

argelina.org

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Otoño 2021

Número 13



Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Número 13 · Otoño 2021

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Número 13

Comité editorial:

Director: Isaac Donoso

Secretario: Miguel Tolosa Iguialada

Consejo de redacción: Naima Benaicha Ziani, Oum Hani Rahmani,
Antonio Torres Fernández, Leila Cherrouk

Secretario técnico: Didac Conesa

Comité científico:

EMILIO SOLA Universidad de Alcalá de Henares	LAURENCE THIEUX Universidad Complutense de Madrid
ABDALLAH HAMMADI Universidad de Constantina	RAFAEL BUSTOS GARCÍA DE CASTRO Universidad Complutense de Madrid
JUAN MARTOS QUESADA Universidad Complutense de Madrid	MANUELA CORTÉS GARCÍA Universidad de Granada
CARMEN BARCELÓ Universidad de Valencia	JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA Universidad Carlos III de Madrid
MIGUEL ÁNGEL MANZANO Universidad de Salamanca	BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA Universidad Autónoma de Madrid
DANIELLE PISTER-LÓPEZ Universidad de Lorraine	ELOY MARTIN CORRALES Universitat Pompeu Fabra
FERNANDO DE ÁGREGA BURILLO Biblioteca Islámica-AECID	FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA Universidad Autónoma de Madrid



Revista Argelina
Revista semestral de Estudios Argelinos

Revista Argelina. Revista semestral de Estudios Argelinos es una publicación electrónica semestral editada por el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante que edita dos números anuales de investigación y reflexión en torno a las letras, cultura, historia y actualidad de Argelia.

Una versión extendida de la revista se publica en papel por la Editorial Hispano-Árabe.

Cuenta con una Ayuda para la Publicación de Revistas Científicas del Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de Conocimiento.

Exención de responsabilidad:

Las opiniones y datos contenidos en cada texto son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Revista Argelina no comparte necesariamente las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de los trabajos.



licencia de Creative Commons
Reconocimiento 4.0 Internacional.

© De los autores de los artículos originales.

© Revista Argelina, 2021

ISSN: 2695-5385

e-ISSN: 2444-4413

Depósito legal: B 25778-2019

La revista esta disponible a texto completo en internet en:

<https://argelina.ua.es>

<http://argelina.org>

Portada:

Escudo de armas de Arzew durante el periodo francés

Diseño y maquetación: Didac Conesa

Publicado en Barcelona por:

Editorial Hispano-Árabe

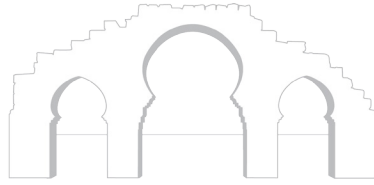
<http://www.editorial-hispanoarabe.com>

Calle de los Jazmines N° 17

Talamanca de Jarama

28160 Madrid

Tel. 639 707 720



Índice

Ensayo

ADRIANA LASSEL

Le thème morisque dans le roman contemporain 9

Artículos y notas

SOFIANE MALKI

La globalización argelina: diversidad étnica en el Argel otomano según el padre Francisco Ximénez 27

FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA

Orientalismo católico a través de los dichos y tradiciones recogidos por el p. Yves Alliaume en el Sáhara argelino (1926-1975) 43

SOUHILA MARKRIA

Arzew, una comarca oranesa, refugio para moriscos expulsados e inmigrantes españoles 69

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ

El derecho islámico en Argelia: el *fiqh* clásico y su regulación en el ordenamiento jurídico argelino contemporáneo 85

Reseñas y comentarios bibliográficos

Juan Ramón Roca, *Espanoles en Argelia. Memoria de una emigración* (I. Donoso) ... 115

Yahia H. Zoubir (ed.), *The politics of Algeria: Domestic issues and international relations* (A. Torres) 119

Biblioteca

SALAH NÉGAOUI

Poemas la voz (Edición de Isaac Donoso) 123

“La ópera de cartón”. Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub 193



Ensayo

LE THÈME MORISQUE DANS LE ROMAN CONTEMPORAIN

ADRIANA LASSEL

Le roman historique sort du domaine exclusif des spécialistes en histoire pour aller vers une audience plus large : le lecteur commun. Dans le roman qui explore le thème morisque, le lecteur trouve tous les éléments pour s'imprégner de la vie des Morisques et pour connaître le contexte historique dans lequel ceux-ci ont évolué.

