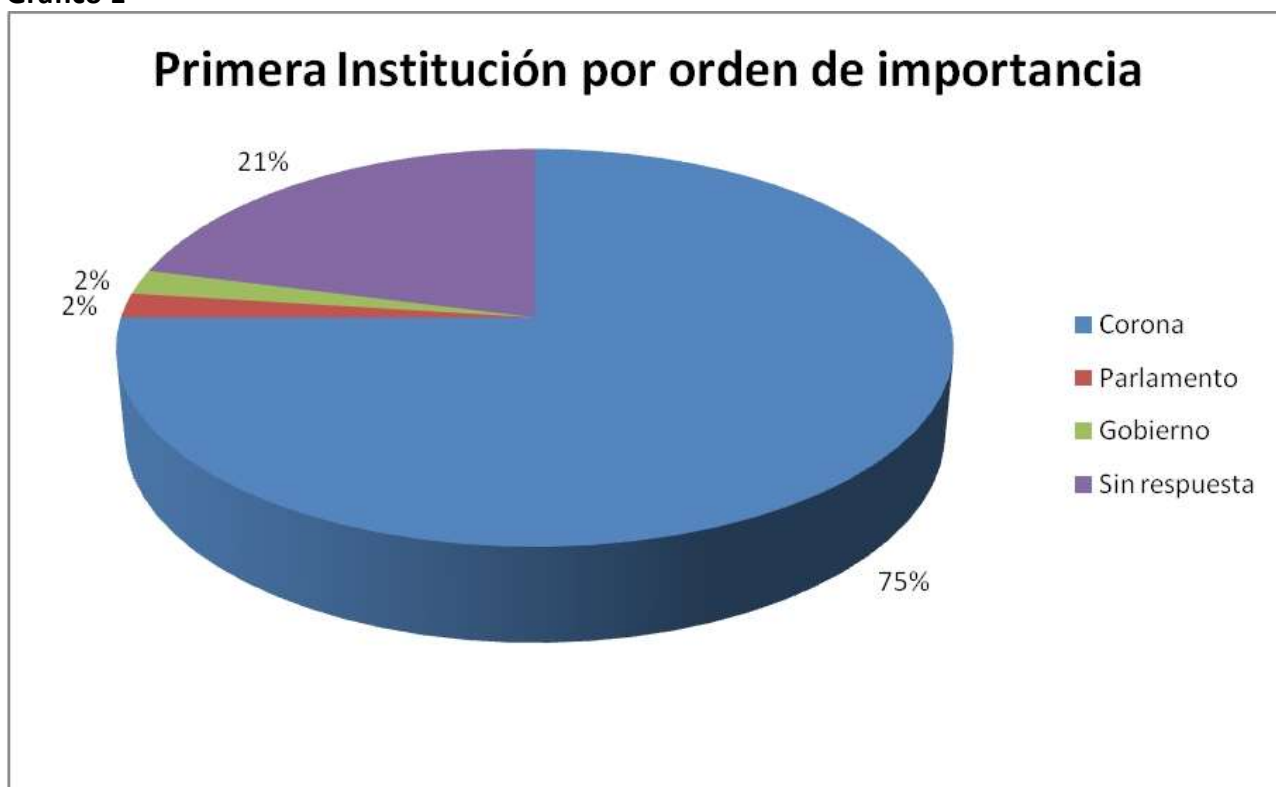
Empero, por eso mismo más que estudiar el unanimismo en torno a la opción monárquica, parece más interesante conocer algunos datos sobre quiénes de forma testimonial sitúan en primer lugar al parlamento y al gobierno. Utilizando las distintas variables podría decirse de estos sujetos lo siguiente: pertenecen a las generaciones de edad anteriores a la lucha por la independencia, proceden de la región central, son profesores y de profesionales liberales, se autodefinen como clase media, son miembros de la USFP, desempeñan puestos de responsabilidad en el partido y militan en el antes de 1977, no se autoincluyen en el *majzen*, y estiman que se ha producido un cambio parcial en las relaciones de poder. Este sería el retrato de los diputados que prescinden del liderazgo monárquico.

²⁵ El porcentaje más alto (el 25,76%) lo alcanza el parlamento, seguido a escasa distancia por el gobierno con un porcentaje ligeramente superior al 21%. El ejército y los partidos se sitúan en tercer y cuarto lugar con un 13,64% y un 12,12%, respectivamente.

²⁶ Para más de un tercio de los encuestados el gobierno ocupa este tercer nivel en importancia jerárquica; el parlamento y los partidos son propuestos sólo por un 15,15% y un 12,12% respectivamente. Cabe destacar que la opción sindical, que apenas es señalada en los anteriores puestos, ahora obtiene un 6,06%, situándose como cuarto porcentaje.

²⁷ Si tenemos en cuenta la totalidad de la muestra, este porcentaje se situaría en un 75,76%, ya que un 21,21% no responde.

Gráfico 1



Fuente: elaboración propia.

2. Percepción de la monarquía en un futuro próximo

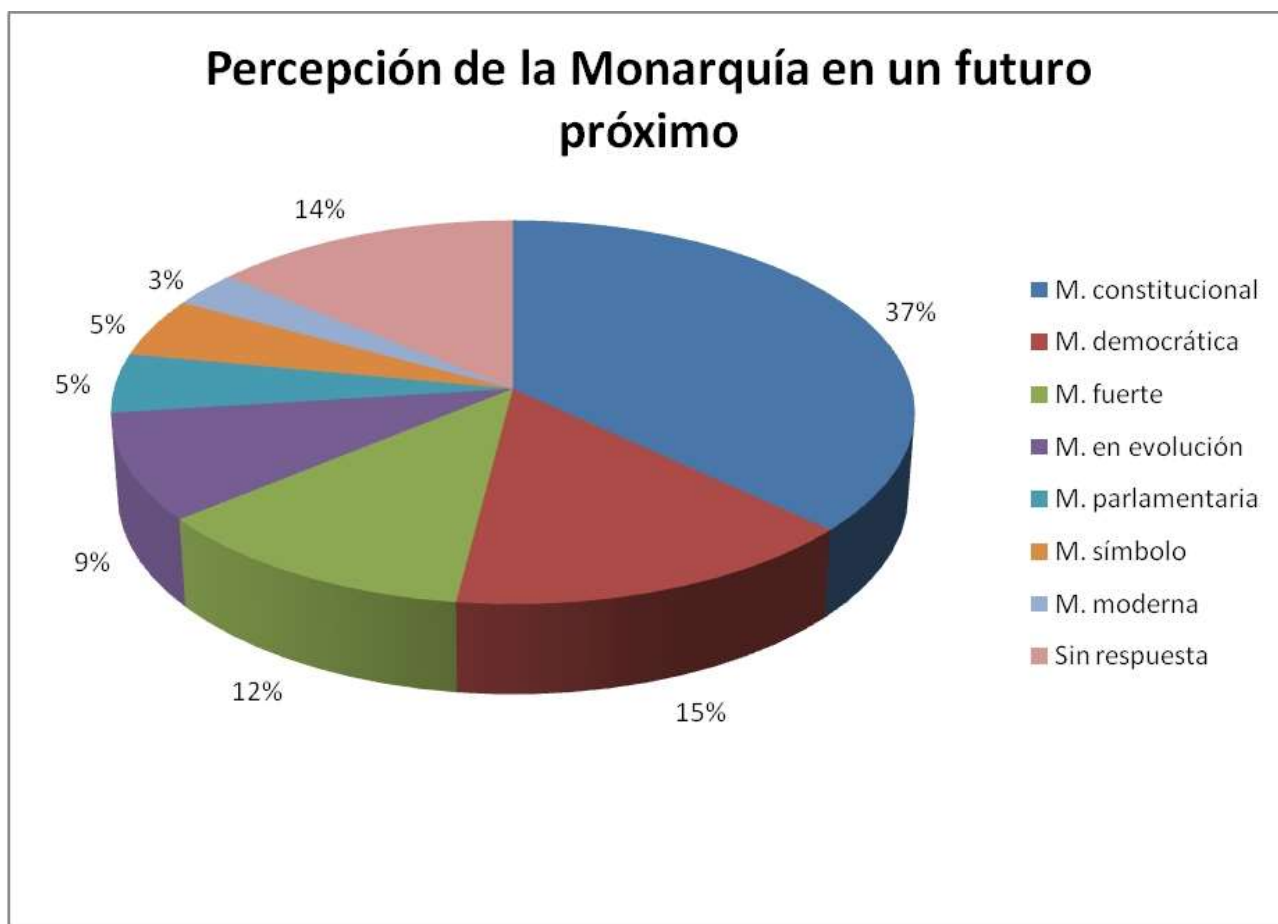
¿Cuáles son los rasgos que, según los diputados, definirán a la monarquía marroquí en un futuro próximo? Ante tal pregunta los encuestados tuvieron mayor libertad de respuesta, pues era una cuestión abierta. La multiplicidad, variedad y riqueza de las declaraciones se redujo a siete bloques o categorías analíticas a fin de codificar la totalidad de respuestas. Las categorías son:

- 1ª Una monarquía fuerte (por fuerte los parlamentarios entienden una monarquía que conduzca la evolución del sistema y que continúe arbitrando y gobernando)
- 2ª Una monarquía que evolucionará (no se atreven a predecir en qué sentido).
- 3ª Una monarquía constitucional.
- 4ª Una monarquía democrática.
- 5ª Una monarquía parlamentaria.
- 6ª Una monarquía simbólica (símbolo de la unidad e integridad territorial).
- 7ª Una monarquía moderna (a imagen de las monarquías europeas)

De estos siete criterios de definición podemos obtener la imagen de la monarquía futura que ellos perciben. La primera impresión es de una tremenda diversidad de bocetos de la institución monárquica, ya que no existen unos porcentajes muy altos en ninguna opción de respuesta. Aunque el análisis de los datos perfila el protagonismo de una monarquía constitucional y democrática (así lo piensan el 37,88% y el 15,15% de los encuestados, respectivamente), no podemos olvidar que junto a estos rasgos el referente de una monarquía fuerte es avalada por el 12,12% de los parlamentarios, y que una escasa décima parte de los encuestados vislumbra una evolución pero no se atreve a precisar hacia dónde se encamina. No obstante, si unimos las

poblaciones muestrales que se pronuncian por una monarquía democrática, parlamentaria, simbólica y moderna, tendríamos que la percepción democrática se ve sensiblemente aumentada, ya que entonces el 27,27% de los encuestados, casi un tercio del total, apoyaría esa visión democrática.

Gráfico 2



Fuente: elaboración propia

De esta forma podemos simplificar nuestro espectro de futuro:

-Más de un tercio de los encuestados cree que la monarquía será constitucional. Hemos de interpretar que aunque formalmente la Monarquía marroquí se define como constitucional, realmente no se percibe por los diputados que haya jugado a fondo esa dimensión de sujeción, de respeto y de implementación de los dictados constitucionales. Es el doble lenguaje de la constitución formal y material, de los discursos institucionales y la normatividad oficial y la realidad política. Para algunos constitucionalistas (Lamghari, 1997: 37) desde 1992 a 1996 se produce la transición de una monarquía tradicional a una monarquía constitucional. Sin embargo en el constitucionalismo comparado una monarquía es constitucional si está supeditada y sometida al orden constitucional. No puede estar por encima de la constitución, como ocurre en el

caso marroquí con los artículos 19 y 35 de la Constitución de 1996 y sus artículos homólogos de la Constitución de 2011 (artículos 41, 42 y 59).

- Un tercio de diputados (de los encuestados) declara su fe en un futuro democrático donde la monarquía sea democrática, parlamentaria, que asuma el papel de símbolo y que se sitúe en la órbita de las monarquías moderadas.

- Poco más de la décima parte opina que debe seguir conduciendo y dirigiendo la evolución del sistema una monarquía fuerte.

- Por último, algo menos de la décima parte prevé una evolución, pero no acierta a adivinar en qué camino.

En consecuencia, de forma mayoritaria-un 65,15%- se quiere afrontar el futuro de manos de una monarquía realmente constitucional y democrática.

El cruce con determinadas variables nos ayuda a matizar estas observaciones generales. El juego de la variable partidos políticos nos presenta los siguientes escenarios:

- El formado por los diputados que dan preferencia a la opción constitucional. Son los de la OADP, el PND, el RNI, el PI, el PPS y la USFP, si bien un porcentaje similar de diputados del PPS se pronuncia por una monarquía democrática y un porcentaje muy próximo de los de la USFP se manifiesta por esa misma opción.

- El diseñado por los diputados de la UMT, que se decantan por una monarquía moderna.

- El de los parlamentarios de la UC, que se pronuncian de un lado por una monarquía fuerte y de otro por una monarquía en evolución sin rumbo cierto.

- El cuadro dibujado por el MP, que se divide en tres opciones con idéntico porcentaje cada una (el 20%): una monarquía constitucional, una monarquía fuerte y una monarquía que evolucionará.

Si se atiende a los partidos por bloques, el bloque de la oposición prevé un futuro liderado por una monarquía constitucional y democrática (40,54% y 18,91%, respectivamente) y el de los partidos de la administración estima que en un futuro próximo la monarquía será constitucional y fuerte (un 37% y un 18,51%, respectivamente).

La visión de la monarquía en los memorandos para la reforma constitucional de los partidos de la oposición institucional en 2011

1. Dinámicas, estrategias y narrativas sobre la reforma constitucional

La oposición institucional, tras un sí casi-unánime al referéndum de 1996 y la asunción de responsabilidades de gobierno en 1998, prescinde de blandir la necesidad de reforma constitucional como un arma política. Desde entonces se produce un repliegue de su agenda reivindicativa, plasmado en la presencia testimonial de las exigencias de reformas constitucionales y la vaguedad e informalidad de sus propuestas. Se va debilitando sensiblemente su fuerza de negociación política y asume y reproduce el discurso político de la “transición democrática”.

La práctica totalidad de los partidos de la oposición institucional, al menos públicamente, declinan su capacidad de enjuiciar críticamente la actuación monárquica, como si tras la sucesión fueran

garantes de la estabilidad del país; rebajan sensiblemente su listón reivindicativo; eluden las presiones directas o frontales sobre el régimen; se dejan llevar por la inercia del juego sistémico, autolimitando su capacidad de iniciativa, prescripción y provocación. Parece que, bien por agotamiento, bien por pragmatismo y comodidad, estos actores políticos carecen de la valentía de proponer ningún escenario ni proyecto alternativo. Tras décadas de hacer de la reforma constitucional una condición de la acción política, desde fines de los noventa la antigua oposición se refugia en el consenso y concentra todas sus energías en las reformas políticas. Estos partidos eluden suscitar un debate abierto sobre la reforma constitucional, la asamblea constituyente o la separación de poderes. Los límites de esta estrategia reformista de segundo rango se muestran diáfanos en la sucesión de diferentes gobiernos habidos desde 1998.

La moderación y evolución de la antigua oposición hacia lo “políticamente correcto” produce un desplazamiento del debate de la reforma constitucional a otros actores desde 1996 hasta la primera década de dosmil. La especificidad del debate sobre la cuestión constitucional viene dada por el medio en el que se inicia y se desarrolla, por los actores que suscitan el tema, por los silencios de los partidos de la oposición institucional y por la ausencia de los tradicionales instrumentos de reivindicación, los memorandos. En el objeto y contenido del debate se observa una continuidad, si bien hay que destacar la fragmentariedad de las reformas propuestas, sin que aparezca con claridad un proyecto detallado y global con suficiente entidad jurídica (El Messaoudi, 2004: 11-14). Será un debate fundamentalmente mediático, impulsado y protagonizado por cierta componente de la sociedad civil²⁸, la oposición parlamentaria (PSU, y PJD), la oposición extraparlamentaria (PADS²⁹ y Movimiento *Ennaj Dimocrati*), y las juventudes del PI y de la USFP, en el que el resto de las fuerzas políticas de la histórica oposición³⁰ se ven forzados a entrar.

En 2011 Marruecos no escapa a la oleada de revueltas y cambio político que sacudió a los países árabes e irrumpe un movimiento de jóvenes denominado Movimiento 20 de febrero (Bennani-Charaïbi, 2012; Bermejo, 2016; Desrues, 2012a y 2012b y Feliu e Izquierdo, 2016), que reclama un cambio en profundidad del sistema. El precipitado proceso de reforma constitucional es una de las respuestas más importantes del poder ante el descontento socio-político y ante el desafío planteado por la emergencia de un movimiento independiente e inédito que cuestiona las reglas del juego (Madani, 2011: 172-174 y Parejo y Feliu 2013: 110).

El régimen, como en anteriores ocasiones de reforma constitucional³¹, ha defendido una estrategia evolutiva de los cambios en los que un gobierno monárquico es el núcleo de cualquier proyecto “moderno y democrático”, ha controlado los tiempos políticos, los mecanismos y ha

²⁸ Las asociaciones Alternativas, Fidelidad a la Democracia, Asociación Marroquí de Derechos Humanos, el Movimiento *Amazigh* y el Movimiento de Reivindicación de una Constitución Democrática.

²⁹ El PADS pasa a formar parte de la oposición parlamentaria tras las elecciones legislativas de 2007 a las que concurre con el Congreso Nacional *Ittihadi* y el Partido Socialista Unificado, PSU. En 2011 PADS y PSU no compiten en las elecciones legislativas.

³⁰ Para un análisis sobre las concepciones y estrategias que sobre la reforma constitucional han articulado los partidos de la *Kutla* (PI, USFP y PPS) desde 1992 a 2006 véase Parejo, 2010a.

³¹ La primera constitución es la de 1962, le siguen cinco reformas constitucionales de mayor calado, la de 1970, 1972, 1992, 1996 y la más reciente de 2011. A ellas hay que añadir tres breves revisiones sobre temas puntuales, dos en 1980 y una en 1995. Tras las reformas de mayor envergadura siempre se ha producido un proceso electoral (1963, 1970, 1993, 1997 y 2011), excepto en la reforma de 1972, que se retrasan las elecciones legislativas hasta 1977. Sobre los diferentes referéndum y procesos electorales habidos desde 1960 hasta el 2013 véase López (2000, 2010, 2013 y 2016).

condicionado el resultado y ha orquestado las reformas desde la lógica del consenso de una forma aparentemente democrática. Siguiendo a Habermas (2013: 325 y ss.) y su “teoría de la racionalidad comunicativa” podríamos decir que la monarquía ha presentado el proceso de reformas como parte de un “discurso argumentativo” dando la impresión que cualquier persona preocupada por la constitución podría expresar su opinión y discutir sobre ella.

La realidad es otra. En la arena política marroquí hay una cultura política dominante, la cultura política *majzeniana*, normativamente informada, que ha establecido históricamente en la esfera pública una forma de comunicación que se caracteriza por una retórica no discutible y sin respuesta, que evita la crítica constructiva y la libertad de pensamiento, y por tanto no busca un consenso real. El poder promueve una visión de las reformas constitucionales que margina, trivializa, asfixia y criminaliza los puntos de vista y los discursos de la competencia. Lo que emerge es una especie de “consenso” que se impone desde arriba, en el que no hay espacio para la polémica o los conflictos entre los partidos y la monarquía (Maghraoui, 2011: 5).

Los partidos de la oposición institucional han dejado de tener el peso o la resistencia política para poner en tela de juicio la supremacía estructural de la monarquía en el proceso de toma de decisiones. Por eso aceptan colaborar con comisiones creadas por el rey y alejadas de los principios de representación y control de las instituciones representativas, como demuestra su participación activa en el trabajo previo de la Comisión Consultiva para la Regionalización³² (CCR) y posteriormente en la CCRC. En cuanto a la CCRC, la llamada Comisión Mennouni, inicio sus audiciones el 28 de marzo de 2011. Los partidos de la coalición gubernamental (PI, MP, PPS, USFP y RNI) son los primeros en presentar sus grandes líneas de reformas (28 y 29 de marzo), seguidos por los de la oposición parlamentaria (PJD, UC, PAM), y los nuevos o más pequeños (FFD, PML, PT, PRE, PD) (Vogel, 2011: 10-11).

Los partidos políticos de la oposición institucional (PI, USFP, PPS y el PJD) dieron un ejemplo de su domesticación y fortalecimiento “de la lógica del consenso” con la naturaleza de las propuestas que presentaron en 2011 a la Comisión (CCRC). Como la mayoría de los partidos presentaron proposiciones vagas y limitadas políticamente. Muchas de sus aportaciones se limitaban a cuestiones artificiales y no sustantivas evitando plantear claramente el principio de separación de poderes y siguiendo las directrices explicitadas en el discurso real de 9 de marzo (Maghraoui 2011: 686).

Los discursos reales se han convertido en las dos últimas décadas en la principal referencia de la mayoría de los partidos políticos. Son la dinamo de todos los cambios y el centro alrededor del cual se construye la política de consenso. El discurso real de 9 de marzo de 2011 es la primera reacción oficial y directa a las demandas del Movimiento 20 de febrero e ilustra y visualiza la estrategia política de la monarquía. El poder reconoce implícitamente las demandas del movimiento, pero se reapropia de la dinámica del cambio conectando la necesidad de reformas constitucionales con las recomendaciones del informe de la Comisión Consultiva para la

³² Impulsada por el rey en su discurso de 3 de enero de 2010, el objetivo de la Comisión Consultiva para la Regionalización (CCR) era desarrollar un proyecto de regionalización avanzada que hiciera creíble la propuesta de Plan de autonomía marroquí presentado en 2007 en Naciones Unidas. La CCR estaba integrada por 21 miembros, y presentó sus resultados el 9 de marzo de 2011, superponiéndose pues con el inicio del proceso de reforma de la Constitución. De hecho, la puesta en práctica del texto elaborado por la CCR exigía dicha reforma.

Regionalización (CCR). La monarquía se hace con el control del proceso estableciendo su agenda, sus tiempos y las reglas para la redacción de la nueva constitución. Esta combinación exitosa de políticas reactivas y proactivas consigue que tanto en los medios de comunicación, como en el discurso de los partidos se produzca un cambio gradual en las narrativas de la referencia dominante al Movimiento del 20 de febrero, a la referencia del discurso real de 9 de marzo. Este famoso discurso establece el marco y las directrices generales de la reforma.

2. La visión de la monarquía en los memorandos para la reforma constitucional de los partidos de la oposición institucional en 2011

En el discurso real de 9 de marzo de 2011 se presentan las líneas maestras de “una reforma constitucional global” articulada en torno a una prioridad, la consagración constitucional de la regionalización y siete bases fundamentales denominadas “premisas referenciales inmutables”. En el mencionado discurso se dejan bien claros los límites de la reforma y los límites del sistema, al explicitar los valores sagrados “que gozan de unanimidad nacional: el islam como religión del Estado que garantiza la libertad del ejercicio religioso, el Emirato de los creyentes, la monarquía, la unidad nacional y territorial y la opción democrática” (Mohamed VI, 2011: 2). Con ese entramado se fijan los contornos del marco epistémico de la política oficial y los límites de la inclusión y exclusión (Saaf, 1996). Los contenidos del mencionado discurso serán las directivas que guiarán e influirán en los ejes temáticos y las propuestas de reforma de los partidos.

Después de ver la evolución de las dinámicas, estrategias y narrativas sobre la reforma constitucional desde mediados de los noventa, ahora abordaremos las lógicas y concepciones que animan las propuestas de reforma constitucional de los partidos de oposición institucional (PI, USFP, PPS, FFD y PJD) sobre la monarquía en 2011. El análisis de las propuestas concretas que presentan estos partidos sobre su visión de la monarquía y el tipo de régimen nos permitirá contrastar y evaluar la continuidad o redefinición (entre 1993 y 2011) en el campo del consenso en el seno de la oposición institucional. Los temas que se analizarán son: estructura de los memorándums (para ver la influencia del discurso real de 9 de marzo de 2011, el lugar que ocupa el régimen político y el tratamiento que recibe) y la concepción de monarquía que postulan.

Estructura de los memorandos

Todos los memorándums tienen una similar estructura con algunas diferencias de distinto alcance.

Presentación

Los cuatro partidos (PI, USFP, PPS y PJD) comienzan por una presentación sin título, salvo el PJD que plantea de forma más estructurada en sus dos primeros epígrafes el marco histórico y las orientaciones generales del partido sobre la reforma constitucional. El FFD carece de esa introducción. En este preámbulo PI, USFP y PPS mencionan la trascendencia del discurso real de 9 de marzo de 2011. La diferencia está en el número de veces que se alude al discurso regio y la naturaleza de la invocación. USFP lo menciona una vez y de forma descriptiva aludiendo al “momento histórico que ha constituido el discurso real de 9 de marzo de 2011 planteando los jalones de un cambio significativo en nuestra vida” (USFP, 2011: 1). PPS alude tres veces al discurso celebrando la transparencia que por primera vez marca la revisión constitucional al

anunciar los “principios que la deben guiar, apelando a la reflexión y a la innovación en la materia” y el alcance de la revisión “una revisión constitucional global” que puede ser considerada como “una verdadera reforma” (PPS, 2011: 1, 2 y 3). PI se refiere en cuatro ocasiones al discurso real, primero para apoyarse en él a la hora de presentar sus concepciones de la reforma, en una segunda ocasión para responder al desafío que plantea el monarca “una revisión y una reforma constitucional profunda y global” (PI: 2011: 1), en la tercera y cuarta cita para afirmar “su adhesión total al discurso” (PI, 2011: 2) a sus “ejes.... y a sus fundamentos” (PI, 2011: 3)

Los principios fundamentales de la Constitución

Tras esta introducción todos abordan los principios fundamentales de la Constitución, a excepción del PPS que comienza con “El lugar de la Monarquía y las perspectivas de la institución monárquica en el marco del sistema social y político marroquí”. Así los denomina la USFP (“Principios fundamentales”) y en esta rúbrica incluye una mezcla de principios generales, derechos y libertades fundamentales y plantea la creación de un Consejo superior de los derechos de las mujeres. El PPS los llama “Principios generales” y los aborda en un segundo lugar. PI trata en dos epígrafes separados primero “El preámbulo de la constitución y los principios fundamentales”, en segundo lugar “Los Derechos del Hombre y la consagración del Estado de derecho y de las instituciones”. El FFD plantea “La identidad marroquí y los principios esenciales para garantizar las libertades y los derechos”. PJD defiende en su primera “orientación” una constitución anclada en el referente islámico “Una constitución que eleve el estatus del referente islámico y refuerce la identidad marroquí”, en segundo lugar esboza su visión de las “libertades públicas y los derechos humanos”.

La monarquía

Después de los principios fundamentales USFP y PJD plantean la rúbrica de la monarquía: “La corona” y “Una monarquía democrática basada en el emirato de los creyentes” respectivamente. El PPS ya vimos que la situaba en primer lugar antes de desgranar los principios fundamentales. Pero debemos precisar que los antiguos comunistas le dedican dos apartados a la institución monárquica, en el primero, justo después de la presentación, abordan la naturaleza del régimen y defienden un concepto marroquí de la monarquía parlamentaria (PPS, 2011: 3); en el segundo titulado “La institución monárquica”, después de la rúbrica de los principios generales, exponen su visión de la naturaleza, el rol y las atribuciones del rey.

El PI al tener como referencia fundamental el discurso real de 9 de marzo de 2011, en el que Mohamed VI anuncia el inicio del proceso de reformas constitucionales, prescinde de un título expresamente dedicado a la institución monárquica. La influencia del mencionado discurso se observa tanto en las referencias explícitas a lo largo del texto, en la articulación de los ejes de la reforma y así como el desarrollo de las propuestas concretas. Ocho de los nueve ejes de la propuesta del partido nacionalista coinciden con las líneas maestras del discurso real. Sólo añade un tema nuevo, el noveno eje “Propuestas en el marco de un *Ijtihad novador*” donde plantea un cambio de nombre a un consejo existente para denominarle Consejo superior de la Planificación y la creación de tres nuevos consejos: Consejo superior de la Seguridad y la Defensa, Consejo superior de la Juventud y Consejo superior de la Mujer.

El FFD tampoco contempla una rúbrica específica sobre la monarquía, sin embargo en su segundo epígrafe “Los poderes constitucionales y el papel del primer ministro en la orientación y ejecución

de las políticas generales del Estado” incluye un apartado sobre la monarquía y otro sobre el gobierno.

La concepción de la monarquía: el régimen político

El PI, en rueda de prensa de 4 abril de 2011, en la presentación de la líneas generales de su propuesta, planteaba una monarquía constitucional³³, una monarquía ciudadana y rechazaba expresamente la monarquía parlamentaria (Kirhlani, 2011: 3 y 5). En su texto del memorándum hecho público en su diario *L'Opinion* el 21 de mayo de 2011 elude un epígrafe dedicado a la monarquía tal y como dijimos en las páginas anteriores. En la introducción del documento subraya los principios “enraizados en la fe istiglaliana” y que forman parte de su doctrina y su lucha desde sus inicios: “la preservación de su religión islámica, de su monarquía democrática y social, del espíritu de defensa de la unidad del país y de sus ciudadanos y la edificación de una sociedad democrática auténtica” (PI, 2011: 2). Esta “monarquía democrática y social” se complementaría perfectamente con “la monarquía constitucional y ciudadana” anunciada en la rueda de prensa. Esta última concepción de la monarquía “la monarquía ciudadana” es un préstamo exitoso del nuevo discurso y el nuevo léxico político que sobre el poder lanza Mohamed VI a mediados de la primera década del 2000³⁴ (Parejo, 2010c: 376).

La USFP considera que la reforma constitucional constituye una base fundamental para la instauración de “una monarquía parlamentaria y para la edificación de un Estado moderno, de la ciudadanía y de la gobernanza democrática” (USFP, 2011: 1). Conviene recordar que tras 1998 Yusufi abandonó cualquier reivindicación que colisionara con los intereses monárquicos. El primer ministro no apoyó al ala izquierda del partido para reclamar más poderes al rey, o al menos el respeto de las dos ramas del ejecutivo establecidas constitucionalmente. En su calidad de patrón de los socialistas intentó silenciar cuantas voces reclamaban reformas. Así, sancionó a Abderrahim Ariri por entrevistar a Mohamed Sassi³⁵, quien preconizaba la modernización del régimen y el establecimiento de una monarquía parlamentaria, y destituyó a Abdelkader Baïna como jefe del

³³ Esta fórmula política aparece recogida en el contrato político suscrito por todos los componentes del movimiento nacionalista en 1944. Tras la independencia la concepción de monarquía constitucional no poseerá ni la misma connotación, ni el mismo contenido para cada uno de los antiguos aliados. Para el fundador del partido Allal el Fassi el objetivo del PI era “una monarquía constitucional en el sentido pleno del término” (El Ayadi, 1999: 222 y Le Tourneau, 1966: 182).

³⁴ En el discurso político de la era mohamediana emergen tres lemas o ideas fuertes que aparecen sucesivamente sin más relación entre ellas que el débil hilo conductor que les proporciona el recurso al ciudadano como actor privilegiado y la invocación del régimen como una monarquía constitucional. Estas tres consignas son: primero, el globo sonda del «nuevo concepto de autoridad» que apareció en los albores de su reinado, en 1999; en segundo lugar, la reivindicación de «un modelo de democracia específicamente marroquí» sustentada en una monarquía fuerte, democrática y ejecutiva, que irrumpió en la escena político-mediática en 2001, desempolvando el recuerdo de viejos olores a naftalina de la fórmula «democracia hasaniana» y en tercer lugar, la nueva marca de una «monarquía ciudadana» que salió de la chistera real en 2005. Para un análisis en profundidad de esas tres fórmulas políticas véase (Parejo, 2010c: 369 y ss.).

³⁵ En aquel entonces Sassi era secretario general de la Juventud Socialista, y junto a Akesbi, era el principal animador de la plataforma Fidelidad a la Democracia. Esta corriente desertaría de las filas socialistas tras el VI congreso de 2001, junto numerosos dirigentes de las juventudes socialistas y el ala sindical liderada por Amaoui. La polémica entrevista de Sassi fue publicada en el diario socialista *Al Ittihad Al Ichtiraki*, dirigido por el primer ministro, el 7 de agosto de 1999.

grupo parlamentario socialista, tras publicar un artículo en el que manifestaba la actualidad de las reformas constitucionales tras la muerte de Hasán II (Bendourou 2002: 239).

El PPS a medio camino entre PI y USFP postula una monarquía ciudadana (como aducía el PI) que vele por la edificación institucional del Estado democrático (PPS, 2011: 1) y formula un concepto marroquí de monarquía parlamentaria (matizando y reduciendo el alcance de la monarquía parlamentaria propuesta por los socialistas) en la que el rey sea árbitro y orientador, con posibilidad de intervenir en la vida política en su calidad de Comendador de los creyentes y jefe de Estado. “Un sistema de monarquía parlamentaria audaz, específicamente marroquí que procederá de la legitimidad histórica y abierta a las ambiciones del futuro” (PPS, 2011: 3-4).

Los antiguos comunistas del FFD curiosamente se asemejan en su propuesta al PI al defender una monarquía constitucional, democrática y social sin arriesgar nada reproduciendo el artículo primero de la Constitución de 1996.

Los islamistas del PJD subrayan uno de los calificativos escogidos por istiqlalíes y comunistas del FFD para caracterizar a la monarquía marroquí como democrática³⁶, integrando la dimensión de legitimidad religiosa, que también es destacada por los antiguos comunistas del PPS. Así proponen, fieles a sus principios, “una monarquía democrática basada en el emirato de los creyentes” (PJD, 2011: 1). Explican prolijamente las dos dimensiones, de un lado, la justa aspiración a construir una democracia homologable en el contexto internacional, de otro, la necesidad de preservar el emirato de los creyentes como garantía de la unidad, estabilidad, equilibrio y arbitraje entre los componentes de la sociedad y sus instituciones (PJD, 2011: 4-5). El PJD afirma con rotundidad que “La monarquía fundada sobre la legitimidad religiosa de sus componentes” es uno de los tres pilares fundamentales³⁷ en los que se sustenta “el Estado marroquí desde hace doce siglos” (PJD, 2011: 2). De esta forma los islamistas moderados explicitan la interiorización y aceptación de las líneas rojas y el marco epistémico de la política oficial.

El PJD incluso antes de su legalización, o quizás precisamente por eso, apoyó rotundamente al sí en los dos referéndum constitucionales de 1992 y 1996. Defendía entonces (como en 2011) una monarquía constitucional basada en la figura del Comendador de los Creyentes, y entre los objetivos del partido estaba “el reforzamiento del Estado de Derecho, consolidando la opción democrática en el marco de la autoridad de los principios e instituciones del Islam del reino”³⁸. En su congreso de 2003 surge una voz distinta a la ortodoxia del partido, la de Mustafa Ramid, ex-jefe del grupo parlamentario, quien presenta un polémico documento en el que aboga, entre otras cosas, por una monarquía parlamentaria. El secretario general Benkiran, El Othmani y la cúpula del partido cierran filas aislando la propuesta de Ramid como una simple y respetable opinión personal, y manifestándose en estos términos: “nuestra prioridad es la reforma política, la reforma constitucional no está a la orden del día” (*Attajdid*, 2004). En 2011, las críticas virulentas del secretario general Abdelilah Benkiran al Movimiento 20 de febrero provocan la división en sus filas (Mustafa Ramid, Habid Choubani y Abdelali Hamieddin presentan su dimisión del secretariado general) y entrañan, como réplica, la publicación de un comunicado de apoyo al M20F firmado por algunos dirigentes del partido. Los problemas se solventan de puertas a dentro en el Consejo

³⁶ Sobre los principios democráticos en la teoría y en práctica política del PJD véase Macías (2006: 186-210).

³⁷ Acertadamente Macías (2011: 67) afirma la dualidad estratégica y discursiva del PJD: “como fuerza en la oposición, sin embargo, el PJD mantiene una posición crítica en relación con la práctica política de otros actores, pero nunca, y así lo mantiene permanentemente, en relación con la monarquía, a la que considera pilar básico de la nación”.

³⁸ Art. 2 de los estatutos del partido, aprobados por el Consejo nacional en marzo de 2004.

nacional de abril, y el partido presenta finalmente sus propuestas a la CCRC (Vogel 2011: 13-14) y respalda el texto constitucional propuesto para referéndum en 2011 (Maghraoui 2011: 686).

La “parlamentarización” del islamismo moderado (Tome: 2015: 40) y su acceso a la esfera gubernamental potencian la adopción de un punto de vista más pragmático y atento a los cálculos políticos. El gobierno consensual del PJD encabezado por el presidente Abdelilah Benkiran, así como el Secretario General del PJD, han intentado arduamente no “perturbar” a la monarquía en el campo simbólico religioso. Así, incluso a la cabeza del nuevo gobierno marroquí, el discurso político del PJD claramente muestra que la monarquía no es su “otro dialéctico”, de lo contrario nunca habrían llegado al gobierno. Por lo tanto, no hay ninguna lucha por la legitimidad religiosa entre ellos (Macías, 2015: 338 y 339) como si plantean, desde la oposición no institucional, los islamistas radicales (y no violentos) de *al-Adl wa-l-Ihsane*³⁹ (Casani, 2017 y 2018 y Macías 2006 y 2015).

Conclusiones

Las visiones, discursos (principios de los noventa) y propuestas de reforma constitucional de la oposición institucional (2011) se revelan como indicadores privilegiados para analizar la evolución de la lógica de inclusión/exclusión en el campo político marroquí, los cambios y continuidades en las narrativas de la oposición, su capacidad para incidir en el marco discursivo instituido y su fuerza o debilidad para incidir en un pacto político menos asimétrico y más democrático. Del análisis de las distintas visiones programáticas que tienen las élites políticas de la oposición institucional marroquí sobre la monarquía, en los dos procesos de liberalización mencionados se desprenden varias reflexiones finales a modo de conclusiones tentativas.

En primer lugar, resulta difícil establecer hasta qué punto la oposición se cree el proceso liberalizador de la década de los noventa, o simplemente comprendió, como mal menor, que no tenía otra alternativa que aceptar una hipotética transición dependiente en gran medida de la voluntad real (Boudahrain, 1999: 164-244). En cualquier caso los vientos liberalizadores sí provocaron un cierto cambio en su estrategia. La oposición profundizó y reforzó su línea de “aprovechamiento de los márgenes democráticos”. Abandonó la confrontación frontal, apostó por el consenso y asumió y reprodujo el discurso político de la “transición democrática”. Por eso no es de extrañar que el concepto de monarquía que defendían entonces los parlamentarios de 1993 era el de una monarquía constitucional y democrática (sin arriesgar nada respecto al tipo de monarquía consagrada nominalmente en todas las constituciones marroquíes desde 1962 hasta 1996). El adjetivo de “parlamentaria” era invocado por un simbólico 5% de los diputados encuestados.

En segundo lugar, el reciente proceso de liberalización de 2011 se nutre del aprendizaje institucional, normativo y discursivo del anterior proceso de liberalización. La moderación, autocontención y evolución de la oposición institucional hacia lo políticamente correcto se

³⁹ La disidencia de *al-Adl wa-l-Ihsane* contra el régimen, sus élites y principalmente contra la monarquía se basa en una oposición teórica, conceptual, metodológica y dialéctica, que busca nuevos espacios de referencia en los fundamentos morales del sistema de gobierno islámico, la justicia como valor supremo y la “shuracracia” como régimen político alternativo (Macías, 2006: 183-210 y Macías, 2015: 342 y ss.).

observa en la mayor parte de sus miembros. Finalmente el discurso argumentativo sobresaliente de casi toda la oposición visibiliza la aceptación de la cultura política oficial dominante, normativamente informada y reproduce la música y la letra del libreto orquestado por el poder. La diversidad de concepciones de lo que para las fuerzas políticas analizadas debe ser la monarquía marroquí ineludiblemente nos sitúa ante escenarios plurales. Pero cuatro de estos partidos interiorizan y exteriorizan más los límites de la política instituida. Desde la monarquía constitucional, democrática y social y el rechazo expreso de la monarquía parlamentaria del PI. Pasando por la apuesta del PJD por “una monarquía democrática basada en el emirato de los creyentes”. Y finalmente, la fórmula del PPS (conceptualmente a medio camino entre el PI y la USFP, e integrando la dimensión de legitimidad religiosa, que también es destacada por los islamistas del PJD) que postula “un sistema de monarquía parlamentaria audaz, específicamente marroquí”.

En tercer lugar, tan sólo los socialistas de la USFP defienden una monarquía parlamentaria en 2011, produciéndose un cambio respecto a 1993, en que eran muy pocos los parlamentarios socialistas encuestados que se integraban en el 5% que veía posible y deseable una monarquía parlamentaria en Marruecos, y respecto a la posición oficial del partido a finales de los noventa. La USFP muestra los contornos fluidos del consenso y del disenso al unir sus voces a la reivindicación de una monarquía parlamentaria de la oposición semi-institucional (los partidos procedentes de escisiones en su seno, PADS, CNI y PSU, y los islamistas de Alianza Civilizacional y Movimiento por la Comunidad) y parte de la oposición no institucional.

En cuarto lugar, la política alternativa, el campo del disenso, muestra los límites de las dinámicas de integración. Así la oposición no institucional (Vía Democrática, Justicia y Espiritualidad y sectores del Movimiento 20 de febrero) salen del discurso argumentativo dominante y rompen las reglas del juego reclamando una república.

En quinto lugar, El limitado alcance de la reforma constitucional se explica desde la moderación, autocontención y diversidad ideológico-estratégica de la oposición institucional y desde la debilidad de algunos actores en el margen del sistema para poder incidir en la redefinición del nuevo pacto político. La mayoría de la oposición institucional, ni antes, ni mucho menos ahora, se atreve a plantear abiertamente un debate sobre las reglas del juego, ni mucho menos osa poner en cuestión la narrativa y marco epistémico de la política oficial. La monarquía mantiene la hegemonía del campo político, controla férreamente los procesos de liberalización distorsionándolos y reconstruyéndolos de tal forma que obstaculiza una democratización que pondría en peligro su estatus. Hassan II primero y posteriormente Mohamed VI y el círculo de élites primarias no han cedido apenas poder formal, material o económico. Solo han remodelado y restaurado la imagen pública de un autoritarismo quasi-competitivo. La reforma constitucional de 2011, asume nominalmente la reivindicación de una monarquía parlamentaria de la USFP, de los partidos de la oposición semi-institucional y de parte del Movimiento 20 de febrero. Pero sólo se añade el adjetivo “parlamentaria” al artículo 1 de la Norma Fundamental de forma terapéutica; aunque paradójicamente, ello no suponga la constitucionalización de una monarquía parlamentaria, sino más bien lo que se ha producido es una parlamentarización del gobierno y del nombramiento del jefe del ejecutivo (Parejo, 2015: 40).

Bibliografía

- ALBRECHT, Holger (2007): "Authoritarian opposition and the politics of challenge in Egypt", en Olivier SCHLUMBERGER, Olivier (ed.): *Debating Arab authoritarianism: dynamics and durability in nondemocratic regimes*, Stanford, Stanford University Press.
- ALBRECHT, Holger (ed.) (2010): *Contentious politics in the Middle East: political opposition under authoritarianism*, Gainesville, University Press of Florida.
- AZZOUZI, Abdelhak (2006) : *Autoritarisme et aléas de la transition démocratique dans les pays du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- BADUEL, Pierre R. (1999) : "Les partis politiques dans la gouvernementalisation de l'État des pays arabes", *Les partis politiques dans les pays arabes 1. Le Maghreb, Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, nº 81-82, pp. 9-51.
- BELLIN, Eva (2004): "The Robustness of Authoritarianism in the Middle East: Exceptionalism in Comparative Perspective", *Comparative Politics*, vol. 36, nº 2, pp. 139-157.
<https://doi.org/10.2307/4150140>
- BENDOUROU, Omar (2002) : "Transition démocratique et reformes politiques et constitutionnelles au Maroc", *L'Annuaire de l'Afrique du Nord 2000-2001*, nº 39, pp. 233-253.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia (2012) : "La dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca ", *Revue Française de Science Politique*, vol. 62, nº 5-6, pp. 867-894.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia (2013): "L'espace partisan marocain : un microcosme polarisé ? ", *Revue Française de Science Politique*, vol. 63, nº 6, pp. 1163-1192.
<https://doi.org/10.3917/rfsp.636.1163>
- BERMEJO, Macarena (2016): Identidades colectivas movilizadas en Marruecos en el marco de la Primavera Árabe-Amazigh. Una comparación de los movimientos 20 de febrero y Diplomados en Paro, Sevilla, Tesis Doctoral de la Universidad Pablo de Olavide.
- BOUDAHRAIN, Abdellah (1999) : *Le nouveau Maroc politique quel avenir?*, Casablanca, Société d'Édition et Difusion al Madariss.
- BRUMBERG, Daniel (2002): "Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy", *Journal of Democracy*, vol. 13, nº 4, pp. 56-68.
<https://doi.org/10.1353/jod.2002.0064>
- CASANI, Alfonso (2017): "Islamistas e izquierda en la oposición política marroquí: un análisis de sus relaciones a través del estudio de al-Adl w-al-Ihsan", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 23, 1-14, disponible en <https://doi.org/10.15366/reim2017.23.001>
- CASANI, Alfonso (2018): *La estrategia política de al-Adl wa-l-Ihsane durante el reinado de Mohamed VI: Un estudio del islam político en Marruecos a través de la sociología del poder*, Madrid, Tesis Doctoral de la Universidad Autónoma de Madrid.
- CLEMENT, Jean- François (1990): "Maroc: les atouts et les défis de la monarchie", CAMAU, Michel (coord.): *Maghreb: les années de transition*, Paris, Masson.
- DESRUES, Thierry (2012a): "Moroccan Youth and the Forming of a New Generation: Social Change, Collective Action and Political Activism", *Mediterranean Politics*, nº 17, vol. 1, pp. 23-40.
- DESRUES, Thierry (2012b) : "Le mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections ", *L'Année du Maghreb*, VIII, pp. 359-389.
- DESRUES, Thierry (2017): *El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) en Marruecos (2011-2017). Teoría y praxis de gobierno*. Documento de Trabajo Opex nº 85, pp. 1-65, disponible http://www.fundacionalternativas.org/public/storage/opex_documentos_archivos/e528eacfbecdc783b013639e1642a29.pdf [consulta: 7 de octubre de 2018].

DESRUES, Thierry y HERNANDO DE LARAMENDI, Miguel (2009): "S'opposer au Maghreb", *L'Année du Maghreb* [Online], V, mis en ligne le 01 novembre 2012, disponible en URL: <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/483>; DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.483> [consulta: 24 de julio de 2018].

EL AYADI, Mohamed (1999): "Les mouvements de jeunesse au Maroc. L'émergence d'une nouvelle intelligentsia politique durant les années soixante et soixante-dix", en LE SAOUT, Didier y ROLLINDE, Margarine (S.D.), *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, París, Karthala e Institut Maghreb-Europe, pp. 201-230.

EL HARRAK, Khalid (2015): *Les facteurs sociologiques et politiques de la mobilité des élites parlementaires au Maroc: cas du PJD*, Rabat, Tesis doctoral de la Universidad Mohamed V, Agdal-Rabat.

EL MASLOUHI, Abderrahim (2009): "La gauche marocaine défenseure du trône. Sur les métamorphoses d'une opposition institutionnelle", *L'Année du Maghreb* [En ligne], V, mis en ligne le 01 novembre 2012. DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.485>

EL MESSAOUDI, Amina (2004). "L'Actualité d'un débat. Note de travail", en EL MESSAOUDI, Amina, BOUABIB, Ali y DARIF, Mohamed: *La révision constitutionnelle. Un vrai faux débat, Les cahiers bleus*, Cercle d'Analyse Politique, nº 1, pp. 11-14.

FELIU, Laura (2005) "El frente de rechazo y las elecciones legislativas de 2002: Espacio político y marginalidad en Marruecos", en EL MESSAOUDI, Amina, y VINTRO Joan (coords.): *Elecciones, partidos y Gobierno en Marruecos*, Valencia, IEMED, Institut de Dret Públic, Tirant lo Blanch, pp. 38-63.

FELIU, Laura e IZQUIERDO, Ferran (2016): "Estructura de poder y desafíos populares. La respuesta del régimen marroquí al movimiento 20 de febrero", *Revista de Estudios Políticos*, 174., pp. 195-223. DOI: <https://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.174.07>

FELIU, Laura y PAREJO, María Angustias (2013): "Morocco: the reinvention of an authoritarian system", en IZQUIERDO, Ferran (ed.), *Political Regimes in the Arab World*, Oxon y Nueva York, Routledge, pp. 70-99.

IZQUIERDO, Ferran (2013) (ed.): *Political Regimes in the Arab World*, Routledge, Oxon y Nueva York.

FERRIÉ, Jean-Noël (2009): "Gouvernants et oppositions en Afrique du Nord", *Alternatives Sud*, vol. 16, Louvain La Neuve, Syllepse, pp. 209-228.

GEISSER, Vincent, DABÈNE, Olivier y MASSARDIER, Gilles (2008): "La démocratisation contre la démocratie", en DABÈNE, Olivier GEISSER, Vincent y MASSARDIER, Gilles: *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XX siècle. Convergences Nord/Sud*, París, La Découverte, pp.7-25.

HABERMAS, Jürgen (2013): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Katz.

IHRAÏ, Saïd (1986) : *Etat, partis et politique étrangère au Maroc*, Rabat, Edino

KATZ, Richard S. (1986): "Party Government: A Rationalistic Conception", en Castles, F.G. y R. Wildenmann (eds.): *Visions and Realities of Party Government*, Berlín, De Gryter, 1986.

KIRHLANI, Saïd (2011) : "¿Con qué constitución sueñan los partidos políticos marroquíes?", Análisis del observatorio electoral TEIM. Documento de trabajo, 10 de junio de 2011. Observatorio Electoral. Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid, disponible http://www.opemam.org/sites/default/files/DT-Marruecos_2011_con_que_constitucion_suenan_los_partidos_politicos.pdf [consulta: 5 de julio de 2012].

LAMGHARI, Abdelaziz (1997): *La nouvelle Constitution marocaine*, Publications de la Revue Marocaine d'Administration Locale et Développement, N. 10, Rabat.

- LECA, Jean (1997): " Opposition in the Middle East and North Africa", *Government and Opposition*, vol. 32/4, pp. 557-578. <https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.1997.tb00446.x>
- LE TOURNEAU, Roger (1966): "Chronique Politique", *Annuaire de l'Afrique du Nord 1965*, vol. 4, pp. 165-190.
- LÓPEZ, Bernabé (2000): *Marruecos político. Cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*, Madrid, CIS.
- LÓPEZ, Bernabé (2010): "Las elecciones legislativas marroquíes de 2007: absentismo y continuidad", en PAREJO, María Angustias (coord.): *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*, Barcelona, Editorial Bellaterra, pp. 289-333.
- LÓPEZ, Bernabé (2013a): "La question électorale au Maroc: reflexions sur un demi siècle de processus électoraux au Maroc", *Revue Marocaine des Sciences Politiques et Sociales*, nº 4, vol. VI, pp.35-63.
- LÓPEZ, Bernabé, et al.. (2016): *Análisis post-electoral: Marruecos. Elecciones legislativas de 7 de octubre de 2016*, Equipo observador del OPEMAM, disponible <http://www.opemam.org/sites/default/files/Marruecos%20post%20electoral%202016.pdf> [consulta: 7 de noviembre de 2016].
- LUST-OKAR, Ellen (2005): *Structuring conflict in the Arab world: Incumbents, opponents, and institutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACÍAS, Juan Antonio (2006): "La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista en Marruecos", en PÉREZ, Carmelo (ed.): *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Eirene, Universidad de Granada, pp. 181-217.
- MACÍAS, Juan Antonio (2011): "La "virtualización" del discurso y la acción política en el Magreb: el caso del islam político marroquí y su lucha por el poder ideológico en Internet", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 93-94, pp. 53-71.
- MACÍAS, Juan Antonio (2015). "Seeking an 'other' desperately: the dialectical opposition of political Islam in Morocco", *Journal of North African Studies*, vol. 20, 2015, pp. 336-348. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2014.987233>
- MADANI, Mohammed (2011): "La réforme constitutionnelle sous le règne de Mohamed VI: le processus et l'aboutissement", *LEX SOCIAL-Revista de los Derechos Sociales*, nº 1, pp. 161-183.
- MAGHRAOUI, Driss (2011): "Constitutional reforms in Morocco: between consensus and subaltern politics", *The Journal of North African Studies*, vol. 16, nº 4, pp. 679-699. DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2011.630879>
- MELLONI, David (2012): "Le nouvel ordre constitutionnel marocain: de la "monarchie gouvernante" à la "monarchie parlementaire", en: Centre d'Études Internationales (s.d.). *La Constitution marocaine de 2011. Analyses et commentaires*. Paris, L.G.D.J, pp. 7-45.
- O'DONNELL, Guillermo A. y Philippe C. Schmitter (1994): *Transiciones desde un gobierno autoritario* Vol. 4. Barcelona - Buenos Aires - México; Ediciones Paidós.
- PAREJO, María Angustias (1999a): *Las elites políticas marroquíes: Los parlamentarios 1977-1993*, Madrid, MAAEE, AECl.
- PAREJO, María Angustias (1999b): "Génesis del sistema de partidos políticos en Marruecos", *Revista Internacional de Sociología*, nº 23, pp. 145-170.
- PAREJO, María Angustias (2002): "A la búsqueda de las élites regionales en Marruecos", en RAMÍREZ, Ángeles y LOPEZ, Bernabé (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona, Alborán Bellaterra pp. 461-484.

- PAREJO, María Angustias (2006a): “Los pesos pesados del maltrecho sistema de partidos en Marruecos: PI y USFP”, en PÉREZ, Carmelo (ed.): *Sociedad Civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Eirene, Universidad de Granada, pp. 69-112.
- PAREJO, María Angustias (2006b) “La larga andadura de los comunistas marroquíes en la arena política marroquí”, *Revista Historia Contemporánea*, vol. I, nº 32, pp. 161-187.
- PAREJO, María Angustias (2010a): “Liberalización política y redefinición de la oposición: la *Kutla* y la reforma constitucional en Marruecos (1992-2006)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 59, pp. 91-114.
- PAREJO, María Angustias (2010b): “Introducción”, en PAREJO, María Angustias (coord.): *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*, Barcelona, Bellaterra, pp. 13-35.
- PAREJO, María Angustias (2010c): “Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI”, en PAREJO, María Angustias (coord.): *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*, Barcelona, Bellaterra, pp. 365-412.
- PAREJO, María Angustias (abril de 2015): “Cambio y límites del cambio en Marruecos: propuestas de reforma constitucional sobre el gobierno (2011)”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, nº 109 , pp. 23-44.
http://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/109/change_and_limitations_in_morocco_proposals_for_constitutional_reform_of_the_government [Consulta: 18 de octubre 2018]
- PAREJO, María Angustias y FELIU, Laura (2013): “Identidad y regionalización: los actores políticos marroquíes ante la reforma constitucional de 2011”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 12, nº 2, pp. 109-126. Disponible en <http://www.usc.es/revistas/index.php/rips/article/view/1578/1527> [Consulta: 18 de octubre 2018].
- SAAF, Abdallah /1996): “Inclusion et exclusion dans le champ politique marocain”, en: Saaf, Abdallah y otros (eds.). *Mélanges Tahar Masmoudi. Contribution à l’étude des politiques au Maroc*. El Jadida: Najah Casablanca.
- SUÁREZ, Ángela (2017a): “Le temps des cerises” en el Rif: análisis de un año de protestas en el norte de Marruecos”, en Notes Internacionals CIDOB 184, pp.1-5, disponible https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionals/n1_184/le_temps_des_cerises_en_el_rif_analisis_de_un_ano_de_protestas_en_el_norte_de_marruecos [consulta: 13 octubre 2018].
- SUÁREZ, Ángela (2017b): “Las relaciones centro-periferia a examen: el Rif en la política contemporánea marroquí”, ponencia presentada al XIII Congreso AECPA, 20-22 de septiembre, Santiago de Compostela.
- STRZELECKA, Ewa K. y PAREJO, María Angustias (2017): “Constitutional reforms processes”, en SZMOLKA, Inmaculada (ed.): *Political Change in Middle East and North Africa. After the Arab Spring*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 115-142.
- SZMOLKA, Inmaculada (2009), “La fragmentación en Marruecos: análisis de la oferta partidista y el sistema electoral”, *Revista Española de Ciencia Política*, nº 20, pp. 11-48.
- SZMOLKA, Inmaculada (ed.) (2017): *Political Change in Middle East and North Africa. After the Arab Spring*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- TOMÉ, Beatriz (2015): *El proceso de inclusión del Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en el sistema político marroquí (1996-2011)*, Madrid, Tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid, <http://eprints.ucm.es/35522/1/T36812.pdf> [consulta: 12 de octubre de 2018].
- VAIREL Frédéric, (2008): “L’opposition en situation autoritaire: statut et modes d’action”, en DABÈNE, Olivier, GEISSER Vincent y MASSARDIER Gilles (dir.): *Autoritarismes démocratiques et*

démocraties autoritaires au XXI^e siècle. Convergences Nord-Sud, Paris, La Découverte, pp. 213-232.
VOGEL, Mickaël (2011) : *La démocratisation au Maroc*, Les Etudes et Essais du Centre Jacques Berque, n° 7, Rabat.

WEGNER, Eva (2011): *Islamist opposition in authoritarian regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*, Syracuse, N.Y, Syracuse University Press.

ZARTMAN, I. William (1988): "Opposition as Support of the State" , en DAWISHA, A. I. y ZARTMAN, I. William (eds.): *Beyond coercion: the durability of the Arab state*, London, Croom Helm, pp.61-87.

ZARTMAN, I. William (2010): "Concluding Remarks: Opposition in Support of the Arab State Revisited" , en ALBRECHT, Holger (ed.): *Contentious politics in the Middle East: political opposition under authoritarianism*, Gainesville: University Press of Florida, pp. 229-242

Documentos

FRENTE DE FUERZAS DEMOCRÁTICAS (FFD) (2011): "Los ejes de la percepción de Frente de las Fuerzas Democráticas para la reforma constitucional" en línea en <http://www.good.ma>, miércoles 06 de abril de 2011, Memorandos de los partidos políticos sobre la reforma constitucional (en árabe), [consulta: 5 de agosto de 2013]. Traducción de Rajae El Khamsi.

MOHAMED VI (2011): "Discurso real de 9 de marzo de 2011", disponible http://www.map.ma/es/sections/discursos/texto_integro-del_di_13/view [consulta: 10 de marzo de 2012].

PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO (PJD) (2011): "Informe del Partido de la Justicia y el Desarrollo sobre la reforma constitucional" (original en árabe), 29 de marzo, disponible en www.pjd.ma [consulta: 30 de abril de 2012]. Traducción de Juan Antonio Macías Amoretti.

PARTIDO DEL ISTIQLAL (PI) (2011): " Texte du mémorandum du Parti de l'Istiqlal sur les réformes constitutionnelles", *L'Opinion*, lunes 21 de mayo de 2011, http://www.lopinion.ma/def.asp?codelanguage=23&id_info=19667 [consulta: 12 de febrero de 2012].

PARTIDO DEL PROGRESO Y DEL SOCIALISMO (PPS) (2011): "Réformes constitutionnelles: mémoire préliminaire présenté par le Parti du Progrès et du Socialisme", *Albayane*, s.d. [puede datar del 28 de marzo de 2011, día en que fue entregado a la CCRC], [consulta: 12 de febrero de 2012].

http://www.albayane.press.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=8020:reformes-constitutionnelles--memoire-preliminaire-presente-par-le-parti-du-progres-et-du-socialisme&catid=77:documents&Itemid=157

UNION SOCIALISTA DE FUERZAS POPULARES (USFP) (2011): "La Commission consultative de révision de la Constitution en a pris connaissance hier: Les propositions de l'USFP pour un Etat de droit", *Libération* lunes 21 de mayo 2011, [consulta: 12 de febrero de 2012].

http://www.libe.ma/La-Commission-consultative-de-revision-de-la-Constitution-en-a-pris-connaissance-hier-Les-propositions-de-l-USFP-pour-un_a18022.html

Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés¹

Baitul Mukarram: Islam in the public space of Lavapiés

Óscar SALGUERO MONTAÑO

Universidad Complutense de Madrid

oscarsal@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-5289-1472>

Recibido 19/6/2018. Revisado y aceptado para publicación: 16/11/2018

Para citar este artículo: Óscar SALGUERO MONTAÑO (2018), "Baitul Mukarram: el islam en el espacio público del barrio de Lavapiés" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 118-138.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.007>

Resumen

En nuestra actual sociedad aconfesional y plural los grupos religiosos comprenden el acceso al espacio público como un derecho a la ciudad. Este derecho legitima su estatus como actores sociales, diversos y sujetos de pleno derecho en la vida pública y responde, en aras de su reconocimiento e inclusión, a otras demandas sociales vinculadas a la modernidad y la transparencia. Para examinar esta hipótesis, mediante el estudio de caso de la comunidad musulmana bangladesí de Lavapiés, se analizan las circunstancias en las que los grupos religiosos tratan de acceder al espacio público, así como las prácticas y los discursos que despliegan durante sus actos y festividades en la vía pública en aras de obtener la mayor legitimación y reconocimiento posibles.

Palabras claves: Islam, Madrid, Lavapiés, espacio público, derecho a la ciudad.

Abstract

In our current nondenominational and plural society, religious groups understand access to public space as a right to the city. This right legitimizes their status as social actors, viewed as diverse and

¹ Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto CSO2015-66198-P «Expresiones Religiosas en el Espacio Urbano en Madrid y Barcelona (EREU – MyB)», Dirección General de Investigación Científica y Técnica y Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad, I+D+i Excelencia, convocatoria 2015.

full subjects of law in public life, and responds –in the pursuit of its recognition and inclusion– to various social demands linked to notions of modernity and transparency. To explore this hypothesis, this article examines the case of Bangladeshi Muslims in Madrid’s Lavapiés district. It analyzes the circumstances through which this community attempts to access the public space, and accounts for its different practices and discourses (displayed in specific events and festivities) in order to achieve further legitimization and recognition.

Keywords:

Islam, Madrid, Lavapiés, public space, right to the city.

Introducción

Las calles y plazas de nuestros pueblos y ciudades son el escenario cada vez más frecuentemente elegido por los fieles de las diversas confesiones, no sólo la católica, para la celebración de actividades de distinto tipo (cultuales, proselitistas, sociales y/o culturales), especialmente desde que el fenómeno del pluralismo religioso cuenta ya con la suficiente trayectoria como para que ahora sean también las minorías religiosas² las que encuentren en el espacio público un escenario en el que desplegar sus estrategias de visibilización y repertorios de movilización. Las comunidades musulmanas son, en este sentido, unas de las más activas.

Son muchos los municipios del Estado español en los que, en grandes espacios al aire libre, o en amplios equipamientos comunitarios, se celebran los dos rezos colectivos más importantes del calendario islámico, el *Eid al-Fitr* a la finalización del Ramadán y el *Eid al-Adha*, o «fiesta del cordero». Ambas citas llegan a aglutinar en algunas ciudades como Madrid a miles de personas reunidas en parques, canchas deportivas o aparcamientos. Lo mismo sucede con los cristianos evangélicos, quienes en 2017 contaron con una gran presencialidad en el espacio público de muchos pueblos y ciudades con la conmemoración del 500º aniversario de la Reforma. Más que una conmemoración religiosa puede entenderse como un «evento híbrido» en el sentido planteado por Michaela Pfedenhauer, demostrando las iglesias ser capaces «de responder de manera innovadora al desafío planteado por la pluralización», combinando elementos de los eventos modernos típicos de la cultura y de la sociedad actual, con otros de ceremonias tradicionales como los oficios religiosos (Pfedenhauer, 2010: 392). Los cristianos ortodoxos, por su parte, encabezados en número por la Iglesia Ortodoxa de Rumanía, desfilan cada año en muchos puntos de la geografía española durante la procesión nocturna de la Pascua portando velas encendidas en las inmediaciones de las parroquias ortodoxas. Y lo mismo con tantas otras manifestaciones y tan dispares, y ya también cotidianas, como el *Ratha Yatra* que los Hare Krishna organizan anualmente por el centro de Madrid o el *Khalsa* de los sijs por las calles de Barcelona.

² El término «minorías religiosas» en el contexto político y social español comprende a todas aquellas confesiones reconocidas distintas a la Iglesia Católica, considerada la confesión históricamente mayoritaria de la sociedad española. Una y otras difieren en sus regímenes jurídicos de derechos y obligaciones, pero también en volumen de implantación social. Sobre el territorio pueden cartografiarse, según datos del informe *Explotación de datos Directorio de lugares de culto –diciembre de 2017–*, un total de 22.999 parroquias católicas en España. Entre las clasificadas como minorías se encuentran según la misma fuente 4.045 lugares de culto evangélicos, 1.569 musulmanes, 635 salones del reino de los testigos de Jehová, 196 iglesias ortodoxas (incluidas las orientales), 159 centros budistas, 117 mormones, 44 comunidades bahá'ís, 36 judías, 22 hindúes, 20 sijs, 15 puntos Scientology y 87 espacios más comprendidas como «otras» (Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2017: 3).

Pluralismo religioso, espacio público y derecho a la ciudad

En el caso del islam, la demanda de visibilización en el espacio público, con el paso del tiempo y la consolidación de muchas comunidades, ha venido desplazando la que fue la principal necesidad de las comunidades que iban surgiendo al hilo de los flujos migratorios: la apertura de centros de culto islámico, tal y como demuestran las cifras del Registro de Entidades Religiosas, en el que durante la década de los 2000 se fueron inscribiendo un número cada vez mayor de oratorios y mezquitas para atender las necesidades de un colectivo mayoritariamente migrante (y marroquí) e integrado por familias que comenzaban a demandar una serie de servicios (educativos, sanitarios, y también religiosos). Si bien es cierto que actualmente el acceso a un lugar de culto acorde con las necesidades reales de muchas comunidades musulmanas sigue presentando una serie de dificultades (como la falta de espacio en los oratorios y mezquitas para albergar al total de los fieles que asisten al *salat* de los viernes o a las festividades más significativas o la imposibilidad de obtener determinados permisos y licencias urbanísticas), en la presente década el ritmo de inscripciones musulmanas ha decrecido significativamente³, y son muchas también las comunidades que antes buscaban un sitio para responder a una de las primeras necesidades religiosas, el culto, y que ahora pretenden visibilizarse en la sociedad de la que forman parte⁴. Pretensión que da comienzo a una nueva etapa en el proceso de implantación, consolidación e institucionalización de las comunidades musulmanas⁵, en la que uno de los signos de legitimación social y reconocimiento institucional del pluralismo religioso «es la visibilización y apropiación del espacio público por parte de las otras religiones, tanto en sus manifestaciones proselitistas, como en sus celebraciones festivo-religiosas» (Salguero, 2010: 485). La visibilidad es, por tanto, parte de un proceso general de legitimación en el contexto urbano en el que se insertan los grupos religiosos, el cual puede cartografiarse sobre el territorio a través de las celebraciones religiosas, conmemoraciones y otros actos confesionales no culturales realizados en la calle y en los equipamientos comunitarios públicos (Salguero, 2013: 418).

Si bien la ocupación del espacio público por las comunidades musulmanas sigue obedeciendo en muchos casos a la falta de espacio físico para albergar a grupos más o menos multitudinarios (Salguero, 2010: 485) y, en general, a una «precariedad endémica de recursos» (Alonso et al., 2010: 171), la visibilización comunitaria a través de esta diversidad de actos en el espacio público también responde en otros casos, como los de este estudio, a dos valores complementarios entre sí: la reivindicación de la diferencia y el derecho a la inclusión.

El énfasis en la diversidad se caracteriza por la reivindicación de lo distintivo y la búsqueda de una voz propia en la sociedad general, más en la línea de la «ciudadanía religiosa» expuesta por Wayne Hudson (2003), en virtud de la cual los marcos normativos y la propia institución de la ciudadanía necesitarán ser reconstituidos de acuerdo con los principios pluriconfesionales, además de seculares. A veces, esta estrategia consiste en el uso del espacio público para actividades confesionales como rituales y rezos colectivos; otras veces se expresa potenciando elementos distintivos (étnicos, nacionales, confesionales, denominacionales...) en la búsqueda del

³ No así el de otras confesiones, que, por el contrario, han crecido significativamente, casos del cristianismo ortodoxo del Patriarcado de Rumanía y del budismo.

⁴ Actualmente otras dos demandas de la comunidad musulmana en distintos puntos del Estado son contar con espacios funerarios acordes con las prescripciones islámicas y la enseñanza de religión islámica en los centros educativos públicos de enseñanza primaria y secundaria obligatoria y bachillerato, derechos reconocidos respectivamente en los apartados b) y c) del artículo 2 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa.

⁵ Para una visión amplia del islam actual en España véase: Planet, Ana I. (ed.) (2019): *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill.

reconocimiento social de sus particularidades. Estos «rituales en la diáspora» de las comunidades musulmanas ponen en cuestión las teorías de la modernización más convencionales, que sugerían que la influencia secularizadora de la sociedad occidental llevaría a un progresivo abandono de estas ritualidades, mientras que el resultado ha sido que se trata de manifestaciones colectivas que las primeras generaciones de musulmanes han mantenido como recuerdo y refuerzo del vínculo con su país de origen, y que además son secundadas por las siguientes generaciones, tal y como plantean Alonso *et al* para el caso catalán (2010: 175).

El énfasis inclusivo, por su parte, utiliza recursos, demandas y representaciones socialmente hegemónicas que permiten escenificar la asunción por los grupos religiosos de los valores y preocupaciones compartidas por la sociedad general, facilitando un enmarcado para sus eventos que alude a la alineación entre las confesiones y la sociedad de la que forman parte. En otras ocasiones, el valor de inclusión podrá materializarse también en una mayor o menor invisibilización de la dimensión religiosa, en forma del «secularismo estratégico» que apunta Juan Marco Vaggione (2005) para referirse al desplazamiento en las argumentaciones religiosas como adaptación estratégica a nivel de las narrativas y las discursividades articuladas para defender determinadas concepciones generalmente más tradicionales.

Es decir, las manifestaciones en el espacio público de las comunidades musulmanas se conciben como una de las estrategias elegidas para «establecer una conexión relacional con esta sociedad, expresando una singularidad propia y, al mismo tiempo, su voluntad de formar parte de ella» (Alonso *et al.*, 2010: 176).

Esta pretensión de visibilización se sustenta institucionalmente sobre la base del derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, que contempla el artículo 16.3 de la Constitución junto a la libertad ideológica. Para su materialización, además, los grupos religiosos en el actual contexto de «mercado religioso» altamente pluralizado (Berger, 1967; Luckman, 1967) entablarán con mayor o menor éxito múltiples procesos de negociación por la presencialidad y uso del espacio con distintos actores: las otras confesiones, la vecindad y los habitantes de la ciudad - muchos de ellos fieles en potencia- y muy especialmente con los actores detentadores de la propiedad y la gestión del espacio urbano: los poderes públicos y los entes privados.

El espacio público, en tanto «espacio vivido» por la diversidad de los habitantes de la ciudad, se convierte así para las minorías religiosas en un «espacio de representación de lo imaginario y lo simbólico dentro de una existencia material» (Lefebvre, 2013: 16). La negociación con esos otros actores implica entonces acomodar el «espacio de representación» en el marco del «espacio concebido» por los gestores, técnicos, planificadores y expertos; en este caso, la Administración local y su gestión pública de la diversidad religiosa sobre el espacio de su jurisdicción. Pero también es concebido por actores privados con intereses especulativos sobre el suelo que determinan, en ocasiones, qué usos y prácticas del espacio público estarán o no permitidas en función de la imagen de marca que pretenda proyectarse del territorio. En este sentido, «el espacio concebido es, por tanto, el espacio de los signos, de los códigos de ordenación, de la fragmentación y la restricción» (Lefebvre, 2013: 16).

En este contexto, los grupos religiosos cuentan con espacios de proximidad, centrales y globales, en función de la localización espacial y de la audiencia a la que pretendan dirigirse. Los espacios de proximidad responden al entorno más cercano de la comunidad, generalmente las inmediaciones

del lugar de culto, siendo sus destinatarios del entorno comunitario o próximo a este; los centrales, por su parte, se ubican en algún punto neurálgico de la vida comunitaria, como la plaza principal del barrio o junto a algún edificio institucional relevante, y las manifestaciones escenificadas en el mismo captan la atención de un público más amplio, religioso y también secular, generalmente el del barrio o zona en el que se desarrolle. Los espacios globales, por último, suelen traspasar las demarcaciones del barrio para ubicarse en el centro urbano, en algún punto especialmente referencial para el conjunto de la ciudadanía local. «Estar» en un espacio global pretende, por tanto, visibilizarse en un escenario supralocal, también estatal y, en ocasiones, internacional, global. La Puerta del Sol, en el distrito Centro de Madrid, es un claro ejemplo de este espacio global, además de ser, junto al barrio de Lavapiés, el enclave más multicultural de la ciudad (Peñalta, 2010: 111), en el que la reivindicación política y la protesta social han estado presentes durante prácticamente toda la historia democrática, con concentraciones de distinto color y signo o siendo el final de las manifestaciones que salían desde puntos como Cibeles o Atocha. El movimiento 15-M, por su parte, con la ocupación permanente entre el 15 de mayo y el 12 de junio de 2011, proyectaría este espacio a escala global, como punto de partida de una protesta ciudadana que se expandiría a muchos otros puntos del Estado y que tendría su correlato en otros países durante los meses siguientes.

No es de extrañar, por tanto, que un centenar de sijs, en septiembre de 2011, sin la presencia ya del 15M, protagonizaran en este espacio global una concentración bajo el lema «No somos musulmanes. Tampoco somos talibanes. Somos sijs», tan solo unos días después de que un ciudadano norteamericano de esta confesión falleciese en una gasolinera de Arizona por los disparos de un pistolero que, por el turbante explicaría posteriormente, lo había confundido con un musulmán⁶. La protesta se desarrollaba, por tanto, en un contexto internacional marcado por los atentados autonodenominados «yihadistas» que estaban generando la multiplicación exponencial de ataques islamófobos contra personas musulmanas y sus espacios sociales y lugares de culto; y por el recrudescimiento en muchos países de las políticas y medidas securitarias. Los sijs reivindicaban de este modo el reconocimiento de la diferencia, tratando de aclarar cualquier confusión con un colectivo altamente estigmatizado como el musulmán; a la vez que se desmarcaban, en aras de su inclusión, de cualquier atisbo de extremismo mediante declaraciones como «Tampoco somos talibanes». Años después, en 2016, la Puerta del Sol volvería a acoger otra manifestación religiosa, esta vez de carácter muy distinto: los chiíes de Madrid elegirían este enclave durante el mes de Muharram, después de la *Ashura*, para montar un stand informativo en conmemoración del martirio del Imam Husain.

Esta reivindicación tanto de la diversidad, como del derecho a la inclusión de los grupos religiosos, convierten al espacio público también en espacio político para el ejercicio de los derechos cívicos y en espacio para la alteridad (Alguacil, 2008: 204), pues lo definitorio del espacio público es su tendencia «a la mezcla social», entendido como «un derecho ciudadano de primer orden», de modo que garantice «en términos de igualdad la apropiación por parte de diferentes colectivos sociales y culturales, de género y de edad» (Borja y Muxí, 2003: 11). El derecho a la inclusión en el espacio público forma parte, por tanto, del «derecho a la ciudad» (Lefebvre, 2017). Es un derecho fundamental en la ciudad porque es también donde se reconoce la diferencia, donde «se construyen la expresión e identificación social de los diversos» (Carrión, 2007: 84).

⁶ El pistolero ejecutaría también el mismo día a un contable libanés en otra estación cercana y a una familia afgana en su domicilio.

A partir de lo expuesto, el presente texto plantea la hipótesis según la cual en el contexto de una sociedad aconfesional y plural los grupos religiosos comprenden el acceso al espacio público como un derecho a la ciudad con el cual pueden legitimar ante la sociedad y las instituciones su estatus como actores sociales, diversos y sujetos de pleno derecho en la vida pública, a la vez que responder, en aras de su reconocimiento, a otros tipos de demandas sociales vinculadas a características como la modernidad o la transparencia. Para dar respuesta a este interrogante, este texto analiza las circunstancias en las que los grupos religiosos tratan de acceder al espacio público, así como conocer qué prácticas y discursos despliegan durante sus actos y festividades en el espacio público en aras de obtener la mayor legitimación y reconocimiento posibles. Para ello, se analizará el caso de la comunidad musulmana bangladesí de Lavapiés, la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram, y algunas de las actividades desarrolladas en el espacio público del barrio durante el 2017, prestando especial atención a las circunstancias en las que se desarrollaron y las pretensiones comunitarias sobre cada uno de los actos.

Metodología

Este estudio parte del acervo de haber estado inserto en una investigación de mayores dimensiones, desarrollada en las ciudades de Barcelona y Madrid e integrada por diversos casos correspondientes a distintas confesiones de una y otra urbe entre un total de 41 investigadores/as.

En lo relativo a este estudio de caso, el colectivo bangladesí del barrio madrileño de Lavapiés conformado por alrededor de 2.500 personas, goza de gran visibilidad pública, cuenta con cierto tejido asociativo y empresarial y alberga en su seno una entidad islámica relevante y sujeto de este estudio, la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram, reconocida por los actores institucionales afectos y especialmente activa en el espacio público. Este perfil ha requerido un importante espacio para el trabajo etnográfico, que ha incluido la realización de una serie de entrevistas con informantes clave, seleccionados entre distintos actores: religiosos, de la propia comunidad, de otras comunidades vecinas musulmanas y también de otras confesiones; públicos, que han incluido a la concejalía del distrito y una técnica municipal; y asociativos, con el personal de una organización que trabaja con la comunidad bangladesí. También han surgido entrevistas informales que han aportado valiosa información con personal público participante en algunas de las actividades (policías, sanitarios y protección civil), vecinos y vecinas y comerciantes del barrio

Además, la presencia continuada en el espacio público a lo largo del año con diferentes actividades, ha traído consigo que las técnicas de observación hayan desempeñado igualmente un relevante papel, basculando entre la observación directa (caso de la oración de fin del Ramadán, donde el ritual fue recogido casi sin interacción con los fieles desde privilegiados puntos como muestra la Figura 3); y la participante (caso del *iftar* en el que el papel del investigador no diferiría notablemente del resto de asistentes), llegando en alguna ocasión por reciprocidad a desempeñarse otros roles distintos al observador (caso de las jornadas de puertas abiertas, en donde, a petición de los organizadores, se presentó públicamente la investigación tras las intervenciones de los representantes municipales, dotando así al acto de mayor institucionalidad, pues a la presencia del Ayuntamiento y de la Comisión Islámica de España, la CIE, se sumaba ahora la de la universidad).

El contexto multicultural y plurirreligioso de Lavapiés en el que están presentes algunas de las confesiones más representativas del Estado, como son el catolicismo (que cuenta con dos populares parroquias), el cristianismo evangélico (con una significativa presencia gitana pentecostal, entre otras) y el islam, ha incidido igualmente sobre la metodología desarrollada. Ha sido pertinente acercarse no sólo a otras mezquitas, como Al-Huda, sino también a otras confesiones vecinas de Lavapiés, como la parroquia católica de San Millán, cuyo párroco está comprometido con el diálogo interreligioso y la integración social en el barrio. Para este otro apartado del trabajo de campo, de ejecución simultánea, se emplearon también las técnicas citadas; si bien, aspectos como la cercanía de la vecindad propiciaron, por ejemplo, que las observaciones a veces tan solo consistieran en un pausado paseo por las calles de un campo conocido, el del propio barrio del investigador, algo así como una deriva del *flâneur*, y a través del cual han podido registrarse situaciones y espacios no previstos en un primer momento. En este sentido, la investigación ha sido eminentemente adaptativa a las sucesivas circunstancias que han ido surgiendo durante el trabajo de campo.

En la base de la investigación también se han empleado una serie de fuentes de carácter documental, técnico y jurídico: fuentes estadísticas oficiales y algunas otras de organismos relacionados, como el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia o el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, así como de las propias confesiones, como los informes anuales del Observatorio Andaluz, adscrito a la Unión de Comunidades Islámica de España (UCIDE); prensa *online*, que ha permitido contrastar algunos de los hechos pasados narrados durante las entrevistas y acercarse a los discursos institucionales de actores relevantes como el Ayuntamiento; legislación y normativa administrativa afecta, en sus niveles estatal, autonómico y local; y una serie de programas y planes de organismos públicos relacionados, como el borrador del *Plan de Derechos Humanos (2017-2020)* del Gobierno local.

La vecindad bangladesí de Lavapiés

La literatura española sobre la diáspora bangladesí y el papel en la misma de las comunidades islámicas es prácticamente inexistente, generalmente centrada en otros colectivos nacionales con mayor implantación y arraigo, caso especial de los marroquíes, junto a otros como pakistaníes o senegaleses. Es en el ámbito anglosajón donde los estudios sobre migrantes bangladesíes han proliferado, debido a que, en países como Gran Bretaña, este colectivo está asentado desde principios de los años setenta, contando con comunidades bastante numerosas. En este orden, son interesantes los trabajos de Eade y Garbin, D (2002, 2006) sobre la pugna entre seculares e islamistas por el liderazgo interno de la comunidad y las diferentes formas de entender el uso del espacio público londinense, y de Dench, Garvin y Young (2006) sobre la evolución sociocultural de la presencia migratoria bangladesí en barrios multiculturales de Londres como Brick Lane, en pleno corazón del East End.

Es también en un barrio multicultural, Embajadores-Lavapiés en el distrito Centro, donde reside la mayor parte de la población de origen bangladesí de la ciudad de Madrid, la cual, a 1 de enero de 2017, según cifras del INE, era de 4.981 personas censadas entre sus 21 distritos, concentrándose más de la mitad en el «popular» barrio de Lavapiés. A mediados de los noventa Lavapiés empezó a albergar a un importante número de población migrante no comunitaria, «hasta llegar a ser hoy día casi la mitad de la población del barrio» (Gómez, 2006: 1).

La población bangladesí, o «bangla» como se autodenominaban a veces durante las entrevistas, está conformada en su mayoría por hombres jóvenes solos, que residen en domicilios compartidos con otros bangladesíes, o agrupados en familias jóvenes con hijos pequeños. Este colectivo no responde a un grupo cultural único, homogéneo; sus integrantes proceden de distintas provincias del país surasiático, como Sylhet, Faridpur, Narayanganj, Barisal o Chittagong, que sobre el tejido asociativo local se traducen en varias agrupaciones informales de carácter regional, pues las «distintas etnias y dialectos o giros dialécticos dentro del bengalí, que suponen rasgos muy característicos» son «uno de los factores que sirven para diferenciar a la población y saber su lugar de procedencia», tal y como se extrae del informe municipal del Centro Social Comunitario Casino de la Reina sobre este colectivo (Camacho, 2013: 5-6).

Existen también agrupaciones en lo relativo a la adscripción política, contando las principales fuerzas políticas de este país con alguna representación en el barrio: la Liga Awami de Banglades, actualmente en el gobierno; el Banglades Nationalist Parti, en la oposición y cuyo presidente en España es a su vez el presidente de la mezquita; y el Jatiya Party, como alternativa a los dos grandes partidos citados (Camacho, 2013: 11-15). Todos y todas ellas, así como el resto de compatriotas residentes en España, en tanto migrantes, están representados por la Asociación de Bangladés en España con sede también en Lavapiés. Esta asociación dice no tener filiación política alguna, «aunque existe una lucha constante por obtener la presidencia de esta entidad, por la relevancia social que tiene dentro de la comunidad y el prestigio social que esto trae consigo» (Camacho, 2013: 9).

También han venido surgiendo otras organizaciones más reivindicativas, caso de la asociación Valiente Bangla, centrada en la lucha por los derechos de los migrantes y que reúne a no sólo miembros de esta procedencia. Pese a su carácter marcadamente secular, muchos de sus miembros son fieles activos de alguna de las comunidades musulmanas del barrio (como la bangladesí Baitul Mukarram o la senegalesa Al Taqua); además de colaborar puntualmente con la mezquita de Bangladés en la organización de algunas actividades, «hasta el punto de que las fronteras entre ellos son menos rígidas de lo que su discurso sugiere», tal y como afirman Eade y Garbin para el caso londinense al hilo de los debates entre bangladesíes secularistas e islamistas (2006: 91). La doble «militancia», religiosa y social, de algunos y algunas bangladesíes, sugiere adherirse al cuestionamiento de la tendencia de asociar «a las personas musulmanas con una lucha estructurada casi únicamente alrededor de la reclamación de derechos identitarios basados en la musulmanidad», cuando la realidad es que su «conciencia de subalternidad no solo se estructura alrededor de una identidad religiosa no aceptada, sino también, y sobre todo, alrededor de una precariedad económica y laboral muy pertinaz en el caso de las poblaciones musulmanas» (Mijares y Lems, 2018: 126).

Para velar por los intereses de la clase empresarial bangladesí existe la Bussines Association Banglades, una patronal que «representa a todos los comerciantes que tienen algún negocio en nuestro país, aunque mayoritariamente están representados los que tienen un comercio en la zona de Lavapiés» (Camacho, 2013: 9). La sede de esta organización, en el número 26 de la calle Lavapiés, también alberga a la Asociación de Mujeres Progresistas de Banglades (o Banglades Progotishil Mohila Songstha), integrada por algunas de las esposas de los directivos de aquella y centrada en la atención e integración de las mujeres bangladesíes migrantes, muchas de ellas con un desconocimiento pleno del castellano, desempleadas y con escasa formación.

La mayoría de los hombres y mujeres de este colectivo se adscribe confesionalmente al islam sunní, contando en el barrio con una importante comunidad musulmana de creyentes procedentes de este país o descendientes de estos. Gestada a lo largo de la primera década del milenio, se constituyó como entidad religiosa ante el Ministerio de Justicia en 2009 con el nombre de Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram (en bengalí «la casa sagrada»), como la mezquita nacional de Bangladés, ubicada en su capital Daka. La comunidad reside en la mezquita Baitul Mukarram, más conocida como la «mezquita de Bangladés». Inaugurada antes de la propia constitución formal como entidad, en 2008 abrió sus puertas en el número 9 de la calle Provisiones, siendo hasta el momento la más grande de las existentes en el barrio y que acoge a un mayor número de fieles, hasta 500 en el *salat* de los viernes, no sólo bangladesíes, pues a la misma también acuden, aunque en menor proporción, creyentes de otras nacionalidades.