Le chercheur travaille sur les sources le plus diverses : manuscrits et archives, bibliothèques, essais, topographie, culture locale, etc. pour composer les chapitres de l'Histoire en marche. Au cours de la recherche documentaire, des éléments passionnants et intéressants surgissent des temps lointains avec de nouveaux apports à la connaissance du thème. On peut en donner quelques exemples : 1) une collection d'actes des procès sur l'eau à Grenade ; 2) une répartition de la communauté morisque sous le règne de Charles V ; 3) les mœurs morisques ; ou bien encore 4) des informations sur la littérature aljamiada ; les moaxajas et le zéjel ; le soufisme ; la taqyya et beaucoup d'autres apports. Chacun d'eux offre des éclairages nouveaux à l'histoire des Morisques.

Le romancier historique devient nécessairement historien ou chercheur lorsqu'il s'arrête sur un fait ou un thème, voire sur une période historique pour l'incorporer à l'écriture narrative. Il entreprend l'écriture de son roman sur la base de la documentation que la recherche met à sa disposition. Imprégné de ce savoir il va recréer l'histoire, il va la représenter, la donner à savourer aux lecteurs par la précision de multiples détails. Toutefois, le bon roman historique ne peut aller plus loin que ce que permet la vraisemblance. Pour le critique littéraire et sémiologue français Roland Barthes, cité par Antonia Viu, l'histoire et la fiction sont « différents types de discours, avec des motivations qui les portent à exercer des stratégies différentes, mais en dehors du texte rien ne donne plus

de légitimité à l'un qu'à l'autre¹. » La fiction, comme l'histoire, cherche à dire la réalité.

Pourquoi s'intéresse-t-on aujourd'hui au thème morisque ? Le drame morisque émeut et intéresse parce que la disparition d'une nation qui perd son identité et son territoire est l'une des grandes tragédies de l'histoire de l'humanité : cela est arrivé et se reproduit de nos jours. Le déracinement, la déportation, l'expulsion, la diaspora sont les composants du drame morisque et même si cela est arrivé il y a déjà plusieurs siècles en Espagne, cet événement a eu de profondes conséquences, bien entendu en Espagne même, mais aussi dans les lieux où l'exode s'est fait, en Afrique du Nord et surtout au Maghreb. De plus, les forces politiques et religieuses qui veulent imposer aux habitants d'un pays une identité unique conforme au modèle idéologique du pouvoir, ces forces —hélas !— sévissent fortement de nos jours.

Le corpus de notre étude est formé de six romans, publiés entre 1992 et 2014, sélectionnés parmi de nombreux ouvrages sur le même sujet. Cette sélection est due à une consultation restreinte de ce qui se publie mais, en s'en tenant aux romans, elle est assez indicative du traitement du thème. Que ce soit au niveau des lieux, des villes, ou des moments où l'action se passe ; que ce soit à travers des personnages historiques ou fictifs de ce corpus, les auteurs nous donnent une vision globale de l'histoire des Morisques au XVI^e et au début du XVII^e siècles.

TARIK ALI, *L'OMBRE DES GRENADIERS* (1992)

Tariq Ali² a voulu situer l'action de son roman à Grenade, au début de l'Espagne chrétienne, c'est-à-dire, en 1499 du calendrier chrétien et 904 AH (année de l'Hégire). C'est lui-même qui explique, dans une interview accordée à Florence Noiville, sa motivation pour écrire ce roman : « C'est lors de la première guerre du Golfe, en 1991, que tout a basculé. Je regardais la télévision. Un universitaire faisait l'apologie de la guerre et prétendait que l'Islam était «dépourvu de culture politique». J'ai balancé un bouquin sur l'écran. Je l'ai injurié. Puis, j'ai commencé à me poser des

1 Antonia Viu, *La novela histórica chilena*, 1925-2003, Santiago de Chile, RiL Editores, 2007.

2 Edition originale : Tariq Ali, *Shadows of the Pomegranate Tree*, Londres, Catto & Windus, 1992. Edition en espagnol : *A la Sombra del Granado*, Barcelona, Edhasa, 1996.

questions sur l'ascension et le déclin de la civilisation islamique. J'ai relu les ouvrages de l'orientaliste Maxime Robinson. Bref, je me suis trouvé soudain plongé dans l'histoire des relations entre l'Islam et le reste du monde.³ »

Il commence alors à se documenter, se rend en Espagne, s'imprègne de l'ambiance, cherche à connaître le savoir populaire, les mots d'origine arabe de la langue espagnole, bref, il étudie l'histoire de la chute de Grenade pour finir par écrire *L'ombre des grenadiers*. Vont suivre, plus tard, quatre romans qui couvrent l'ensemble de l'histoire de la civilisation islamique et de ses conflits avec l'Occident chrétien.

Historien et écrivain britannique, sa biographie explique son engagement pour les sujets concernant l'Islam. Né et élevé à Lahore (Pakistan), à l'époque de l'Inde britannique, Tarik Ali s'engage dès sa jeunesse contre la dictature militaire de son pays et plus tard contre la guerre du Vietnam. Il devient une figure internationale connue pour sa position critique envers la politique étrangère des Etats-Unis et d'Israël. Il a fait des études à l'Exeter Collège-Université d'Oxford où il a étudié la philosophie, la politique et l'économie. Il a écrit un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels des essais sur le Moyen Orient et sur l'Empire américain.

Le roman s'ouvre par l'incendie ou l'autodafé de la plupart des livres et manuscrits des 195 bibliothèques de la ville de Grenade, en plus des collections privées. Le feu a été allumé à Bab al-Ramla, un espace ouvert, autrefois le marché de la soie, sous les ordres du cardinal Francisco Jiménez de Cisneros. Ce personnage historique, confesseur de la Reine Isabel, a été désigné par ordre royal pour diriger personnellement la conversion des mudéjars andalous en remplaçant dans cette tâche l'Evêque Hernando de Talavera. A la différence de celui-ci, partisan d'une action persuasive et pacifique sur la base de la catéchisation, Jiménez de Cisneros va opter pour une politique de conversions forcées et massives qui aura de dramatiques conséquences provoquant des soulèvements de la population de Grenade.

Les protagonistes du roman, une famille de nobles grenadins, vivent la dramatique transition entre une époque qui vient de finir avec la chute du

3 Tarik Ali : « Moi, l'athée devenu un expert de l'Islam » en version électronique, Interview : *Le Monde des livres*, 13/10/2011 par Florence Noiville.

Royaume Nasride et le début de l'Espagne chrétienne. La famille d'Umar Ibn Abdallah représente la vie et les valeurs antérieures à la politique de Cisneros, exécutant de la volonté royale. Malgré leurs engagements auprès du Roi Boabdil pour préserver la religion, la langue et les coutumes musulmanes, les Rois Catholiques, quelques années plus tard, ont envoyé le Cardinal Cisneros pour appliquer une politique répressive.

« Nous vivons le moment le plus difficile de notre histoire », disait Umar Ibn Abdallah, chef du clan d'al-Hudayl, à son plus jeune fils, Yazid. Il était à la tête de la propriété familiale rurale, avec la maison seigneuriale et le village de deux mille personnes. Les autres membres de la famille, citoyens de la ville de Grenade, ont accepté la douloureuse conversion afin que la famille ne soit pas anéantie.

C'était, en effet, une époque de craintes et d'incertitudes. L'alternative était de partir ou de se convertir. Si les deux options n'étaient pas acceptables, il n'en restait qu'une troisième : la rébellion. Les membres de la famille al-Hudayl ont connu ces trois situations. L'intransigeance du Cardinal Cisneros, l'autodafé des livres en langue arabe, comme les abus, les mauvais traitements et la discrimination envers les mudéjars et les morisques seront la cause de la violence qui va tomber sur la ville, la plus connue étant celle du quartier d'Albaicin où nous rencontrons le jeune Zuhayr Ibn Umar en compagnie d'un groupe de nobles musulmans grenadins.