En el seno del heterogéneo colectivo bangladesí islámico coexisten otras agrupaciones religiosas. Un caso es del Forum Islamic, integrado por unas 70 personas que se reúnen semanalmente en su sede del número 1 de la calle Provisiones, justo al lado de la mezquita, donde organizan actividades de formación y difusión en torno al islam y la cultura bangladesí (Camacho, 2013: 33). Otro caso es el de Banglades Anjumane-Al-Islah Spain, una organización no constituida formalmente en España y que responde a un movimiento internacional presente en aquellos lugares del mundo donde existen asentamientos bangladesíes significativos, como Madrid y Barcelona. Esta organización mantiene escasas relaciones con Baitul Mukarram y cuenta con una sede en un local bajo del número 14 de la calle Calatrava con la rúbrica de Hazrat Sahjalal Lotifia Cultural Center (Banglades), en la que se celebran los rezos diarios, se imparte formación y se organizan actividades, del mismo modo que en la de su homónimo barcelonés Centro Cultural Islámico Lotifia Fultoli Barcelona Spain, en el barrio del Raval.

Este significativo tejido asociativo, secular y religioso, responde a la dinámica general del propio barrio, el cual ha conservado en el imaginario su concepción como «espacio de protesta» y en el que actualmente existen numerosos movimientos, colectivos sociales y asociaciones (Rodríguez-Brochado, 2017: 126), muchas de las cuales están centradas en la defensa de los derechos de las personas migrantes, pero también del precariado, en las luchas vecinales contra la gentrificación y la especulación inmobiliaria, contra el racismo, contra la LGTIfobia, etc. Un contexto de diversidad que convierte a Lavapiés en un «ejemplo de tolerancia, pluralidad, diversidad y respeto», en el que desde los últimos años, con cinco lugares de culto islámico abiertos⁷, «la Navidad tiene menos eco que el Ramadán» (Caravaca: 2008: 24), llegando una conocida revista internacional de tendencias a dedicar un exotista artículo a la vecindad musulmana, en el que participaron, entre otros, varios entrevistados de Bangladés⁸.

En el orden institucional, Lavapiés ha recibido el reconocimiento de Distrito «libre de islamofobia», evento del que se dará cuenta posteriormente. También ha sido uno de los principales escenarios *Las noches de Ramadán*, un evento cultural promovido por el Ayuntamiento de Madrid, en

⁷ En la trama urbana de Lavapiés, conformada por estrechas y agitadas calles, residen muchos otros musulmanes y musulmanas procedentes de diversos países, que también cuentan con mezquitas integradas por fieles de su misma procedencia, además de las dos citadas de población bangladesí: marroquíes en la primera mezquita de Lavapiés, Al-Huda (1997) y durante un tiempo también en la Comunidad Musulmana del Centro de Madrid Ibad Al Rahmanen (2004), actualmente cerrada; pakistaníes en el Centro Religioso de Pakistaníes de España (2005); y senegaleses en la Comunidad Musulmana Senegalesa de Lavapiés Mezquita de Al Taqua (2011).

⁸ Bernal, Fernando, «Así viven los musulmanes del barrio de Lavapiés de Madrid», *Vice*, 31 de marzo de 2017, disponible en <https://www.vice.com/es/article/kwj3gn/musulmanes-madrid-lavapies-3103> [consulta: 7 de junio de 2018]

colaboración con Casa Árabe, y que en 2016 reuniría por vez primera una partida específica de 150.000 euros de los presupuestos municipales de 2016 para festejar el Ramadán. Este giro institucional de la Junta de distrito se enmarcaría en el Plan de Derechos Humanos del Ayuntamiento de Madrid (2017-2020), cuyo borrador por entonces contenía un total de 28 metas, cinco de las cuales –agrupadas en la Sección I– estaban destinadas a garantizar los Derechos Civiles y Políticos. En este conjunto, el Ayuntamiento incluyó la meta número tres, con la rúbrica de *Derecho a la libertad de conciencia, religión, opinión e información*. La primera medida en este ámbito que planteaba el borrador del Plan era la elaboración de un Protocolo de relaciones del Ayuntamiento y todas las confesiones religiosas que, «de conformidad con los estándares internacionales de derechos humanos, garantice el principio de no discriminación, su participación en la elaboración de políticas municipales que les afecten y su acceso a los servicios y equipamientos municipales sin discriminación»⁹.

Es decir, el de Lavapiés en Madrid se trata de un espacio público más tolerante apoyado en el reconocimiento social e institucional que contrasta con otras realidades como, por ejemplo, la oposición vecinal a la apertura de mezquitas en puntos tan dispares como el barrio del Albaicín de Granada (Rosón, 2008), el centro en Premià de Mar y el de Singuerlín en Santa Coloma de Gramanet (Moreras, 2008) o el de Los Bermejales en Sevilla (Tarrés y Salguero, 2010).

Este contexto multicultural y aparentemente amable es atravesado actualmente por los efectos de un acelerado proceso de transformación urbana. Por un lado, persisten la marginalidad (Gómez, 2006: 3) y correlativamente, desde la Guerra Civil, la infravivienda (Pérez, 2009), además de otros fenómenos como la «hiper-presencia policial» y las «identificaciones preventivas» por criterios raciales (García-García, 2018: 8), la falta y deterioro de equipamientos comunitarios o las molestias por ruido y salubridad derivadas del creciente número de locales de ocio, que constituye por sí mismo otro de sus rasgos definitorios. Lavapiés está experimentando un importante proceso de terciarización, haciendo del sector servicios, hostelería y restauración, el principal reclamo turístico como motor productivo. Ámbito en el que, junto al comercio (fruterías, tiendas de alimentación y de artículos electrónicos), trabajan la mayor parte de los hombres de la vecindad bangladesí, caso de los restaurantes anunciados como «indios» o «hindúes»; sin obviar otras actividades de economía sumergida como la de los «lateros», que desempeñan jóvenes bangladesíes en las calles y plazas más transitadas. Una bolsa de trabajo precaria, similar al caso londinense, en donde pese a tratarse de un colectivo arraigado con jóvenes con educación superior, muchos de ellos «aún experimentan largos períodos de desempleo u ocupan puestos de baja calificación o no calificados al margen de la economía de servicios» (Eade y Garbin, 2002: 139).

Por otro lado, «el barrio está de moda», recientemente reconocido como el barrio más *cool* del mundo en el *City Life Index* de una revista internacional de ocio¹⁰, los imparable procesos de gentrificación y turistificación que está experimentando Lavapiés –y algunos otros barrios

⁹ Otra actuación municipal en esta línea fue la declaración pública en marzo de 2016 de reservar una parcela de 10.000 m² para la población musulmana en el cementerio de Carabanchel Alto, convirtiéndose en el futuro en el primer espacio funerario de la capital donde puedan enterrarse conforme a sus ritos religiosos.

¹⁰ Bac, Marta, «Así viven los musulmanes del barrio de Lavapiés de Madrid», *Time Out!*, 18 de junio de 2018, disponible en <https://www.timeout.es/madrid/es/lavapiés> [consulta: 3 de octubre de 2018].

límites-está trayendo consigo que los precios de alquileres estén alcanzando niveles que dificultan enormemente el acceso a la vivienda de una serie de colectivos que cuentan con pocos ingresos, como el bangladesí. En este sentido, la comunidad londinense ya experimentó los efectos combinados de la gentrificación y la expansión de la ciudad hacia el barrio de Tower Hamlets, su principal asentamiento, produciendo cada vez más restricciones en sus oportunidades de acceder a una vivienda, mientras se alteraba el carácter local del barrio con la llegada de una «clase media blanca gentrificante» (Eade y Garbin, 2002: 138-139). Pese a esta amenaza, y al igual que en el caso británico, lo multicultural es marca Lavapiés, incorporándose incluso como reclamo turístico en los anuncios de plataformas como Airbnb, como si la impronta sobre el paisaje urbano de muchos de los colectivos migrantes vecinos del barrio, también la de los bangladesíes musulmanes, encajara estéticamente por alguna exotista razón y se convirtiera en ventaja competitiva de la marca Lavapiés como barrio multicultural.

Baitul Mukarram en el espacio público de Lavapiés

La significativa presencia del islam en Lavapiés se ha venido plasmando en su espacio público desde los dos últimos años con el aumento del número de actividades realizadas por algún colectivo islámico del barrio, reforzándose la visibilidad musulmana, y muy especialmente la del colectivo bangladesí, organizador de varias actividades inclusivas que, además, han contado la mayoría de las veces con el reconocimiento municipal de la Junta del distrito Centro, coincidiendo, como ha quedado expuesto, con el cambio de Gobierno local en las elecciones de 2015.

Para esta investigación se han tenido en cuenta una serie de eventos celebrados en 2017 por la Comunidad Musulmana de Madrid Baitul Mukarram, unos de carácter social y otros eminentemente confesionales. Entre los eventos sociales que se describirán a continuación se encuentran: una jornada de puertas abiertas con representación de las autoridades municipales y religiosas de la CIE; la participación en un acto institucional de reconocimiento del distrito Centro «libre de islamofobia», junto a una delegación de representantes municipales y la celebración posterior de un *iftar* público en la mezquita; y una concentración contra los atentados autodenominados «yihadistas» de agosto en Barcelona y Cambrills. Entre los eventos confesionales, por su parte, ha sido seleccionada la oración del *Eid al-Fitr*, la fiesta de la ruptura del ayuno que trae la finalización del mes de Ramadán y que, junto al *Eid al-Adha*, constituye la cita cultural más importante del calendario islámico.

Jornada de puertas abiertas en la mezquita Baitul Mukarram, 13 de abril de 2017

Tenemos una sala muy grande, abierta, por eso tenemos bastante gente, puede haber 500 personas haciendo la oración. Ha ido cambiando: algunos imames que lo han hecho mal, se ha cambiado la Junta que tampoco funcionaba. La dirección nueva está funcionando bien. Si nosotros vivimos en un país abierto, también tenemos que abrir la ventana. Si la gente no abre la ventana, no pueden coger aire. Si en casa cerramos todas las puertas y ventanas es malo. Si abrimos las puertas, la gente conocerá a los musulmanes y sabrá cómo somos. Tenemos que compartir (miembro de Baitul Mukarram, Madrid, 4 de abril de 2017).

En 2017 las citadas actividades comenzaron en la mañana del sábado 13 de abril con una jornada de puertas abiertas en la mezquita a la que estaban invitados los representantes municipales y los responsables de los servicios sociales del distrito Centro, así como todo el vecindario, convocado mediante carteles en la calle, redes sociales y WhatsApp. Durante el acto se proyectaron diapositivas con textos (con alguna que otra falta de ortografía) sobre la cotidianidad de la

mezquita, resaltando aspectos como las clases de árabe e islam para niños y niñas o la biblioteca de la segunda planta, además de algunas cuestiones básicas de la confesión, incidiendo en temas como el carácter pacífico del islam. Los contenidos del vídeo eran complementados con las aportaciones en perfecto castellano de una joven integrante de la comunidad y habitual interlocutora pública de la misma desde los últimos meses. Tras ello irían tomando la palabra distintas personalidades, desde Mohamed Ajana, secretario de la CIE, el interlocutor oficial con el Gobierno español de las entidades musulmanas, e imam de la mezquita vecina de Al-Huda, hasta el concejal del distrito Centro, Jorge García Castaño, del grupo municipal Ahora Madrid, pasando por Carmen Cepeda, jefa de los Servicios Sociales del distrito. A la finalización del turno de palabras, el otro interlocutor habitual de la mezquita, presidente también de la asociación Valiente Bangla y conocido activista local por los derechos de las migrantes, aprovechó para comunicar públicamente en un complicado castellano ante las autoridades locales y la representación religiosa de la CIE, por vez primera, la necesidad en el distrito Centro de contar con un centro cultural islámico y mezquita, al estilo de la mezquita Abu Bakr («Estrecho») y del Centro Cultural Islámico de Madrid («mezquita de la M-30»), apoyándose en el volumen y la diversidad de la población musulmana residente en el barrio de Embajadores-Lavapiés y en el carácter multicultural y plurireligioso de este. Días después, se comenzarían a ver en algunos comercios regentados por bangladesíes, como tiendas de alimentación, de artículos electrónicos o locutorios, las primeras huchas para recaudar fondos destinados a este propósito con la inscripción en castellano, árabe y bengalí: «Ayuda para el Centro Islámico Cultural Internacional de España», junto a un teléfono de contacto y la dirección de la mezquita Baitul Mukarram.

Acto público en la plaza de Lavapiés de reconocimiento del distrito Centro "libre de islamofobia", 30 de mayo de 2017

...en 25 años ningún político, ni el Ayuntamiento, han tenido un acercamiento. Somos una comunidad que llevamos 25 años y es muy numerosa, pero nunca han preguntado qué hacemos, qué necesidades tenemos, cómo estamos. Si tienes un vecino "¿Qué tal, como va tu vida?", pero nunca jamás ningún Ayuntamiento, ni concejal, ni la Comunidad [Autónoma], ni el Gobierno [central] se han interesado por la comunidad bangladesí. Es la primera vez (miembro de Baitul Mukarram, Madrid, 4 de abril de 2017).

Apenas un mes y medio después, recién comenzado el mes de Ramadán, en la tarde del martes 30 de mayo, nuevamente el concejal del distrito Centro y la jefa de Servicios Sociales, acompañados en esta ocasión del delegado de Salud, Seguridad y Emergencias del Ayuntamiento de Madrid, Javier Barbero, presidían en la plaza de Lavapiés, centro neurálgico del barrio, un acto en el que se presentaba públicamente el acuerdo aprobado por mayoría del Pleno municipal de la proposición de Ahora Madrid de reconocer al distrito centro «libre de islamofobia». Esta proposición, entre otras cuestiones, instaba a la dotación de competencias a la Unidad de Gestión de la Diversidad de la Policía Local de Madrid «para recoger denuncias ciudadanas especialmente relacionadas con la islamofobia».

El acto estuvo arropado por un mayoritario grupo de bangladesíes, integrantes de la comunidad de Baitul Mukarram, que portaban junto a varios representantes municipales una pancarta azul donde podía leerse en castellano y bengalí «Ramadán Mubarak», con la rúbrica de «Lavapiés-Embajadores». Durante los 45 minutos del acto tomaron la palabra tanto las representaciones

municipales, como los habituales interlocutores de la comunidad. Ante la prensa los representantes públicos afirmaron la intención de su grupo político de hacer de la lucha contra la islamofobia «una línea estratégica del Ayuntamiento de Madrid», además de poner en valor la labor de los Servicios Sociales del distrito «con una amplia población de todos los orígenes, en gran cantidad africanos y asiáticos que practican el islam». Los vecinos musulmanes, por su parte, destacaron el positivo acercamiento de la Junta de distrito a su comunidad, la necesidad de visibilizar un islam contrario a la oleada de atentados y, finalmente, reiterar la necesidad de contar en el distrito con un gran centro cultural islámico.

A la finalización del acto público, la comunidad bangladesí agradecía la invitación municipal con la celebración de un *iftar*, la ruptura del ayuno al caer sol, para los representantes municipales y el vecindario en general. Durante su transcurso, los dos mismos interlocutores de la cita anterior tomaron la palabra para explicar a los asistentes en qué consistía el Ramadán, junto a algunos aspectos básicos del islam, recordando nuevamente el total rechazo de la comunidad, y del islam en general, a la violencia. Sobre la jornada, el Ayuntamiento declararía al día siguiente en una nota de prensa, que este acto institucional tenía «por objeto mostrar el apoyo, reconocimiento y respeto del Ayuntamiento de Madrid a la comunidad musulmana, cada vez más numerosa, que reside en nuestra ciudad».



[Fig. 1] Los concejales Javier Barbero y Jorge García Castaño junto a miembros de Baitul Mukarram en el acto de reconocimiento del distrito Centro «libre de islamofobia» en la plaza de Lavapiés.

Foto: Ó. Salguero, 2017.

El rezo colectivo del Eid al-Fitr en Lavapiés, 25 de junio de 2017 (30 de Ramadán de 1438)

...es un barrio donde vive mucha gente musulmana, más de 7.000 o 10.000 personas están viviendo aquí, el Ayuntamiento debería dejar algo fijo para que la gente musulmana haga su oración, porque son dos fiestas muy importantes al año, no son dos fiestas normales, son fiestas muy importantes. Se pide a ellos [a la Junta de distrito] el permiso y también el equipo de sonido para que el imam pueda hacer la oración. No se cabe tampoco, unos tienen que estar por la mañana y otros una hora después porque no se cabe, porque hay más de 7.000 personas que están haciendo la oración (miembro de Baitul Mukarram, Madrid, 4 de abril de 2017).

Los rezos colectivos del *Eid al-Fitr* y el *Eid al-Adha* se vienen celebrando desde 2013 en las canchas deportivas al aire libre del Casino de la Reina, en la calle Embajadores esquina con Casino. Estas instalaciones son cedidas por el Ayuntamiento a la comunidad bangladesí, siendo este el colectivo mayoritariamente asistente, si bien, como en el caso de la oración de los viernes en su mezquita, también acuden muchos otros fieles de diversas nacionalidades, además de asistentes habituales a alguna de las otras mezquitas del barrio.

El domingo 25 de junio de 2017, a partir de las siete de la mañana, coincidiendo con la salida del sol, más de 6.000 personas -hombres y mujeres adultas, muchos jóvenes y niños y niñas pequeñas acompañadas de sus padres- ataviadas todas con sus mejores galas tradicionales, fueron llegando caminando hasta estas instalaciones para la celebración del *Eid al-Fitr*.

La oración fue oficiada por el imam de la mezquita Baitul Mukarram, también de Bangladés, y presidida en su comienzo por el concejal del distrito Centro quien, además de felicitar el Ramadán, afirmaría «estamos aquí para ayudar». Esta reiterada participación activa de representantes de la clase política en estas celebraciones ritualizadas, supone, como en el caso de Barcelona, «en sí mismo un hecho destacable, lleno de nuevos significados y de un intenso simbolismo» (Alonso *et al.*, 2010: 175). Debido al volumen de asistencia se realizaron dos rezos consecutivos, uno de ocho a ocho y cuarenta y cinco y otro de nueve a nueve y cuarenta y cinco. La *musala* estaba dividida por sexos mediante una gran tela negra en el medio de la cancha, quedando las mujeres detrás y los hombres, muy superiores en número, delante y frente al imam. A los fieles orientados a la entrada principal de las pistas, en dirección a la Meca, tan sólo les separaba de la calle una traslúcida verja que permitía a los viandantes de la zona, mañaneros y trasnochadores, ver con todo lujo de detalles el transcurso de la celebración, convirtiéndose en una improvisada reivindicación de la diversidad. «Estamos rezando, no tenemos nada que ocultar», decían.

El acto transcurriría sin incidentes y en un ambiente de confraternización, especialmente a la finalización de cada uno de los rezos, pues en el parque anexo a las canchas y en las inmediaciones de la calle Embajadores se multiplicaban las felicitaciones y las invitaciones a casa, los apretones de manos y las buenas intenciones.



[Fig. 3] Fieles rezando durante el *Eid al-Fitr* celebrado en las canchas deportivas del Casino de la Reina en el barrio de Lavapiés.

Foto: Ó. Salguero, 2017.

Concentración en la plaza de Lavapiés de la comunidad musulmana bangladesí contra los atentados de Barcelona y Cambrills, 22 de septiembre de 2017

La gente dice que los musulmanes son terroristas, no somos terroristas. Si leen el Corán, si se sabe la historia, como los católicos, la historia de la religión, la Biblia y el Corán son casi iguales (miembro de Baitul Mukarram, Madrid, 4 de abril de 2017).

Otro evento no religioso en el espacio público de este barrio protagonizado por Baitul Mukarram fue una concentración también en la plaza Lavapiés contra los atentados autodenominados «yihadistas» de Barcelona y Cambrills del mes de agosto, convocada por la «Comunidad Musulmana de Madrid» (sin esta vez el epíteto Baitul Mukarram) bajo el lema «La Comunidad Musulmana de Madrid contra el terrorismo». Esta concentración, sin embargo, no contaría con las mismas facilidades organizativas que pudieron tener veces anteriores, pues una primera convocatoria anunciada por diferentes medios y prevista para las 15:15 horas del viernes 15 de septiembre, se vio suspendida *in situ* por un efectivo policial alegando que no habían solicitado autorización para su celebración, posponiendo una semana después a la misma hora y en el mismo sitio su correcto desarrollo.

La tarde del 22 de septiembre, después del *salat al jumua* del viernes, se concentraban nuevamente casi un centenar de vecinos musulmanes bangladesíes en la bulliciosa plaza de Lavapiés, ante las miradas de turistas con *trolleys* y de visitantes que empezaban a tomar las calles

y ocupar las terrazas durante todo el fin de semana. Se repartieron pasquines nuevamente con la rúbrica de la Comunidad Musulmana de Madrid en los que podía leerse «¿Qué es lo que el islam dice del terrorismo?», pregunta a la que respondían con diversos versículos del Corán en los que se rechaza la violencia y con el lema «Amor para todos, odio para nadie». Muchos de los asistentes, en esta ocasión mayoritariamente hombres, portaban cartulinas de colores con lemas como «No en mi nombre», «El terrorismo no tiene religión» o «El islam busca la paz y el bienestar de toda la humanidad».



[Fig. 2] Algunos asistentes de la Comunidad Baitul Mukarram en el acto público contra los atentados de Cambrils y Barcelona, plaza de Lavapiés. Foto: A. Penas, 2017.

Significados e implicaciones

Este estudio da cuenta de la creciente visibilización de la comunidad islámica, especialmente la bangladesí, en el espacio público de Lavapiés, que responde, junto a la falta de espacios propios de estas dimensiones, a una doble pretensión: la reivindicación de la diferencia y el derecho a la inclusión. Una y otra están presentes en mayor o menor medida en cualquiera de los actos descritos. Si bien, la diferencia está manifiestamente presente en los grandes rituales religiosos colectivos y en actos como las puertas abiertas que potencian elementos etno-religiosos en la búsqueda del reconocimiento social de sus particularidades. La inclusiva, por su parte, se materializa claramente en eventos que remarcan la alineación entre la comunidad y la sociedad, en términos de modernidad y transparencia, casos del acto contra la islamofobia y la concentración contra el terrorismo. Por el contrario, no parece que Baitul Mukarram en aras de su inclusión invisibilice de algún modo su dimensión religiosa, como planteaba Vaggione (2005).

En este marco los objetivos específicos planteados en 2017 por la comunidad a través de su visibilización pública han sido fundamentalmente tres: el ejercicio de rituales religiosos multitudinarios; la lucha contra el estigma y la islamofobia; y, ulteriormente, la colaboración política para la apertura de un gran centro cultural islámico.

En la base del primero de ellos se encuentran la representatividad real y simbólica de la vecindad musulmana y unos marcos gubernativo local y legislativo estatal que les legitiman para el uso del equipamiento comunitario, es decir, para ostentar el derecho de ciudadanía que incluye también el acceso libre, aunque fiscalizado, del espacio público en tanto espacio común para todos, y más especialmente la efectiva materialización del derecho fundamental de libertad religiosa y de culto. Las canchas municipales que sirven como *musala*¹¹ suponen para la comunidad, por tanto, un espacio de proximidad (a escasa distancia de la mezquita), accesible y de legítimo uso; y también un espacio central, al tratarse punto referencial del islam local por la proximidad con el resto de mezquitas, por el uso cotidiano de jóvenes musulmanes y con carácter anual también por ser escenario de *Las noches de Ramadán*.

En lo relativo al segundo objetivo, la violencia autodenominada «yihadista», en conjunción con las «políticas securitarias amparadas en la garantía de la democracia y de las libertades sociales en el Estado español», han configurado «un nuevo sujeto sospechoso: “musulmán/a potencialmente terrorista”» (Téllez, 2018: 9). Ello sitúa también a la comunidad musulmana de Lavapiés en una condición de partida conflictiva basada en el estigma (quizás de menor intensidad que en otros barrios con menor presencia musulmana), y que por tanto es necesario contrarrestar desplegando determinadas estrategias de visibilización. Si bien este propósito quedó expresamente ejemplificado en el acto del mes de septiembre contra los atentados de Barcelona y Cambrills, hasta en el mismo *Eid* pueden encontrarse elementos que remiten al mismo. En este sentido, la participación al comienzo del evento del máximo representante del Ayuntamiento en el distrito implica también la moderna alineación de la política local con el proyecto comunitario; sin olvidar que la propia impronta generada en el paisaje urbano por este gran rezo colectivo a la vista de todos, supone también la transparente puesta en escena de un conjunto de elementos etno-religiosos distintivos y definitorios de la comunidad, que ahora pueden observar también las gentes no musulmanas que habitan el espacio de proximidad del barrio.

El espacio público de Lavapiés, una vez apropiado simbólica y corporalmente por la comunidad musulmana bangladesí, ahora también con la legitimación institucional del Ayuntamiento, pasa a ser una tribuna desde donde demandar derechos de ciudadanía y plantear otras y nuevas necesidades, caso del tercer gran objetivo de Baitul Mukarram: la colaboración municipal en la construcción de un gran centro cultural islámico en el distrito Centro, que más allá del lugar de culto, se adecue a la actual realidad de un colectivo musulmán con más arraigo local y mayor visibilidad pública. Habrá que esperar, no obstante, si finalmente este gran centro cultural islámico se materializa en un barrio y en un distrito altamente turistificado y, en el caso de que así sea, cuáles serán las dinámicas vecinales que se generen en torno al mismo, que pueden ir desde su inclusión en el imaginario multicultural del barrio de Lavapiés, hasta su más frontal rechazo en forma de fenómeno *nimby*¹².

¹¹ La *musala* es un espacio, generalmente al aire libre, sin cierres o tabiques, dedicado a oraciones de carácter ocasional, tales como las de algunas festividades, las fúnebres u otras.

¹² Acrónimo de la expresión inglesa *Not In My Back Yard* (no en mi patio trasero).

Conclusiones

El espacio público, en tanto espacio para la alteridad, en el contexto del pluralismo religioso de las sociedades aconfesionales con libertad religiosa, es también el espacio de expresión e identificación social de la diversidad religiosa, donde se reconoce la diferencia interconviccional de la ciudadanía. La inclusión en el espacio público en términos de igualdad de las diversas confesiones constituye entonces un derecho de la ciudadanía, un derecho a la ciudad.

Un espacio público pretendido como un espacio social, de encuentro y también de conflicto, teniendo siempre en cuenta que dicha inclusión no sería posible sin la apropiación de un espacio físico, bien con carácter permanente en los casos de los lugares de culto y los espacios funerarios, o transitorio, efímero, cuando se trata del uso de espacios públicos, como las plazas de nuestras ciudades, para algún tipo de cita puntual y multitudinaria, religiosa o secular.

La creciente visibilización de Baitul Mukarram en el espacio público de Lavapiés está retroalimentada por un progresivo reconocimiento por parte de las instituciones públicas municipales al colectivo islámico bangladesí. En la alineación con la política local, la comunidad ha desplegado dos estrategias que destacan singularmente. En primer lugar, la adhesión a los repertorios de la modernidad mediante eventos seculares públicos, como la concentración contra los atentados, con pretensiones desestigmatizantes, en combinación con la puesta en valor de elementos propios religiosos, étnicos y nacionales, caso del *iftar* popular. Y, en segundo lugar, la proyección de una imagen de comunidad transparente ante la vecindad y el poder local mediante acciones como las jornadas de puertas abiertas o la celebración de sus dos grandes rezos colectivos en una cancha deportiva al aire libre.

Esta apertura responde también a un propósito desestigmatizante, lo cual no se contradice con que sea un barrio «multicultural y tolerante», se trata más bien un movimiento pendular en el que se desenvuelve el actor religioso y que va desde la ausencia de conflictividad en el espacio de proximidad, el propio barrio, comprendiendo el acceso al espacio público como una práctica del derecho a la ciudad que legitima su estatus de actores sociales, diversos y sujetos de pleno derecho en la vida pública (derecho a la inclusión y reivindicación de la diferencia); hasta la conflictividad en el espacio global basada en el estigma que sí plantea la necesidad de desplegar estrategias de visibilización y de responder, en aras de su reconocimiento, a otros tipos de demandas sociales vinculadas a características como la modernidad o la transparencia. Bajo estas premisas, la visibilización en el espacio público también podría comprenderse como otra exigencia securitaria y estigmatizadora que actualmente pesa tácitamente sobre el islam.

Bibliografía

- ALGUACIL, Julio (2008): “Espacio público y espacio político. La ciudad como el lugar para las estrategias de participación”, *Revista Polis*, nº 7, 20, pp. 199-223.
- ALONSO, Marta, GHALI, Khalid, LÓPEZ BARGADOS, Alberto, MORERAS, Jordi, SOLÉ, Ariadna (2010): “Rituals islàmics en diàspora: Les comunitats musulmanes a Catalunya”, *Revista d’etnologia de Catalunya*, nº 36, pp. 171-176.

- BERGER, Peter (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY, Doubleday.
- BORJA, Jordi y MUXÍ, Zayda (2003): *El espacio público: ciudad y ciudadanía*, Barcelona, Electa.
- CAMACHO, Javier (2013): *Resumen de las reuniones con los grupos de población Bangladesi de Lavapiés*, Madrid, Centro Social Comunitario Casino de la Reina del Ayuntamiento de Madrid.
- CARAVACA, Rubén (2008): "La España multicultural. Lavapiés, un mundo aparte", *Cambio* 16, nº 1894, marzo, pp. 24-25.
- CARRIÓN, Fernando (2007): "Espacio público: punto de partida para la alteridad", en SEGOVIA, Olga (ed.): *Espacios públicos y construcción social. Hacia un ejercicio de ciudadanía*, Providencia, Ediciones Sur, pp. 79-97.
- DENCH, Geoff, GAVRON, Kate y YOUNG, Michael (2006). *The New East End: Kinship, Race and Conflict*, Londres, Profile Book.
- EADE, John y GARBIN, David (2002): "Changing Narratives of Violence, Struggle and Resistance Bangladeshis and the Competition for Resources in the Global City", *Oxford Development Studies*, nº 30, 2, pp. 137-149. <https://doi.org/10.1080/13600810220138258>
- EADE, John y GARBIN, David (2006): "Competing visions of identity and space: Bangladeshi Muslims in Britain", *Contemporary South Asia*, nº 15, 2, pp. 81-193. <https://doi.org/10.1080/09584930600955291>
- GARCÍA-GARCÍA, Sergio (2014): "#Policíasenacción. El Plan de Seguridad de Lavapiés", *Contested_Cities. Working paper series*, 14006, disponible en <http://contested-cities.net/working-papers/2014/policiasenaccion-el-plan-de-seguridad-de-lavapiés/> [consulta: 3 de octubre de 2018]
- GÓMEZ, Mayte (2012): "El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad", *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, vol. 1, nº 2, 12, pp. 1-42.
- HUDSON, Wayne (2003): "Religious Citizenship", *Australian Journal of Politics and History*, nº 49, 3, pp. 425-429.
- LEFEBVRE, Henri (2013): *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.
- LEFEBVRE, Henri (2017): *El derecho a la ciudad*, Madrid, Capitán Swing.
- LUCKMANN Thomas (1967): *The invisible religion: The problem of religion in modern society*, New York, Macmillan.
- MIJARES, Laura y LEMS, Johanna (2018): "Luchando contra la subalternidad: las reivindicaciones de la población musulmana en Madrid", *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 24, pp. 109-128. <https://dx.doi.org/10.15366/reim2018.24.007>
- MORERAS, Jordi (2008): "«Hoy han hablado en la tele, de la mezquita del barrio». Los medios de comunicación en el contexto de los conflictos en torno a los oratorios musulmanes en Cataluña", en MARTÍNEZ, María (ed.) *Inmigración, discursos y medios de comunicación*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, pp. 127-142.
- OBSERVATORIO DEL PLURALISMO RELIGIOSO EN ESPAÑA (2017): *Explotación de datos Directorio de lugares de culto –diciembre de 2017–*, Madrid, Fundación Pluralismo y Convivencia.
- PEÑALTA, Rocío (2010): "Dos espacios multiculturales de Madrid: Lavapiés y la Puerta del Sol", *Ángulo Recto: Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, nº 2, 2, pp. 111-117.
- PÉREZ, Vicente (2009): *Intervención y rehabilitación, 1998-2008*, Madrid, Ayuntamiento de Madrid y Federación Regional de Asociaciones de Vecinos.
- PFADENHAUER, Michaela (2010): "The eventization of faith as a marketing strategy: World Youth Day as an innovative response of the Catholic Church to pluralization", *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, nº 15, 4, pp. 382-394.
- PLANET, A. Isabel (ed.) (2018): *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill. https://doi.org/10.1163/9789004364998_004

- RODRÍGUEZ-BROCHADO, Fernando (2017): “Resignificando la ciudad. Espacio público desde/para la ciudadanía en Esta es una Plaza de Lavapiés”, *Revista San Gregorio*, nº 17, enero-junio, pp. 118-125.
- ROSÓN, Javier (2008): *¿El retorno de Tarik? Comunidades etnorreligiosas en el Albayzín granadino* (tesis doctoral), Granada, Universidad de Granada, disponible en <http://digibug.ugr.es/handle/10481/1935> [consulta: 3 de octubre de 2018]
- SALGUERO, Óscar (2010): “Necesidades de las comunidades religiosas en Andalucía”, en BRIONES, Rafael (dir.): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria, pp. 481-492.
- SALGUERO, Óscar (2014): *Espacio público y privado en el contexto del pluralismo religioso: minorías religiosas en Granada y su área metropolitana* (tesis doctoral), Granada, Universidad de Granada, disponible en <http://hdl.handle.net/10481/31206> [consulta: 3 de octubre de 2018].
- TARRÉS, Sol y SALGUERO, Óscar (2010): “Musulmanes en Andalucía”, en BRIONES, Rafael (dir.): *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*, Barcelona, Icaria, pp. 289-377.
- TÉLLEZ, Virtudes (2018): “El “Pacto Antiyihadista” y las estrategias de lucha contra la “radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 24, pp. 9-30. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002>
- VAGGIONE, Juan Marco (2005): “Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice”, *Social Theory and Practice*, nº 31, 2, pp. 233-255. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200531210>

Morocco at the European Neighbourhood Policy: the settlement of a privileged relationship¹

Bosco GOVANTES

Universidad Pablo de Olavide

ibgovrom@upo.es

<https://orcid.org/0000-0002-0065-8860>

Recibido 19/4/2018. Revisado y aceptado para publicación 24/5/2018

Para citar este artículo: Bosco GOVANTES (2018), "Morocco at the European Neighbourhood Policy: the settlement of a privileged relationship" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 139-161.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.008>

Abstract

The current article analyses the EU–Morocco relationship in the framework of the European Neighbourhood Policy (ENP) during its first five years. The aim is to prove that Morocco has settled a privileged relationship with the EU due to its collaboration in the migration and security field.

The paper analyses the unilateral European conception of the migration and security policy and its implementation within the bilateral framework of the ENP in the Euro-Moroccan relations.

At the same time, the Moroccan strategies to consolidate the privileged relationship by cooperating in some fields and not in others are examined.

Keywords: migration, security, Morocco, international relations, European Neighbourhood, Euro-Mediterranean Partnership, MENA.

Resumen

Este artículo analiza las relaciones UE-Marruecos en el marco de la Política Europea de Vecindad (PEV) durante sus primeros cinco años. El objetivo es probar que durante este periodo Marruecos

¹ This paper is part of the results of the research projects 'The international dimension of the political transformations in the Arab-Islamic world' (CSO2014-52998-C3-3-P L), financed by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness, and 'Crisis and regimen change processes in the north of Africa. Implications for Spain' (CSO2017-84949-C3-3-P), financed by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness, the Spanish National Agency for Research (AEI), and the European Regional Development Fund (ERDF).

consiguió consolidar una relación privilegiada con la UE como consecuencia de su colaboración en los ámbitos de política migratoria y seguridad.

El artículo analiza la concepción unilateral de la política migratoria y de seguridad por parte de la UE y aplicación dentro del marco bilateral de la PEV en el caso euro-marroquí. Igualmente, nos aproximaremos a las estrategias marroquíes con el fin de consolidar la relación de privilegio a través de la cooperación selectiva en ciertos ámbitos y no en otros.

Palabras clave: migraciones, inmigración, seguridad, Marruecos, relaciones internacionales, vecindad europea, Asociación Euromediterránea, MENA.

Introduction

The arrival of the European Neighbourhood Policy (ENP) was seen by Morocco as an opportunity to develop a fully bilateral relationship with the EU: the kind of partnership that it had always wanted, in the form of bilateral interlocution, not leaning or depending on the relationship with other regional countries. Thus, this initiative was happily welcomed by delegated minister Fassi Fihri, highlighting that King Mohamed VI in 2000 had already proposed a bilateral relationship in the framework of a more flexible Euro-Mediterranean Partnership (EMP) (Fernández-Molina, 2015).

Why is the ENP different? The ENP offers a bilateral relationship to the partners in the progression towards some commonly agreed achievements. Before this, the design of the Euro-Mediterranean Partnership (EMP) did not allow the possibility of asymmetrical relationships among the countries of the partnership.

This paper focuses on the period 2005–2010 between two critical junctures: the launching of the ENP, a process of global political reorganisation of the European policy towards its southern neighbours, and the beginning of the Arab revolts, which changed the way in which the region was perceived. We assert that, during this five-year period, Morocco was capable of settling a privileged relationship with the EU that had already started with the EMP (Morocco was already the biggest beneficiary from the MEDA's fund allocation), taking advantage of the bilateral possibilities of the new framework.

To focus on the reasons behind this relationship, four topics emerge as being especially politically relevant to the evaluation of the progress: democracy, human rights, security, and migration. The literature has explored the democracy and human rights fields widely and discarded them as relevant to an explanation of this progress (Bicchi, 2009; Cavatorta et al., 2008; Fernández Molina, 2013; Govantes, 2013, 2018). The lack of relevant progress in the promotion of democracy has been evinced by some of the most relevant democratic indexes, not only in Morocco but in the entire South Mediterranean neighbourhood (Bertelsmann Transformation Index, 2005-10; Economist Unit Index of Democracy, 2005–10; Freedom House, 2005–10).

Hence, this paper focuses on the topics of security and migration, considering them to be more able to justify this quality relationship. These topics have an extraordinary strategic interest for the EU, but, contrary to the former, do not affect the internal political dynamics of Morocco, only its foreign policy.

Subsequently, we propose the following hypotheses:

- 1) Morocco succeeded in consolidating a privileged relationship within the ENP.
- 2) There is a strong correlation between Morocco's cooperation in the security and migration fields and the quality of the relationship with the EU.

To analyse the proposed hypotheses, we propose a review of the scientific literature, statistical data, and legal literature as well as interviews in the field. The aim is to verify these hypotheses through an understanding of the construction of the European migration policy as the main dimension of the security policy, its institutionalisation within the ENP, and Morocco's role in it.

To approach the subject, historical institutionalism (Hall & Taylor, 1996; March & Olsen, 1984; Sewel, 1996) is taken as the main theoretical approach. The institutionalist approach is applied mainly to the ENP and to the institutionalisation of the migration policy within the EU. This choice is based firstly on the fact that the ENP and the EU decision making are strongly conditioned by institutionalised procedures and secondly on the fact that Morocco uses the institutionalised procedures to try to exert an effect on the EU decision process.

The paper is organised as follows. Section 1 provides an overview of the European security policy until 2005. Section 2 presents the migration policy of the EU, focusing on its institutionalisation and its external and internal dimensions. Section 3 analyses Morocco's policy in the fields of migration and security policy in the ENP. Section 4 develops the discussion, and, finally, the conclusions bring the threads together and project future developments.

Overview of the European security policy until 2005

The level of security awareness of the EU was low until the 11 September terrorist attack. The attacks in Casablanca (Morocco) in 2003 and Madrid (Spain) in 2004, with the implication of Moroccan and other North African nationals, officially set the Mediterranean space as an 'area of strategic interest' (International Institute for Strategic Studies, 2004). These attacks had a direct impact on the reinforcement of the Schengen measures of internal security and the introduction of security features into the Euro-Mediterranean relations.

In 2003, the EU developed its new security strategy with the *European Security Strategy* (ESS) (EU Council, 2003). The ESS contemplates, as the key threats to the EU's security, terrorism, the proliferation of weapons of mass destruction (WMDs), regional conflicts, state failure, and organised crime. To deal with these threats, the EU is improving its strategies to confront them, considering that they cannot be faced exclusively by military means but require a multifaceted intervention. Among these measures, we can highlight the actions for tracking the funding of terrorist activities, the promotion of democracy, and the impulse for effective multilateralism, including the United Nations (UN), the North Atlantic Treaty Organization (NATO), and regional organisations.

Regarding the south Mediterranean space, the ESS remarks on the necessity of a safe and democratically well governed Mediterranean neighbourhood and the solution of the Middle Eastern intraregional conflicts, especially the Israeli–Palestinian conflict. In relation to the transfer of these priorities to the Euro-Mediterranean cooperation, it is worth mentioning that security topics were practically absent from the Euro-Mediterranean summits until 2002. At the Valencia summit in 2002, justice and interior (JAI)-related topics gained remarkable importance that they had never had before (Echevarría, 2005; Khader, 2010). The EU had changed its priorities, and the South Mediterranean partners (SMPs) adapted to these changes.

From then on, the new generation of Euro-Mediterranean Association Agreements contained clauses on security cooperation related to counter-terrorism. These clauses were signed with non-

democratic countries, some of them with serious shortages in human rights protection, which have received several criticisms, especially regarding the disadvantages of this cooperation.

Hanggi and Tanner (2005) pointed out the case of Algeria, which received *carte blanche* for its security sector as well as its arms trade and defence policies. These authors also called attention to the fact that placing the priority on security was detrimental to the respecting of human rights. They presented the example of Morocco's management of the Casablanca bombing in 2003, which concluded with more than 2,000 people being randomly arrested and 17 people convicted to death (Human Rights Watch, 2004).

The 2005 Euro-Mediterranean Summit of Barcelona launched a new strategy based on the global approach to security issues.² The security policy of the ESS was added to the EMP through the first (political and security partnership) and third (social, cultural, and human partnership) pillars. The first pillar focuses on measures to promote democracy and human rights and the third pillar on the implementation of political security through the border control. The incorporation of the migration policy into the third pillar means the *de facto* creation of a fourth pillar concerning migration (El Qadem, 2010; Ferrero, 2008) and the recognition of the future role of migratory flows in the future relationship of the EU with the SMPs.

These are the two axes proposed to apply the security measures of the ESS through the ENP. Due to the space limitation and the priority elements of the current proposal, the following pages will focus firstly on the migration policy – considered mainly as a piece of the European global security policy – and secondly on general security issues.

Migration policy of the EU

The beginning of a project of a common migration policy in the EU started with the Schengen Agreement. This agreement, signed in 1985 by five EU Member States,³ established a customs union implying the suppression of internal borders as part of the recognised free circulation of people, goods, and services.⁴ The border suppression implied greater cooperation on border control and amongst the police corps.

Although the Schengen Agreement entered into force in 1995 for the five founding members plus Spain and Portugal, it became communitarian after the Amsterdam Treaty (1997). It entered into force for almost all the EU Member States in January 1999. After the communitarianisation, the Schengen borders became practically the EU's borders.

Soon afterwards, the European Council of Tampere decided to implement the readmission principle as a key element of the international relations with third countries (Khader, 2010). Following Tampere, there was a brand new approach to the migration policy; several measures were applied in a logic of linking security and border control. In the new conception, the action concerning migration was developed on two axes as a home policy and as a foreign policy.

The conception of the migration policy as a new communitarian home policy included measures for self-protection comprising biometric control, intelligence cooperation, and the creation of the agency for border control, FRONTEX. The conception of the migration policy as part of the foreign policy included externalisation of part of the migration and asylum competences through political

² Euromediterranean Partnership (2005), 10th Anniversary Summit, Barcelona, 27–28 November 2005 – five-year work programme.