En signe de représailles des soldats chrétiens ont détruit complètement le village d'al-Hudayl et la maison seigneuriale. Seul le petit Yazid a échappé au massacre des membres de sa famille et à celui des habitants du village. De cette façon, la branche rurale de la famille a presque disparu pendant que la branche urbaine, en se convertissant au christianisme, devient une famille de Morisques.

RAMIRO FEIJOO, *LE MORISQUE* (2006)

Dans le roman *Le Morisque*⁴, l'action nous mène à la moitié du xvie siècle dans la région d'Almeria, dans le sud-est de la Péninsule Ibérique. La situation difficile morisque – chrétien s'est accentuée de telle façon

4 Ramiro Feijoo, *El Morisco*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

que la souffrance des uns et les abus des autres n'ont pu que mener à la haine et à un conflit armé. Cette opposition est représentée dans les deux espaces du roman : d'une part sur la côte, la banlieue ou le village de Turre avec sa population morisque et dans les hauteurs, la ville de Mojácar, son château et sa tour, peuplée seulement par des chrétiens. Dominant tout ce monde, le Marqués de los Vélez, résidant dans son château à Cuevas de Almanzora.

Selon l'auteur du roman, Ramiro Feijoo, dans son étude sur la géographie des côtes espagnoles qui ont été attaquées par les corsaires barbaresques, Mojácar « était la seule ville entre Cartagena et Almeria (Andalousie) située sur le rivage même de la mer⁵ », ce qui faisait de cette côte une frange de fréquentes et graves agressions de corsaires.

Ramiro Feijoo, un passionné d'histoire et de géographie —il a fait d'études d'Histoire en Espagne et de Géographie au Nord de l'Angleterre— a composé son roman sur la base de faits réels qu'il a trouvés dans le Chapitre ix du troisième livre de l'*Histoire du soulèvement des Morisques du Royaume du Grenade et de leur châtement*, de Luis del Mármol Carvajal. Il a seulement déplacé le lieu d'Adra qui se trouve dans la Chronique par la région almeriense dans le roman.

Feijoo déclare être impressionné par la sublime prose de la Chronique, cela explique qu'il introduit à la fin du roman quelques paragraphes de l'œuvre de Marmol Carvajal qui nous font ressentir la profondeur du drame morisque et la beauté du texte original. Par exemple cette Lettre à Ochali, Roi d'Alger, (Tremecen, Tenes, Bugia, Constantina et de Zahara), signée par Fernando de Valor, stipule que :

« ... C'est de notoriété publique que l'Andalousie, connue de tout le monde, est aujourd'hui entourée par des hérétiques. Nous nous trouvons face à eux comme des brebis égarées, comme des chevaliers avec des chevaux sans freins. Ils nous ont tourmentés avec cruauté ; ils font preuve de tant de tromperies et de ruses que l'homme voudrait mourir de tristesse face à cela. Chaque jour ils inventent contre nous de nouvelles ruses, mensonges, tromperies, mépris, abaissement et vengeance⁶. »

5 Ramiro Feijoo, *España Corsaria. Reportaje histórico-fotográfico*, Barcelona, Laertes, 2006. Il existe aussi une édition numérique.

6 «El Andalucía es cosa notoria ser nombrada en todo el mundo, y el día de hoy está cercada de

Dans sa lettre, écrite dans des nuits d'angoisse, Fernando de Valor, nom chrétien d'Aben Humeya, demande de l'aide au Roi d'Alger, dans l'espoir d'être écouté. Nous savons que cette aide n'est pas arrivée.

En plus du Marqués de Vélez et Fernando de Valor, d'autres personnages historiques sont mentionnés ici ou sont, tout simplement, la base réelle des personnages de fiction.