³ The Schengen Agreement was signed on 14 June 1985 by Belgium, France, Germany, Luxembourg, and the Netherlands.

⁴ Further information is available at <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=LEGISSUM%3AI33020>

and economic incentives (Khader, 2010; Schulmann & Le Clève, 2012; Weber, 2009; Wintoh de Wende, 2005).

1. Migration policy as a home affairs policy

The communitarisation of the Schengen Agreement brought the EU a feeling of border vulnerability due to the fact that any individual succeeding in passing through an external border of the EU can circulate easily throughout the EU territory. Connected with this feeling of vulnerability, the EU has adopted several measures to control migratory flows characterised by unilateralism⁵ and the use of technological progress, like the application of biometrics to border control (Khader, 2010; Schulmann & Le Clève, 2012).

In line with this approach, some of the measures adopted in the first years were the following. In 2000, the EU launched EURODAC,⁶ a system for controlling asylum applicants through fingerprint control and the use of biometric data. In 2001, the EU hardened its visa policy towards the Middle East and North African (MENA) countries. The negotiation of readmission agreements with third countries started to include visa conditions (Nikiel, 2012). In 2004, the EU launched the European Border and Coast Guard Agency (FRONTEX)⁷ as the ultimate mechanism to organise the border control among its members (Casella-Colombeau, 2012). In 2006, the Schengen border code⁸ was approved to regulate the legal aspect of integrated border management and the rules for crossing the EU's external borders. In 2007, the EU created Rapid Border Intervention Teams (RABITs)⁹ to ease the reinforced assistance for a limited time in border areas to deal with urgent situations concerning a large number of illegal migrants (Khader, 2009). In 2008, the new Visa Information System (VIS)¹⁰ was launched.

Ten years later, these measures adopted under the conception of building a bunker within Europe had not succeeded in reducing the legal or illegal migratory flows (Khader, 2010). Paradoxically, the EU officially aimed to promote legal and ordered immigration, but it focused its efforts on illegal migration and lacked a clear legal migration model (Ferrero & Pinyol, 2008).

Regarding the visa policy, the EU elaborated a list of countries that require entry visas to access the territory linked to a security risk, political reasons, or a terror threat (Bigo & Guild, 2003). All the countries on the list are underdeveloped countries (Weber, 2009), including all the North African ones. Due to this general imposition of visas in the Maghreb, a large number of human trafficking mafias emerged to take advantage of the document falsification possibilities.

⁵ The EU missed the chance to take advantage of the multilateral (EMP) and bilateral (ENP) frameworks to design a common strategy with the South Mediterranean partners.

⁶ Council Regulation (EC) No. 2725/2000 of 11 December 2000 concerning the establishment of 'Eurodac' for the comparison of fingerprints for the effective application of the Dublin Convention.

⁷ Council Regulation (EC) No. 2007/2004 of 26 October 2004 establishing a European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union.

⁸ Regulation (EC) No. 562/2006 of the European Parliament and of the Council of 15 March 2006 establishing a Community Code on the rules governing the movement of persons across borders (Schengen Borders Code).

⁹ Regulation (EC) No. 863/2007 of the European Parliament and of the Council of 11 July 2007 establishing a mechanism for the creation of Rapid Border Intervention Teams and amending Council Regulation (EC) No. 2007/2004 as regards that mechanism and regulating the tasks and powers of guest officers.

¹⁰ Regulation (EC) No. 767/2008 of the European Parliament and of the Council of 9 July 2008 concerning the Visa Information System (VIS) and the exchange of data between Member States on short-stay visas (VIS Regulation).

Regarding the FRONTEX border control, it lacks global planning, acting frequently through fast intervention mechanisms in 'hot areas' via RABITs (Ritaine, 2012). This author equally asserts that dramatisation of the land border has occurred, with insufficient attention being paid to the fact that the majority of the illegal flows involve people entering legally through the airports and overstaying.

2. Migration policy as a foreign affairs policy

The greatest novelty of the migration policy after Tampere (European Council, 1999) is its use as part of a wider foreign policy towards third countries. Within this conception, the highlight is the readmission agreements, which are planned to be applied as a general rule to every agreement signed by the EU with third countries. This is explicitly addressed in the conclusions document of the Tampere European Council:

The Amsterdam Treaty conferred powers on the Community in the field of readmission. The European Council invites the Council to conclude readmission agreements or to include standard clauses in other agreements between the European Community and relevant third countries or groups of countries. Consideration should also be given to rules on internal readmission.

Logically, the readmission agreements are the keystone of the externalisation policy, but there are other policies in the same direction that complement it. More remarkable are the policies for externalising some of its duties regarding border control and asylum demands to third countries.

The migration policy as a tool of the foreign policy is used by the EU in all its political agreements, including the EMP or ENP, and in its bilateral relations with every southern Mediterranean country.

2.1 Readmission agreements

A readmission agreement is a juridically binding action based on reciprocal obligations between the EU and the third countries to facilitate the return of illegal migrants to their country of origin or to the country from which they entered. It is considered to be a fundamental tool to fight illegal migration within the EU framework (Charles, 2007).

Before the Tampere European Council in 1999, this procedure was already used bilaterally with some countries. Tampere's line of generalising its use in foreign relations was deeply rooted in the *Proposal for a comprehensive plan to combat illegal immigration and trafficking of human beings in the European Union*¹¹ and at the Seville European Council in 2002.

After 1999, the EU or its Member States on a bilateral basis signed a wide network of readmission agreements with third countries. The compensation offered by the EU to its counterparts were generally visa-related, such as job offers for certain categories of workers or measures for the better integration of nationals living abroad (Fajardo Gallardo, 2007). Nevertheless, the EU did not succeed in signing global readmission agreements with Morocco or Algeria.

The readmission agreements are logically asymmetrical. Therefore, there has always been a debate regarding the incentives for third countries to accept an agreement of this nature or the risks of expelling migrants to countries that are not respectful of human rights.

Human Rights Watch (HRW) (2009) and Migreurop (2012) have frequently reported the defencelessness situation of migrants after they are deported to third countries. They have

¹¹ *Official Journal C 142 of 14 June 2002.*

reported the frequent use of torture and the non-respect of human rights, showing special concern for children (HRW, 2009). Regarding Morocco, several cases in which migrants have been abandoned in the desert next to the Algerian border have been reported (Weber, 2009).

In line with this, Charles (2007), in a report on the demand of the Human Rights Subcommittee of the European Parliament, pointed out that these agreements do not guarantee the respect of human rights of the Geneva Convention. She emphasised the risk of torture, presenting the cases of Russia and Ukraine formerly reported by ACNUR,¹² and the lack of guarantees of human rights in Morocco and Algeria, which had ongoing negotiations.

2.2 Externalisation of border control or asylum duties to third countries

After the Tampere (1999) and Seville (2002) European councils, a new policy was launched on the basis of the delocalisation of the border, which Weber (2009) called the emancipation of the classic linearity of borders. After a pilot experience in 2004 with the creation of several detention centres in the Maghreb, Libya, and Mauritania, in October 2004, Libya signed an agreement with Italy for the construction of new centres and the evacuation of migrants towards these centres in exchange for economic compensation (Wihtol de Wenden, 2005). Despite the complaints of NGOs regarding the terrible living conditions of the migrants, Berlusconi and Gaddafi renewed this agreement for 25 years in 2008 (Rodier, 2012).

The proliferation of detention centres was extensive after 2004 on both sides of the Mediterranean. These centres were used as classification centres for channelling the administrative procedures (transiting migrants, asylum demanders, documented migrants, undocumented migrants, etc.) (Ritaine, 2012; Weber, 2009). This role was empowered after the approval of the return directive in 2008.¹³

The use of these external centres frequently occurs without a proper guarantee of human rights protection. This situation also happens in the centres installed within the EU territory. In particular, the Council of Europe's Anti-Torture Committee, after visiting several migrants' detention centres in 2011 and 2012 in Spain, pointed out serious deficiencies. Among them, they declared that the conditions of the detention centres were frequently too similar to the ones found in prisons, requesting the Spanish authorities to create a less restrictive atmosphere. The committee also reported the Spanish Government for presumed racist comments and physical abuse of migrants in the centres (Castro, 2013).

To finish this section, it is necessary to approach another case of the externalisation of the foreign policy to third countries' territory: the immigration liaison officers' network and the measures to force carriers to act as a European migration authority. Immigration liaison officers (ILO) are representatives of the Member States in a third country, their duty being to ease the EU's fight against illegal migration¹⁴ under its consulate supervision. Most of the ILO controls occur at airports and in transit zones in cooperation with local authorities and airline companies (Casella-Colombeau & Clochard, 2012; Khader, 2009).

¹² Cited opinion by Charles (2007).

¹³ Directive 2008/115/EC – common standards and procedures for returning illegally staying non-EU nationals.

¹⁴ Council Regulation (EC) No. 377/2004 of 19 February 2004 on the creation of an immigration liaison officers network, *Official Journal* L 064, 02 March 2004, pp. 0001–0004.

The pressure on carriers (airline, train companies, etc.) to work as a European migration authority is regulated by Council Directive 2004/82/EC.¹⁵ This directive obliges the companies to control the travel documents and visas at origin, denying access if necessary. Carriers are obliged to act as a European migration authority to avoid financial penalties.

Morocco at the ENP

1. Migration policy in the Euro-Mediterranean space prior to the ENP

In 1995, when the Schengen Agreement entered into force for the first seven member states, the Barcelona declaration officially launched the EMP. As previously asserted, the migration policy as a security policy started to be relevant to the EU later, especially after the Mediterranean was officially declared to be an 'area of strategic interest' (International Institute for Strategic Studies, 2004), obliging the partner countries to safeguard the borders leading to the EU (Beauvau, 2004).

Beforehand, in 2000, the migration policy started to gain weight in the EMP. This change was observed in the Euro-Mediterranean Association Agreement (EMAA) between the EU and Morocco (2000). The main aim of this EMAA within the social, cultural, and human partnership was the control of illegal migration entering the EU through the Moroccan border. The new relevance of the topic is not surprising, especially considering that Morocco's border became the main point of access to the EU of sub-Saharan migrants after 2000 (Di Bartolomeo et al., 2009).

The EU, since 2000, has put considerable pressure on Morocco to sign a global readmission agreement (RA) with the EU. This RA would include Morocco's acceptance of third countries' migrants entering the EU from its coasts (EU–Morocco Association Council, 2000, 2001, 2002, 2004). This topic is especially sensitive for Morocco for several reasons, strategically and linked to its foreign policy. The management of other African countries' migrants, returning them to their country of origin, may provoke regional tensions and affect its commercial relations with its neighbours.

Other topics related to the collaboration of Morocco with the EU migration policy within the EMP were not as controversial. The EU, in the EU–Morocco Association councils prior to the birth of the ENP (2000, 2001, 2002, 2004), congratulated Morocco for its effectiveness in border control and for its leadership of the Euro-African summits.

On the other hand, as the migration question became more relevant, it was perceived that the EMP framework did not offer the features necessary for its proper implementation. The EMP was a multilateral framework, which did not allow variable geometry among its partners. These unilateral externalisation measures did not fit accurately into a multilateral framework. Therefore, the arrival of the ENP moved the political and financial action (though the European Neighbourhood and Partnership Instrument – ENPI) to the ENP, which offers the possibility of bilateralism and positive conditionality with every partner.

2. Migration policy of the ENP

With its objective of creating a ring of friends covering the area between the EU and Sub-Saharan Africa (Del Sarto & Schumacher, 2005), the ENP was an ideal framework in which to apply the EU's externalisation policies. The ENP serves this aim appropriately because it was conceived as an

¹⁵ The Council Directive [2004/82/EC](#) of 29 April 2004 on the obligation of carriers to communicate passenger data.

asymmetrical framework based on positive conditionality. It allows the EU to implement its externalisation policy by negotiating the conditions individually with every southern Mediterranean country through readmission agreements and/or through the externalisation of detention centres (El Qadim, 2010; Weber, 2009; Wihon de Wenden, 2005). The bilateral basis of the ENP is especially interesting to Morocco, which sees this as a possibility to settle a profound bilateral relationship with the EU, not conditioned by third countries.

Moreover, in the 2005–2006 period, €250 million was allocated to assisting the southern Mediterranean countries in immigration and asylum-related actions.¹⁶ From 2007, the political and financial weight of the migration policy moved from the EMP (later the Union for the Mediterranean – UFM) to the ENP after the ENPI replaced the MEDA as the Euro-Mediterranean funding instrument.

In the ENP, the relationship of the EU with every partner is tailored through Action Plans signed bilaterally. An Action Plan establishes measurable objectives in the short and medium terms to be evaluated yearly as part of the so-called ‘reinforced political dialogue’ (Aliboni, 2005). This fact strengthens the potential power of positive conditionality to change the behaviour of actors through incentives.

The cooperation between the EU and Morocco in the migration field will be analysed through the dissection of the EU–Morocco Action Plan (AP)¹⁷ and the subsequent evaluation progress reports by the EU. The AP introduces the migration policy in the Cooperation in Justice and Home Affairs (CJHA) section. Other topics of this chapter are the fight against money laundering and organised crime. The positioning of the migration policy within this section projects a criminalised perception of the phenomenon related to a security-related perspective on the topic.

In the AP, the conclusion of a readmission agreement with the EU is included among the main priorities of the document. The EU offers in exchange flexibility towards Moroccan citizens in the visa policies.

Among the actions in the migration field proposed in the AP, we can highlight the following:

- Updating of the Moroccan legislation regarding asylum and refugees rights.
- Effective management of migration flows, collaborating with the EU and neighbouring countries.
- Prevention of illegal migration to and via Morocco through the signature of a readmission agreement with the EU.
- Readmission of migrants from Morocco, states, and third countries through the signature of a readmission agreement with the EU.
- Dialogue on visas and the strengthening of border management taking advantage of the MEDA funds allocated.¹⁸

Table 1 summarises the progress of every topic related to the migration policy in the ENP’s follow-up reports (European Commission, 2006, 2008a, 2009, 2010, 2011).

¹⁶ The Aeneas programme, a programme for financial and technical assistance to third countries in the area of migration and asylum in 2004–2006.

¹⁷ Plan d’action UE/Maroc. DG E V, UE-MA 2702/05.

¹⁸ The MEDA programme allocated €40 million to Morocco for border control during the period 2004–2006.

Table 1: Progress on immigration related subjects on ENP follow-up reports (2005-10)

TOPICS	2006	2007	2008	2009	2010
Readmission agreement (RA)	The EU announced that a RA with Morocco will be signed in the short term. A negotiation on visas was started.	The EU regretted the non-signature of the RA after three negotiation rounds. No further negotiations on visas.	The negotiation on the RA showed no progress. No negotiations on visas.	Similar to the former session	Similar to the former session
Border control	The EU congratulated Morocco for border control. The EU launched a training activity for Moroccan border control forces. Additional 67€ million allocated for this border control.	The EU congratulated Morocco for border control and cooperation with the EU. More funds were allocated. Morocco collaborate actively with the biometric passport preparations.	The EU congratulated Morocco for border control and cooperation with the EU.	Similar to the former session. The EU pointed out the good result of the border cooperation with Spain.	The EU congratulated Morocco for its border control. The border cooperation with Spain continued. Strengthening of border control through the launch of the Training center on migration and border control launched.
Asylum	Negotiations launched with Morocco and the UNHCR, ¹⁹ but there is no legislative or regulatory framework on refugees in Morocco.	Morocco completed an agreement with the UNHCR. Nonetheless, not a single person is recognised or attended as refugee in Morocco.	Despite the agreement with UNHCR, not a single person is recognised or attended as refugee in Morocco. People registering via the UNHCR were protected.	Similar to the former session	Similar to the former session
Other topics	The EU supports Morocco's Conference of Rabat with origin, transit and destination countries.	EU regrets Morocco's non-ratification on ILO ²⁰ Convention on migrations. A Working group on migration & social affairs boost legal migration through information campaigns created.	First working group meeting in Marrakech to promote legal migration.		The EU links the high unemployment rates in Morocco with its emigration to Europe. Morocco approach European legislation on residence permits for migrants living in Morocco.

Source: Author's elaboration from ENP Morocco's follow-up reports (2005-10)

¹⁹ United Nations High Commissioner for Refugees

²⁰ International Labour Organisation

The general tone of the reports can be considered to be positive, with permanent statements regarding Morocco's leadership on the global approach in the Euro-Mediterranean scene. The reports focused mainly on three topics: the readmission agreement, border control, and Morocco's asylum policy.

Regarding the RA, the EU pressured Morocco to sign an RA that would include the management of third countries' nationals. This was permanently unashamedly linked to the visa policy; when the RA progress was blocked, there were no longer negotiations on visas. It seems as if Morocco had taken a strategic decision not to sign a global RA with the EU. Therefore, no progress on this topic has been made since 2007. The signature of the Advance Status did not unlock Morocco's position regarding this topic.

Vis-à-vis the border control, this topic was evaluated very positively in every single follow-up report. Morocco made an effort to stand out in this policy, offering means and collaboration with the European authorities. Especially significant is Morocco's collaboration with Spanish authorities in the Civil Guard's Integral System for External Watch (SIVE in Spanish) (Weber, 2009), in RABIT missions, or in directly co-watching the border with Spain in common joint patrols. All the reports pointed out the success of Morocco's border management in lowering the number of migrants crossing the Moroccan border and dismantling human trafficking networks.

The asylum policy evaluation showed Morocco's contradictions regarding asylum and refugees' protection. Morocco signed an agreement with the UNHCR, but it does not recognise the refugee status or attend to any demand. Contrarily, when the UNCHR recognised refugees registered through its offices in Morocco, it collaborated closely with the UNCHR in its follow-up.

Other important topics tackled were the leadership of Morocco in the global approach and the active promotion of legal migration. Regarding this first topic, the EU remarked on the success of the 2006 conference in Rabat in bringing together countries of origin, transit, and destination for co-leadership on migration management.

The report for 2010 brings out some new elements: an approach to Moroccan migrants to the EU and the creation of a new training centre for better border control. The first one is quite a novelty; the EU linked the growing unemployment rates in Morocco with the emigration of its nationals, especially among the urban and most educated people. This is quite remarkable, because, until now, Morocco had been treated mainly as a transit country. This is the first report in which the migration flows of Moroccan nationals were directly approached.

3. General security-related policies of the ENP

As pointed out at the beginning of this paper, the security policy established in the EES was based mainly on two axes, democracy promotion and migration management, and did not approach a global collaboration on other topics. This section will address the pure security policies, like military and institutional cooperation, which were applied on a bilateral basis through the ENP to the EU–Morocco relationship.

The report on the implementation of the EES (European Commission, 2008), revising the first five years, pointed out the value of the bilateral cooperation with Morocco. It highlighted especially the cooperation in the fields of the Common Foreign and Security Policy (CFSP) and the External Security and Defence Policy (ESDP).

The topics proposed in the framework of general security are very broad. Among them, we can note the following as the central ones:

- Strengthening the political dialogue and cooperation on foreign policy and security.
- Strengthening regional and international cooperation, including police dialogue and collaboration with the CSDP.
- Cooperation in the counter-terrorist policy.
- Cooperation to avoid the proliferation of weapons of mass destruction.

Table 2 summarises the progress of every topic related to general security in the ENP follow-up reports (European Commission, 2006, 2008a, 2009, 2010, 2011).

As in the previous case, the general tone of the reports is very positive, highlighting the availability of Morocco for any type of cooperation regarding security issues. The reports mainly emphasised three topics: cooperation on the CFSP and ESDP, the fight against money laundering, and the participation in the United Nations (UN) counter-terrorist policy.

Concerning the CFSP and ESDP cooperation, the EU highlighted Morocco's enthusiastic implication in the CFSP and ESDP discussions. It equally underlined Morocco's historical participation with national troops in the operation ALTHEA, being the only African country ever to have participated in a European military deployment (Marsou, 2008; Soler i Lecha, 2009). Morocco's commitment to the Euro-African dialogue and particularly to the Sahel negotiations was equally significant for the EU.

In relation to the fight against money laundering, the reports detailed the evolution of the topic throughout the years: from lacking regulation prior to 2006 to regular collaboration on a bilateral basis with the EU in 2009 and 2010. Regarding the participation in the UN initiatives, there was an implicit comparison of the commitment of the EU to UN initiatives and the case of Morocco. The EU pressured Morocco to follow the UN initiatives, and Morocco was frequently reluctant to participate in initiatives related to the respect of human rights. Another important topic approached is the reinforcement of the EU–Morocco counter-terrorist collaboration after the emergence of a new threat in the region, the birth of Al-Qaeda in the Islamic Maghreb.

Table 2: Progress on general security related subjects on ENP follow-up reports (2005-10)

REPORTS TOPICS	2006	2007	2008	2009	2010
cooperation in the CFSP and the ESDP	<p>The EU highlights Morocco's commitment implication on the CFSP and the ESDP discussions.</p> <p>Morocco supported dialogue with the European Political and Security Committee (PSC).</p> <p>Morocco took part in the ALTHEA military operation.</p>	Similar to the former session.		<p>Political and security dialogue EU-Morocco.</p> <p>Morocco took a leading role in the Euro-African dialogue.</p> <p>Sahel negotiations: Morocco proposed the necessity of signing a strategical agreement.</p>	<p>Similar to the former session</p> <p>Morocco offered the EU its cooperation on the global counter-terrorist strategy in the Sahel.</p>
Fight against money laundering and terrorism funding	A bill to fight money laundering was launched, but not approved.	Morocco approves new legislation to fight money laundering.	The EU praised Morocco for the approval of the law.	<p>EU-Morocco bilateral meeting on money laundering. A list of related crimes was accorded.</p> <p>The EU encouraged Morocco to complete the legislative framework with regulations.</p>	<p>The EU and Morocco created a unit for financial information processing.</p> <p>In January 2011, Morocco approved a new law to fight money laundering.</p>
United Nations Counter terrorist policy	Morocco ratified the UN convention against organised crime, not ratifying additional protocols on migration, weapons and human trafficking.	Morocco did not ratify the additional protocols.	Morocco does not ratify the Rome Statute of the International Criminal Court.	<p>Similar to the former session.</p> <p>Morocco adhered to the third protocol against the illicit manufacturing of and trafficking in firearms.</p>	<p>Morocco ratified additional protocols on UN convention against organised crime.</p> <p>Morocco did not ratify the Rome Statute.</p>
Other topics		Strengthening of EU-Morocco cooperation on counter-terrorism after the creation of terrorist group Al-Qaeda in the Islamic Maghreb.	The EU praised the Morocco's counter-terrorist measures	Morocco cooperated with Euromed Justice II y Euro-Med Police II.	

Source: Author's elaboration from ENP Morocco's follow-up reports (2005-10)

Discussion

The current section will provide a discussion regarding the proposed hypotheses. Concerning the first hypothesis, Morocco has succeeded in consolidating a privileged relationship within the ENP. The first distinctive element to highlight is the fact that the EU awarded Morocco Advance Status (AS) in 2008. In real terms, this status may be considered almost as symbolic recognition in the ENP without direct political effects, because the ENP was already a bilateral framework. Nonetheless, this AS is relevant regarding the quality of the relation, as it clearly distinguishes Morocco from the other partners. It points out that the relationship is a privileged one, in that Morocco was the only eastern or southern partner to receive this recognition until Tunisia obtained a similar status in 2012 (EU–Tunisia Association Council, 2012). This new status was made firstly publicly visible in the Grenade bilateral summit in 2010, which was the ever bilateral meeting between the EU and an Arab country. This meeting was attended by the rotating EU president Mr. Rodriguez-Zapatero, the President of the European Council, Mr. Van Rompuy the president of the European Commission, Mr Barroso and Moroccan Prime Minister, Mr. El Fassi, with the striking absent of King Mohammed VI who keeps a much lower international profile than his father Hassan II (Hernando de Larramendi, 2013). The meeting did not add additional contents to the pathway of the AS, but the fact of taking place was already a success for Moroccan diplomacy. After the meeting, the President of the European Council supported Morocco's commitment to the EU in a public statement (President of the European Council, 2010).

There are other figures pointing out the consolidation of the privileged relationship, like the high level of funding obtained by Morocco through the MEDA, ENPI, and European Investment Bank (Natorski, 2008). Moreover, Morocco was the only African partner to participate in the CFSP and ESDP and EU military deployments as well as being the leading country in the Euro-African meetings.

The second hypothesis, the correlation of this privileged partnership with Morocco's cooperation in the security and migration fields, will be developed next. Regarding the migration policy, Morocco is aware of the potential of migration management to consolidate a privileged position. Morocco is the main entry point of illegal migrants from sub-Saharan Africa; being able to control these flows and internal stability make it trustworthy to the EU.

For El Qadim (2010), the management of these transiting flows as well as its geographic situation, what she calls its 'geographic asset', make Morocco especially strong in negotiations with the EU and its Member States. Morocco presents itself as a necessary partner and the most committed one to managing the migratory flows. Contrary to this position, Belguendouz (2005) perceived Morocco as a victim of the guardian role assigned by the EU.

The author's position lies between the two. The migration policy since the Schengen Agreement has been a unilateral communitarian position not counting the countries of origin or of transit. This position of externalising the migration policy was imposed on the South Mediterranean partners through the existing cooperation framework: the EMP and later the ENP. Within the ENP, Morocco adopts a collaborative attitude, meeting all the EU's requirements, including the RA in the Action Plan, to consolidate its privileged position within this bilateral framework.

Morocco uses its 'geographic asset' and its commitment to migration management to become an indispensable, trustworthy partner. It takes advantage of all the dimensions of the negotiations, collaborating as a model student, with the exception of the global RA. Morocco collaborates actively with the externalisation policy by building retention centres and frequently using police

stations as temporary detention centres, in which the human rights of migrants are frequently not respected (Migreurop, 2012).

Regarding the EU's human rights protection in its migration policy, analyst Gemma Pinyol²¹ (interview with the author, 2015) pointed out the contradictions between the real practice and the official speech. In her opinion, the EU applies a *realpolitik* logic in its migration policy. Regarding the case of Morocco, the author highlighted the following:

“The tolerance to human rights violations helps their perpetuation. Nonetheless, for the EU is important Morocco's frontier guardian role between the EU and the extremely complex Sub-Saharan Africa region”.

Morocco also collaborates in externalisation duties with police cooperation agreements signed with the EU Member States, like Portugal in 1999 or France in 2001. These agreements are more flexible and adaptable than the RA (Cassarino, 2007). Regarding the RA, the situation is particularly atypical. Morocco refuses to sign a global readmission agreement with the EU, despite the extreme pressure from the EU, especially since 2000. However, Morocco has signed a bilateral readmission agreement with Spain, a readmission protocol with France, and identification protocols with Belgium and the Netherlands.

Nonetheless, the bilateral readmission agreements with Spain have worked irregularly. The provisional readmission agreement signed in 1992²² did not enter into force until 1996, and it was not applied to third countries' citizens until 2004. In March 2007, Morocco and Spain signed a new agreement to replace the provisional one, which never entered into force (El Qadim, 2010).

It seems clear that Morocco prefers bilateral agreements with every EU Member State to a global RA. Morocco is afraid that this type of agreement will harm its capacity to manoeuvre in negotiations and lose control of its migration policy (El Qadim, 2010).

After the AS, Morocco encountered more pressure to sign the RA. However, it succeeded in dealing with the pressure, reinforcing its position and avoiding potential blockages in its partnership with the EU. To settle this position, Morocco chose to act as a model student in all the remaining dimensions of the migration policy, also keeping a very high level of political initiative (Fernández Molina, 2013; Khader 2009). Examples of this position are the acceptance of detention centres in its territory and the collaboration with Spanish authorities in joint border patrols or with the Civil Guard's SIVE system.

Some diplomatic sources contacted by the author minimised the relevance of the non-signature of the global RA. French diplomat Guillaume Henry (interview with the author, 2013)²³ played down the risks of the non-signature of the agreement, praising the EU's flexibility. Henry pointed out that the signature of the RA was originally an unnegotiable requirement in the AS negotiation, but, finally, the EU was able to concede. Spanish diplomat Juan Prat y Coll (interview with the author,

²¹ Gemma Pinyol is a political analyst specializing in migration policies. She was the cabinet chief at the State Department of immigration and emigration of the Spanish Government (2010–2011).

²² Acuerdo entre el reino de España y el reino de Marruecos relativo a la circulación de personas, el tránsito y la readmisión de extranjeros entrados ilegalmente (1992). *Boletín Oficial del Estado*, A-1992-8976, 25 February 1992.

²³ Guillaume Henry, when the interview was conducted, was responsible for the French Euro-Mediterranean policy at the Foreign Affairs Ministry.

2015)²⁴ strongly stressed that Morocco did not have an obligation to sign an RA and that it will never sign one. He emphasised that Morocco accomplishes its border control duty perfectly, accusing the EU of applying unilateralist logics.

The fact is that the non-approval of the RA did not have a direct effect on the quality of the relationship between the EU and Morocco. Morocco's border control is necessary to keep the sub-Saharan migratory flows under control, and Morocco is aware of this power.

In accordance with El Qadim (2010), Morocco chose to keep the dialogue open using an *issue linkage* strategy, linking its collaboration to other elements in which it is interested. With this strategy, Morocco succeeded in becoming a prominent partner, receiving additional funding for border control and for the development of the northern areas of the country, the main transiting path of sub-Saharan migrants.²⁵

Regarding general security issues, considering Morocco's geographical position facing both the Atlantic and the Mediterranean, it is remarkable for European security. This fact reinforces the international position of Morocco regardless of its poor economic development. Morocco is a keystone for regional and European security (Boudchiche Boucetta, 2008); and according to the Spanish diplomat Juan José Escobar²⁶ (interview with the author, 2013), an unstable Morocco is a major threat to the regional and EU security.

At the same time, the EU perceives Morocco as a stable, liberal, multi-party system, with a monarchy that is deeply engaged in fighting terrorism. Therefore, it is a regime that is hostile to terrorist groups and a desirable model to export for the EU and the United States (Escobar, interview with the author, 2013; Prat y Coll, interview with the author, 2015; Zimeray²⁷, interview with the author, 2013).

Conclusions

To conclude, it seems clear from the empirical analysis that the good cooperation and the singled-out interlocution established between Morocco and the EU is directly linked to the progress of cooperation in the migration and security field. The success is based on the long-term trust between the parties as well as the bilateral possibilities offered by the ENP.

On the other hand, Morocco occupied a strategic position to become the EU's leading partner in the region. Morocco acted like a loyal model student in most topics, not risking losing its power of negotiation with the signature of a readmission agreement.

Morocco succeeded in the recognition of its singularity as a partner with the offer of an AS, a real success of Moroccan diplomacy, as Escobar pointed out (interview with the author, 2013) since Morocco sought this type of political relationship. The European validation enabled Moroccan

²⁴ Juan Prat y Coll is a Spanish diplomat; he was the European Commission's General Director in charge of Mediterranean and Middle Eastern Affairs when the EMP was launched.

²⁵ European Commission, *Reference document for financial and technical assistance to third countries in the area of migration and asylum*, AENEAS Programme, 2004–2006.

²⁶ Juan José Escobar is a Spanish diplomat; when the interview was conducted, he was Special Mission Ambassador for Mediterranean Affairs.

²⁷ François Zimeray is a French diplomat; when the interview was conducted he was Ambassador for Human Rights.

authoritarian elites to settle, using the AS in internal propaganda (Agence Maghreb Presse, 2011; Journal du Maroc, 2010). It also helped to fortify Morocco's African agenda and push aside the Saharan conflict on the European agenda, which is a major axe of Morocco's foreign policy besides strengthening its relationship with the EU (Hernando de Larramendi, 2013)

Morocco succeeded in obtaining the leadership on the main strategic interest for the EU, which gives it more weight in the relationship with the EU that it would be expected considering its economic position within the region. Morocco used its geographic and stability assets to become the only fully trustworthy partner in the region for the EU, obtaining the subsequent political benefits.

Regarding the maintenance of this relationship after the Arab upheavals, the basis of the EU relationship did not change after the Arab Spring in 2010 and 2011. The upheavals were not as important in Morocco, and the current political regime was never at risk. The *20 February Movement* that led to the Moroccan upheavals did not question the legitimacy of the Monarchy, and it was deactivated, especially after the constitutional reform in 2011 (Desrues, 2011; Fernández-Molina, 2011).

The fact that the EU granted Tunisia a 'privileged partnership' (EU-Tunisia Association Council, 2012) may suggest that there is competition for the leadership of the relationship with the EU between the two countries. This point is, in fact, unrealistic.

It is unlikely to expect that Tunisia will replace Morocco as the EU's regional reference. Tunisia is concentrating on consolidating democracy, and it is suffering from political instability and profound disaffection among its citizens (Hernando de Larramendi & Govantes, 2018). It cannot offer the EU the 'stability asset' that Morocco is offering. On the other hand, Tunisia's authorities do not trust the EU authorities as much. The relationship is currently rebuilding after a cooling period in the aftermath of the revolution (Tasnim et al., 2018) after the EU did not support the pro-democratic upheavals at the first moment and the French government publicly offered its help to Ben Ali to overthrow them (Govantes, 2018).

Regarding the leadership of Morocco in the migration and security areas, this leadership remains and has probably been stronger in the last years, after some of the flows have moved from the east to the west side of the Maghreb because of Italy's new unilateralist migration policy of closed ports. Moreover, the model of externalisation of the border established between Morocco and Spain served as a model for the agreement between Germany and Turkey during the refugee crisis (Ferrero, 2016). This implies that the EU would not have the legal powers to condemn potential human rights violations towards migrants on Turkey's soil.

References

- ABDERRAHIM, Tasnim (2018): *Tunisia's international relations since the 'Arab Spring'*, London (UK), Routledge.
- AGENCE MAGREB ARAB PRESSE (2011): "Discours de SM le Roi au premier Sommet Maroc-UE", 7 March 2011. <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-au-premier-sommet-maroc-ue> (last retrieved, October 2017).
- ALIBONI, Roberto (2005): "EMP Approaches to Human Rights and Democracy", in AMIRAH-FERNANDEZ, Haizam and YOUNGS, Richard (eds.): *The Euro-Mediterranean Partnership: Assessing the First Decade*. Madrid (Spain), Real Instituto Elcano/FRIDE, pp.47-58.
- AMIRAH-FERNANDEZ, Haizam & YOUNGS, Richard (2005): *The Euro-Mediterranean Partnership: Assessing the First Decade*, Madrid (Spain), Real Instituto Elcano/FRIDE.
- BELGUENDOZ, Abdelkrim (2005): "Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union européenne : l'exemple du Maroc", *Cultures & Conflits*, n° 57, pp. 2-45.
- BERTELSMANN STIFTUNG (2005-2010), *Bertelsmann Transformation Index*, 2005-2010.
- BEAUVAU, Georges (2004): "De Schengen a Schengen: Le prix de la sécurité", *Outre-Terre*, n° 7, pp. 101-104. <https://doi.org/10.3917/oute.007.0101>
- BICCHI, Federica (2009): "Democracy Assistance in the Mediterranean: an Overview", *Mediterranean Politics*, n° 14(1), pp. 61-78. <https://doi.org/10.1080/13629390902747459>
- BIGO, Didier & GUILD, Elspeth (2003): *La mise à l'écart des étrangers. La logique du visa Schengen*, Paris (France), Harmattan.
- BOUDCHICHE BOUCETTA, Bouchra (2008): *Marruecos y España: en la política de seguridad del Mediterráneo*, Rabat, Bouregreg.
- CASSARINO, Jean-Pierre (2007): "Informalising Readmission Agreements in the EU Neighbourhood", *The International Spectator*, n° 42(2), pp. 179-196. <https://doi.org/10.1080/03932720701406365>
- CASELLA COLOMBEAU, Sara (2012): "Frontex : aux marges de l'Europe et du droit" in CLOCHARD, Olivier (dir.) : *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin, pp. 52-55.
- CASELLA COLOMBEAU, Sara & CLOCHARD, Olivier (2012): "Officiers de liaison : ingérence et 'cooperation' au service du contrôle migratoire" in CLOCHARD, Olivier (dir.) : *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin, pp. 44-47.
- CASTROL, Irene (2013): *El Consejo de Europa denuncia malos tratos en cárceles, CIE y comisarias españolas*, El Diario, 20 April 2013. Available at: https://www.eldiario.es/politica/Consejo-Europa-CIE-comisarias-espanolas_0_127387261.html (Last retrieved, December 2017).
- CHARLES, Claudia (2007): "Accords de réadmission et respect des droits de l'Homme dans le pays tiers. Bilan et perspectives pour le Parlement Européen", Parlement Européen, Direction Générale de Politiques Externes de l'Union, EXPO/B/DROI/2007/27.
- CLOCHARD, Olivier (dir.) (2012): *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin.
- DEL SARTO, Raffaella & SCHUMACHER, Tobias (2005): "From EMP to ENP: What's at Stake with the European Neighbourhood Policy towards the Southern Mediterranean?", *European Foreign Affairs Review*, n° 10(1), pp. 17-38.
- DESRUES, Thierry (2013): "Mobilizations in a hybrid regime: The 20th February Movement and the Moroccan regime", *Current Sociology*, n° 61(4), pp. 409-423. <https://doi.org/10.1177/0011392113479742>

- DI BARTOLOMEO, Anna et al. (2009): *Migration profile: Morocco*, CARIM Report EUI. http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/22441/MP_Morocco_EN.pdf?sequence=1 (last retrieved, January 2018).
- ECHEVARRÍA JESÚS, Carlos (2005): “Cooperación en asuntos de Justicia e Interior en el Proceso de Barcelona: Un balance”, *Unisci Discussion Papers*, nº9, pp. 83-92. <http://www.unisci.es/la-cooperacion-en-asuntos-de-justicia-e-interior-y-el-proceso-de-barcelona-un-balance/> (last retrieved, January 2018).
- ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT (2006-2010), *Democracy Index*, 2005-2010.
- EL QADIM, Nora (2010): “La politique migratoire européenne vue du Maroc: contraintes et opportunités”, *Politique européenne*, nº 31, pp. 91-118.
- FAJARDO GALLARDO, Teresa (2007): “Los acuerdos de readmisión de los inmigrantes en situación irregular celebrados en España” en ALDECOA, Francisco y SOBRINO, José Manuel (coord.): *Migraciones internacionales. II Jornadas Iberoamericanas de estudios internacionales*, Barcelona (Spain), Marcila Pons, pp. 87-102
- FERNÁNDEZ MOLINA, Irene (2015): *Moroccan Foreign Policy under Mohammed VI, 1999-2014*, London (UK), Routledge.
- FERNÁNDEZ MOLINA, Irene (2013): “Juegos de espejos y espejismos en las relaciones de Marruecos con la Unión Europea: de la gestación del Estatuto Avanzado a la validación de las reformas de 2011”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 14. <https://revistas.uam.es/index.php/reim/article/view/904/892>
- FERNÁNDEZ-MOLINA, Irene (2011): “The Monarchy vs. the 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco?”, *Mediterranean Politics*, nº16 (3), pp. 435-441. <https://doi.org/10.1080/13629395.2011.614120>
- FERRERO, Ruth (2016): “Europa sin rumbo. El fracaso de la UE en la gestión de la crisis de refugiados”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 21, 160-177. <http://dx.doi.org/10.15366/reim2016.21.012>
- FERRERO, Ruth (2008): “¿La UE como actor en las políticas de inmigración de los Estados Miembros?: Una aproximación al escenario euromediterráneo” en ZAPATA-BARRERO, Ricard Y PINYOL, Gemma (eds.): *Los gestores de los procesos de inmigración: Actores y redes de actores en España y Europa*, Barcelona (Spain), Bellaterra, pp. 13-22.
- FERRERO, Ruth & PINYOL, Gemma (2008): “¿Cómo gestionar la inmigración irregular? los procesos de regularización en la construcción de una política europea de inmigración”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 142, pp. 139-170. <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3%20&IDN=666&IDA=27295> (last retrieved, January 2018).
- FREEDOM HOUSE (2005-2010): *Freedom in the World*, 2005- 2010.
- GOVANTES, Bosco (2018): “La construcción del discurso de promoción de la democracia de la política europea de vecindad en la post-primavera árabe: Los casos de Túnez y Marruecos”, *UNISCI journal*, nº 47, pp. 147-176. DOI: <http://dx.doi.org/10.31439/UNISCI-7>
- GOVANTES, Bosco (2013): *La lógica de la construcción de intereses en las relaciones UE-Marruecos (2005-10): democracia, derechos humanos, migraciones y seguridad*, PhD Thesis, Seville (Spain), Universidad Pablo Olavide.

- HALL, Peter A. & Taylor, Rosemary C. R. (1996): "Political Science and the Three New Institutionalisms", *Political Studies*, nº 44, pp. 936-957. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1996.tb00343.x>
- HÄNGGI, Heiner & TANNER, Fred (2005): "Promoting security Sector Governance in the European Union's Neighbourhood", EU-ISS, *Chaillot Papers*, nº80.
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel & GOVANTES, Bosco (2018): "Las elecciones municipales de Túnez de mayo de 2018: contexto y lecturas", *Real Instituto Elcano*, ARI 77/2018. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari77-2018-hernandodelarramendi-govantes-elecciones-municipales-tunez-mayo-2018 (last retrieved, October 2018).
- HERNANDO DE LARRAMENDI, Miguel (2012): "La política exterior de Marruecos", en REMIRO BROTONS, Antonio (dir.) and MARTÍNEZ CAPDEVILA, Carmen (coord.): *Union Europea-Marruecos ¿una vecindad privilegiada?*, Madrid (Spain), Academia Europea de Ciencias y Artes, pp. 75-132.
- JOURNAL DU MAROC (2010): "Le statut avancé attribué au Maroc par l'UE conforte sa position dans le partenariat stratégique Afrique-UE (Ouzzine)", 1 December, 2010. <https://www.maghress.com/fr/mapfr/18188> (last retrieved, June 2017)
- KHADER, Bichara (2010): "L'UE en situation migratoire ; l'inefficacité de la police à distance", *10 Papers for Barcelona*, Madrid (Spain), IEMED.
- KHADER, Bichara (2009): *Europa por el Mediterráneo: De Barcelona a Barcelona (1995-2009)*, Madrid (Spain), IEMED.
- MARCH, James G. & OLSEN, Johan P. (1984): "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life", *The American Political Science Review*, nº78(3), pp. 734-749.
- MARSOU, Mokhtar (2008): "La participación de las fuerzas armadas reales marroquíes en la operación ALTHEA", *V Seminario Internacional sobre Seguridad y Defensa en el Mediterráneo: La seguridad multidimensional*, Barcelona (Spain): CIDOB.
- MIGREUROPE (2012): "Accords de réadmission la 'coopération' au service de l'expulsion des migrants", *Note de Migreurop*, nº 1.
- NATORSKI, Michal (2008), "The MEDA Programme in Morocco 12 Years On: Results, Experiences and Trends", *Documentos CIDOB Mediterráneo*, nº 11.
- NIKIEL, Paulina (2012): "Les enjeux de la politique européenne de visas" in CLOCHARD, Olivier (dir.) : *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin, pp. 40-44.
- RITAINE, Evelyn (2012): "La fabrique politique d'une frontière européenne en Méditerranée. Le 'jeu du mistigri' entre les Etats et l'Union", *Les études du CERI*, nº 186.
- RODIER, Claire (2012): "La Lybie, aux avant-postes de l'externalisation des contrôles" in CLOCHARD, Olivier (dir.) : *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin, pp. 56-59.
- SCHULMANN, Lola & LE CLÈVE (2012) : "Le système Schengen : Une liberté de circulation bien problématique" in CLOCHARD, Olivier (dir.) : *Atlas des migrants en Europe, Géographie critique des politiques migratoires*, Paris (France), Armand Colin, pp. 36-39.
- SEWEL, William H. (1996): "Three temporalities: Toward an Eventful Sociology" in McDonald, Terrence (ed): *The Historic Turn in Human Sciences*, Michigan (US), University of Michigan Press, pp.80-123.
- SOLER I LECHA, Eduard (2009): "El proceso de Barcelona y la política europea de vecindad: de Tampere a Lisboa" en Eduard Soler i Lecha y Laia Carbonell Agustín (eds.): *VI seminario internacional sobre seguridad y defensa en el mediterráneo*. Barcelona (Spain), CIDOB, pp. 31-36.
- WEBER, Serge (2009), "D'un rideau de fer à l'autre : Schengen et la discrimination dans l'accès à la mobilité migratoire", *Geocarrefour*, nº 84(3), pp. 163-171.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine (2005), "Vers une externalization de l'asile", *Projet*, nº 284, pp. 19-25.

Official documents²⁸

ACUERDO ENTRE EL REINO DE ESPAÑA Y EL REINO DE MARRUECOS (1992): RELATIVO A LA CIRCULACIÓN DE PERSONAS, EL TRÁNSITO Y LA READMISIÓN DE EXTRANJEROS ENTRADOS ILEGALMENTE. *Boletín Oficial del Estado*, A-1992-8976 de 25 de Febrero de 1992. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-1992-8976> (last retrieved, April 2017).

EU REGULATION (EC) No 767/2008 of the European Parliament and of the Council of 9 July 2008 concerning the Visa Information System (VIS) and the exchange of data between Member States on short-stay visas (VIS Regulation). <http://data.europa.eu/eli/reg/2008/767/oj> (last retrieved, July 2017).

EU DIRECTIVE 2008/115/EC – common standards and procedures for returning illegally staying non-EU nationals. <http://data.europa.eu/eli/dir/2008/115/oj> (last retrieved, August 2017).

EU REGULATION (EC) No 863/2007 of the European Parliament and of the Council of 11 July 2007 establishing a mechanism for the creation of Rapid Border Intervention Teams and amending Council Regulation (EC) No 2007/2004 as regards that mechanism and regulating the tasks and powers of guest officers. <http://data.europa.eu/eli/reg/2007/863/oj> (last retrieved, January 2018).

EU REGULATION (EC) No 562/2006 of the European Parliament and of the Council of 15 March 2006 establishing a Community Code on the rules governing the movement of persons across borders (Schengen Borders Code). <http://data.europa.eu/eli/reg/2006/562/oj> (last retrieved, July 2017).

EU COUNCIL REGULATION (EC) No 2007/2004 of 26 October 2004 establishing a European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union. <http://data.europa.eu/eli/reg/2004/2007/oj> (last retrieved, February 2018).

EU COUNCIL DIRECTIVE 2004/82/EC of 29 April 2004 on the obligation of carriers to communicate passenger data. <http://data.europa.eu/eli/dir/2004/82/oj> (last retrieved, January 2018).

EU COUNCIL REGULATION (EC) No 377/2004 of 19 February 2004 on the creation of an immigration liaison officers network , Official Journal L 064 , 02/03/2004 P. 0001 – 0004. <http://data.europa.eu/eli/reg/2011/493/oj> (last retrieved, June 2017).

EU COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION (2003): *A secure europe in a better world : european security strategy*, 12 December 2003. <https://europa.eu/globalstrategy/en/european-security-strategy-secure-europe-better-world> (last retrieved, February 2018).

EU EUROPEAN COUNCIL (2002): *Seville European council: presidency conclusions and annexes*, 21-11 June 2002. <https://www.refworld.org/docid/3f4e45154.html> (last retrieved, June 2017).

EU EUROPEAN COUNCIL (2002): *Proposal for a comprehensive plan to combat illegal immigration and trafficking of human beings in the European Union*. Official Journal C142, 16 June 2002. [https://eur-lex.europa.eu/legal-content/LV/TXT/?uri=CELEX:52002XG0614\(02\)](https://eur-lex.europa.eu/legal-content/LV/TXT/?uri=CELEX:52002XG0614(02)) (last retrieved, December 2017).

EU COUNCIL REGULATION (EC) No 2725/2000 of 11 December 2000 concerning the establishment of 'Eurodac' for the comparison of fingerprints for the effective application of the Dublin Convention. <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32000R2725:EN:HTML> (last retrieved, October 2017).

²⁸ EU: European Union, ENP: European Neighbourhood Policy, EMP: Euro-Mediterranean Partnership, O: Others

EU EUROPEAN COUNCIL (1999): *Tampere European council: presidency conclusions*, 15 &16 october 1999. https://ec.europa.eu/anti-trafficking/eu-policy/tampere-council-conclusions-1999_en (last retrieved, January 2018).

EU COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION (1997): *Treaty of Amsterdam Amending the Treaty on European Union, The Treaties Establishing the European Communities and Related Acts*, 10 November 1997. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A11997D%2FAFI> (last retrieved, February 2018).

ENP EUROPEAN COMMISSION AND THE HIGH REPRESENTATIVE (2011): on strengthening the European neighbourhood policy Commission and the High Representative of The Union For Foreign Affairs And Security (2011), Document de travail conjoint des services, Mise en oeuvre de la politique européenne de voisinage en 2010, Rapport pays : Maroc, COM(2011) 303. (last retrieved, March 2017). https://library.euneighbours.eu/sites/default/files/sec_11_651_fr.pdf

ENP EU-MOROCCO EUROPEAN COUNCIL (2010): The President, Remarks by Herman Van Rompuy, President of the European Council following the EU-Morocco Summit, Granada March 7, 2010. PCE 47/10. <https://www.consilium.europa.eu/en/templates/press-releases.aspx/?id=1440&p=206#> (last retrieved, November 2017).

ENP EUROPEAN COMMISSION (2010): on strengthening the European neighbourhood policy in 2009. ENP Progress report: Morocco, COM(2010)207. http://aei.pitt.edu/39591/1/SEC_%282010%29_514.pdf (last retrieved, December 2017).

ENP EUROPEAN COMMISSION (2009): on strengthening the European neighbourhood policy in 2008. ENP Progress report: Morocco, COM(2009)188. https://library.euneighbours.eu/sites/default/files/sec09_520_fr.pdf (last retrieved, May 2017).

ENP EUROPEAN COMMISSION (2008b): Joint Document on the Strengthening of Bilateral Relations/Advanced Status. https://library.euneighbours.eu/sites/default/files/feuillede route_sa_fr.pdf (last retrieved, May 2017).

ENP EUROPEAN COMMISSION (2008a): on strengthening the European neighbourhood policy in 2007. ENP Progress report: Morocco, COM(2008)164. https://library.euneighbours.eu/sites/default/files/sec08_398_fr.pdf (last retrieved, June 2017).

ENP EUROPEAN COMMISSION (2006): on strengthening the European neighbourhood policy in 2006. ENP Progress report: Morocco, COM(2006)726. http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2004_2009/documents/dv/dmag070124_pev_ensemble_dmag070124_pev_ensemble_en.pdf (last retrieved, March 2017).

EMP EU-TUNISIA ASSOCIATION COUNCIL (2012), Brussels, 19 November 2012 16435/12 PRESSE 479. http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/EN/foraff/133635.pdf (last retrieved, November 2017).

EMP EUROPEAN COMMISSION (2006): Reference document for financial and technical assistance to third countries in the area of migration and asylum, AENEAS Programme. 2004-2006. https://ec.europa.eu/europeaid/aeneas-programme-programme-financial-and-technical-assistance-third-countries-area-migration-and_en (last retrieved, May 2017).

EMP EURO-MEDITERRANEAN CONFERENCE (2005): *10th Anniversary Summit*, Barcelona, 27-28 November 2005. <http://register.consilium.europa.eu/doc/srv?l=EN&f=ST%2015074%202005%20INIT> (last retrieved, February 2017).

EMP EU-MOROCCO IV ASSOCIATION COUNCIL (2004): Déclaration de l'Union européenne.

EMP EU-MOROCCO III ASSOCIATION COUNCIL (2002): Déclaration de l'Union européenne.

EMP EU-MOROCCO II ASSOCIATION COUNCIL (2001): Déclaration de l'Union européenne.

EMP EU-MOROCCO I ASSOCIATION COUNCIL (2000): Déclaration de l'Union européenne.

EMP EURO-MEDITERRANEAN AGREEMENT (2000): establishing an association between the European Communities and their Member States, of the one part, and the Kingdom of Morocco, of the other part, OJEC L 70 de 18 March 2000. http://trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2006/march/tradoc_127906.pdf (last retrieved, March 2017).

EMP Euro-Mediterranean Conference (1995): Barcelona Declaration, 27-28 November 1995. http://www.eeas.europa.eu/archives/docs/euromed/docs/bd_en.pdf (last retrieved, May 2017).

Extramuros: el arabismo fuera del Centro de Estudios Históricos. La correspondencia de Julián Ribera con José Castillejo

Outside the walls: Arabism beyond the Center for Historical Studies: the correspondence between Julián Ribera and José Castillejo

Bernabé López García

bernabe.lopezg@yahoo.fr

Para citar este artículo: Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2018), “Extramuros: el arabismo fuera del Centro de Estudios Históricos. La correspondencia de Julián Ribera con José Castillejo” en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 162-184.

Para acceder a este artículo: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.009>

Resumen

Entre 1907 y 1916 el grupo de arabistas españoles conocido como “la escuela de Codera”, los *Beni Codera* en expresión de Emilio García Gómez, estuvieron integrados en una institución integradora que englobaba las diferentes disciplinas académicas tanto científicas como humanísticas en España, la Junta para Ampliación de Estudios. Su labor en el Centro de Estudios Históricos dependiente de la Junta significó uno de los momentos más fecundos de la actividad productiva investigadora del grupo. Pero en 1916 la actuación de Asín Palacios en un tribunal de oposiciones a la cátedra de Sociología en la Universidad de Madrid, especialidad ajena al quehacer del arabista, a la que se presentaba el secretario de la Junta, José Castillejo, provocó la salida en bloque del gremio del arabismo del Centro y de la Junta, lo que supuso un aislamiento del arabismo de la marcha de las humanidades en España. La correspondencia entre Julián Ribera, que por entonces asumía el patriarcado del arabismo, y Castillejo, describe el trasfondo de la ruptura y resulta de gran utilidad para entender la evolución del arabismo español contemporáneo.

Abstract

Between 1907 and 1916, the group of Spanish Arabists known as the “school of Codera” (*Beni Codera*, as expressed by the scholar Emilio García Gómez) was part of an inclusive institution that comprised different academic fields, both scientific and humanistic, in Spain. This institution was the Junta para Ampliación De Estudios (the Council for Extension of Studies and Scientific

Research). The work carried out by this group in the Center for Historical Studies (an institution dependent on the Council) represents one of its most fruitful periods of research activity. But in 1916, the participation of Asín Palacios in the Board in charge of evaluating the candidates for the chair of Sociology at the University Complutense of Madrid (a field foreign to the Spanish school of Arabists), and to which applied the Council's Secretary, José Castillejo, resulted in the withdrawal of the Arabist group from both the Center and the Junta. This led to the isolation of Arabism from the development of the area of humanities in Spain. The correspondence between Julián Ribera, at the time the patriarch of Arabism, and Castillejo, describes the context of this breaking and contributes to the understanding of the evolution of contemporary Spanish Arabism.

Introducción

En la primavera de 1989, mientras se hacían obras en mi casa y me veía recluso a trabajar entre albañiles y cascotes, preparé para el ciclo de conferencias sobre "Africanismo y Orientalismo español (1850-1930)" que organizó en la UNED Víctor Morales Lezcano¹ mi contribución "Arabismo y orientalismo en España: radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo"². Para su realización me fue de gran utilidad la reciente publicación de un trabajo sobre los orígenes de la Junta para Ampliación de Estudios (JAE)³ en el que se daba cuenta del episodio que llevó a los arabistas del Centro de Estudios Históricos a separarse del mismo: Julián Ribera, como vocal de la Junta en la que estaba integrado el Centro y Miguel Asín, profesor de éste.

En el hilo de mi comunicación al ciclo consideré la consecuencia de este episodio, la separación de lo más fecundo del arabismo de entonces de una institución que pretendía impulsar y desarrollar las ciencias sociales e históricas y conectarlas con la comunidad científica internacional, como un error que tuvo consecuencias pesadas en el devenir del arabismo. "Probablemente -escribí- esta *ruptura formal* con las humanidades españolas debió fomentar el endogremialismo, el carácter *apartadizo* de la escuela, origen de lo que García Gómez llamó el 'espíritu fundacional de los *Beni Codera*'".

El episodio había tenido origen en unas oposiciones a cátedra de sociología en las que Asín fue miembro del tribunal y a las que se presentaba el secretario de la JAE, José Castillejo. Asín acabó dando su voto al sacerdote Severino Aznar que obtuvo la plaza. Las oposiciones fueron escenario de la confrontación de dos visiones diametralmente opuestas, no ya de la concepción de la ciencia social objeto de las pruebas, sino de la misma adscripción ideológica y enfoque de la institución universitaria entre la mayoría del tribunal que apoyó a su candidato y el propio Castillejo.

En 1999 David Castillejo publicó el volumen tercero del epistolario de su padre, José Castillejo, que recogía las cartas entre 1913 y 1937, entre las que se encontraban las intercambiadas por éste último y Julián Ribera⁴, así como alguna otra relacionada con el tema, entre el 5 de abril y el 15 de

¹ Véase reseña de Eneida García Garrijo sobre el ciclo en *Awraq* (1990), XI, pp. 259-261.

² Todas las ponencias de este ciclo se publicaron en 1990 en volumen Anejo al número XI de *Awraq*. Mi contribución lo fue entre las páginas 35 y 69.

³ Ver F.J. Laporta, A. Ruiz Miguel, V. Zapatero y J. Solana, "Los orígenes culturales de la Junta para Ampliación de Estudios", en *Arbor*, 493 (enero de 1987), pp. 17-87.

⁴ David Castillejo, *Los intelectuales reformadores de España, volumen III, Fatalidad y porvenir 1913-1937*, editorial Castalia, Madrid 1997, pp. 272-313.

noviembre de 1916. Un análisis muy minucioso de esta correspondencia, así como del contexto en el que se produce y de las consecuencias que tuvo para el desarrollo futuro de los estudios, tanto del arabismo como de la sociología, fue realizado en 2009 por Manuela Marín en su extenso, intenso y riguroso estudio “Arabismo e historia de España (1886-1944). Introducción a los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios”⁵.

Remito a este trabajo a quien esté interesado en documentarse a fondo sobre este episodio. Por ello no considero de interés extenderme sobre el mismo, ya que sería imposible aportar novedades sobre lo allí escrito, pero sí me parece de gran utilidad aportar, con la autorización expresa de David Castillejo, a quien le agradezco el gesto, el texto de las cartas que él publicó en una obra que no es conocida del gran público y que, una revista como la *REIM* puede difundir entre los especialistas del arabismo y los interesados en la historia de la ciencia y del pensamiento en España.

La correspondencia se compone de seis cartas de Ribera a Castillejo, cuatro de éste a Ribera, y tres cartas intercambiadas entre Santiago Ramón y Cajal, presidente de la JAE y los protagonistas de este asunto, Ribera y Castillejo. Se publica también una nota redactada por el propio Castillejo con un resumen de lo sucedido. Esta nota, según indica su editor David Castillejo⁶, la guardó su autor sin darla a conocer a nadie.

El artículo publicado en *Arbor* sobre los orígenes de la JAE, sugiere que la nota debió de publicarse por la prensa, lo que podría haber provocado la reacción de “dignidad herida” –podría decirse- que Ribera muestra en estas cartas. Manuela Marín dice no haber podido localizar en la prensa el texto, caso de haber sido publicado, aunque dice que en el diario *El Sol* y en la revista *España* hay referencias a las protestas que suscitó el resultado de las oposiciones.

El Sol, diario madrileño del que sería colaborador Castillejo, no se publicará hasta el 1 de diciembre de 1917 por lo que, de aparecer referencias sobre la oposición, no podrán ser más que muy a posteriori. La revista *España* sí publicará el 13 de abril de 1916 un largo comentario muy crítico con lo ocurrido: “Oposiciones de Sociología. El genio del cristianismo”⁷. Por la fecha de edición no es posible que sirviera de desencadenamiento de la correspondencia que se inicia una semana antes, aunque pudo contribuir a reafirmar en su decisión de separarse del Centro y de la JAE a los arabistas.

El artículo de *España* parece escrito por alguien que siguió de cerca los ejercicios y guarda alguna coincidencia con lo descrito en la nota de Castillejo, pero se centra más en el malestar que la votación produjo entre el numeroso público asistente (“la curiosidad y la importancia de la cátedra llevaron a la Universidad el día de la votación un gran número de publicistas, profesores, etc.”), que reclamó explicaciones del tribunal: “De tal modo hirió en la conciencia de los que habían presenciado las oposiciones la escandalosa designación que protestaron violentamente en los claustros, esperando en ellos a los que se habían atrevido a cometer semejante notoria injusticia”.

El artículo cita también que periódicos de tendencia ultra católica como *El Universo*, *El Correo Español*

⁵ Incluido en el libro colectivo de Manuela Marín, Cristina de la Puente, Fernando Rodríguez Mediano y Juan Ignacio Pérez Alcalde, *Los epistolarios de Julián Ribera Tarragó y Miguel Asín Palacios. Introducción, catálogo e índices*, CSIC, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, Madrid 2009. El estudio de la correspondencia por M. Marín se encuentra en el apartado “Los arabistas en la Junta para Ampliación de Estudios, pp. 107-138.

⁶ En los “enlaces” explicativos entre cartas que se publican en este trabajo y que aparecen entre corchetes con la anotación “nota de David Castillejo”: [NdDC]

⁷ El artículo puede consultarse en la *Hemeroteca digital de la BNE* en el enlace siguiente:

<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003367102&search=&lang=es> páginas 13 y 14 del ejemplar citado de la revista *España*.

y *El Debate* habían echado “las campanas al vuelo” felicitándose por el éxito para la opinión católica del resultado de la oposición, y se quejaba por lo que le esperaba a los futuros alumnos de Sociología y por la dejación de “las izquierdas” que estaban permitiendo por su “blandura y timidez” un envalentonamiento de “las derechas” así como “la invasión de la Universidad por analfabetos católicos”.

La publicación del texto de las cartas en la *REIM* permitirá al lector forjarse una opinión acerca de las motivaciones y razones académicas que contiene la correspondencia de Castillejo, valorar su actitud de sincerarse sobre el trasfondo de lo ocurrido en las oposiciones ante las justificaciones de Ribera en la carta que inicia el debate epistolar, así como comprobar su voluntad de tratar insistentemente de evitar la ruptura de los arabistas con el Centro. También ofrece la oportunidad de entender el orgullo herido de éstos, en la persona de Ribera, al verse señalados públicamente por su parcialidad en el apoyo a un candidato en entredicho, sin razones académicas que lo avalasen. Para entender mejor lo ocurrido, se incorporan en apéndice la noticia publicada en *El Correo Español* el 1 de enero de 1916 (“Un triunfo de Severino Aznar”) y el artículo de la revista *España* comentado.

En todo ello queda visible, como señala Julián Ribera en su carta de 5 de mayo de 1916, que “las cosas son más complicadas de lo que a primera vista parecen: este hecho, en el que usted personalmente ha tenido que mediar, viene a constituir un solo eslabón de larga cadena formada por una serie de sucesos en los que otros que no son usted han intervenido (y se refieren a materias de fondo mucho más fundamentales)”.

Las oposiciones fueron, pues, un pretexto, o la gota que colmó el vaso de enfrentamientos de carácter ideológico –y metodológico- que desde hacía tiempo se habían manifestado en el seno de la JAE. Pero de lo que no cabe duda es que, ni Ribera ni Asín cedieron ante los argumentos de Castillejo, firme en su convicción del error de Asín, pero insistente en evitar la salida de los arabistas del Centro, llegando hasta proponer como salida su dimisión de la secretaría de la JAE sin con ello lo impedía. “Para compensar el desacierto” de Asín, plantearía Castillejo sin apearse de su convencimiento, la tarea que se imponía no debía ser otra que “llevar al máximo su contribución a la cultura del país, es decir, todo lo contrario de abandonar el Centro de Estudios Históricos, donde dispone de cuantos medios la Nación puede hoy ofrecer”.

La correspondencia de Julián Ribera con José Castillejo

RIBERA EN MADRID A CASTILLEJO EN MADRID

Madrid, 5 abril 1916

Sr. D. José Castillejo

Mi querido amigo: Acabadas las oposiciones y pasado quizá el primer efecto de su resultado, quisiera comunicar a usted las impresiones mías durante el lapso de tiempo transcurrido desde que se iniciaron. No quedaría yo satisfecho sin exponérselas a usted con toda franqueza.

Desde el instante en que supe que usted entraba en las oposiciones, vi con claridad un motivo de hondo disgusto para alguno de los jueces, amigos míos: dos personas queridas con quienes les

unían estrechas relaciones de amistad y cariño. Usted y Aznar eran co-opositores y, necesariamente, uno había de quedar sacrificado, pues la elección de uno llevaba aneja la eliminación del otro. El señor Asín, muy sensible a los afectos, tengo la seguridad de que se vería angustiado por la delicada posición en que se le metía, sobre todo al enterarse de la renuncia inesperada del Sr. Santamaría, que venía a decidir su entrada en el tribunal, cosa que había rehuido.

Se les ofrecía a ellos el siguiente dilema: Por una parte, Severino Aznar ha sido condiscípulo, durante toda la carrera, de Asín y Gómez, y amigo íntimo y fraternal de estos y de Ibarra hace más de veinticinco años. Durante ese tiempo no se les ha podido ocultar la labor intensa, tenaz y perseverante que Aznar ha dedicado al estudio de materias sociales; han apreciado la claridad de su talento y las raras prendas que le adornan, como maestro, como escritor y como publicista. Y es de pensar que eso constituyese un motivo que pudiera inclinarles en su favor.

Por otra, estaba usted a quien no menos querían y apreciaban Ibarra y Asín.

Se les ofrecía, como he dicho, el dilema moralmente doloroso de verse en el caso de decidir entre usted y Aznar; porque respecto de otros ya no se ofrecía ocasión de un conflicto moral.

Tal ha sido, creo, la cuestión.

Usted podrá decir: “¿Y por qué no han sido ustedes bastante francos conmigo? Yo he guardado conducta correctísima con ustedes; he usado delicadeza ejemplar desde el principio hasta el fin. ¿Por qué no me han insinuado esa disposición de espíritu, evitándome una larga y pesada labor y un disgusto final?”

Realmente ahora, en que han terminado las oposiciones, parece lógico pensar que esa era la conducta que los deberes de amistad imponían. Sin embargo, nosotros creímos que los deberes de la amistad exigían precisamente lo contrario; la reserva absoluta que durante todo ese tiempo hemos mantenido. Por esta razón; el deseo, supuesto que se ofrecieron condiciones para realizarlo, sería el siguiente: Si Severino Aznar no respondía a las esperanzas legítimas que por su larga preparación habían ellos concebido o por cualquier accidente no pudiera salir airoso en las oposiciones, el candidato que con más gusto votarían (descontando el éxito de los ejercicios) habría de ser Castillejo.

En esto creo poder afirmar que estarían conformes los tres amigos.

Ahora bien, imagínese usted que antes de los ejercicios se hubiera tenido la franqueza de expresarlo así: ¿qué hubiera ocurrido? Inevitablemente hubiera usted pensado que eso era una fórmula para invitarle a que se retirara. Y con la retirada de usted malograba la eventual posibilidad de la segunda solución del dilema.

Hágame el favor, amigo Castillejo, de reflexionar acerca de ello y se persuadirá de que ahora se puede decir todo y que antes cualquier insinuación había de ser imprudente y de consecuencias peores.

Esto es lo que con toda sinceridad me creo en el deber de expresar al amigo, a quien estimo y quiero.

A pesar de lo difícil que es, en circunstancias parecidas, juzgar serenamente de las intenciones,

tengo la esperanza de que usted, hombre de elevado espíritu, no apreciará esta conducta como desleal, ni la tendrá como motivo de queja personal contra nosotros. No obstante, si por cualquiera causa, que yo no puedo ni quiero imaginar ahora, en el sentimiento natural y el disgusto que inevitablemente ha tenido usted que sufrir (y que nosotros compartimos) se mezclara algún motivo de resquemor (si no personal de usted, al menos participado por amigos suyos) y pudiera constituir mortificación para usted el tener que intervenir necesariamente en asuntos en que nosotros habremos de mediar, tenga usted la evidencia de que no queremos de ningún modo causarla, estando dispuestos a la más leve insinuación a dimitir yo, de Vocal de la Junta, y Asín y yo dejar de formar parte del Centro de Estudios Históricos (a la sordina y pasadas estas circunstancias, para que nadie pueda relacionar estos hechos), pues lealmente consideramos la intervención de usted más precisa, más útil y más eficaz, dirigida a cosas de interés general que nuestros servicios, circunscritos a una especialidad que puede no ser esencial a los fines de la Junta.

Y todo ello no menguará la estimación de sus virtudes y el cariño de su afectísimo amigo que le estima cordialmente,

Julián Ribera

[NdDC] [Se desencadenó el enfrentamiento porque Castillejo contestó a esta carta.]

CASTILLEJO EN MADRID A RIBERA EN MADRID

Moreto 1, 1°

10/4/1916

Sr. D. Julián Ribera.

Mi querido amigo: Agradezco mucho su carta. Me ofrece explicaciones a las cuales yo no tengo derecho alguno y renueva la franqueza y sinceridad con que desde que nos conocimos nos hemos tratado. No sería corresponder a ella una respuesta de mera cortesía. Lo que usted me dice respecto a las pasadas oposiciones merece que yo comunique a usted también todo lo que pienso; de modo que, si pueden subsistir entre nosotros diferencias de apreciación, no quede ni sombra de ficción o hipocresía.

Cuando vacó la cátedra de Sociología, aconsejé que se suprimiera o que se acumulara al catedrático designado por la Facultad. Es desde hace muchos años mi criterio el de suprimir catedráticos, pagar doble a los que queden y hacerles trabajar triple, mediante acumulaciones y cursos diversificados. No me hicieron caso.

Aconsejé luego que, de salir a oposición, fueran admitidos a ella Doctores en Filosofía y Derecho; porque no habiendo en España tradición ni escuela de Sociólogos, era más probable encontrar un hombre apto cuantos más fueran llamados.

Consultada la Facultad de Filosofía, se pronunció en contra por gran mayoría. Ignoro los motivos; pero queriendo adivinar cuales podían ser, supuse que los hombres de mayor entendimiento y elevación de la Facultad solo habrían querido significar su deseo de que la Sociología tomara una

dirección filosófica, apartándose del lado jurídico legislativo político y reformador.

Perdí de vista el asunto hasta que un día vi, casualmente, en *La Correspondencia de España* el anuncio de las oposiciones. Me dio pena ver cuán desalentadamente se lleva la vida oficial, sin cuidarse de si hay por bajo una vida real que la nutra. Y fue ese sentimiento de vergüenza y de impotencia quien me sugirió lo que nunca había pensado: reunir mis trabajos y notas dispersas de estudios de Sociología que hice en Alemania e Inglaterra, y acumularles una preparación tan intensa como pudiera. Tomé como ejes los sistemas de Lester Ward, Simmel, Schaeffle, Spencer y Wundt. Y reuní, gracias a la liberalidad de mis amigos, hasta un centenar de libros modernos de Biología, Psicología, Filosofía y Sociología. El goce de su lectura y las muchas notas que de ellos he hecho compensan con creces todo el trabajo y la contrariedad del resultado.

Con todo, cuando las oposiciones comenzaron, veía con más claridad que nunca, precisamente porque las lecturas me habían mostrado un horizonte más dilatado, cuán distante estaba yo todavía de poseer la preparación que debe llevarse a un Doctorado de Filosofía. Y vacilé si presentarme o no. Pedí informes de los otros opositores y me dijeron que probablemente se diferenciaban de mí en que todavía no se habían enterado del volumen de lo que ignoraban. Entonces creí que era caso de conciencia insistir, para obtener, al menos, que la cátedra no fuera provista y reanudar mi campaña en pro de la acumulación.

El cuestionario fue una gran sorpresa. Estaba hecho mirando principalmente al Derecho, a la Economía y a la Política social. Por añadidura pude comprobar enseguida insignificancias y de autores que no son sociólogos ni tienen en su haber aportación alguna científica, pero que forman parte de las traducciones que edita Aznar. Hasta los errores de los traductores, que pude comprobar por tener yo los textos originales, se reflejaban en el cuestionario.

Sinceramente atribuí entonces esas coincidencias a que algunos miembros del tribunal no conocerían sino esos libros y creerían de buena fe que era esa la Sociología que anda por el mundo. Y supuse que el Sr. Aznar podría tener en las oposiciones una superioridad indiscutible.

Me equivoqué. Aznar hizo unos ejercicios ramplones, a ratos grotescos, sin abordar ni un solo problema científico, sin aludir a una sola de las doctrinas que nutren la Sociología, sin revelar directa o indirectamente una formación filosófica, ni cultura histórica, ni mucho menos noticia siquiera de lo que pasa en Biología, en Psicología, en Ética, etc. Hasta en el pequeño círculo donde se encastilló rebelaba, por los muchos errores y lagunas, que no estaba informado. Yo, que viví de recuerdos de mis cursos de Economía en Berlín y de la rápida orientación tomada para el cuestionario, podría, sin embargo, apreciar cuál era su desnudez hasta en ese ramo práctico de los seguros obreros, las cooperativas y los sindicatos católicos a que él se ha dedicado.

¡Que más! ¡Hasta el mismo Aznar, que de la Sociología y la Filosofía estaba separado por la cortina tupida de su ignorancia, percibía en ese otro ramo de la propaganda sindical y de la mejora de la clase obrera cuánta era su confusión y fragmentarismo, y se limitaba, siempre que podía, a aludir a trabajos que tenía hechos, sin ofrecer jamás una sistematización o una visión de lo que en el mundo -¡ni siquiera en España!- está pasando.

Con esa idea de la poca inteligencia y preparación del Sr. Aznar, que sus anteriores publicaciones no hacían sino confirmar, y con los ejercicios a la vista, elemento único en que un tribunal puede apoyarse, máxime cuando desconoce antecedentes de algunos opositores, jamás pensé que Así pudiera votar a Aznar.

Por otra parte, veía que André y yo, aunque con mayor radio de información y mejores bases de cultura general, carecíamos aún de la preparación y de la solidez científica que debería llevarse a la Universidad. Y creía, por tanto, que Asíñ votaría la no provisión. Ninguna otra solución me parecía plenamente justificada.

Durante la votación estaba yo en el Ateneo, oyendo una conferencia de Simarro. Allí me llevaron noticias de lo ocurrido, que me resistí a creer. Y me expliqué que el Presidente del tribunal se considerara en el caso de declarar la obstinación y ofuscación de los tres votantes de Aznar, cuando dio al público explicaciones a consecuencia del lamentable incidente que, según me cuentan, se originó después de la votación.

Debo, pues, declarar a usted que, a mi juicio, Asíñ ha cometido un grave desacierto. Yo tengo un concepto de su independencia que me impide atribuirlo a presión alguna de fuera. Lo achaco a dos factores: la pasión de una amistad antigua e íntima que le ha cegado, como ciega a un padre el cariño de sus hijos, y acaso una insuficiente información de libros y problemas de Sociología que no ha podido, por consiguiente, iluminar ante sus ojos lo que Aznar llevaba.

En ambos conceptos me sorprendió que Asíñ aceptase el cargo de vocal del tribunal en materia tan ajena a sus estudios.

Ese desacierto de Asíñ atañe al país y a la Universidad, donde ya no podrá haber, a mi juicio, Sociología científica por lo menos hasta que Aznar se jubile o muera.

Pero no me toca a mí, ni yo he sufrido personalmente ofensa alguna. Yo he quedado donde en justicia debía quedar. Yo no estoy probablemente, en condiciones de aportar a la Facultad de Filosofía lo que ella tenía derecho a exigirme.

Ello quiere decir que no ha variado mi relación hacia ustedes.

Aunque yo hubiera recibido de ustedes injuria o injusticia, jamás influirían en mis deberes desde el cargo que desempeño.

Mientras ustedes puedan hacer en el Centro de Estudios Históricos una labor científica seria y útil para el país, yo creo que es deber de ustedes continuar en él. Otra cosa sería querer añadir al daño que ustedes han hecho a la Universidad otro grande para el Centro de Estudios Históricos.

No; nuestra colaboración en esta obra no debe sufrir menoscabo por aquel desacierto. Ustedes tienen en su haber otras cosas de un positivo valor. Ellas son las que me importan. Y no quedan en mi espíritu otras ideas, en este asunto, que las que en esta carta declaro.

No nos ocupemos más de ello y volvamos todos a trabajar y a vivir para aquellas cosas que dan un valor a la vida.

Suyo como siempre afectuoso amigo,

José Castillejo

RIBERA EN MADRID A CASTILLEJO EN MADRID

Madrid, 13 abril 1916

Sr. D. José Castillejo

Querido amigo: La franqueza con que se ha expresado usted en su carta merece mi gratitud, porque me despeja todas las dudas, no dando lugar a indecisiones con las cuales nunca me ha gustado vivir; y es siempre motivos de satisfacción para mí el formar resoluciones con la entera convicción de que la oportunidad las reclama.

Por consecuencia, como le anuncié, me considero ya vocal no ejerciente de la Junta: la dimisión será presentada al ministro (autoridad de la que emanó el nombramiento) los primeros días de Octubre, cuando estas cosas parezcan olvidadas.

Y Así y yo dejaremos de ser profesores del Centro [de Estudios Históricos] en el mes de Junio. Al acabar el curso creo que es el tiempo en que nuestra retirada puede causar menos trastorno a los alumnos. Conviene, sin embargo, que usted lo sepa desde ahora (y aún quizá convendría que lo supiese el Secretario del Centro) para ultimar ciertos asuntos relacionados especialmente con las publicaciones que tenemos en prensa, las cuales podrán quedar terminadas en Junio, fin de nuestras tareas en el Centro.

Nosotros continuaremos nuestra labor fuera de él, como la hacíamos mucho antes de que se creara, con la conciencia tranquila de no haber sido en ninguna parte otra cosa que coadyutores solícitos de todo lo que nos ha parecido bien intencionado, útil y justo.

Y lo mismo seguirá siendo su afectísimo amigo q. b. s. m.

Julián Ribera

CASTILLEJO EN MADRID A RIBERA EN MADRID

Moreto, 1 - 1°

16/4/1916

Sr. D. Julián Ribera.

Mi querido amigo: La carta en que usted me anuncia que, en unión de Así, se separará de nuestra obra, me deja perplejo. Dice usted que esa resolución es consecuencia de mi contestación a su carta anterior. Y yo no veo relación alguna entre ambas cosas ni acierto a descubrir en qué otro sentido podría yo haber contestado. Como creo, y he dicho a usted terminantemente en mi carta anterior que el apartamiento de ustedes sería un daño positivo al país y al Centro de Estudios Históricos, y como aborrezco que las cuestiones vitales y objetivas giren alrededor de sentimientos personales, no quisiera omitir medio alguno de evitarlo.

Sólo tengo ahora en mi mano llamar nuevamente al buen sentido de ustedes.

Terminadas mis oposiciones me reintegré a mis quehaceres en la Junta, comencé a recibir gente y fui, a los dos o tres días, al Centro a arreglar los asuntos más urgentes.

Me envió André una protesta firmada por todos los coautores y le contesté, por escrito, que no la firmaba, porque mi situación en la Junta me veda toda lucha y todo personalismo. Probablemente a ello se debe que no se haya presentado.

No he dado para la Prensa, ni directa ni indirectamente, una sola línea acerca de las oposiciones.

No he hablado a estas fechas con ninguno de los que fueron jueces. Me limité a dejar en casa del Sr. Sanz y Escartín una tarjeta con una línea de respeto y gratitud.

No he tratado de las oposiciones sino con mis más íntimos y no les he dicho sino lo mismo que he escrito a usted.

Habría observado también hacia ustedes el más completo silencio en ese punto, y continuado la relación en que siempre hemos estado, si la carta de usted no hubiera venido a interrogarme.

Yo he agradecido la carta. Quería decir que no era a ustedes indiferente lo que pudiera yo pensar de una cosa tan objetiva como la paulatina constitución de la Universidad, uno de cuyos episodios son las oposiciones. Y significaba que ustedes me ofrecían una explicación de su criterio, deseaban conocer el mío y ponían el problema de si una diferencia entre ambos podría repercutir, estorbando la obra que nos es común.

He supuesto desde luego, haciendo a ustedes el honor que merecen, que no deseaban una contestación banal y atenta, como se da a las gentes insignificantes y que nada nos importan. Y me pregunto qué podía yo hacer sino decirles todo mi pensamiento exactamente como a las personas de mi intimidad.

Pero, además, era eso tanto más obligado cuanto que yo había declarado públicamente en las oposiciones aquello que constituye el punto fundamental de mi carta. Dice esta en resumen: 1.º que ha sido un error llevar a la Universidad un hombre que no tiene la formación necesaria; 2.º que atribuyo ese desacierto a la conjunción de dos factores: la ceguera producida por un sentimiento exaltado de amistad y la falta de información científica suficiente que acaso podría haberla disipado; 3.º que yo no he recibido ofensa ni injusticia alguna, porque creo que me falta mucho aun para alcanzar la formación científica que una cátedra de Sociología supone; 4.º que nada tiene que ver con las oposiciones la labor que ustedes hacen en el Centro, labor que considero eficaz y seria.

¿Podía yo decir a ustedes que me ha parecido un acierto hacer a Aznar catedrático de Sociología? En cuanto vi claramente el giro que daba a las oposiciones y en cuanto presumí lo que podía ocurrir, quise disipar todo equivoco y afrontar, delante de él y dándole oportunidad de defensa, el problema central. Vencí mi repugnancia a la controversia, definí mi criterio, le rogué me citase un solo libro de Sociología en que se tratasen las cuestiones que él había hecho materia de sus ejercicios, le indiqué los libros de Política social donde ellas se desarrollan y le dije que, ni siquiera en ese punto a que él parecía dedicado, estaba informado.

Aprovecho también un ejercicio para declarar que no habría podido entender algunos de los temas del cuestionario si no los hubiera visto en el índice de un libro de Economía del Padre Pesch. Yo otro, para decir que las oposiciones no me habían ofrecido oportunidad alguna de ocuparme de

Simnel, Schaeffle, War y Wundt, que yo contaba entre los grandes sociólogos.

En cuanto a la designación de Aznar y el carácter del cuestionario no he hecho, pues, sino repetir a usted lo que sinceramente manifesté ante el tribunal y ante el público.

Ahora bien, dadas esas declaraciones mías, ¿pueden ustedes sentirse ofendidos porque yo no perciba la formación filosófica y sociológica de Aznar? Creo que no. Hay muchas gentes, incluso entre los amigos de Aznar, que piensan como yo en ese punto. Y sería inconcebible que lo hicieran ustedes cuestión personal.

El otro punto se refiere a la intervención de Asín. Después de decir que, a mi juicio, ha cometido un desacierto, no habría sido leal ni honorable en mí omitir la explicación del alcance que yo le atribuyo; precisamente porque, así como no presumí que Asín pudiera votar a Aznar, después de oír sus ejercicios, así también ahora no admito sino la explicación más benigna y más conforme con el concepto que tengo de Asín.

Se ha hablado de presiones de los Obispos y los políticos. He contestado que considero a Asín incapaz de someterse a ellas. Se ha dicho que era cosa de sectarismo; un periódico lanza recientemente la cuestión por ese camino. Creo que se equivoca; Asín me parece que tiene espíritu amplio y tolerante.

Mucho menos puedo pensar que haya habido en él animosidad alguna contra mí o contra los otros opositores.

¿Qué explicación me queda, en el supuesto de que ha habido, en efecto, un error? No veo sino la que consignaba en mi carta, que está de acuerdo, en parte, con lo que usted decía en la suya.

Asín conocía y quería a Aznar hace muchos años. Le ha parecido inteligente; lo ha visto trabajar; ha creído que su labor era Sociología. Ninguna de esas cosas puede pensarse sino cuando coinciden la pasión de la amistad y la información insuficiente respecto al estado de la ciencia.

Sin aquella inclinación afectiva, Asín no hubiera tenido en cuenta su conocimiento anterior de Aznar, porque se exponía a ser injusto con los otros opositores, que acaso poseían también inteligencia y un cierto haber de obra social y de estudios, desconocidos del tribunal.

Sin aquella deficiente noticia de cuáles son los problemas que se tratan en las cátedras y en los libros de Sociología, Asín habría visto enseguida que Aznar no llevaba a las oposiciones sino algunos datos de Política social cuya exactitud y valor no es del caso aquilatar.

Yo me pregunto si queda otra explicación posible, ni si esta manifestación mía hecha a ustedes y no lanzada al arroyo, puede ser considerada por ustedes como una ofensa. Una cosa es que les produzca dolor, sea por caer en la cuenta de que mi presunción es justificada, sea por considerarme, al hacerla, ofuscado e injusto, y otra distinta que le atribuyan una intención de agravio que no tiene. He contestado con una explicación a una carta afectuosa de usted; no he atacado ni protestado siquiera. Y me he adelantado a decir que, si el desacierto de Asín ha dañado a la Universidad, no me ha tocado a mí ni me ha ofendido.

Ese es el tercer extremo de mi carta. Digo sinceramente que cualquiera que pudiera ser luego mi trabajo o mi acierto, la preparación que yo he llevado a las oposiciones contenía la información de un centenar de libros; pero no la formación interna plena y la aptitud para una labor personal

científica en Sociología que la Universidad tiene derecho a exigir. Ello aleja toda sospecha de que yo me crea víctima de una injusticia.

Y, por último, separo de todo este asunto, lo mismo en lo que tiene de personal que en lo que tiene de universitario y nacional, la cuestión de la permanencia de ustedes en el Centro de Estudios Históricos. Ésta solo puede decidirse atendiendo a la obra que ustedes llevan realizando y a la que todos creemos a ustedes capaces de realizar.

Ni adivino, pues, qué otra respuesta podía yo dar a su carta, ni qué relación hay entre lo que yo he dicho y la resolución a que ustedes se inclinan. La Junta nada tiene que ver con las oposiciones de Sociología.

Creo que, ni aún en el terreno particular, se han enterado de ella muchos de sus vocales. Uno de ellos, buen amigo mío, ha venido a preguntar si era verdad que yo las había hecho, porque él se había interesado por otro de los opositores.

Si yo me equivoco y Aznar, a pesar de sus oposiciones, es verdaderamente un sociólogo, la única posición lógica de ustedes será alegrarse de la elección, esperar a que su obra en la Universidad me saque de mi error y excusar mi ceguera si no pueden disiparla.

Si es Asín quien se ha equivocado (y hablo de Asín porque solo a Usted y a él afecta la resolución de ustedes), como no es probable que convenza a Aznar de que dimita, no tiene en su mano, para compensar el desacierto, sino llevar al máximo su contribución a la cultura del país, es decir, todo lo contrario de abandonar el Centro de Estudios Históricos, donde dispone de cuantos medios la Nación puede hoy ofrecer.