Le roman nous introduit dans la vie de ce village morisque, de ses peurs de l'autorité nazara et de sa haine envers les chrétiens qui, comme Louis de Rojas, le procureur, s'était enrichi grâce aux abus contre les Morisques et aux expropriations de leurs biens. Dans les villages de Turre et de Mojácar, on parlait des feux sur la colline qu'on voyait pendant les nuits. C'était une région qui connaissait les attaques des corsaires, comme celle de Lucainene où étaient arrivés les corsaires de sept galiotes, commandés par le renégat Grec Dali, le boiteux, le même qui était le maître du captif Miguel de Cervantès. L'escadre était arrivée à la Playa de los Muertos, dans le Cap de Gata et avec l'aide des Morisques du village, les corsaires avaient capturé de nombreux chrétiens.

Donc, pour obtenir des renseignements sur ces phénomènes de feux, Ginés de Espínola, Gouverneur de Mojácar se rend à Turre. Il s'adresse à Juan Aldalil (Abu Utman), le chef de la communauté morisque et, officiellement, l'alguazil du village. Est-ce que ce sont des signaux que les monfies ou musulmans proscrits envoient à des corsaires ? Qu'est devenu le père Eusebio, disparu depuis quelques jours ? Questions sans réponses. Juan Aldalil, tenu à l'écart de toute information par les morisques rebelles de Turre, ne sait vraiment rien.

On ressent dans ce roman l'ambiance de méfiance et de haine des deux communautés. Ce sont, en effet, les années antérieures au soulèvement général des Morisques qui va aboutir à l'éclatement de la Guerre des Alpujarras. Diego, le fils de Juan Aldalil est un des Morisques à y participer, alors que le père subit les sévices de l'Inquisition.

herejes. Estamos ante ellos rodeados como ovejas perdidas, como caballero con caballos sin frenos. Nos han atormentado con crueldad; nos han enseñado engaños y sutilezas hasta el punto de que el hombre desearía morir de la pena que siente. Cada día nos buscan nuevas astucias, mentiras, engaños, menosprecios, abatimientos y venganzas", (*El Morisco*, p. 292).

FELIPE ROMERO, *LE DEUXIÈME FILS DU MARCHAND DES SOIES* (1995)

Originaire de Grenade, Felipe Romero a fait des études de droit à l'Université de Grenade et s'est dédié pendant des longues années au domaine du droit du travail. Une fois retraité, il s'est consacré à la littérature, résidant toujours dans sa ville natale. Avec beaucoup de documentation et de connaissance de l'époque, son premier roman *El segundo hijo del mercader de sedas*⁷ traite le sujet morisque de l'intérieur d'une ambiance chrétienne où se profilent l'Archevêque, l'Abbé, les chanoines, le moine, les frères allant jusqu'aux servantes et pages de l'Eglise de Grenade. A cette époque-là, il restait encore beaucoup de Morisques à Grenade et dans le reste de l'Espagne où leurs croyances étaient encore en vigueur, quoique cachées sous l'apparence chrétienne.

Le sujet principal du roman se structure autour des Livres de Plombs découverts, en 1595, dans les grottes du mont Valparaíso, qui deviendra le Sacromonte. Le protagoniste, le jeune Alonso de Grenade, Lomellino, se trouve impliqué dans cet événement. Fils d'une riche famille, il était destiné à faire carrière dans l'Eglise ; en acceptant sa destinée, sa vie aurait dû suivre un cours tranquille ; mais il fit la connaissance de Alonso del Castillo, l'auteur des livres apocryphes.

La supercherie dénoncée par un traître, l'Inquisition s'est emparée de l'affaire avec des conséquences tragiques pour l'Abbaye du Sacromonte, la mort de deux religieux et surtout la mort du Morisque Alonso del Castillo. Dès ce moment, l'expulsion prochaine de tous les Morisques était prévisible. Le riche marchand, le père du protagoniste, voyant la ruine économique qui allait s'abattre sur Grenade, décide de partir en Italie, avec toute sa famille et ses servantes.

Le seul qui n'a pas voulu partir a été son deuxième fils, Alonso.

Felipe Romero nous présente l'histoire de son roman comme les mémoires du personnage écrites à la fin de sa vie. Le vieux moine, seul et malade, habitant le Couvent des Martyrs de Grenade, pleure la décadence économique, sociale et culturelle de sa ville, qui un jour avait été la plus prospère Taifa de Al-Andalus. Il ne peut oublier que, dans sa jeunesse, il avait assisté « sans un gémissement et sans se lamenter au départ défi-

7 Felipe Romero, *El segundo hijo del mercader de sedas*, Granada, Ediciones Ubago, 1995. 8.^a ed. 2011.

nitif, de ce Royaume de Grenade et de l'Espagne, de ses bienaimés Morisques ». Le fanatisme religieux et la politique ultra-orthodoxe l'avaient emporté sur toute autre considération.