Yo espero que ustedes reflexionarán todavía serenamente y que, en definitiva, sabrán anteponer a toda otra consideración los intereses generales de la ciencia a que ustedes han consagrado su vida.

Ya sabe es su amigo afectuoso,

José Castillejo

RIBERA EN MADRID A CASTILLEJO EN MADRID

Madrid, 26 abril 1916

Querido amigo Castillejo: Acabo de llegar hoy (26 de Abril) de Valencia a donde fui a pasar las vacaciones de Pascua, y leo su apreciable del 16. Se la agradezco sinceramente, así como sinceramente le agradecí la anterior: si hubiese yo considerado que usted en ellas agraviaba u ofendía, ¿cómo se las había yo de agradecer? No han sido tiquismiquis personales los que han informado mi conducta; por consiguiente, yo le rogaría a usted que no se preocupara de buscar por ese lado explicación a mis determinaciones. Baste, para satisfacción de usted que no he visto agravio ni ofensa en sus cartas.

Por mi parte creo que después de realizados los hechos, irremediables ya, lo mejor es que no insistamos en volver lo que ya no puede variarse y que arreglemos, como buenos amigos, las consecuencias de lo pasado.

Al acabar el curso, época en que terminaran nuestras labores en el Centro, convendrá que todo lo pendiente de publicación en nuestras secciones, esté terminado. Para ello habrá que acelerar la impresión. Felizmente todo puede quedar acabado: la obra matemática de Sánchez, está finalizada y sólo falta tirar unos pliegos ya compuestos; la de lógica, a punto de acabar su composición; una obra sobre Agricultura, Industria y Comercio de Marruecos, está ya en la tirada del índice; pero como se publica en condiciones especiales (se han de dar al autor los ejemplares que excedan al coste de la impresión) conviene arreglarlo antes. Y sobre todo está el asunto de la fundación árabe, de la que falta a pagar un piquillo casi insignificante, pero que habrá que estudiar medio de solventarlo. Podremos hacerlo usted y yo directamente o por medio de Navarro Tomás.

Y debo decirle que aunque no pertenezcamos ya de hoy en adelante al Centro, no será perdida la tradición, ni la labor allí realizada, ni inútiles los medios acumulados, porque no tendremos inconveniente en utilizarlos, como el público español ha podido hasta ahora aprovecharlos. Y aun más, nos alegraremos de que el Centro tenga vida próspera, como es seguro que la tendrá, si conserva la virtud de mantenerse fiel al criterio que presidió a su fundación.

Sepa que le aprecia y estima su afectísimo amigo,

Julián Ribera

CASTILLEJO EN MADRID A RIBERA EN MADRID

2 de mayo de 1916

Sr. D. Julián Ribera

Mi querido amigo: Su carta del 26 del pasado me trae la seguridad de que no ha producido a ustedes molestia la sinceridad de mis manifestaciones.

Por ello me sorprende tanto más que dejen ustedes en pie la cuestión esencial de su retirada del Centro de Estudios Históricos.

Puesto que usted me ruega no busque explicaciones a esa determinación, desisto de hacerlo, suponiendo que no consideran ustedes prudente darlas.

Pero no quedaría yo tranquilo con el temor de que, por vez primera, desde que la Junta existe, un asunto mío personal o una equivocación que me sea imputable pudiera llevar daño a la obra que realizamos. He reiterado a ustedes cuán importante considero la labor de ustedes en el Centro. A1 abandonarlo con ocasión de las cartas cruzadas entre nosotros, existiría al menos la sospecha de que ustedes se consideraran incompatibles conmigo.

Quiero, pues, poner la cuestión en maños de la Junta y darle todo género de facilidades, por si creyera que mi salida de la Secretaria podía resolver la dificultad y salvar la Sección de Estudios árabes.

Le reitera su afecto su buen amigo,

José Castillejo

RIBERA EN MADRID A CASTILLEJO EN MADRID

Madrid, 5 mayo 1916

Mi querido amigo Castillejo: Si en el asunto que motiva esta correspondencia sólo existiese una disparidad de criterio en apreciar sucesos extraños a las tareas del Centro y a la Junta, expresado con la franqueza de amigos entre usted y nosotros, o un mero roce ocasionado por el encuentro de sentimientos personales opuestos, las consecuencias, después de leída su afectuosa carta última, podrían quedar desvanecidas por completo, al cerciorarse de que usted no tiene, como nosotros no tenemos, empeño alguno en dar a cuestiones personales más importancia de la que ellas merecen: ni usted ni nosotros queremos hacer depender de estados emotivos pasajeros personales, la resolución de otras cuestiones permanentes de interés general.

Pero las cosas son más complicadas de lo que a primera vista parecen: este hecho, en el que usted personalmente ha tenido que mediar, viene a constituir un solo eslabón de larga cadena formada por una serie de sucesos en los que otros que no son usted han intervenido (y se refieren a materias de fondo mucho más fundamentales). Y así el vaso rebosa no tanto por la última cantidad que se derrama, como por el agua con que se llenó primero, antes de las últimas gotas (que son las que aparentemente deciden el desbordamiento), así nuestra determinación obedece a hechos que no se relacionan de modo directo con usted, pero cuyo colmo se realizó con ocasión de lo últimamente ocurrido. De los otros eslabones no le he hablado a usted porque son historias que personalmente no le afectan. Alguna vez, si vienen a cuento, quizá no tenga inconveniente en recordarlas. Hoy lo insinúo para que no queden escrúpulos en usted acerca de que un asunto personal suyo haya sido el exclusivo motivo de nuestra decisión. No hay, pues, razón para que usted lleve la cosa a la Junta. El propósito de usted de poner la cuestión en manos de ella podrá ser un propósito que le honra, por la nobleza de la intención; pero seguramente será inútil, o más bien contraproducente. Inútil, porque no haría variar de ningún modo la resolución nuestra; contraproducente, porque nos decidiría a tomar actitud que no habría de ser amistosa, por cuanto el mero hecho de ir a la Junta supondría roto el secreto confiado caballerosamente a un amigo.

Tengamos, pues, el valor de resignarnos a lo que ya es irremediable. Acabado el curso al tiempo de salir de vacaciones, recibirá el Sr. Menéndez Pidal, Director del Centro, nuestra resolución; y allá en Octubre, cuando las cosas se hayan olvidado, se hará lo demás.

Y un día de estos, si a usted le parece bien, iré yo a verle, a las horas en que usted se halle en las oficinas de la Junta, para ponernos de acuerdo acerca de los medios de ultimar todas las cosas pendientes.

Y esté usted seguro de la estimación y afecto de su amigo

Julián Ribera

CASTILLEJO EN ANCOR A JULIAN RIBERA EN MADRID

Hotel Central, Ancora - Minho

2 septiembre 1916

Sr. D. Julián Ribera.

Mi querido amigo: Hasta que he podido retirarme tres semanas a este rincón de Portugal, junto al mar, no he tenido tiempo para despachar mis cartas.

Menéndez Pidal, al marcharse de Madrid, me entregó las de usted y Así comunicándole que no piensan continuar en el Centro de Estudios Históricos.

Como ya no había casi nadie de la Junta en Madrid he tenido que esperar a la reunión de Otoño para dar cuenta de ellas. Pero no trataría a ustedes como su obra merece, si me limitase a eso, ni quedaría tranquilo sin poner cuantos medios se me ocurren para que de algún modo puedan ustedes seguir sus trabajos.

No necesito insistir sobre el aspecto personal porque usted en sus cartas, como yo en las mías, reiteradamente lo hemos descartado. Corresponde además a la idea que de ustedes tengo, creerlos incapaces de molestarse por haber pensado yo que, en un caso concreto, se han equivocado, y haber sido bastante leal para declarárselo.

No insisto tampoco en inquirir los motivos que hayan inclinado a ustedes a dejar el Centro. Pero como usted me dijo que tenían un punto de vista distinto del de la mayoría de los profesores en el modo de concebir la finalidad de aquella institución, se me ha ocurrido algo que deseo someter a la consideración de usted.

Ello ha sido con motivo de las gestiones que actualmente hacemos para traer profesores extranjeros a algunos Laboratorios de la Junta.

¿No sería factible construir, con entera independencia del Centro de Estudios Históricos, un pequeño Instituto de estudios orientales donde trabajarían ustedes, con la colaboración de las personas nacionales y extranjeras que creyeran ustedes capaces de aportar una contribución seria? Podríamos quizá traer al lado de ustedes de un modo permanente, algunos de sus mejores discípulos.

Acaso ese fuera un medio de conseguir el aumento de nuestro peso cultural en Marruecos que, como usted sabe, nos ha preocupado a veces.

Cuántos y de que valer fueran los elementos disponibles y cuales las orientaciones de un Instituto semejante, son cosas que yo no puedo juzgar. Usted me daría los datos que yo presentaría a la Junta. Solo estoy seguro de que, sobre la base de la labor que llevan ustedes realizada y de los discípulos que han preparado, puede acometerse una obra que merecerá respeto y gratitud de propios y extraños.

Yo ruego a usted que piense en ello poniendo toda la objetividad de que usted es capaz y todo el entusiasmo por los estudios árabes de que da testimonio su vida. Nada he querido decir a nadie de este proyecto sin saber antes si contaría con la adhesión de ustedes.

Salgo dentro de pocos días para Madrid, donde puede usted escribirme, como siempre, a Moreto

1.

Le desea un buen verano y le saluda afectuosamente su buen amigo

José Castillejo

RIBERA EN PUEBLA LARGA, VALENCIA, A CASTILLEJO EN MADRID

Puebla Larga (Valencia), Septiembre 1916

Querido amigo Castillejo: Recibí su apreciable. Agradezco sus atenciones y desvelos; pero la resolución nuestra fue definitiva desde el principio, cuando la insinué; y no es fácil que cambiemos. El Sr. Menéndez Pidal me indicó una cosa parecida, antes de venirme, y le dije lo mismo.

Descarte usted, pues, toda combinación o plan en que entre nuestra colaboración. Como le dije: a final de curso ira nuestra dimisión de profesor del Centro; a Octubre mi dimisión de Vocal de la Junta que lleva, como consiguiente, mi dimisión de Vocal de la Junta de Enseñanza en Marruecos, pues lo fui de esta por ser Vocal de aquella.

Cuente usted con estos antecedentes para los propósitos que ustedes puedan tener en lo sucesivo.

Supongo que allá para el 25 o 26 estaré de vuelta en Madrid.

Sabe que le aprecia y estima su afectísimo amigo,

Julián Ribera

[NdDC] [Como Ribera no dio esperanzas a Castillejo y a Menéndez Pidal para un centro de estudios árabes, Castillejo se ofreció a dimitir de la Junta. En 1932, la Escuela de Estudios Árabes será creada por el Ministro Natalio Rivas en Granada, bajo la dirección de Emilio García Gómez.]

RIBERA EN MADRID A CAJAL EN MADRID

Madrid, 1 octubre 1916

Sr. D. Santiago Ramón y Cajal
Presidente de la junta para Ampliacion de Estudios

Respetado Presidente y querido amigo: Hechos que tal vez fuera inconveniente o enojoso referir (y de que están informados algunos señores de esa Junta, especialmente el Sr. Secretario), me han obligado a pre-sentar mi renuncia de vocal.

Ruego a usted que tenga la bondad de darle el curso debido. Siempre me acordaré, con

agradecimiento y cariño para usted y mis dignos compañeros, del tiempo en que he formado parte de esa Junta, que tan dignamente dirige.

Suyo siempre afectísimo admirador y amigo q. b. s. m.

Julián Ribera

CASTILLEJO EN MADRID A CAJAL EN MADRID

7 octubre 1916

Excmo. Sr. D. Santiago Ramón y Cajal

Mi respetable amigo y jefe: El vocal de esta Junta, D. Julián Ribera, presenta la dimisión de su cargo, manifestando que soy yo quien conoce los motivos.

Ello me obliga a poner a disposición de la Junta una serie de cartas que han versado sobre apreciaciones personales en un asunto ajeno a aquella, pero que ahora parecen ser invocados por el Sr. Ribera. Aunque yo no comprendo la relación que aquellas apreciaciones puedan tener con la labor de la Junta, son ellas el único antecedente que, como pretexto o motivo, puedo aportar al juicio de ustedes.

Por lo demás, los Sres. Ribera y Asín no han tenido hacia mí sino consideraciones, ni yo he sentido ni siento hacia ellos sino respeto y afecto.

Su labor en el Centro de Estudios Históricos y en la Junta es bien conocida de todos ustedes para que yo necesite encomiarla.

Ante la situación que el Sr. Ribera plantea ahora, es mi deber dar a la Junta todo género de facilidades. Haya o no habido por mi parte error, pasión o torpeza al contestar al Sr. Ribera, y tenga o no tenga relación el asunto con el cargo que desempeño en la Junta, quiero ponerlo incondicionalmente a disposición de esta, por si mi dimisión pudiera favorecer de algún modo la obra que le está encomendada, interés supremo al cual todos los demás han de subordinarse.

Como mi apartamiento de la Secretaría podría hacerse sin perjuicio alguno para mí y sin trastorno grave de los servicios de la Junta, yo ruego a ustedes que no tengan escrúpulo alguno en usar de la máxima libertad de acción.

Por parecerme que así lo desean los Sres. Ribera y Asín, rogaría a usted y a los señores Vocales de la Junta que no dieran a las cartas, cuya copia entrego, otra publicidad que la absolutamente necesaria para los informes o comprobaciones con que ustedes quieran fundamentar su juicio.

Y les pido también que perdonen esta dificultad y preocupación que involuntariamente ha contribuido acaso a proporcionarles su afectuoso amigo,

José Castillejo

CAJAL EN MADRID A RIBERA EN MADRID

15 noviembre 1916

Sr. D. Julián Ribera.

Mi querido amigo y compañero: No he contestado antes a la carta en que usted me remitía la dimisión de su cargo de Vocal de esta Junta porque quería antes dar cuenta de ella a los demás miembros y recoger el pensamiento de todos.

Ayer nos reunimos y se examinó en todos sus aspectos la decisión de usted. Fue unánime la opinión de que la Junta debe agotar sus esfuerzos para no perder una colaboración como la de usted, de la cual se siente satisfecha y honrada.

Cualesquiera que hayan sido los motivos que hayan podido provocar la resolución de usted, es seguro que nuestra buena voluntad, si contamos con la de usted, podrá desvanecerlos.

No voy a ver a usted porque llevo una temporada enferma y tengo que reservar fuerzas y limitarme: pero visitará a usted una comisión que hemos delegado todos con amplios poderes para que solucione, de acuerdo con usted, cualquier dificultad.

Yo quiero además personalmente reiterar a usted mi ruego de que ponga por cima de todos los intereses del país y de la cultura y no vacile en continuar la colaboración en esta obra. Las indicaciones que usted nos hiciera sobre sus defectos serian aliciente para mejorarla; el apartamiento de usted será por el contrario división y debilitamiento de las pocas fuerzas serias y eficaces con que el país cuenta.

La vida de usted ha sido una repetición de sacrificios por la ciencia. Si fuera este uno nuevo, me atrevo a pedirle que lo haga.

Envía a usted un cariñoso saludo su buen amigo,

Cajal

[NdDC] [Castillejo redactó esta carta para firmarla Ramón y Cajal, como tantas otras; existe el borrador escrito y corregido por Castillejo, y también la versión a máquina que firmó Cajal. El estilo epistolar de Cajal es muy distinto.]

[NdDC] [En un pequeño informe que guardó sin darlo a conocer a nadie, Castillejo resumió el asunto de la cátedra de Sociología.]

NOTA DE CASTILLEJO

[NdDC] [Esta nota está a máquina. Escrito a mano en la cabecera por Castillejo: “No dada a nadie esta nota”.]

Entre la indiferencia del público se deslizan todos los años algunas docenas de oposiciones a cátedras para cubrir vacantes en nuestro profesorado oficial. Y al amparo de esa oscuridad pasan cosas graves, que afectan a la vitalidad del país, a despecho de su apariencia trivial y hasta un poco ridícula.

Del destrozo moral, intelectual y físico que la preparación para oposiciones produce en nuestra juventud, todos estamos convencidos; pero se paga ese enorme precio creyendo obtener a cambio garantías de rectitud y de competencia en la elección. Si esta esperanza se frustra, estamos en el caso de revisar el sistema.

Acaban de celebrarse unas oposiciones para proveer la cátedra de Sociología, única en España, del Doctorado de Filosofía de la Universidad Central. Y ha sido propuesto para ocuparla el profesor del Seminario Don Severino Aznar.

Formaban parte del tribunal tres íntimos amigos y paisanos del Sr. Aznar, dos de ellos sacerdotes. Y da la casualidad de que solo ha tenido esos tres votos. Para ello, un hombre como el Sr. Asín, que no acepta generalmente el cargo de juez, tuvo que hacer esta vez ese sacrificio, aun tratándose de materias tan ajenas a sus estudios árabes.

Se hizo un cuestionario que, en sus tres cuartas partes, coincide con los epígrafes, más o menos inteligibles de libros oscuros y extraños a la Sociología, publicados en la Biblioteca que el Sr. Aznar regenta.

Quedaron eliminados los clásicos de la Sociología. Nada de Lester Ward, de Small, de Kidd, de Ross, de Vincent; nada de Schaeffle, de Tonnies, de Gumplowicz, de Ratzenhofer, de Simnel; nada de Baldwin ni Wundt.

Tras la trinchera de ese cuestionario el Sr. Aznar ha dedicado todos sus ejercicios a decir una y otra vez que los tiempos están muy malos y la sociedad actual perdida. Esto lo ha averiguado en varios años de investigaciones, usando especialmente el método de Le Play, que le parece genial.

Pero en su incesante labor con los seminaristas ha llegado también a encontrar los remedios. Cree el Sr. Aznar que es necesario moralizar la sociedad, fortificar los vínculos familiares, robustecer la autoridad y, sobre todo, fundar muchos sindicatos católicos.

Claro que el Sr. Aznar eludió modestamente hablar de doctrinas sociológicas ni de libros de Sociología. Ya lo ha dicho luego en un bombo que ha hecho publicar en la Prensa: el no gusta de la ciencia indigesta ni de la erudición de que hicieron gala sus competidores. Realmente no es necesaria para llegar a las conclusiones que el Sr. Aznar presenta. Sobre todo si se tiene en cuenta la salvedad que repetidas veces hizo de que podría estar equivocado. Toda precaución es poca, Sr. Aznar, en esas andanzas científicas.

En cambio hay una doctrina verdaderamente original, personalísima y reciamente asentada en el espíritu del Sr. Aznar. Aquel grave y complejo problema de las relaciones entre la libertad humana y las leyes constantes que se observa en la vida social, lo ha resuelto el Sr. Aznar. Puede, pues, perdonársele que no haya tocado ninguna otra cuestión de Sociología.

Las leyes, dice el Sr. Aznar, son las relaciones necesarias entre las cosas. Esas leyes existen, pero la libertad humana queda siempre a salvo. Y, en medio de la ávida curiosidad del auditorio, el Sr. Aznar desarrolló de este modo su demostración: "Un metal se funde a una determinada

temperatura. Esa es la ley; ley inexorable porque siempre que el metal se someta a esa temperatura, ha de fundirse. Pero la libertad humana queda a salvo, porque si yo no quiero meter el metal en el horno el metal no se funde. Así también en la sociedad la centralización produce fatalmente la opresión del individuo; pero la libertad humana subsiste siempre, porque si no se quiere no se centraliza”.

Y no ha dicho más en sus oposiciones el Sr. Aznar.

De todo ello se deducen fatalmente, como en la fundición del Sr. Aznar, varias consecuencias.

La cátedra de Sociología seguirá vacante. Eso no debe sorprender ni entristecer. Es lo que pasa, a despecho de oposiciones, escalafones y togas, siempre que en un país faltan hombres seriamente formados en una dirección científica.

El Sr. Aznar recibirá el pedazo de pan que le han dado sus amigos. Esto debería ya ofrecer más reparos al país que paga.

No puede haber enseñanza de la Sociología en la Universidad Central hasta que el Sr. Aznar muera o se jubile. Este daño es mucho más grave. Y debe hacer pensar si el concepto patrimonial de las cátedras y el sistema que permite ocuparlas y amortizarlas mediante una tan sencilla confabulación legal puede seguir en vigor.

Por último el Sr. Asín tenía reputación de hombre inteligente y honorable. Y el Sr. Asín ha dado el voto a su amigo: este es quizá para el país el daño más amargo.

Cuentan que el público que presenciaba la votación manifestó crudamente su protesta y que el Presidente del Tribunal tuvo que dar explicaciones, alegando que todos sus esfuerzos para vencer la obstinación de los favorecedores del Sr. Aznar habían resultado inútiles.

Convendría saber cómo se fraguan Tribunales en que ocurren cosas tan extraordinarias y a quién podría el país exigir responsabilidad, o, al menos, el apartamiento de una función pública que pide más competencia y más respeto.

[NdDC] [Castillejo preparó también una lista de los 17 sacerdotes pensionados por la Junta desde 1907, que demostraría, si llegara al caso, que la Junta no actuaba en contra del clero.

Aunque el fracaso de las oposiciones de Sociología acabo con suavidad, entre caballeros, el asunto dejó una huella profunda en el alma de Castillejo. Él hubiera podido organizar un buen departamento de Sociología en Madrid y entrenar a una nueva generación en los problemas sociales, legales y económicos del país. Pero ante el enfrentamiento violento con unos compañeros, comprendió (según López Suárez) que nunca podría compaginar su vida con situaciones de competitividad, porque su posición en la Junta no admitía enfrentamientos ni roces. Se retiró a una nueva soledad, y la mantuvo.]

1. Anexos de prensa

ARTÍCULO APARECIDO EN *EL CORREO ESPAÑOL* DEL 1/04/1916, PORTADA.

UN TRIUNFO DE SEVERINO AZNAR

El ser Severino Aznar amigo tan querido en esta casa, y el haber traído a estas columnas durante tanto tiempo la vehemencia de su estilo brillante, tan personal, las grandes sinceridades de su pensamiento y la aportación de su inmensa cultura social, más estimada aún en el extranjero que en España, nos veda el hacer su elogio, pero no el sentirnos orgullosos de su triunfo.

Nuestro querido colega El Universo, dice así:

"SEVERINO AZNAR, CATEDRÁTICO

Después de reñidas y brillantísimas oposiciones, ha ganado la cátedra de Sociología de la Universidad Central, el sabio escritor social D. Severino Aznar.

Este es uno de los triunfos más rotundos de la ciencia católica, y al felicitar a nuestro admirado amigo Severino Aznar, nos sentimos legítimamente orgullosos.

Aznar ostenta, por cima de su mucha ciencia, la verdad y la disciplina católicas fielmente interpretadas.

La Iglesia tiene uno de sus paladines más prestigiosos en la primera de las Universidades españolas."

Añadimos a esto nuestra enhorabuena a los prestigiosísimos jueces que le han elegido, gloria de la ciencia y del profesorado español, y de una integridad que puede servir de ejemplo y de modelo.

ARTÍCULO SIN FIRMA EN LA REVISTA *ESPAÑA*, N° 64, 13/04/1916, pp. 13-14.

OPOSICIONES DE SOCIOLOGÍA

EL GENIO DEL CRISTIANISMO

EN la Universidad Central se acaban de celebrar unas oposiciones a la cátedra, única en España, de Sociología. Se trata de una enseñanza del doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras, de una enseñanza, por tanto, de lo más científica y de lo más elevada que se pueda dar en nuestros grados universitarios.

Estas oposiciones, a las que no ha acudido en general un numeroso público, pero que han preocupado al grupo de personas que en Madrid siguen con interés y competencia los estudios sociológicos, han sido, por su terminación, francamente escandalosas.

La prensa no ha sabido nada del caso; los reporters de sucesos no se han enterado, porque de conocerlo, hubieran sacado de ello gran partido.

Vayan algunas ligeras notas.

EL TRIBUNAL

ESTABA compuesto por cinco señores: dos sacerdotes, un profesor de la Academia Católica, un datista extremadamente católico y un liberal demócrata. Desde el punto de vista científico, se clasificaban así: un especialista de árabe, un catedrático de lógica, otro de historia, un tratadista de cuestiones sociales y un jurista. Los dos últimos eran los Sres. Sanz Escartin y Alcalá Zamora.

Para juzgar, pues, unos ejercicios netamente científicos de Sociología era un tribunal a todas luces incompetente. Su filiación políticoreligiosa era lo único verdaderamente claro.

LOS OPOSITORES

SEIS opositores se presentaron: cuatro catedráticos de Universidad o Instituto y dos señores sin posición oficial. Estos dos últimos carecían de producción científica anterior; el uno, D. Severino Aznar (el de más edad de todos los opositores), se había distinguido en la actuación católico social, era profesor del Seminario y colaboraba en los periódicos de su partido: *Correo Español*, etc.; el otro (el de menos edad de todos los opositores), pertenecía al partido socialista.

LAS OPOSICIONES

EL cuestionario que parió el Tribunal era muy notable. Había temas cuyo enunciado era incomprensible para casi todos los opositores. Al fin se halló la interpretación de aquel cuestionario de Sociología en una economía política de un jesuita alemán, publicada en una Biblioteca católica administrada por el Sr. Aznar.

Y comenzaron las oposiciones. Uno de los opositores-catedráticos se retiró. El Sr. Aznar, modestamente, se obstinó en no demostrar conocimientos; los demás procuraron exhibir su ciencia. Unos y otro lo consiguieron.

Un profesor de la Universidad Central declaraba al salir de un ejercicio, refiriéndose al Sr. Aznar:

—Pero este señor, ¿cómo no se retira?

Un canónigo que, en compañía de un amigo suyo de la extrema católica, escuchó al mismo opositor, comentaba tristemente que las personas de su comunión no hubieran presentado a alguien con más preparación “para que hubiera podido llevarse la cátedra”.

El Sr. Aznar comunicó al Tribunal que se hallaba enfermo y el Tribunal le colocó por dos veces en condiciones ventajosas respecto a los otros opositores, incluso respecto a otro opositor que se hallaba también enfermo, al darse el segundo caso.

LA VOTACIÓN

Los ejercicios habían terminado. Todas las personas de cultura científica que habían asistido a presenciar las oposiciones, descartaban, a pesar de la significación política de la mayoría del Tribunal, idéntica a la del Sr. Aznar, la candidatura de éste.

Y la curiosidad y la importancia de la cátedra llevaron a la Universidad el día de la votación un gran número de publicistas, profesores, etc.

Duró gran rato la reunión del Tribunal. Por fin, se abrieron las puertas del aula, y en medio de una enorme y general indignación, los sacerdotes y el de la Academia Católica votaron al Sr. Aznar.

De tal modo hirió en la conciencia de los que habían presenciado las oposiciones la escandalosa designación que protestaron violentamente en los claustros, esperando en ellos a los que se habían atrevido a cometer semejante notoria injusticia.

Pasó un gran rato. El Tribunal no juzgaba oportuno mostrarse. Llamó a un bedel que, con frase gráfica, le hizo fiel traslado de las exclamaciones de los protestantes. Al fin, los señores Sanz Escartín y Alcalá Zamora rogaron por mediación del bedel que se nombrara una comisión para hablar con ellos dos solos, que habían votado contra el Sr. Aznar.

LA DIPLOMACIA

EL Sr. Sanz Escartín se hallaba muy emocionado, y el señor Alcalá Zamora excitadísimo. El primero temía una agresión a sus compañeros de Tribunal y rogaba que se desistiera de toda violencia. Ambos dieron amplias explicaciones. Honradamente, refirieron cómo desde el principio aquellos tres señores habían formado un bloque para alabar al Sr. Aznar. Era natural, amigos de tantos años; porque los tres catedráticos del Tribunal eran íntimos del Sr. Aznar, juntos habían estado en aquella empresa mercantil «Cultura española», y además tenían las mismas ideas políticas. «Han votado con arreglo a su conciencia», repetía el Sr. Escartín, muy atribulado. «Nosotros estábamos dispuestos a votar a cualquiera de los otros antes que al Sr. Aznar, porque, indudablemente, han estado mucho mejor».

La voz fuerte, andaluza, del Sr. Alcalá Zamora, dice:

—Y se habla mucho por ahí de la corrupción de los políticos; ¿pues nosotros qué somos y cómo hemos votado?

LA APLICACIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

ALGUNO —¿fue el Sr. Sanz Escartín?—refirió que el especialista de árabe, el único del bloque que diera explicaciones, después de reconocer que su votado había realizado peores ejercicios que los demás, pero de sostener que le conocía bien y apreciaba su valer —¿para qué entonces las oposiciones?—, afirmó que era el que se hallaba más fuerte en la aplicación de la Sociología.

Uno del público que se enteró, luego, ratificaba esta opinión.

—Es verdad. Aplicación de la Sociología son sus colaboraciones en los periódicos, su cátedra del Seminario, su puesto del Instituto de Previsión, su plaza en la organización sindical católica y su colocación en la casa Calleja, total cinco sueldos. ¿Si ustedes creen que no es batir el record, en punto a aplicaciones de una ciencia que se desconoce?

DESPUÉS

EL público, para no seguir apenando al Sr. Sanz Escartín, se retiró de la Universidad. Algunos opositores pensaron enviar una protesta al Ministro; luego no lo hicieron.

EL GENIO DEL CRISTIANISMO

EL UNIVERSO, *El Correo Español*, *El Debate*, echaron las campanas a vuelo. La ciencia católica había entrado una vez más en la Universidad —¡que se está poniendo buena!— y todo se debió a los extraordinarios méritos del gran sabio cristiano D. Severino Aznar y a la admirable actuación de los no menos sabios y católicos del tribunal.

La opinión católica está de enhorabuena, ¡qué éxito!, ¡qué suerte!

¿Pero y la pobre Universidad?, ¿y los pobres muchachos que tengan que asistir a la clase de Sociología?

LA CULPA ES DE LAS IZQUIERDAS

LAS izquierdas están permitiendo la invasión de la Universidad por analfabetos católicos. Llenas de remilgos, tiemblan ante la idea de que se les pueda motejar de intolerantes y van cediendo puestos y van entregando plazas, no al mérito, sino a la amenaza de una campaña clerical. Del mismo modo que en la provisión de la cátedra de Sociología, no ha habido el suficiente valor por parte de los políticos del tribunal para elevar una protesta al Ministro, ni en los profesores y hombres de cultura que han presenciado las oposiciones para protestar contra el resultado ante la opinión; del mismo modo que anteriormente no hubo en el Consejo de Instrucción Pública quien se opusiese a la formación de un tribunal en su gran mayoría incompetente, igualmente ocurrirá en lo sucesivo, porque ante la blandura y la timidez de la izquierda, se envalentonarán las derechas, que solo se atreven con el que huye.

Si lo que acaba de suceder fuera escarmiento y advertencia eficaz, el escándalo dado hasta podríamos agradecerlo.

Reseña de Mohand TILMATINE y Thierry DESRUES (dirs.) (2017) : *Les revendications amazighes dans la tourmente des “printemps arabes”*. Trajectoires historiques et évolutions récentes des mouvements identitaires. Rabat : Centre Jaques-Berque.

Adil MOUSTAOU SRHIR
 Dpto. Linguistics and Oriental Studies
 Universidad Complutense de Madrid
adilmous@ucm.es

Para citar este artículo: Adil MOUSTAOU SRHIR (2018), Reseña de Mohand Tilmatine y Thierry Desrues (dirs.) (2017) : *Les revendications amazighes dans la tourmente des “printemps arabes”*. Rabat : Centre Jaques-Berque. en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 185-190.

El interés del libro que coordinaron y editaron Mohand Tilmatine y Thierry Desrues, *Les revendications amazighes dans la tourmente des “printemps arabes”*, se centra en la comprensión y análisis de los movimientos sociales amaziges dentro del contexto de las primaveras árabes, enmarcado en una sociología política de los movimientos de contestación. El libro revisa no sólo nociones y conceptos relacionados con la amazigidad, sino también cuestiones históricas, sociales, políticas, lingüísticas y transnacionales acerca de los movimientos sociales amaziges en el Norte de África. Es una obra que ayuda a mejorarla comprensión de la emergencia de los movimientos amaziges, sus trayectorias, sus dinámicas actuales y su razón de ser en el contexto de las primaveras denominadas árabes. Además, explora la reivindicación de la amazigidad del Norte África como dimensión histórica, étnica, lingüística, cultural de la región, enmarcada en subjetividades políticas claramente contestatarias y contra-hegemónicas.

Como bien señalan los coordinadores en su introducción, la publicación del libro viene justificada por distintos motivos. El primer motivo tiene que ver con el nuevo pulso que han tenido los movimientos amaziges en sus distintas formas y manifestaciones reivindicativas en los últimos años que habían coincidido con las denominadas primaveras árabes. Este resurgimiento tuvo lugar, no sólo en países tradicionalmente conocidos por la existencia de un movimiento amazige fuertemente arraigado y con largas trayectorias como Marruecos y Argelia, sino también en Libia y Túnez. La segunda justificación viene impuesta por la necesidad de una actualización del

conocimiento que se ha generado hasta la fecha sobre el Movimiento Amazige en el Norte de África, como movimiento identitario local y su relación con los estados-nación y sus regímenes autoritarios. Ambas justificaciones, como bien afirman Tilmatine y Desrues, contribuyen a la construcción del objeto de estudio principal en esta obra, a saber, la amazigidad y su proceso de legitimidad en tanto que categoría de compleja construcción e utilizada ideológica, política e históricamente, no sólo por los movimientos amaziges sino por el propio estado y la sociedad civil norteafricana.

Los artículos del libro abordan el objeto de estudio desde una doble dimensión; diacrónica y sincrónica. el rasgo común entre de todas ellos es el hecho que sean estudios de caso de cada país de la zona-Marruecos, Argelia, Túnez y Libia-, también en la diáspora y en el espacio virtual. Los estudios de caso se abordan también desde una perspectiva interaccional y discursivo-ideológica de los diferentes movimientos amaziges y la amazidad como eje central y capital de protesta de las demandas sociopolíticas, económicas, étnico-lingüísticas, culturales e identitarias.

El libro se compone de cuatro secciones; una introducción y tres secciones donde cada una está integrada por distintas contribuciones. Tilmatine y Desrues inauguran el libro con una introducción como 1ª sección. En esta sección introductoria los autores discuten brillantemente conceptos clave de la sociología e historia de los movimientos amaziges en el Norte de África y temas de gran interés para la cuestión como son: la amazigidad, su gestión política desde la época colonial hasta hoy día y las dinámicas de cambio en los mapas reivindicativos de los movimientos amaziges y sus capitales de protesta. Ambos autores exponen que la historicidad de los movimientos amaziges está estrechamente ligada con su agentividad activa, no sólo política sino también discursiva. Esta historicidad como bien señalan Tilmatine y Desrues se construyó como respuesta inter-discursiva a las ideologías colonialistas etno-céntricas, panarabistas y sus discursos que negaban el reconocimiento y la integración del amazige como componente esencial en las sociedades norteafricanas (p. 14 y 15). Ambos hechos influyeron considerablemente en la invisibilidad y el silenciamiento de las voces amaziges como sujeto étnico-lingüístico-cultural e histórico del Norte África y por consecuencia, su negación como sujeto político legitimado para participar en la construcción de los estados post-independientes.

La segunda sección del libro se titula « *L'amazighité face au temps long de l'Histoire et ses récits* ». El artículo de Tassadit Yacine que abre esta sección examina cómo la ubicación de la amazigidad y la población amaziga en las distintas revueltas que tuvieron lugar en el Norte de África, pasa por una interpretación del proceso de descolonización de la zona y la instauración posteriormente de las políticas de arabización y asimilación del elemento amazige, justificadas por la ideología nacionalista-panarabista (p. 44). Para argumentar esta interpretación, Yacine enumera una serie de factores clave: i) los procesos de dominación e invisibilidad; ii) espacialidad y prácticas; iii) el paso de una tramposa visibilidad en la época colonial hacia una visión de tabú. Yacine hace un repaso después de los paradigmas tanto políticos como lingüísticos en el marco de las revoluciones recientes a partir del caso de la región de la Kabilia argelina. Paradigmas que la autora considera claves tanto, para un proceso de reconciliación histórica del Estado-nación argelino con la amazigidad, como para una democratización política, social y lingüística de la región.

El segundo artículo esta sección lo firma Karima Dirèche. La autora explora en su artículo el papel del militantismo amazige argelino, tanto intelectual como asociativo, en el proceso de revisión y reconstrucción de una historiografía amazige. El propósito de dicha historiografía era elaborar relatos de historia alternativa capaz de reflejar los errores de los relatos dominantes - nacionalistas, panarabistas y arabo-islámicos- y sus mitos fundacionales en la historia estatal-oficial argelia. La legitimidad según la autora de esta historiografía alternativa se manifiesta del mismo modo en su propósito de contrarrestar los mitos y las genealogías de esta versión de historia oficial, y resaltar el pasado amazige de la región y sus íconos más significativos. Como bien destaca Dirèche, redescubrir la historia propia recapitalizando otros bienes (los héroes, la tradición, la lengua, los paisajes y espacios) responde a ese deseo de resucitar este "alma nacional", rescatando el concepto de Hobsbawm, a pesar de que como bien dice Dirèche "la vulgate historique berbère répond à la demande considérable mais aussi confuse d'une société en mal d'histoire, coïncée dans les définitions étroites des identités nationales" (p. 83 y 86).

El artículo de Carmen Garratón Mateu cierra la primera sección. En él la autora explora los diferentes momentos históricos en la Kabilia por de los cuales el islam tuvo que pasar y los procesos de divergencia a los que tenía que enfrentarse, lo que generó contradicciones claras con respecto al islam oficial del Estado. La autora analiza cómo la *Costumbre* y las normas no escritas a la chari'a practicadas en la Kabilia, por un lado, y su contexto histórico, étnico y lingüístico, por otro lado, jugaron un papel clave en la interpretación del derecho islámico y la gestación de una identidad Kabilia religiosa separada del Islam oficial y del estado. El artículo demuestra claramente que la relación que tiene la población Kabilia con el islam no se basa en la unicidad del hecho religioso sino en una noción plural de las prácticas y actitudes, lo que trajo consigo como consecuencia una relativa autonomía de la Kabilia en su relación con la sociedad argelina, en general, y con la musulmanidad, en particular.

La tercera sección se titula "*L'amazighité au prisme du temps mondial: évolutions récentes des mouvements identitaires*" la integran cuatro artículos. En su artículo, Mohand Tilmatine analiza la evolución de las reivindicaciones amaziges en el contexto de la Kabilia y cómo han ido transformándose de un reconocimiento de la lengua y cultura hacia demandas que exigen un proceso de autodeterminación y autonomía de la región. El autor se centra principalmente en trazar las dinámicas que tuvieron lugar en Argelia para que se diese este cambio en la trayectoria de las reivindicaciones y las fases por las que pasó ese proceso de demanda de la autodeterminación. Como estudio de caso, Tilmatine analiza el Movimiento por la Autonomía de la Kabilia (MAK) y el contexto sociopolítico y transnacional en el que se gestó la idea de la autonomía. En este análisis, Tilmatine explora de manera detallada todos los ejes y aspectos entorno a los cuales el MAK materializó sus demandas de autonomía y cómo influyeron en el, tanto el papel de la diáspora como otras experiencias de autonomía que se dieron en Europa, en Cataluña en particular. Tilmatine discute destacadamente al final del artículo el paradigma de la autodeterminación y la autonomía de la Kabilia en relación con la forma única de gobernanza que aún persiste en el estado argelino.

En el segundo artículo de esta sección, Didier Le Saout aborda la historicidad de la acción colectiva, tanto de carácter cultural como político, de los movimientos amaziges en Argelia y Marruecos. Le Saout destaca en su contribución que el reconocimiento de la lengua y cultura

amaziges en ambos países fue un eje vertebrador de la militancia amaziga desde sus inicios. No obstante, en un ejercicio de comparación de los dos casos, y examinando la trayectoria de la institucionalización de la causa amaziga, el autor llega a demostrar que el tejido asociativo del movimiento amazige argelino y marroquí encarnan dos vías singulares en su *identity politics* y en su relación con el Estado. Le Saout analiza detenidamente en un enfoque historicista como las modalidades que articulan la acción colectiva del movimiento amazige - en Argelia y Marruecos-, modificaron a lo largo de su trayectoria el mapa y la agenda de sus reivindicaciones de un enfoque culturalista folclórico hacia una visión estratégica de la amazigidad usada con fines políticos (p.190). Dicha modificación se inscribe en el intento de los movimientos amaziges de presionar al estado y poder cambiar sus conceptos fundamentales sobre la nación y la sociedad. Hecho que fue clave, según el autor, para la institucionalización posteriormente de la causa amaziga y su reconocimiento en ambas constituciones; 2011 en Marruecos y 2016 en Argelia.

En el artículo tercero de esta sección de Bruce Maddy-Weitzman analiza como los márgenes de la acción colectiva de los movimientos amaziges, en concreto en Marruecos, no se limitan a lo geográfico, político, lingüístico cultural sino también a lo socioeconómico. El autor desarrolla un análisis completo y muy acertado del contexto económico y social de Marruecos con cifras tan alarmantes en cuanto a desarrollo se refiere. La casualidad es que la mayoría de las regiones afectadas por la inseguridad humanitaria y con menos desarrollo económico son históricamente amaziges. En esta contribución, y partiendo de una triangulación conceptual basada en i) *grievance* (mecanismo de reclamación), ii) oportunidades políticas y iii) movilización de los recursos, el autor explora el concepto de inseguridad humanitaria como noción clave para interpretar la razón de ser de las movilizaciones de la población amazige en distintas zonas del país en los últimos años; Rif, Anti-Atlas, Medio-Atlas y la región sud-este. El autor concluye que las historias de vida de la población es un testimonio de la gravedad de la situación, lo que aumenta cada vez más los procesos de exclusión y desprotección socioeconómica ejercida por el estado, y por lo tanto genera inseguridad humanitaria en las regiones amaziges de toda la geografía marroquí.

El siguiente artículo lo firma Stéphanie Pouessel. La contribución de Pouessel aborda el caso del movimiento amazige en Túnez y los desafíos a los que se enfrenta, por ser un movimiento históricamente débil debido a la ausencia de un peso demográfico y al contexto -algo específico-histórico, social y político de Túnez. Pouessel en su artículo explica también como la despolitización de la diversidad cultural juega un papel importante en la estructuración del militantismo amazige (p.219). Desarrolla una descripción historicista del mapa de este militantismo amazige y cómo se manifiesta socialmente y quiénes son sus representantes y cómo había resucitado y desarrollado una conciencia por la amazigidad durante la primavera tunecina en 2011. La autora enumera una serie de desafíos a los que se enfrenta no sólo el movimiento amazige sino la agenda de la Túnez de ahora como son el reconocimiento de la amazigidad, la gestión de la pluralidad y su relación con el islamismo del país y la apertura del campo político en general. La autora concluye que sería demasiado arriesgado afirmar que el movimiento amazige en Túnez está pasando por sus mejores momentos mientras sus distintas tendencias y corrientes están fragmentadas y con claras divergencias en sus direcciones y rumbos (p. 230). Un hecho que sitúa la cuestión amazige en una posición secundaria en la lista de prioridades de la agenda de las políticas del estado en Túnez.

El último artículo de la 3ª sección de Thierry Desrues es empírico debido a que el espacio geográfico en el que se analiza la amazigidad es Libia y también debido a la escasez de estudios sobre esta cuestión en este país. La contribución de Desrues aborda las condiciones y el nuevo contexto de Libia en el que surgió la causa amazige a partir de febrero de 2011. Desrues analiza en su artículo los distintos acontecimientos políticos que influyeron de manera directa en la ausencia del movimiento amazige a lo largo de la historia de Libia: el no reconocimiento de la dimensión amazige de Libia en el último siglo, diferentes intervenciones colonialistas y tuteladas y el paso de una monarquía a una república en la revolución de 1959. Dichos acontecimientos desfavorecieron y debilitaron por completo -según el autor- el militantismo amazige. Desrues centra su análisis historicista de la amazigidad libia en dos momentos históricos: durante el mandato del Gaddafi y después de los levantamientos de febrero de 2011. El autor también explora sobre todo la trayectoria de este resurgir hasta principios del 2017, año en el que El Alto Consejo Amazige Libio dio reconocimiento al amazige en las regiones de habla amazige. El autor desarrolla detalladamente en su contribución las estrategias de boicot (p. 243) que pusieron en marcha las instancias de transición en el país y cómo afectaron considerablemente la capacidad del movimiento amazige en hacerse más visible en la sociedad libia y por lo tanto en su relación con los actores nacionales y transnacionales implicados en la reconstrucción del país.

La última y cuarta sección se titula «*L'amazighité et le militantisme transnational: actions collectives et actions connectives des régions d'origine aux diasporas*». El primer artículo lo firma Ángela Collado Suárez. La autora subraya desde el inicio cómo el análisis del activismo transnacional amazige es indisoluble de un análisis de la trayectoria del militantismo en países de origen y de sus agendas socio-políticas y culturales. A partir de un marco teórico bien justificado y del caso de la diáspora rifeña en España, Collado Suárez examina en su contribución cómo evoluciona el activismo diaspórico, su agenda política y sus repercusiones en las esferas sociales en los países de acogida y de origen. La autora de manera magnífica explora desde una perspectiva historicista-sociológica los primeros focos del activismo rifeño en España y cómo ha ido creciendo con el tiempo hasta situarnos en el momento actual. Este momento manifiesta plenamente su gestación como movimiento social bien consolidado, estructurado e identificado social y políticamente en distintas regiones de España, sobre todo en Cataluña. Este análisis desde la diáspora va acompañado siempre de un hilo que lo conecta con la evolución y las dinámicas del Movimiento Amazige en el país de origen. La autora concluye que el papel del movimiento asociativo transnacional amazige fue clave en la gestación de una conciencia por la identidad y por la condición de diáspora; ambos hechos están manifestados en los distintos espacios transnacionales de activismo, sus prácticas, discursos y acciones.

El segundo artículo de esta última sección -y el último del libro- es de Daniela Merolla y Abdelbasset Dahraoui. El artículo parte de una observación donde se constata la aparición de nuevas formas de transnacionalismo generadas por la intensificación de las relaciones entre las comunidades amaziges diaspóricas y las de origen. Esta intensificación de las relaciones la estudian los autores a partir de una exploración del espacio virtual. Un espacio donde -según los autores- se manifiestan las distintas formas de pertenencia, las modalidades discursivas, las variedades lingüísticas de una región o grupo diaspórico amazige determinado, a través de un proceso de des-re-territorialización cada vez en aumento. El artículo, del mismo modo, explora la dimensión multimodal del hecho discursivo-comunicativo en el contexto de las primaveras árabes,

en diversas páginas webs de movimientos amaziges en Marruecos, Argelia, Túnez y Libia. Y es a través de esta multimodalidad que se construye una clara diversidad local y trans-regional de la amazigidad, y de todas las formas identitarias que la componen; lingüísticas, culturales, sociales y políticas. Los autores concluyen (p.314) que el espacio virtual es una herramienta de acción individual y colectiva que une la diáspora pero sobre todo resiste las distintas formas de dominación que las mismas primaveras árabes rechazaban y a las que han tenido que enfrentarse.

Como valoración final, creo que el libro es una contribución considerablemente empírica y necesaria para el análisis de los movimientos sociales en el contexto de las primaveras árabes. Su empirismo radica en que aborda movimientos que no han sido explorados -o muy poco- por las literaturas sobre la Primavera Árabe. Además, las contribuciones en mucha medida se complementan y siguen un argumento común en el desarrollo del objeto de estudio. Esta última característica ofrece al libro coherencia y cohesión, tanto en sus puntos de partida y nociones conceptuales como en el análisis de los contenidos. No puedo dejar la ocasión también para señalar que el libro es una excelente obra de recopilación bibliográfica de obligada consulta para cualquier investigador-a que quiera acercarse al objeto de estudio.

Por otro lado, en mi opinión, quizás los autores hubieran incluido un artículo que desarrollase los marcos teóricos y metodológicos en el estudio de los movimientos sociales- preferiblemente los nuevos- de contestación. Asimismo, he hecho en falta un artículo sobre el análisis discursivo que combine los estudios críticos del discurso y las teorías de los movimientos sociales. Entiendo que un estudio de esta característica requiere un conocimiento sociolingüístico profundo del análisis crítico del discurso, y que no es el área de especialidad de ninguno-a de los autores-as que contribuyeron en el libro. Por último, como el libro incluye una brillante introducción, los coordinadores hubieran podido también desarrollar una conclusión que lo cierre.

Mis felicitaciones a Mohand Tilmatine y Thierry Desrues por coordinar y editar el libro.

Reseña de Raquel OJEDA- GARCÍA, Irene FERNÁNDEZ- MOLINA y Victoria VEGUILLA (eds.) (2017): *Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara's Protracted Decolonization*, Palgrave Macmillan.

Lucia G. DEL MORAL

Universidad de Granada

luciagdelmoral@gmail.com

Para citar este artículo: Lucía G. DEL MORAL (2018). Reseña de Raquel Ojeda- García, Irene Fernández- Molina y Victoria Veguilla (eds.) (2017): *Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara's Protracted Decolonization*, Palgrave Macmillan en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 191-193.

En el marco de un contexto regional convulso, la no resolución del conflicto del Sahara Occidental plantea escenarios altamente complejos donde se entremezclan multiplicidad intereses en juego. Se trata de un conflicto prolongado en el tiempo en el cual ningún actor que ha tomado parte ha sido capaz de impulsar una solución negociada. Con el objetivo de contextualizar el conflicto del Sahara Occidental dentro del escenario actual nace la obra *Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara's Protracted Decolonization* en el marco del proyecto '*Políticas territoriales y procesos de colonización/ descolonización en el Sahara Occidental: actores e intereses*'. Desde una óptica multidisciplinar, se realiza un recorrido histórico del origen y la evolución del conflicto así como su impacto a escala global, regional y local.

Irene Fernández- Molina inaugura esta obra con una delimitación de las dimensiones del conflicto y un análisis de las consecuencias de su dilatación en el tiempo. A través de una revisión de la literatura sobre la región se sintetizan las claves de la evolución diacrónica del Sahara Occidental, otorgándole un carácter altamente asimétrico al conflicto por el valor que los actores asignan a los objetivos en juego. La capacidad de ramificación del conflicto y el gran número de actores implicados demandan un análisis a distintos niveles. De esta forma, la obra queda dividida en cinco partes que abordan los distintos escenarios a escala global, regional y local.

La primera parte analiza la esfera global, realizando una aproximación a los actores internacionales parte en el conflicto. En el primer capítulo, Anna Theofilopoulou examina las

diferentes estrategias de resolución aportadas por Naciones Unidas. La ausencia de un liderazgo para la adopción de una solución negociada y el interés estratégico del Sahara ofrecen pistas sobre la resistencia del conflicto. Seguidamente, Jacob Mundy examina la proyección geopolítica de la región, describiendo de forma precisa la naturaleza de las maniobras políticas de Estados Unidos y las implicaciones de la postura autoritaria de Marruecos. Por último, María Luisa Grande- Gascón y Susana Ruiz- Seisdedos estudian la dimensión de la ayuda humanitaria y la controvertida postura de la Unión Europea en áreas tan decisivas como el derecho a la autodeterminación, la disputa por los recursos naturales, la defensa de los derechos humanos y la protección de los refugiados.

El creciente interés en torno a los acontecimientos producidos tras la explosión de la Primavera Árabe ha puesto de relieve la necesidad de un análisis a escala regional que capte la naturaleza de los fenómenos políticos de la región MENA. Con este objetivo se analizan los procesos de cambio político y se realiza una aproximación a las dinámicas geopolíticas en el área del Magreb- Sahel. Inmaculada Szmolka describe las características de las revueltas de Gdeim Izik en el contexto de la “quinta ola de cambio político” y explora las consecuencias locales de las transformaciones producidas en la organización, representación y participación política en el Sahara Occidental. Con el objetivo de verificar los avances en el proceso de soberanía, se examinan las reformas llevadas a cabo por Marruecos en el marco de la post- Primavera Árabe. A continuación, Laurence Thieux realiza un recorrido a lo largo de la política exterior de Argelia en el Sahara, profundizando en su papel como actor en el proceso de soberanía así como su posición en los conflictos de Libia y Mali.

El Sahel- Magreb constituye un área de vital importancia en términos de seguridad. Con el propósito de desvelar las claves para la seguridad de la región, Luis Martínez y Rasmus Alenius Boserup estudian las consecuencias del aumento a las amenazas a la seguridad en la zona y una reconfiguración del poder regional. Por último, Miguel G. Guindo y Alberto Bueno analizan cuestiones como la seguridad humana, la radicalización y el rol del Frente Polisario como actor no estatal en los campos de refugiados.

En la tercera parte, asistimos al análisis del nivel local centrado en las estrategias de los principales actores en conflicto. Raquel Ojeda- García y Ángela Suarez- Collado plantean una visión del Sahara en el marco del Plan de Regionalización Avanzada de Marruecos. El capítulo explora el impacto de la regionalización en el reforzamiento de la posición de Marruecos. Mediante una evaluación del proceso de regionalización se estudia el contexto general de las reformas, la evolución del proyecto en el escenario político y marco legal marroquí y las medidas implementadas para alcanzar un efectivo grado de autonomía. Para determinar la viabilidad de un proyecto basado en la diplomacia parlamentaria, Laura Feliu y María Angustias Parejo estudian la representación del Sahara en el parlamento marroquí. En la misma línea, se analizan las percepciones sobre la identidad Saharai en el establecimiento de alianzas y la instrumentalización de estas por parte de las elites marroquíes. Finalmente, Victoria Veguilla describe las reformas de la política pública marroquí y la ley internacional en el marco de las transformaciones producidas en la estructura social en Dakhla. El desarrollo de la política electoral y la implementación de políticas en materia de vivienda han tenido consecuencias sobre el conflicto vinculadas a cuestiones como la demografía y la estructura poblacional, la cohabitación de diferentes comunidades, el rol de las nuevas generaciones o la cuestión de las migraciones.

El volumen concluye con una parte dedicada a la identidad y resistencia saharauí. Claudia Barona y Joseph Dickens- Gavito se adentran en una revisión histórica de la primera “intifada” y las organizaciones civiles en el Sahara Occidental. Para ello, se realiza un recorrido de la resistencia saharauí en clave histórica desde la época de colonización española hasta la organización de la resistencia bajo el Sistema de ocupación marroquí. La cuestión del tribalismo, la identidad y la regeneración de la sociedad civil se plantean como ejes clave en la resolución del conflicto del Sahara. A continuación, Isaías Barrenada realiza un estudio en profundidad de la identidad nacional saharauí, la ocupación y las dimensiones de los movimientos de contestación y protesta en el Sahara. Seguidamente, Konstantina Isidoros aborda la cuestión del censo y la autonomía desde un enfoque de género, con especial énfasis en la identidad de las mujeres saharauíes y su rol en la política. En el último capítulo, Alice Wilson ofrece una visión de las elecciones como oportunidad para la creación de una comunidad nacional transterritorial y reflexiona sobre el uso de la identidad política saharauí como herramienta de liberación. Para concluir, Francesco Cavatorta pone punto y final al libro con un balance del conflicto, realizando un recorrido por los procesos de cambio político en la región MENA y la persistencia de dinámicas geopolíticas prolongadas en el Sahara Occidental.

Global, Regional and Local Dimensions of Western Sahara’s Protected Decolonization constituye una valiosa aportación a la producción académica que pasará a formar parte de las obras de referencia sobre el Sahara Occidental. La compilación de capítulos recogida en este volumen esconde una elaborada investigación que pone en perspectiva las dimensiones del conflicto desde una óptica multidisciplinar. Se trata de una obra cuidada al detalle en donde se observa el prolífico esfuerzo de las editoras por ofrecer un análisis teórico y metodológicamente fundamentado que se adentra en el origen, causa y consecuencias de los fenómenos políticos y sociales de la región. Una lectura altamente recomendable para el entendimiento de cada una de las facetas del conflicto del Sahara.

Reseña de Luis MELIÁN RODRÍGUEZ (2017): *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Bárbara AZAOLA PIAZZA
Facultad de Humanidades de Toledo, UCLM
GRESAM
Barbara.azaola@uclm.es
<https://orcid.org/0000-0001-8597-4274>

Para citar este artículo: Bárbara AZAOLA PIAZZA (2018), Reseña de Luis MELIÁN RODRÍGUEZ (2017): *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 194-195.

El movimiento de protestas antiautoritarias que recorrieron distintos países árabes desde finales de 2010 provocó un interés desde la ciencia política, así como entre los medios de comunicación, que hasta entonces había sido escaso en la academia española –salvo algunas excepciones- a pesar de la cercanía geográfica, histórica y cultural que une a España con la región.

El libro de Luis Melián Rodríguez, *Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania*, es precisamente el resultado de una exhaustiva investigación doctoral del autor que pretende cubrir “ese desconocimiento y olvido por parte de las principales corrientes de análisis”, de una región con una gran importancia estratégica y unas dinámicas particulares que requieren ser comprendidas, tal y como se señala en la introducción. En el libro no se presenta un análisis pormenorizado de las transformaciones políticas ocurridas en la totalidad de los países de la zona, sino que Melián centra su obra en el análisis de tres casos –Túnez, Egipto y Jordania- que sirven para explicar tres modelos de desenlace del cambio político que la llamada “Primavera árabe” produjo en la región. A través del análisis desde la ciencia política de estos tres países, utilizando para ello las variables explicativas incluidas en dicha disciplina, se busca dar respuesta a qué procesos de cambio han tenido lugar en el contexto de la “Primavera árabe”-término utilizado por el autor tanto en el título del libro como a lo largo de su trabajo por ser el más extendido entre la comunidad académica y en la sociedad en general-, cuál ha sido su alcance y qué factores explican los distintos resultados.

Casi ocho años después del estallido de las revueltas, y a pesar del derrocamiento de algunos presidentes, casi todos los regímenes lograron mantenerse en pie. Tan solo Túnez, el país donde surgieron las primeras protestas a raíz de la inmolación del joven Bouazizi en la localidad de Sidi Bousaid y que terminaron con la caída del presidente Ben Alí, está llevando a cabo un proceso de transición hacia un sistema democrático. Señala Melián que el tunecino se trata de un ejemplo de transición lineal, “sin los grandes desafíos ni complejidades en la construcción teórica y empírica que se observan en los otros dos casos” (p. 100). Lo acontecido en Egipto, según el autor, se ha tratado de un proceso de cambio en dos fases “cuyas últimas consecuencias ha sido el mantenimiento del régimen autoritario previo a la revolución” (p. 160). Como resultado de su análisis, Melián concluye que lo que se produjo fue un cambio de gobierno dentro del mismo sistema tras la caída de Hosni Mubarak, “con un breve interregno democrático de apenas un año” (p. 160), correspondiente a la presidencia del islamista Mohamed Morsi. En ese sentido, el investigador defiende que el ejército egipcio nunca tuvo voluntad de ceder el poder a la sociedad civil, sirviéndose de ella y del contexto de movilización social para afianzar aún más su poder, dándose un “proceso de reinstauración autoritaria a través de un golpe de Estado” (p. 32) aprovechando, en junio de 2013, las manifestaciones multitudinarias que exigían la salida del presidente Morsi. Respecto al caso de Jordania, este se incluye, como el marroquí, en el grupo de aquellos países donde se llevaron a cabo algunas protestas pero los cambios realizados por sus respectivos gobernantes fueron más bien cosméticos (modificaciones del texto constitucional, por ejemplo). Jordania se presenta, tras el análisis realizado, “como un caso exitoso de pervivencia del autoritarismo” (p. 202). No obstante, el autor deja abierta la posibilidad de que esta estrategia deje de servirle al monarca como válvula de escape para desactivar las movilizaciones, ya que los grupos tradicionalmente cercanos a palacio han visto amenazados sus intereses y han ido surgiendo fracturas significativas entre los principales soportes del régimen.

La monografía se estructura en tres grandes partes; la primera de ellas, además de la introducción, incluye un capítulo centrado en el marco teórico y las principales corrientes de análisis sobre el tema de investigación abordado en el libro, junto a un tercer capítulo que recoge el marco metodológico así como la descripción y explicación del análisis utilizado a lo largo del trabajo y el criterio de selección de los casos. El segundo gran bloque corresponde al análisis diacrónico de cada uno de los tres países, cuyos estudios de caso se analizan en profundidad de naturaleza “intracaso” en tres capítulos independientes. La tercera parte de la obra incluye un capítulo más extenso con el análisis comparado y explicativo a partir de la comparación entre los tres casos, y otro capítulo con las conclusiones generales de la investigación. A esto hay que añadir unos anexos que engloban los cuestionarios –en árabe, inglés y francés- utilizados respectivamente en los casos de Túnez y Egipto.

Primavera Árabe y cambio político en Túnez, Egipto y Jordania se trata, en definitiva, de una obra que destaca por su profundo análisis empírico y teórico, metodológicamente muy bien fundamentado, como resultado de una intensa labor investigadora por parte de su autor y reflejo, asimismo, de un conocimiento sobre el terreno de los países y sociedades analizados. Un libro de referencia para todos aquellos investigadores que quieran ahondar en el conocimiento de los procesos de transformación política que han atravesado dichos países y descubrir sus dinámicas particulares.

Reseña de Carmen V. VALIÑA (2016): *El mundo árabo-islámico como ellas nos lo contaron. Las periodistas de TVE en Oriente Medio y Norte de África: cuatro décadas de mujer e información*, Madrid, Clave intelectual.

Virtudes TÉLLEZ DELGADO

Universidad de Castilla-La Mancha

virtudes.tellez@uclm.es

<https://orcid.org/0000-0002-7293-6946>

Para citar este artículo: Virtudes TÉLLEZ DELGADO (2018), Reseña de Carmen V. VALIÑA (2016): *El mundo árabo-islámico como ellas nos lo contaron. Las periodistas de TVE en Oriente Medio y Norte de África: cuatro décadas de mujer e información*, Madrid, Clave intelectual en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 196-199.

¿De qué manera la presencia de mujeres periodistas españolas en los medios de comunicación incide en las formas en las que se presentan las noticias? ¿Cómo se materializa esta visión concretamente en el caso de Oriente Medio y Norte de África? ¿Visibilizan más las voces femeninas? ¿Se construyen las noticias de distinto modo por el hecho de ser mujeres quienes las narran? ¿Hay una mayor aproximación a la cotidianidad desde su perspectiva? Estas son las cuestiones que mueven a Carmen V. Valiña a realizar un análisis de los modos en los que las mujeres de estas grandes áreas geográficas han sido representadas en el pasado, y cómo lo son actualmente en los medios de comunicación españoles.

En un contexto socio-político de guerras, de refugiados y enfrentamientos religiosos, las noticias de los medios españoles presentan este territorio como “un lugar ingobernable ajeno a Occidente” (p.11), nos dice la autora en el primer capítulo de su obra. De aquí se deriva una diferenciación entre un nosotros y un ellos que, en el caso de las mujeres de Oriente Medio y Norte de África, se refleja en una concepción de sujetos pasivos, sumisos y carentes de libertad. Las revueltas árabes con las que se inició esta década, ¿han servido para reflejar el papel activo de las mujeres en las mismas? ¿Su protagonismo se ha evidenciado en las noticias? El libro de Valiña, escrito para una audiencia amplia, no sólo especialista y/o académica, permite responder a estos interrogantes.

Para ello, la autora de este ensayo interrelaciona dos análisis que se cruzan en su texto, esto es, ¿se observa alguna modificación en los medios de comunicación cuando aparecen en ellos

mujeres periodistas?, y ¿cómo son representadas las mujeres de las que ellas están hablando, en el caso concreto de las sociedades de Oriente Medio y Norte de África? La exposición de este doble análisis se complementa con un último capítulo que puede ser entendido como un anexo, en el que Valiña presenta la transcripción completa de las respuestas que las periodistas Rosa María Calaf, Almudena Ariza, Érika Reija, María Oña, Esther Vázquez y Lúcia Oliva le dieron a las preguntas de los cuestionarios que la autora les envió. ¿Por qué estas periodistas? Porque son las que ponen (o han puesto) la voz como corresponsales en estas áreas geográficas en los telediarios del canal público de televisión española, con índices de audiencia superiores a los de la prensa escrita y al resto de canales públicos y privados; y porque desde esta posición, la manera en la que estas periodistas (junto a sus compañeros varones) representen a las mujeres referidas en las noticias calará en la visión global que la audiencia española se haga sobre ellas.

Antes de las periodistas, nos dice Valiña, fueron las mujeres viajeras del siglo XIX quienes mostraron la posibilidad de conocer los rincones “más peligrosos y alejados del globo” como mujeres solas. Esta condición es tomada como hilo conductor entre unas y otras, y por ello, en el segundo capítulo de este ensayo, los relatos de viajes de estas mujeres son considerados “el antecedente más inmediato de [las noticias] de las periodistas” (p.19). Así, en este capítulo, se analizan las formas en las que a comienzos del siglo XX, Carmen de Burgos, Teresa de Escoriza (con el pseudónimo de Félix de Haro) y Consuelo González Ramos presentaron y representaron de un modo estereotipado a las mujeres en los relatos de sus estancias en Marruecos, donde, desde la exaltación de España, este país era definido como el “redentor” de las mujeres marroquíes. A continuación, Valiña repasa los nombres de las mujeres periodistas profesionales en los años 30 del siglo XX y durante la dictadura franquista, destacando que en el ámbito del periodismo de guerra es difícil encontrar a mujeres periodistas hasta las últimas décadas del siglo XX.

Tomando el tiempo como estructurador de su análisis, la autora, dedica el tercer capítulo de su obra a las periodistas españolas de los años 70 y 80 del siglo XX, quienes fueron visibilizadas en la televisión del mismo modo que el movimiento feminista español, de gran influencia social en la época de la Transición, donde el aumento de la incorporación femenina al mercado laboral y las significativas modificaciones en la morfología de las familias chocaban con tradicionales estructuras patriarcales. De un modo paralelo, el activismo femenino en el mundo árabo-islámico se encontraba con una narrativa socialista que promovía la profesionalización y educación de las mujeres, una mayor presencia pública y derechos jurídicos, en estados interesados en ofrecer una imagen de modernidad. ¿Era esto narrado por las corresponsales? ¿Hablaban ellas o sus compañeros varones? Valiña señala tres momentos que por el interés mediático que despertaron le permitirán contestar a estas cuestiones: la Revolución Islámica en Irán (1979), la invasión soviética de Afganistán (1979-1989) y la guerra Irán-Iraq (1980-1988). En ninguno de los tres casos aparecen las mujeres como enviadas especiales, ni el papel activo de las mujeres locales es reflejado en las noticias.

En la década de los 90 del siglo XX, espacio al que se dedica el cuarto capítulo de este ensayo, la atención mediática se centró en la invasión iraquí de Kuwait, motivo por el cual Valiña analiza tanto el rol de las mujeres periodistas españolas en el análisis de este conflicto como las condiciones de las mujeres locales en el mismo período. Sus conclusiones no son más alentadoras que en la

década anterior. La presencia de mujeres corresponsales no varió los discursos ni contribuyó a visibilizar la relevancia que las mujeres locales tuvieron en la lucha por sus derechos, quedando representadas exclusivamente como mujeres en un conflicto que les arrebató a sus maridos, padres, hijos o hermanos, en un contexto post-bélico donde las duras sanciones internacionales impuestas a Iraq por la comunidad internacional se traducían en limitaciones hacia las mujeres quienes pasaban de haber gozado de libertad de movimientos a vivir las imposiciones de la religión, la moralidad y la tradición. Transformación de reducción de derechos que no fue narrada por las periodistas españolas en sus crónicas.

Los diez primeros años del siglo XXI se caracterizan por la llamada “Guerra contra el terrorismo internacional”, apareciendo los países de mayoría musulmana como fuente de amenazas. En este quinto capítulo, el 11-S es presentado como el suceso que sirvió para homogeneizar la representación de todas las mujeres locales, quienes eran presentadas como víctimas oprimidas por motivos religiosos y subordinadas al elemento masculino de sus sociedades. Con el fin de ofrecer datos concretos, la autora elige la invasión estadounidense de Afganistán e Iraq en cuyas crónicas puede analizarse el modo en que las periodistas españolas consideran y reflejan la situación de las mujeres locales. Salvo las excepciones de Lúcia Oliva para el caso afgano y Letizia Ortiz para el iraquí, no se manifiesta un interés especial por las cuestiones de género. Esta última, además, se vale de su condición femenina para abordar a las mujeres por la calle o acceder a sus domicilios, ofreciendo testimonios que, aunque Valiña califica como más sentimental que reflexivo, un corresponsal varón no habría podido obtener. Así, salvo en el caso de estas dos excepciones “los hombres parecen ser los únicos actores y víctimas de la invasión” (p.135). Las fuentes principales son ONGs y responsables de organismos internacionales con discursos de fácil encaje en el imaginario mediático cultivado por “Occidente” y se silencian las voces locales.

Las revueltas árabes vividas en el Norte de África y Oriente Medio, fundamentalmente entre 2010 y 2013 serán el objeto de análisis del sexto capítulo donde el estudio de las crónicas de los casos de Túnez, Egipto y Libia permiten hablar a la autora de un cambio de paradigma caracterizado por dar voz a la población local ubicándose en las calles entre los manifestantes o rebeldes. La población no aparece indiferenciada, pasiva o pesimista, sino protagonista de sus propias historias, resaltando su carácter de ciudadanía que luchaba por instaurar estructuras democráticas, capacitada para ello e individualizada. Además se descartan las explicaciones culturalistas que buscaban todas las respuestas en el islam y se consideran con mayor determinación las circunstancias sociales y políticas. La pega que encuentra Valiña es que ninguna periodista dio atención preferente a las mujeres que participaron en las revueltas para que ofrecieran sus testimonios en sus crónicas, presentándose así una de-generización de las revueltas y consecuente despolitización de las mujeres que fueron sujetos activos de las mismas.

Este momento corresponde al fin del estudio de la autora, que en su ensayo presenta un análisis mediático de las miradas y representaciones de mujeres periodistas españolas hacia las mujeres de sociedades árabo-islámicas del Norte de África y Oriente Medio a lo largo de cuatro décadas. Estos retratos se caracterizan, de acuerdo a Valiña, por un escaso o ausente reflejo de la vida cotidiana de quienes viven en primera persona los sucesos narrados en las crónicas periodísticas, una falta de evidente evolución discursiva sobre las realidades expuestas, una representación de estos países como sociedades fijas e inamovibles y una invisibilidad de las mujeres locales en las piezas analizadas mostrando que sufren una doble discriminación en tanto que mujeres y no

occidentales. Las revueltas árabes serían una excepción a estas conclusiones expuestas por la autora, pero no para el caso de la representación o protagonismo otorgado a las mujeres. Motivo que debería suscitar una reflexión porque como muestra Valiña, la mera presencia de mujeres periodistas en los medios de comunicación no garantiza la visibilización de la participación activa de las mujeres locales en los sucesos que relatan sus crónicas periodísticas. Hace falta una mirada decolonial y feminista.

Reseña de Timur KURAN (2017): *La larga divergencia. La influencia de la ley islámica en el atraso de Oriente Medio*, Editorial Universidad de Granada, Granada.

Javier GUIRADO ALONSO

TEIM

javierguiradoalonso@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8241-7421>

Para citar este artículo: Javier GUIRADO ALONSO (2018), Reseña de Timur KURAN (2017): *La larga divergencia. La influencia de la ley islámica en el atraso de Oriente Medio*, Editorial Universidad de Granada, Granada en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 200-205.

Publicado originalmente en 2011 en inglés como *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East* por Princeton University Press, el ya clásico estudio de Timur Kuran sobre las razones del atraso económico de Oriente Medio respecto a Europa occidental apareció español en 2017 en la Editorial Universidad de Granada con un título más prudente: *La larga divergencia. La influencia de la ley islámica en el atraso de Oriente Medio*.

Ajeno a esencialismos, y siguiendo los modelos de autores como Avner Greif o el Nobel Douglass North, vinculados a la Nueva Economía Institucional, *La larga divergencia* propone que las instituciones existentes en Oriente Medio bloquearon la demanda de estructuras organizativas y legales que permitieran una gestión de los recursos más productiva. Ha sido, además, base fundamental para obras que tratan no solamente de explicar este estancamiento, sino de responder a preguntas derivadas como por qué las tasas de convergencia en Oriente Medio y en otras regiones del mundo han sido tan desiguales, particularmente en los siglos XIX y XX. El estudio de 2017 de Jared Rubin (*Rulers, Religion and Riches: Why the West Got Rich and the Middle East Did Not*, publicado por Cambridge University Press), discípulo de Timur Kuran, es ejemplo de esta línea de investigación.

Traducida por María Olalla Luque Colmenero e Ignacio Garrido Manrique, la presente edición de *La larga divergencia* incluye un prólogo de Fernando López Castellano en el que resume y contextualiza los principales hallazgos del libro, y un nuevo prólogo a la edición española del propio autor. En él, deja de lado a Al Ándalus de los principales argumentos que se tratan más

REIM Nº 25 (diciembre 2018)

ISSN: 1887-4460



adelante por tener lugar antes de que el aumento del comercio mundial convirtiera las instituciones islámicas en disfuncionales.

En la introducción, Kuran analiza los argumentos dados sobre el estancamiento económico de Oriente Medio y presenta el marco y los límites de su propuesta. La primera parte se centra en la descripción y el análisis de las instituciones islámicas más importantes históricamente, fundamentalmente el *waqf*, en comparación con los nuevos modelos organizativos que surgen en Europa occidental desde el siglo XV y que se desarrollan sobre todo a partir del XVIII. La segunda parte analiza el estancamiento frente a la aparición de comerciantes occidentales en Oriente Medio y su impacto en el comercio, la política y las minorías religiosas de la región. En la cuarta parte Kuran recapitula y ofrece una serie de conclusiones sobre la propuesta.

Kuran plantea que el objetivo de la larga divergencia es “dilucidar por qué la combinación de instituciones económicas clásicas inherentes al islam, que sí eran compatibles con el éxito económico en el contexto de la economía medieval, fracasó al asumir las transformaciones necesarias que deberían haber hecho de Oriente Medio una zona competitiva a escala mundial” (p. 27).

En el primer capítulo, Kuran explica que el declive de las economías de Oriente Medio es solo un declive relativo producido por un crecimiento más lento que los países más ricos (p. 38). Así, en torno al año 1000, Oriente Medio y Europa occidental mostraban un desempeño económico similar. Sin embargo, Oriente Medio falló al adoptar las medidas que hicieron despegar a los Estados europeos (p. 39).

El capítulo 2 justifica la relevancia de presentar el islam como argumento para explicar el porqué del atraso económico de Oriente Medio, y define algunos de los términos clave del libro. En cuanto a lo primero, Kuran aduce tres razones: que las instituciones económicas de la región estaban vinculadas a la ley islámica; que la religión, y en concreto el islam, tiene gran importancia como indicador de estatus social, otorgando diferentes derechos y obligaciones a los musulmanes y a los no musulmanes; y que han sido muchos los gobiernos y pueblos que han seguido la ley islámica en el diseño de sus instituciones (pp. 59-60).

El capítulo 3, que abre la tercera parte, dedicada al estancamiento en los modos de organización, se centra en cómo el islam, en sus comienzos, supuso un estímulo a la actividad comercial. Sin embargo, de igual modo que la peregrinación anual a La Meca (*haji*) supuso la islamización de una feria comercial, la penetración de la religión en las prácticas comerciales fue un freno al desarrollo de otras (p. 83). El propio *haji* desincentivó el surgimiento de otras ferias comerciales y reforzó los lazos familiares a nivel económico, dificultando la acumulación de capital a través de otras fuentes (pp. 80-81). Sin embargo, en la primera etapa del islam, las formas comerciales eran similares a las formas más innovadoras en Europa. Kuran compara la *mudaraba* (sociedad con un inversor sedentario y el comerciante que viaja) con la *commenda* europea, y la *musharaka* (los mercaderes también contribuyen a la financiación del trayecto) con la *societas maris* (p. 85).

En el capítulo 4 Kuran comienza a definir la persistencia de las formas organizativas propias de la ley islámica que, pese a todo, fue perfectamente eficaz hasta el siglo XV (p. 96). Sin embargo, algunas características como la excesiva facilidad para romper las relaciones contractuales no

fomentaba la inversión de grandes cantidades por muchos socios para empresas más lejanas (p. 97). Tampoco permitían que los sucesores heredaran las participaciones, lo que supone una traba a nivel temporal. En el marco europeo se desarrollaron la *compagnia*, en la Italia del siglo XIII, una *commenda* que permitía la herencia de participaciones, o el sistema de distribución radial, que permitía unir sociedades jurídicamente independientes, sistema que siguieron los Médici (p. 106). De origen medieval también son la sociedad colectiva, la sociedad limitada y la sociedad anónima, algunos de cuyos primeros representantes fueron las compañías de las Indias Orientales inglesa, francesa u holandesa (p. 108). Esta forma, además, fomentó el desarrollo de la personalidad jurídica, fundamental a nivel legal y comercial más adelante. Kuran señala que el éxito de estos modelos se debe a su dinamismo y a haber sido desarrollados por agentes privados (p. 110).

Apunta después el autor que uno de los principales frenos al desarrollo de este tipo de sociedades en el mundo islámico fue el sistema de sucesión (p. 110), tema del que se ocupa el capítulo 5. Precisamente, uno de los aspectos que más regula el Corán es la herencia. En lo relativo al ámbito comercial, lo fundamental es que la ley islámica fragmenta la propiedad. Uno de los recursos para mantener unida la propiedad de un individuo es el *waqf*. Sin embargo, su vocación de servicio lo hace ineficaz como forma comercial (p. 113). La poligamia, por otro lado, aunque solo fue común entre los ricos, también contribuyó a la fragmentación de la propiedad (p. 116), que no favorece el desarrollo comercial.

El capítulo 6 analiza la inexistencia del concepto de corporación en la ley islámica. Aunque aparece en el siglo XIX tomada del Código Mercantil francés, no se difundió en Oriente Medio de forma mayoritaria hasta el siglo XX. Comparando el bloqueo de la ley islámica con el surgimiento de la corporación en Europa, Kuran llega a la conclusión de que en determinados momentos se dio un contexto de vacío de poder que favoreció la creación de sistemas jurídicos privados (p. 135) que se enmarcan en una trayectoria a largo plazo favorable a la empresa.

Los mecanismos que llevaron al surgimiento de la figura de la empresa en Europa occidental y las barreras que hubo en Oriente Medio para que no surgiera son analizados en el capítulo 7. Una de las innovaciones fundamentales fue la introducción de la sociedad por participaciones, que al ser transferibles reducían el riesgo que asumían los accionistas en proyectos cada vez más complejos (pp. 151-152). En cambio, en Oriente Medio no se reconocía la personalidad jurídica -otra de las innovaciones fundamentales- y lo más parecido a una sociedad mercantil era el *waqf*. Se hacía necesario incorporar “las bolsas de valores, los bancos, la contabilidad moderna, la prensa económica e incluso un nuevo sistema judicial” (p. 159) para que fraguara la sociedad mercantil en Oriente Medio. Las características del *waqf*, que no busca generar beneficios, que no tiene una participación transferible, que no delimita una separación entre la propiedad del *waqf* y la de su administrador y que carece de personalidad jurídica, actuó como inhibidor de tales innovaciones (p. 160). Del mismo modo, las rentas que obtenían los *cadíes* de los *waqfs* hicieron que fueran un grupo poco favorable a su evolución (p. 161), y otros sectores que podrían haber demandado otras formas de organización, como los recaudadores de impuestos o los gremios, notaron la falta de apoyo o la limitación que imponían las autoridades evitaron su desarrollo (pp. 163-165, p. 167).

El interés y el crédito son el centro del capítulo 8. No fue hasta el siglo XIX cuando aparecieron bancos modernos en el Imperio otomano. Además, seguían el Código Mercantil francés, no normativa local. Kuran traza el origen de este desequilibrio en la *riba*, una institución prohibida por

el Corán que consistía en doblar la deuda de un prestatario si no se satisfacía a tiempo (p. 176). Tal prohibición se extendió en la ley islámica a todo tipo de interés, pese a que no hay en el Corán ninguna pena terrenal por su cobro (p. 180). De todas maneras, en el Imperio otomano se cobraron intereses de forma subrepticia, con eufemismos presentes en documentos contractuales como “pago por ropa”, “cumplimiento religioso” o “impuesto de timbre once por diez” (p. 181). Frente a los estados de Europa occidental, las sociedades mercantiles islámicas no favorecieron el desarrollo de la banca moderna en Oriente Medio, ya que se disolvían con la muerte de uno de sus fundadores, contaban con escasos depósitos (pp. 188-189) y carecían de personalidad jurídica.

El capítulo 9 inaugura la tercera parte del libro y analiza el éxito de las minorías etnorreligiosas, sobre todo griegos y armenios, y algo menos los judíos, en el Imperio otomano en el XIX, atribuido “al favoritismo de Occidente hacia la población no musulmana, al imperialismo europeo y al carácter exclusivista de las propias minorías” (p. 201). Las potencias europeas crearon unas redes comerciales que beneficiaron sobre todo a estas minorías, que tenían la posibilidad de elegir bajo qué jurisdicción operaban, inclinándose en muchos casos por la más favorable legislación de los Estados europeos. La elección de jurisdicción procede de una tradición que se origina en el pacto de Omar, que data del siglo VIII, según el cual judíos y cristianos podían elegir un tribunal no islámico, salvo en el ámbito penal, y se desarrolla plenamente con el sistema de *millet* otomano. Sin embargo, no fue hasta el siglo XVIII cuando las minorías religiosas se inclinaron por elegir tribunales no islámicos de forma mayoritaria, ya que, señala el autor, los tribunales propios eran más difíciles de costear y las organizaciones comerciales islámicas fueron lo suficientemente flexibles hasta ese siglo (p. 212).

Así, no fue hasta el siglo XIX cuando las minorías se desarrollaron económicamente frente a la población musulmana, tal como explica el capítulo 10. Frente a la creencia generalizada de que el comercio en Oriente Medio estuvo siempre ligado a judíos y cristianos, las fuentes demuestran que hasta el siglo XIX fueron los musulmanes los principales comerciantes (p. 222). A partir del siglo XVIII, su actividad descendió en picado y fueron griegos, armenios y judíos quienes se hicieron cargo de las profesiones más lucrativas (p. 226), ocupando el distrito de Gálata, en Estambul, centro financiero del Imperio otomano. En ciudades como Esmirna, el comercio quedó en manos de los griegos; en Beirut, a cargo de cristianos. El fenómeno se dio en las principales ciudades comerciales. Kuran apunta que esto se debió a la protección que recibieron de las potencias extranjeras a través de los consulados, extendiendo no solo modelos organizativos sino también redes comerciales y figuras privilegiadas como la del dragomán, intérprete y asesor local de cónsules y comerciantes extranjeros en el terreno (pp. 231-232).

Las capitulaciones, tratados de comercio bilaterales del Imperio otomano, son explicadas en el capítulo 11. Abolidas con la Gran Guerra, comienzan a firmarse a finales de la Edad Media y, aunque marginaron a los que no pertenecieran al grupo afectado, introdujeron innovaciones institucionales a largo plazo que sentaron las bases de algunas reformas cruciales a principios del XIX (p. 242). Las capitulaciones, en origen, pretendieron atraer a comerciantes extranjeros, que tributaban por sus mercancías más que los musulmanes, mediante la concesión de privilegios, derechos y exenciones.

Como explica el capítulo 12, muchos de estos privilegios tuvieron que ver con los tribunales. El valor que se le daba a los contratos orales frente a los documentos, o la mayor veracidad que se

concedía al testimonio de un musulmán frente al de un comerciante de otra confesión eran parte de un sistema que Max Weber llamó “justicia-cadí” y que tildó de arbitrario (p. 263). En general, un sistema cerrado, centrado el intercambio personal, generaba unos incentivos que bloqueaban los requisitos legales del comercio a la europea. Por ello, se introdujo la posibilidad de que los extranjeros pudieran regirse por sus propios códigos mercantiles.

El capítulo 13 analiza la figura del cónsul. Los comerciantes de Oriente Medio, a diferencia de los europeos, no tuvieron a su servicio una red de cónsules que velaran por sus intereses, según el autor porque las instituciones comerciales, acostumbradas al comercio a pequeña escala, no demandaban una figura de este tipo. Kuran denomina de forma genérica cónsul a la figura que protegía los intereses de los comerciantes, frente al embajador, que protegía los de los Estados (p. 289), y determina que su función principal era la de “salvaguardar los privilegios capitulares” (p. 290).

La principal conclusión que extrae el autor es que todo el entramado institucional de Oriente Medio se reforzaba a sí mismo y contribuyó al estancamiento comercial y económico de la región. Frente a creencias esencialistas, señala que “la región no estaba precisamente abocada a ser una zona subdesarrollada” (p. 314) ya que contaba con una legislación contractual bastante sofisticada para la época. No fue hasta el siglo XIX cuando se materializó este estancamiento relativo a Europa occidental.

De hecho, Kuran sostiene que los descubrimientos que los Estados europeos realizaron incentivaron el desarrollo de innovaciones organizativas que permitieran financiar empresas comerciales de mayor volumen a regiones más lejanas. A partir de esta expansión comercial, las minorías religiosas que vivían en Oriente Medio se beneficiaron de este desarrollo (pp. 317-319).

En cambio, Oriente Medio sufrió el obstáculo de una serie de instituciones. Kuran distingue dos tipos, las que estaban presentes en las primeras décadas del surgimiento de islam y las que se desarrollaron más tarde. Del primer grupo señala el sistema sucesorio y la poligamia, que evitan la concentración de la riqueza; la prohibición de los intereses; la ausencia de un concepto de corporación; la elección de legislación de las minorías, que bloqueó el desarrollo del resto de la población; la prohibición de la apostasía, que impidió a musulmanes beneficiarse de dicha elección; y la inexistencia de organizaciones que protegieran los intereses de los comerciantes (p. 321).

Del segundo grupo señala el derecho contractual; la institución del *waqf*, que bloqueó el desarrollo de instituciones más flexibles; el sistema judicial; y las capitulaciones, que concentraron el desarrollo en extranjeros y minorías. Como respuesta, las reformas que se hicieron, que no fueron lo suficientemente eficaces; el alto nivel de corrupción y nepotismo; la incapacidad de los gobernantes de asumir innovaciones; la debilidad del sector privado y la sociedad civil; o la incertidumbre política que han supuesto los gobiernos autocráticos e islámicos (p. 328), tampoco han contribuido a que Oriente Medio haya crecido al nivel de Occidente.

No es, concluye Kuran, el conservadurismo del islam, como se suele decir, el causante del estancamiento de Oriente Medio, sino un entramado institucional que se refuerza a sí mismo (p. 334).