Ce roman est considéré, par les critiques et les lecteurs grenadins, comme l'un des grands romans historiques sur la ville de Grenade. A sa mort, l'auteur (1929-1998) a laissé aussi un roman inachevé, *La mer de bronze*, qui raconte la vie du savant juif Samuel Nagrella, Conseiller et Administrateur de la dynastie Ziri, au XI^e siècle. Sans doute, la motivation principale de Felipe Romero était de faire connaître à un grand public, à travers la littérature, les événements tragiques et importants de cette magnifique ville à l'histoire si mouvementée.

Le roman, *Le deuxième fils du marchand de soies*, traite de l'écriture des Livres de Plombs, un épisode réel et fameux de la vie religieuse de Grenade, à la fin de XVI^e siècle, lequel eut des répercussions à Madrid et au Vatican. L'histoire de ces faux manuscrits est arrivée jusqu'à nos jours, puisqu'au mois de juin de l'an 2000, le Vatican a restitué les Livres de Plombs, découverts entre 1595 et 1599, et qui étaient à Rome depuis 1642. Aujourd'hui Grenade peut les exposer au public.

Pour Julio Caro Baroja, les livres apocryphes du Sacromonte « étaient un essai pour rapprocher certains éléments de la tradition islamique de la foi chrétienne ». Il est possible que les auteurs, Alvaro del Castillo et Miguel de Luna, aient cherché une place pour les croyances chrétiennes-morisques dans le cadre du catholicisme espagnol, afin de créer une sorte de religion syncrétique. Si une telle chose avait été acceptée, les Morisques n'auraient pas connu la persécution et l'exil.

CARLOS ASENJO SEDANO, *ABEN HUMEYA* (1999)

Carlos Asenjo Sedano prend comme protagoniste un personnage historique « le roi des morisques », dont le souvenir subsiste jusqu'à aujourd'hui, surtout à Valor (Andalousie), sa terre natale. Dans le cadre des événements historiques et en faisant référence aux personnes identifiables comme le Marquis de Mondejar ou Don Juan de Austria, et quelques Morisques comme El Habaquí, el Zaguer, Aben Farax et Aben Abóo, l'auteur a créé une fable romanesque axée sur la Guerre des Alpujarras. La narration aborde les causes qui ont mené à cette guerre et les cir-

constances de son développement. A la tête de cette révolte, comme un symbole du retour de l'ancien royaume nasride, un Umeyya, un fils d'une noble famille morisque : Muhhamad Ibn Umeyya ou Aben Humeya appelé aussi don Fernando de Córdoba et Valor.

L'écrivain, professeur et Docteur en Histoire (Université de Grenade), Carlos Asenjo Sedano est né à Guadix en Andalousie. Il est l'auteur de plusieurs études d'histoire, d'essais et d'articles de presse. Dans le genre narratif, *Aben Humeya* est son quatrième roman écrit sans s'éloigner des documents historiques « comme un historien vrai, c'est-à-dire qui travaille sur le domaine (...) dans la solitude des archives que personne avant n'avait consultées », selon Antonio Enrique⁸.

Notre intérêt pour ce roman⁹ est basé sur le fait qu'avec la figure d'Aben Humeya nous arrivons au moment crucial de l'histoire des Morisques : la guerre des Alpujarras. Pendant 70 ans, après la chute de Grenade, la nation morisque subissait la perte inexorable de son statut social et de ses biens en plus de sa dignité et de son orgueil. En 1567, Philippe II fit publier un édit ou pragmatique qui voulait encore leur enlever leur identité même, stipulant l'interdiction d'utiliser la langue arabe parlée et écrite et de porter leurs vêtements traditionnels. Interdiction également était faite aux femmes de se couvrir le visage et se servir de henné. Les bains publics ainsi que les noms et prénoms arabes étaient désormais interdits. Et comme dernier outrage à la culture arabe, il était interdit de posséder des livres écrits en arabe et d'écouter la musique morisque.