Falta, quizá, alguna referencia a la escasa convergencia entre las economías de Oriente Medio y las economías más desarrolladas durante el siglo XX o a la ausencia de iniciativas industriales de cualquier tipo, más allá del comercio con Europa.

En cualquier caso, La larga divergencia presenta, desde el marco de la economía institucional, la que probablemente sea ya la hipótesis por defecto sobre el estancamiento económico en Oriente Medio, y se ubica en una literatura junto a otros economistas como Pamuk o Rubin, antes citado, que proporciona herramientas para el tratamiento de la divergencia no solo para esta región y marco temporal.

Reseña de Ana I. PLANET CONTRERAS (ed.) (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill.

Avi ASTOR
 ISOR-Universitat Autònoma de Barcelona
avi.astor@uab.cat
<https://orcid.org/0000-0002-4720-1841>

Para citar este artículo: Avi ASTOR (2018), Reseña de Ana I. PLANET CONTRERAS (ed.) (2018): *Observing Islam in Spain: Contemporary Politics and Social Dynamics*, Leiden, Brill en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 206-209.

Observing Islam in Spain (Observando el islam en España) es un libro coordinado por Ana I. Planet Contreras que forma parte de una serie publicada por Brill titulado “Minorías Musulmanas”. Sus contenidos contribuyen a ampliar nuestro conocimiento de las dinámicas sociales, políticas y religiosas alrededor del islam en España, y del creciente involucramiento de los musulmanes en la vida cívica y política del país. Su título hace referencia al libro clásico de Geertz, *Islam Observed*, el cual compara la forma que el islam ha tomado en Marruecos e Indonesia. *Observing Islam* aborda una cuestión similar en el contexto español, aunque pone más hincapié en la heterogeneidad de los musulmanes en el país y en los aspectos extra-religiosos de su situación. Los temas tratados en el volumen incluyen la incorporación legal e institucional del islam, la islamofobia, la movilización y participación de los musulmanes, la expresión pública de su religiosidad, el activismo entre los jóvenes musulmanes y las relaciones e ideologías de género que influyen en las percepciones, perspectivas y prácticas de las mujeres musulmanas. Si bien los distintos capítulos abordan aspectos diferentes de la situación de los musulmanes, su enfoque compartido en temas de agencia, ciudadanía y visibilidad da coherencia a la colección. En su conjunto, las contribuciones proporcionan una perspectiva refrescante e innovadora sobre el islam en la España contemporánea.

En el capítulo inicial, Planet Contreras ofrece una visión histórica de la compleja relación entre España y el islam, y la presencia de los musulmanes en el territorio español. Describe a modo general cómo los arabistas e historiadores españoles han representado el islam y el período de al-Ándalus, y los eventos claves que han contribuido a la imagen general del islam en la memoria colectiva española. El enfoque principal de su capítulo, sin embargo, trata de las dinámicas

contemporáneas que han surgido a raíz del aumento de la inmigración musulmana, y de las dificultades que han acompañado la necesidad de gestionar la creciente diversidad étnica y religiosa. Planet Contreras pone hincapié en la falta de organismos eficaces para facilitar la participación y representación política, especialmente a nivel nacional y en los enclaves españoles de Melilla y Ceuta. También subraya el preocupante incremento de la islamofobia en España tras los atentados recientes en Europa.

El siguiente capítulo de José María Contreras Mazarío se centra en la situación jurídica e institucional de los musulmanes en España. El capítulo está estructurado en base a una distinción entre los aspectos ‘formales’ y ‘materiales’ de la acomodación religiosa. Mientras que el primero se refiere a la estructura organizativa y representativa del islam, el segundo hace referencia a cuestiones más sustantivas, como son el estatus personal, los lugares de culto, la financiación, la producción y oferta de comida halal, los servicios funerarios, los arreglos para la conservación del patrimonio islámico o la enseñanza sobre el islam en las escuelas públicas. Contreras Mazarío sostiene que muchas de las dificultades con respecto a la representación del islam y su acomodación en España derivan de la imposición de un modelo de gobernanza basado en las relaciones históricas con la Iglesia Católica, el cual no se ha adaptado adecuadamente a la especificidad y heterogeneidad del islam en España.

Un hilo común de los demás capítulos del volumen es el énfasis sobre la participación cívica y política activa de los musulmanes y su creciente visibilidad en la esfera pública española. Óscar Salguero Montaño detalla la lucha de los musulmanes bereberes en Melilla por los derechos civiles entre 1985 y 1987. Pese a que esta lucha surgió como respuesta a la ley de extranjería – y los problemas legales que generó para una gran franja de la población musulmana – las demostraciones y reclamaciones apasionadas también reflejaban la historia y experiencia más larga de dominación colonial en la ciudad. Salguero Montaño destaca cómo el episodio de los años ochenta ha tenido ramificaciones importantes para el desarrollo posterior del asociacionismo en Melilla, y el papel clave que siguen jugando las identidades étnicas y religiosas en las dinámicas y relaciones sociales de la ciudad.

El capítulo de Marta Alonso Cabré y sus colegas trata de los actos religiosos islámicos en el espacio público catalán. Si bien las expresiones de la religiosidad islámica en el espacio público constituyen una fuente clave de reproducción comunitaria, también pueden ser una fuente de división interna, puesto que los musulmanes no siempre están de acuerdo en cómo expresarse en la vía pública. Las diferencias a veces surgen de su consciencia de que los actos religiosos fácilmente se pueden malinterpretar como integristas u opuestos a los valores y normas cívicas. En consecuencia, los musulmanes en Cataluña no sólo reproducen las tradiciones islámicas de sus países de origen, sino que también las adaptan de manera reflexiva y creativa a las condiciones locales y a las limitaciones impuestas por las autoridades públicas. Con el tiempo, los rituales islámicos practicados en el espacio público de varios municipios se han hecho más familiares y aceptados por su repetida actuación. De todos modos, desde el punto de vista de muchas ‘élites seculares europeas’ siguen siendo signos de comunitarismo e integrismo.

Virtudes Téllez Delgado y Salvatore Madonia describen el crecimiento y la diversificación de las asociaciones de jóvenes musulmanes en Madrid desde 2004. Argumentan que la participación cívica más activa de estos jóvenes fue inicialmente una reacción al incremento de la islamofobia tras los atentados de 11-M. En ese momento, se percibía la necesidad de tomar medidas proactivas para combatir las asociaciones entre el islam – y en especial la juventud musulmana – y el terrorismo. Más adelante, los jóvenes musulmanes fueron inspirados por la primavera árabe y el movimiento de los ‘indignados’ que se materializó en 2011. Téllez Delgado y Madonia añaden que, a pesar de que las organizaciones lideradas por la juventud musulmana en Madrid han aumentado significativamente en tamaño y número, han sido básicamente ignoradas por las élites políticas, los medios de comunicación y los académicos. Las federaciones y asociaciones musulmanas más establecidas e institucionalizadas tampoco les han hecho mucho caso. Sin embargo, su incremento representa un desarrollo importante en la trayectoria del activismo musulmán en España, y es probable que su papel en la representación y construcción del islam español aumente en el futuro. Los resultados avanzados por Téllez Delgado y Madonia constituyen un contrapunto llamativo a la investigación anterior de Gest (2010) sobre la participación cívica entre jóvenes marroquíes en Madrid, el cual concluyó que la juventud marroquí ha tendido a apartarse de la vida cívica y política.

Al analizar la participación cívica y política de los musulmanes en España y otros contextos europeos, es importante no enfocar exclusivamente en su ‘musulmanidad’ para explicar sus perspectivas sociales, culturales y políticas. En uno de los capítulos más innovadores del volumen, Ramírez y Mijares utilizan datos de grupos focales para explorar cómo las perspectivas distintas sobre la igualdad y jerarquía de género corresponden a diferentes perfiles sociodemográficos de los musulmanes en Madrid. Su análisis muestra cómo estas perspectivas varían significativamente según el género, la etnicidad, la clase, el nivel de educación y la trayectoria migratoria de los musulmanes incluidos en el estudio. Mientras para algunos musulmanes – y en especial los que están en situaciones relativamente privilegiadas – el islam constituye un recurso social clave para su empoderamiento, para otros – y en especial las mujeres en situaciones marginales – el islam a veces contribuye a su subordinación. Dado que las normas islámicas se utilizan igual para promover una heterogeneidad de miradas y posiciones sobre el género, Ramírez y Mijares concluyen que "no hay un verdadero contenido islámico" que de alguna manera esté por encima de las diversas interpretaciones de ello. Las autoras también explotan sus resultados para cuestionar y refinar el concepto de la ‘reislamización’ que se ha popularizado en la literatura reciente sobre el islam en la diáspora.

El último capítulo del libro, escrito por Aitana Guia, trata de las mujeres musulmanas y el ámbito político. Guia muestra cómo un creciente número de mujeres musulmanas en España han entrado en posiciones de autoridad en organizaciones islámicas, encabezado la creación de asociaciones de mujeres y criticado la islamofobia y las interpretaciones patriarcales del islam. Como resultado, han recibido más atención por los medios de comunicación y se han hecho más visibles en la esfera pública española. La realidad del activismo por parte de las mujeres musulmanas pone en cuestión los estereotipos generales sobre las mujeres musulmanas como pasivas y en necesidad de salvación de la misoginia islámica. Al igual que Téllez y Madonia, Guia enfatiza el papel de la islamofobia como un catalizador del activismo. Destaca la dificultad de denunciar la ‘islamofobia de género’ y luchar contra la misoginia dentro de sus propias comunidades a la vez, puesto que denunciar la misoginia puede, en algunos casos, reforzar los discursos y actitudes islamófobos.

Observing Islam es un libro imprescindible para especialistas sobre el islam en España, y las temáticas tratadas también son de interés para un público más general. Las distintas contribuciones abordan temas complejos y políticamente cargados de una manera analíticamente matizada y socialmente sensible. Junto con otras obras, como *Spain Unmoored* por Mikaela Rogozen-Soltar (2017) o *Rebuilding Islam in Contemporary Spain* por Avi Astor (2017), su publicación y disponibilidad en inglés reflejan y refuerzan el creciente interés internacional sobre el islam en la España contemporánea.

Bibliografía

ASTOR, Avi (2017): *Rebuilding Islam in Contemporary Spain: The Politics of Mosque Establishment, 1976–2013*, Eastbourne, Sussex Academic Press.

GEST, Justin (2010): *Apart: Alienated and Engaged Muslims in the West*, London, Hurst & Company.

ROGOZEN-SOLTAR, Mikaela (2017): *Spain Unmoored*, Bloomington, Indiana University Press.

Reseña de Arturo GUERRERO (2018), *Descodificando el islam: El islam en internet en España*, Tirant Humanidades, Valencia.

Salvatore MADONIA
toto.mad@hotmail.it

Para citar este artículo: Salvatore MADONIA (2018), Reseña de Arturo GUERRERO (2018), *Descodificando el islam: El islam en internet en España*, Tirant Humanidades, Valencia en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 210-212.

Esta obra de Arturo Guerrero trata sobre un tema aún poco estudiado aunque de plena actualidad e importancia como es la presencia y la evolución de la religión islámica en el ciberespacio español. El autor adopta un estilo reducido, ágil y veloz que gracias a una escritura lineal y directa propone una reflexión más general de su investigación doctoral que se adapta bien tanto a las primeras curiosidades del neófito del público en general como a las necesidades de estudio del posible investigador que puede encontrar diferentes claves de lectura.

Tras casi veinte años de la creación de la primera página web española dedicada al islam es gracias a la investigación pionera de Guerrero que es posible poder empezar a hablar del “ciberespacio islámico español” o del “ciberislam español”, todo un universo *online* formado por la interconexión entre páginas webs, blogs, bitácoras y redes sociales con contenido islámico y de habla española. Una realidad “virtual” que el autor nos presenta desde el inicio vinculada a lo “real” donde “lo que pasa en el espacio *offline* tiene su reflejo *online* y lo que pasa en el *online* tiene repercusión *offline*” (p. 23) proponiendo, así, una visión circular que posibilita dar cuenta de las influencias recíprocas entre las dos esferas.

Esta posición analítica permite presentar la realidad virtual como extremadamente compleja, imposible de ser abarcada en su globalidad por su misma naturaleza y que plantea fuertes dificultades a la hora de una investigación que se pretendiera exhaustiva. Para poder comprender la evolución de esta realidad sin renunciar a su complejidad Guerrero propone una metodología investigadora centrada en cuatro ejes de reflexión posible como son el ciber, las redes sociales, el islam y la realidad española que, en palabras del mismo autor, tienen que ser pensadas como diferentes piezas de un mismo puzzle de otro modo difícilmente encuadrable. Toma forma, por lo tanto, una representación momentánea (“como si cogiese agua con las manos, intentando que no

se escape entre los dedos, aunque solo sea un instante” (p. 27)) pero eficaz de un fenómeno en plena expansión y continua evolución.

La obra se divide en dos partes y avanza desde una reflexión teórico-explicativa de la realidad virtual que permite encuadrar el tema objeto de investigación hacia un análisis de su influencia y utilización por parte de los internautas musulmanes españoles, que consigue trazar las características esenciales del ciberislam como su conexión con el proceso de institucionalización de la religión islámica en España.

La primera parte está dedicada a profundizar en los conceptos de ciber y redes sociales que, más allá de su evolución y funcionalidad, son descritos como categorías analíticas esenciales para poder comprender las nuevas posibilidades que los avances tecnológicos en la esfera de la comunicación brindan a los movimientos políticos, los colectivos de protesta, las minorías socioculturales o más simplemente a la cotidianidad de gran parte de la población mundial, en un mundo cada vez más interconectado. Lo local y lo global como lo “virtual” y lo “real” son considerados enfoques de un posible acercamiento al objeto de estudio pero dentro de una óptica investigadora que rechaza las contraposiciones netas entre las visiones utópicas y las distópicas, enmarcados en la visión de la interconexión de redes y su repercusión circular en lo *offline*.

En la segunda parte de la obra la reflexión sobre el islam en los medios de comunicación y su desarrollo en el contexto español permiten pensar la realidad *online* en relación a su desarrollo en el *offline*. Se traza, de ese modo, la génesis y la evolución del ciberislam español en paralelo al proceso de institucionalización de la religión islámica en el contexto peninsular. Se ve entonces reflejado cómo el debate virtual se ha ido desvinculando progresivamente de los límites propios de las estructuras más tradicionales para seguir una evolución comunicativa diferente gracias a los avances tecnológicos. Por ello, desde 1997, año de la primera aparición de una página web de contenido islámico, a día de hoy es ya posible describir cuatro etapas evolutivas diferentes en la progresiva expansión y transformación del ciberislam español.

Como señala Guerrero, en un primer momento nos encontramos con la aparición de diferentes páginas web creadas por instituciones o asociaciones presentes en lo *offline* y más bien volcadas hacia la amplificación de un mensaje predefinido. A continuación se asiste a la formación de nodos de redes debida a la interconexión entre varios actores productores de otros mensajes que ahora no queda reducida al ámbito de lo estrictamente religioso sino que se amplía a productores de mensajes de contenido islámico más general como instituciones no islámicas, centros culturales o academias.

A partir de 2005, gracias a la evolución de nuevas formas de comunicación virtual más económicas y manejables como son las bitácoras y los blogs, vemos un incremento importante del ciberentorno islámico debido a la aparición de más actores. Esta etapa se caracteriza por una mayor personificación de los contenidos difundidos, ahora ya no vinculados a posiciones asociativas o institucionales sino a las voluntades y necesidades de diferentes individuos musulmanes que encuentran en la esfera virtual mayor libertad de expresión.

El análisis de redes y nodos permite al autor poder observar una creciente fractura entre el *impasse* sufrido por el proceso de institucionalización del islam español y la creciente necesidad de

los musulmanes españoles, tanto a título individual como colectivo, de difundir mensajes diferentes y a menudo críticos con los emitidos por las instituciones más tradicionales.

Por último, a partir de 2010, gracias a la evolución de las redes sociales como Twitter, Facebook o YouTube, se produce un salto cualitativo inimaginable hasta entonces ya que las nuevas posibilidades de interconexión y participación directa producen un crecimiento exponencial de la esfera virtual islámica española con la consolidación de nuevos productores e *influencer* y la multiplicación de los mensajes y las visiones religiosas.

En las últimas páginas el autor plantea nuevas posibilidades futuras que esta esfera virtual brinda al debate público sobre la evolución de la religión islámica en el contexto español así como sobre el posible rol de liderazgo de los actores islámicos que en las redes han encontrado espacios de difusión e influencia difícilmente obtenibles en el *offline*. Se abre, así, una nueva era en la que las luchas por el poder representativo de una comunidad islámica española cada vez más heterogénea se jugarán también en lo *online*, en detrimento de lo *offline*, donde las instituciones más tradicionales parecen perder terreno en sus pretensiones de legitimidad representativa.

Reseña de Hendrik KRAETZSCHMAR and Paola RIVETTI (2018): *Islamists and the politics of the Arab uprisings: Governance, pluralisation and contention*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Beatriz TOMÉ-ALONSO
 Universidad Loyola Andalucía, GRESAM & OPEMAM
btom@uloyola.es

Para citar este artículo: Beatriz TOMÉ ALONSO (2018), Reseña de Hendrik KRAETZSCHMAR and Paola RIVETTI (2018): *Islamists and the politics of the Arab uprisings: Governance, pluralisation and contention*, Edinburgh, Edinburgh University Press en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 213-215.

Más de siete años después, ¿cuál ha sido el impacto de las llamadas ‘revueltas árabes’ sobre el Islamismo, su evolución, organización e interacción con otros actores domésticos, regionales y /o internacionales? En torno a esta pregunta se organiza el volumen editado por Kraetzschmar y Rivetti. Para responderla, los autores adoptan una perspectiva doblemente inclusiva. Por un lado, suscriben una definición amplia de Islamismo. El término no indicaría un sentir-hacer política determinado, sino una panoplia de actores (individuales o colectivos), movimientos y partidos políticos cuyo “paradigma de legitimación es islámico”. Se maneja en la obra, por tanto, un ‘concepto paraguas’ suficientemente flexible para dar cabida a diferentes proyectos políticos y sociales islamistas -o islámicos- que se desarrollan en la región. Por otra parte, si bien varias contribuciones abordan los casos paradigmáticos del escenario regional post-2011, éstas conviven con trabajos sobre escenarios menos manidos, como Irak o los países del Golfo.

La primera parte del libro está dedicada a cuestiones relacionadas con la gobernanza y con el ejercicio-contestación del poder desde posiciones islamistas. Como no podía ser de otra forma, el Partido de la Libertad y la Justicia (PLJ) egipcio y su organización de origen, los Hermanos Musulmanes, ocupan buena parte de la reflexión. Mariz Tadros (capítulo 2) explora las negociaciones y fricciones durante la breve presidencia de Morsi y las divergencias doctrinales entre islamistas y no-islamistas. Por su parte, Angela Joya (cap. 6) se centra en la doctrina y la acción económica de los Hermanos Musulmanes en este mismo periodo y en su incapacidad para ofrecer un modelo alternativo capaz de cubrir las demandas y expectativas de buena parte de la población egipcia. Con estas dos contribuciones se pone el punto final a los trabajos que, aunque

de calidad y suficientemente sugerentes, son más convencionales -entendidos como aquellos que versan sobre los partidos políticos que acceden al poder tras las revueltas de 2011- y se abre la puerta a otros más novedosos. Así, Tønnessen (cap. 4) aborda lo que él mismo denomina la “gobernanza rebelde” del ISIS (p.54), la voluntad del grupo de establecer control sobre territorios de Siria e Irak y las consecuencias y oposiciones a este modelo directo de gestión. Los tres capítulos restantes se centran, desde ópticas y escenarios diferentes, en discursos y prácticas de oposición. Rivetti y Saleh (cap. 3) ofrecen un análisis sobre la naturaleza híbrida del sistema iraní y sobre los discursos -también híbridos- desde la oposición sobre el derecho a la participación política. Si bien el capítulo se centra en las protestas de 2009, que dieron lugar a lo que se conoce como el ‘Movimiento Verde’, y en sus consecuencias, incluye también una genealogía del discurso político institucional y extra-institucional sobre la participación. Por su parte, Krause y Finn (cap. 5) sitúan la agencia femenina y feminista, islamista e islámica en el centro de su análisis para concluir que los espacios de solidaridad que fomentan contribuyen a la creación de espacios de ciudadanía y empoderamiento frente al régimen qatari. Para concluir, Bilgili y Kraetzschmar (cap. 7) indagan en la oposición a las conocidas y extendidas políticas neoliberales del AKP desde la periferia ocupada por actores que conjugan léxico, lógicas y proyectos islámicos y de izquierda.

Los partidos políticos islamistas (y no-islamistas) se sitúan en el centro de atención del segundo apartado del libro. Desde una óptica renovada, varios autores rescatan, exploran y refutan las hipótesis más extendidas en torno a las formaciones islamistas, el impacto de su entrada en el juego político (inclusión-moderación; inclusión-acomodación) y sus relaciones con los rivales electorales (polarización ideológica islamista-secular). En esta dirección y tras analizar las trayectorias del PLJ, de al-Wasat y de los partidos salafistas, Zollner (cap. 9) descarta la fórmula ‘participación-moderación’ en el Egipto post-revolucionario y atribuye los cambios ideológicos a los debates organizacionales que se producen en el seno de las propias formaciones y no a su entrada en las instituciones estatales. Kraetzschmar y Saleh (cap. 13) completan el análisis del escenario egipcio. Ambos exploran la polarización entre las élites islamistas y seculares del país para concluir que este análisis binario no alcanza a explicar las complejidades, singularidades y los cálculos políticos de los actores implicados. En esta misma dirección, Wolf (cap. 12) argumenta que, a pesar de su pedigrí secular, la Alianza Constitucional Democrática tunecina y Nida Túnez despliegan con fines electorales un capital religioso cuidadosamente cosechado. Cambiando de registro pero sin abandonar el Magreb, Mashah (cap. 8) apunta al contexto regional, a la voluntad de cooptación de la monarquía alauí, a la fragmentación del sistema de partidos marroquí y al pragmatismo de la propia formación política para explicar la resistencia del Partido de la Justicia y el Desarrollo y su continuado (y relativo) éxito electoral. Los dos capítulos que siguen muestran de nuevo la voluntad inclusiva de los editores del libro. Si bien a menudo los países del Golfo son excluidos de los volúmenes dedicados a los partidos políticos, Valeri (cap. 10) por una parte y Zaccara, Freer y Kraetzschmar (cap. 11) tratan de revertir esta tendencia. El primero analiza el impacto de las revueltas de 2011 sobre las sociedades Islamistas en Bahrein, a las que apunta como las principales perdedoras en el nuevo escenario político. Los segundos presentan un estudio sobre los denominados proto-partidos en Kuwait y su evolución y reacción previa y posterior a la denominada Primavera Árabe.

Francesco Cavatorta (cap. 14) inaugura la tercera parte del libro con una contribución que aborda la complejidad, pluralidad y rivalidad del Islamismo tunecino. Apunta a que esta disparidad de tendencias no es sólo el producto de las diferentes opciones adoptadas en el escenario de la

transición post-2011, sino también el fruto de trayectorias y posiciones previas diferentes. En efecto, los capítulos que siguen confirman la hipótesis de disparidad e incluso competición intra-islamista. Así, Drevon (cap. 15) aborda la reconfiguración del Movimiento Social por la Familia a partir de sus interacciones intestinas y con otros actores del espectro islamista y no-islamista egipcio. A continuación, Al-Marash cuestiona la relativamente extendida fórmula de ‘creciente chií’ e indaga en las agendas y los intereses dispares-rivales del Islamismo chií y su relación de autonomía respecto a Teherán. Completa este impulso de desbordar las fronteras nacionales y mirar al plano transnacional y regional el análisis de Dalacoura (cap. 17) sobre tres grandes tendencias del Islamismo en el nuevo escenario MENA. La autora apunta a la convivencia de un islamismo más establecido, revolucionario y anti-imperialista liderado por Irán, una rama más moderada conformada por partidos musulmanes próximos o inspirados en los Hermanos Musulmanes y un extremismo que ha visto como su centro se ha desplazado desde Al-Qaeda al ISIS.

Bajo el título “La división Suní-chií”, el cuarto apartado agrupa tres interesantes contribuciones. En su trabajo dedicado a Yemen, Durac (cap. 18) afirma que, a pesar de los tintes sectarios y de la implicación de actores regionales, el conflicto que atraviesa al país árabe es producto, sobre todo, de los fallos y límites del proceso de transición que siguió a las revueltas de 2011. Por su parte, Belhadj y Ruiz de Elvira Carrascal siguen el recorrido del sectarismo sirio antes y después del 2011 y su imbricación con la identidad nacional siria, aún en pie y activa. Finalmente, Chérie Chams El-Dine (cap. 20) aborda el sectarismo iraquí desde un punto de vista complementario: una mirada atenta a los lemas y dinámicas de las protestas de 2011 y de 2015-16 evidencia la voluntad de amplios sectores de la sociedad de construir repertorios y demandas de carácter civil no sectario.

A modo de conclusión, Schwedler (cap. 20) incide sobre la pluralidad de recorridos del Islamismo y sobre la necesidad de abordarlo desde diferentes prismas y perspectivas. De hecho, sugiere el término Islamisticidad (‘Islamistness’) frente a etiquetas que uniformizan y simplifican un fenómeno eminentemente poliédrico. Esta sensibilidad por la diversidad de tendencias que se agrupan bajo la noción común de islamismo es, en efecto, el hilo conductor del libro que nos ocupa. Como señalábamos al principio, el volumen demuestra una clara voluntad integradora. Ofrece contribuciones que se desplazan entre diferentes niveles de análisis (intra-partidista, nacional, transnacional) y, a pesar de la ausencia de otros escenarios relevantes, como el libio, incluye una amplia panoplia de casos que nos permiten tener una visión comprehensiva de las tendencias -divergentes y convergentes- que atraviesan la región. En este sentido, la obra coordinada por Kraetzschmar y Rivetti desborda en cierta medida su propio título: los trabajos seleccionados no sólo indagan en el escenario post-2011, sino que se remontan a la situación previa para ofrecer una mayor riqueza analítica; tampoco contempla únicamente los casos en los que las revueltas de 2011 tuvieron un impacto claro y evidente, sino que amplía el foco e informa también sobre aquellos no-árabes y los que sufrieron consecuencias más tangenciales y que no suelen recibir la atención necesaria. El libro supone, en definitiva, un ejercicio de reflexión y recopilación exitoso que viene a sumarse al creciente número de obras que rechazan la hipótesis del excepcionalismo islámico/islamista en su aproximación a un área de estudio rica, plural y con innumerables matices.

Reseña de Santiago Santiño (2018), *Pascual de Gayangos. Erudición y cosmopolitismo en la España del XIX*, Urgoiti Editores, Monografías, Pamplona.

Bernabé López García

bernabe.lopezg@yahoo.fr

Para citar este artículo: Bernabé LÓPEZ GARCÍA (2018), Reseña de Santiago Santiño, *Pascual de Gayangos. Erudición y cosmopolitismo en la España del XIX*, Urgoiti Editores, Monografías, Pamplona en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 25, 226-221.

La primera impresión tras la lectura de la biografía del arabista, historiador y bibliófilo Pascual de Gayangos (1809-1897) realizada por Santiago Santiño, es de sorpresa por cómo un personaje puede haber dejado tantas huellas y trazas de su vida. La segunda, no puede ser más que de admiración por cómo una persona ha sido capaz de recogerlas todas (al menos, tantas) para componer un libro tan rico, meticuloso, sugerente y lleno de rigor como *Pascual de Gayangos. Erudición y cosmopolitismo en la España del XIX*.

Quizás la explicación de la inmensidad de huellas dejadas en el caso de Pascual de Gayangos esté en que no fue un personaje cualquiera y construyó su vida sobre un trabajo intenso de escritura, no sólo de obras de historia, de multitud de reseñas bibliográficas aparecidas en muy diversas revistas en España y fuera de ella, de traducciones o transcripciones de viejos manuscritos que, al quedar impresas, dejaron rastro por ello. Además, numerosas trazas de vida se conservan en la correspondencia asidua y la relación epistolar continuada en el tiempo que mantuvo con figuras clave de la política, la literatura, la historia, no sólo de España sino del país en el que pasó la mayor parte de su vida, Inglaterra, además de Estados Unidos y buena parte de los países de Europa por los que se extendió su fama. Felizmente, tal vez por la importancia cobrada por su figura y la de sus correspondientes, buena parte de esas cartas se ha salvado, bajo la custodia de familias e instituciones, y muchas de ellas han sido publicadas, lo que ha posibilitado que muchas de esas huellas hayan podido localizarse y servir para tejer la trama de una vida larga, rica e intensa como la de Pascual de Gayangos.

El meticuloso y riguroso trabajo de Santiago Santiño ha logrado sintetizar en 600 páginas todas las facetas de un autor-personaje respetado y venerado en su tiempo, incluso mitificado y hasta denostado en según qué ambientes, que fraguó su fama como pionero del orientalismo en España

pero que lo fue también en muchos otros campos como el de la biblioteconomía, la historiografía y la historia literaria.

Su biografía, en trazos gruesos, era conocida desde que Pedro Roca publicase al poco de su muerte una extensa “Nota” de su vida y obras en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, órgano de un gremio al que él contribuyó a dar forma y cuerpo. Su actividad de arabista fue reconocida por los “suyos”, que lo calificaron, como hizo Emilio García Gómez, de “terreno propicio” sobre el que se construiría la escuela española de arabistas, o como el “fundador de la moderna escuela de arabistas” en palabras de Manuela Manzanares en su libro sobre los arabistas españoles del XIX, por haber sido el primero en formar discípulos y en impartir entusiasmos por dichos estudios. A alguna de las facetas de su vida se han dedicado monografías eruditas y completas, como la que Miguel Ángel Álvarez Ramos y Cristina Álvarez Millán dedicaron a sus ocho viajes literarios que llevaron a Gayangos a recorrer España en busca de testimonios del pasado por cuenta de la Real Academia de la Historia (RAH). Pero faltaba una obra global que permitiera poner en todo su valor la figura excepcional de quien fue, por encima de todo, un mediador cultural que llevó a cabo “la labor de intermediación cultural y presentación de España ante el mundo anglosajón” (p. 439).

El interés de la obra de Santiago Santiño radica en haber comprendido desde el inicio que la “relevancia” de Gayangos iba mucho más allá de su labor como autor y se encontraba en “su presencia como mentor” (pp. 16-17). Lo que llevó al biógrafo a “intentar acceder al mundo de sus relaciones interpersonales, tanto de naturaleza intelectual y académica como más generales”. De ahí que emprendiera una búsqueda, casi detectivesca, para localizar trazos de su vida y de sus opiniones en su extensa correspondencia, de la que, también felizmente, no sólo se conservan las cartas enviadas por él sino también las recibidas de sus correspondientes. En esa búsqueda y con ese método pudo así verificar Santiño atribuciones de artículos publicados sin firma o con siglas en multitud de publicaciones colectivas y revistas y hasta averiguar sus amistades y relaciones rastreando listas de comensales en cenas de buena sociedad londinense a fin de permitir conocer el medio en que se desarrolló y logró la extensión de su renombre.

Los “tintes particulares” del papel desempeñado por Gayangos a todo lo largo del siglo XIX los resume muy bien Santiño:

“su intención fue siempre valorar la historia patria y limpiarla de mitos; dar a conocer los tesoros culturales olvidados; ocuparse de que quienes tratasen de las cosas de España lo hiciesen atendiendo a las fuentes y no a los tópicos continuamente repetidos; reseñar en España las principales novedades de otros países o, a la inversa, mostrar en esos otros países lo que se hacía en España; tratar de equiparar las políticas culturales y educativas a los avances que se daban fuera de las fronteras patrias. Y todo ello, siempre, no desde un exclusivismo nacional y de oposición a lo extranjero, sino desde la integración de España en el lugar que le correspondía dentro del conjunto de las naciones civilizadas del orbe” (p. 18).

La propia biografía personal de Gayangos, que vive una juventud en Francia, lo que le permitirá estudiar con la figura más prominente del orientalismo europeo del momento, Sylvestre de Sacy, así como sus tempranos y frecuentes viajes a Inglaterra, le ayudarán a conformar una cosmovisión que le permitió defenderse de provincianismos y relativizar visiones monolíticas de la realidad. Esa

distancia de mirada hacia la realidad española adquirida en el exterior, desde donde pudo entender “la inamovible piedra de la intransigencia político-religiosa” tan patente en su país natal, como expresará en carta a Barbieri (p. 57), se traducirá en cierto descreimiento, incluso en el plano religioso, que tanto le alejará de posiciones como las que estaban bien presentes en historiadores coetáneos que convertían a la Providencia o al genio nacional en el motor de las historias patrias.

En el desempeño de su vasta tarea, Gayangos siempre alertó contra el excesivo celo patriótico de los historiadores que les llevaba a incurrir en errores sin disculpa.

Continuando con la tradición ilustrada de valorización del pasado árabe iniciada en España ya por Conde, contribuyó en la sociedad de su tiempo a situar el papel de los “árabes españoles” en el desarrollo de la civilización europea y a reconocer que constituyeron “uno de los elementos definitorios que configuraron una particular y distintiva ‘civilización española’, fuese por influencia y amalgama de sus elementos, fuese por rechazo y decantación” (p. 195). Sobre este eje de valoración del pasado árabe se construirían desde la mitad del siglo XIX las visiones historiográficas nacionalista conservadora y liberal.

Muy adelantado a su tiempo, al menos al tiempo de la España de la segunda mitad del siglo XIX, llegó a vislumbrar, quizás con un cierto vértigo, una época en la que lo español pasaría a fundirse en lo europeo:

“¡Ay del día en que la marcha de esa llamada civilización, la construcción de ferro-carriles, los progresos de una lengua ya demasiado esparcida y que lleva trazas de ser universal, la abolición de los pasaportes y la supresión de aduanas nos hayan unido de una manera más positiva con la Europa! Aquel día, por fortuna bastante alejado aún, perderemos hasta el nombre de españoles para formar parte de la gran nación europea” (p. 300).

La reconstrucción biográfica de Gayangos se hace en la obra de Santiago Santiño de manera cronológica, dividiendo su vida en seis momentos, a los que les dedica sendos capítulos, desarrollados desde los antecedentes familiares hasta su muerte.

El primero va de 1770, fecha del nacimiento en Valencia de su padre, militar por tradición familiar, hasta 1830 en que, tras estancias largas de formación y comienzo de actividades en el extranjero, Gayangos pasa a instalarse en España. En esa primera etapa, aún de juventud, pues al término apenas tendrá veinte años, su paso por *L'École de Langues orientales vivantes* le permitirá el aprendizaje del árabe que le servirá de palanca para toda su actividad posterior, pero también para “adquirir herramientas filológicas y orientar su carrera arabista, y conformar sus intereses bibliográficos y eruditos que tanto le caracterizaron” (p. 73). Es también en esta etapa en la que contraerá matrimonio con Fanny Revell, hija de un famoso político británico muy bien relacionado en Londres, lo que le permitirá un acceso a todo lo largo de su vida a todo un mundo en el que llegó a ser una personalidad.

La segunda etapa de la vida de Gayangos la centra Santiño entre los años 1830 y 1837. Primero en Málaga, donde transcurre la que califica de “fase preparatoria de su actividad intelectual” y más tarde en Madrid, ciudad que le servirá de marco para el “encuadre y concreción de sus proyectos” (p. 106), y donde seguirá las huellas de José Antonio Conde investigando en la Biblioteca Real los

manuscritos árabes, comenzando sus contactos con la RAH, por entonces dirigida por Martín Fernández de Navarrete, incubándose la idea de crear una colección de escritores árabes. Trabará en esos años relación con Serafín Estébanez Calderón, versado como él en las cuestiones arábigas. Y empezará a interesarse por la obra del historiador árabe del siglo XVII al-Maqqari, que más adelante constituiría su gran aportación al orientalismo. Pero en este período también comienza su colaboración en revistas de Londres, de las que se convertiría en correspondiente e informador sobre las producciones literarias españolas, tanto en temas árabes como en los históricos que interesaban a la intelectualidad británica por entonces. Combinó su presencia en Madrid con estancias londinenses en las que evaluó los fondos orientales del Museo Británico que años más tarde se convertiría casi en su oficina, pero también con una estancia parisina en la que tuvo oportunidad de reencontrarse con quien había sido su iniciador en los temas orientales, Sylvestre de Sacy. La etapa concluyó con una estancia de investigación en la Biblioteca del Escorial en mayo de 1837.

Un tercer período de vida y actividad de Gayangos transcurrió, como señala Santiño en su obra, “sentando plaza en Londres” entre 1837 y 1843 y constituyó “una de las fases más productivas de su vida literaria” (p. 147). El biógrafo lo llega a considerar como su “segundo nacimiento”, gracias a los contactos que logró establecer y a las publicaciones que le dieron a conocer en revistas importantes como la *Edinburgh Review* o *The Athenaeum*. Fueron unos años en que, explotando contactos anteriores, logró introducirse en las instituciones eruditas británicas como la *Royal Asiatic Society* y su Comité de traducciones orientales. De gran trascendencia en la vida de Gayangos fue también en este tiempo iniciar la relación con los hispanistas estadounidenses William Prescott y George Tickner, convirtiéndose en su intermediario y corresponsal para el envío de materiales relativos a la historia de España para sus obras. Pero su gran trabajo en estos años fue la preparación y la edición en 1840 del primer volumen de *The History of the Mohammedan Dynasties*, que fue, según Santiño, “la gran publicación de Pascual de Gayangos, la que le permitió emplazarse por fin en los círculos académicos del orientalismo europeo y la que, todavía hoy, le identifica como autor” (p. 187). Con la edición del segundo volumen de esta publicación en 1843 se cierra esta tercera etapa.

Se enlaza así con un nuevo momento que irá de 1843 a 1856, en que su vida va a estar más centrada en España, desempeñando la primera cátedra de árabe recién inaugurada en la Universidad Central y en la que formará en su torno un nutrido grupo de discípulos que será el semillero del arabismo y del orientalismo español ulterior: José Moreno Nieto, Francisco Codera, Francisco Fernández y González, Francisco Javier Simonet, Juan Facundo Riaño, Leopoldo Eguílaz, entre otros. En este tiempo desarrolla su labor de intermediación cultural con los círculos de los hispanismos británico (relación con Richard Ford) y bostoniano y llevará a cabo los ocho viajes literarios por toda España y Portugal por encargo de la RAH, que tuvieron una doble dimensión, erudita y administrativa, pues “no fueron sólo viajes de investigación, sino que derivaron sobre todo de ese proceso de centralización y modernización cultural y científica del Estado” (p. 271). Empeños editoriales como el *Memorial Histórico Español* o colaboraciones frecuentes en la *Revista Española de Ambos Mundos* le ocuparían también en este período de actividad.

La etapa que va de 1854 a 1870 será para Gayangos la que le permita ver realizados algunos de los proyectos por los que combatió en los años anteriores, pues fueron años de “creación de una

infraestructura institucional para la custodia y organización” de infinidad de documentos tutelados por el Estado (p. 344), en los que se reorganizará la Biblioteca Nacional, se renovará la RAH, se fundarán el Archivo Histórico y el Museo Arqueológico Nacionales y se creará la Escuela Superior de Diplomática de la que fue uno de sus impulsores y que habría de servir para la formación de “burócratas de la erudición”, embrión del futuro Cuerpo Facultativo de Archiveros y Bibliotecarios que tendrá a Gayangos como a uno de sus principales mentores. Pero además, aquellos años serán los que vean ingresar en la RAH a varios de sus discípulos, que comenzarían a producir trabajos de interés, algunos de los cuales iban a desempeñar puestos clave en la renovación cultural de la España de entonces. Los últimos años de este período fueron de “reposicionamiento vital con una gran actividad, pero en el que sus cometidos oficiales fueron, en realidad, una plataforma que le permitió, con la vista puesta en el futuro, facilitar una vía de estabilidad socio-profesional tras su jubilación de la cátedra” (p. 395).

Jubilación que abre la última fase de su vida, desde 1870 en que dejó la cátedra, hasta su muerte accidental en 1897. Aunque en buena parte de retiro en Londres, será, en decir de su yerno y discípulo Juan Facundo Riaño, de intensa actividad, en la que trabajará “como un negro, comiendo más que diez blancos y pirateando por los puestos de libros con la constancia de toda la vida” (p. 431). En mitad de etapa desempeñará durante un breve período el único cargo político de su vida, la Dirección General de Instrucción Pública en 1881, desde la que aportó algo de aire fresco a una vida académica ensombrecida desde 1875 por el decreto del marqués de Orovio que había expulsado de la Universidad a catedráticos krausistas, a los que Gayangos pudo reintegrar, y le permitió renovar el Cuerpo de Archiveros y Bibliotecarios con personal preparado ingresado por oposición. Tras unos escasos meses en el cargo, dejando a Riaño continuar su tarea renovadora en el ámbito educativo y cultural, volvió a Londres, aunque sin desvincularse de España, siendo nombrado senador por Huelva y más tarde por la RAH hasta 1894.

Un último capítulo lo dedica el autor a las valoraciones que de la figura de Gayangos se hicieron a raíz de su muerte. Sobre él se tejió una “aureola legendaria” que lo convirtió, para muchos, en “auténtico héroe del patrimonio histórico” (p. 533). Santiño, que pasa revista en este capítulo a los homenajes que su figura mereció después de su fallecimiento, a las necrológicas y reseñas biográficas publicadas en España y el extranjero, concluye que “su protagonismo en el fomento de los estudios históricos se construyó menos a partir de sus obras que del impulso y ayuda que había ofrecido a empresas ajenas, labrándose con ello una reputación que permitió incluso eludir las fallas palpables que desde un punto de vista estrictamente técnico presentó su obra” (p. 538).

Esta somera descripción biográfica que se hace, extraída de la obra de Santiago Santiño, no permite hacerse una idea cabal de lo que el libro encierra en cuanto a información sobre la activa vida profesional, académica y privada de Pascual de Gayangos. Cada etapa de su vida, cada reseña publicada en revistas, cada paso en su actividad en cualquiera de los ámbitos que desarrolló, está documentada con materiales localizados a través de un trabajo que, como decía al principio de esta reseña, sorprende por su exhaustividad y riqueza.

Pero el libro no es una mera biografía del personaje, sino una inmersión en los debates y las polémicas historiográficas e ideológicas de toda una época, de las que Gayangos fue testigo e intérprete, no sólo en España sino también en aquellos países que contaban en el desarrollo del pensamiento en el mundo. De ahí el subtítulo de la obra, *Erudición y cosmopolitismo en la España*

del XIX, que se queda corto, pues más le hubiera cabido decir “en la Europa del XIX”, pues se analizan de paso los panoramas intelectuales de Europa y América en relación con los estudios históricos en los que la actividad de Gayangos estuvo siempre inmersa.

Hay que destacar, por último, la cuidada publicación que Ediciones Urgoiti ha realizado en su colección Monografías, en línea con todo un programa de revalorización de figuras y obras clave de nuestra cultura y de nuestra historiografía. Gayangos figura así, a través de su biografía, entre los arabistas notables que la editorial ha recuperado desde que en 2004 publicara los *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España* de Francisco Codera, en 2007, *Dante y el islam* de Miguel Asín y en 2008 *Libros y enseñanzas en al-Andalus* de Julián Ribera, siempre con densas y documentadísimas introducciones de María Jesús Viguera o el oportuno prólogo de Miguel Cruz Hernández en el caso de la obra de Asín.