Après la consternation chez les Morisques vint la colère. Cet édit ou ordonnance fut l'élément déclencheur d'une guerre cruelle qui dura deux années, de 1568 à 1570. Les Morisques vaincus, la guerre se solda par la déportation en Castille de tous les Morisques de la région de Grenade. Expulsés de la terre natale, quarante ans plus tard les Morisques seront, finalement, expulsés d'Espagne.

Composé de quatorze chapitres et écrit à la première personne, le roman se présente comme un Mémorial qu'Aben Humeya aurait adressé au roi Philippe II. Nous savons que ce mémorial n'a jamais été écrit donc,

8 Antonio Enrique, (versión electrónica) : "Análisis y clasificación de Aben Humeya" en: *Aben Humeya de Carlos Asenjo Sedano*.

9 Carlos Asenjo Sedano, *Aben Humeya*, Granada, Comares, 1999.

nous pouvons supposer qu'il s'agit ici d'une technique littéraire pour pénétrer à l'intérieur même de l'ambiance morisque et faire connaître les abus et les injustices que le petit peuple a subis.

Aben Humeya, fils de don Antonio de Valor et Córdoba, était un descendant des anciens Califes de Cordoue et aussi un descendant du Prophète Mahomet, par sa fille Fatima. Pour cette raison, et selon les prophéties anciennes, il était considéré depuis son jeune âge comme le futur roi de Grenade. Après la présentation de son enfance et de sa jeunesse, entouré de sa mère toujours silencieuse, de son jeune frère, de sa sœur et de son père, le narrateur rentre dans le vif du sujet, en exposant l'inquiétude et le mécontentement qui commençaient à s'étendre sur toutes les terres des Morisques. C'était le temps pour Aben Humeya de se faire connaître : se déplacer dans les divers lieux de la région et assister à des réunions secrètes.

L'auteur nous introduit dans l'entourage du roi, des personnages historiques ou fictifs avec leur caractère et leur psychologie, leur malveillance ou leur fidélité. Nous connaissons leurs fêtes, leurs coutumes et leurs croyances. Il y a des portraits de femmes, l'épouse du roi et ses concubines : le roi a besoin de passer ses nuits avec des femmes. La description du protagoniste, Aben Humeya, est vraisemblable, en relation avec son statut social et le rôle qu'il a dû jouer : impulsif, audacieux, passionné mais aussi égoïste. En tant que roi, il a de la compassion pour les souffrances des gens et il a, aussi, le sens de l'honneur.

Antonio Enrique, qui analyse ce roman, affirme que c'est une excellente idée de l'auteur de raconter cette guerre du point de vue des vaincus. C'est vrai, mais nous devons ajouter que ce style de narration à la première personne et du point de vue morisque nous le trouvons déjà dans l'un des romans de notre corpus : *Lucas, le Morisque*. Dans le roman, *Le deuxième fils du marchand de soies*, la narration est faite à la première personne, mais le narrateur est un moine chrétien.

Après l'édit de 1567 vint le temps de l'orgie de sang, des peurs et des pleurs. Pendant plusieurs chapitres, Carlos Asenjo décrit l'horreur d'une guerre que fut un drame pour le peuple morisque comme pour les chrétiens qui se trouvaient sur place.

EMILIO BALLESTERO, *SOUCHE DE LUNE* (2001, 2005, 2014)

Dans les romans antérieurs nous avons connu des moments précis de l'histoire des Morisques, au début, ou au milieu du seizième siècle. La trilogie *Souche de lune*¹⁰, « Estirpe de Luna » d'Emilio Ballestero, donne une vision des principaux événements du siècle et inclut des épisodes de la conquête espagnole en Amérique. Cette plongée dans le passé ne répond pas à une idée ou à un projet conçu comme tel dès le début. Comme l'auteur nous explique dans une note à l'édition de la trilogie, après qu'il eut fini le premier roman, *Aynadamar ou la fontaine des larmes*, ce sont les personnages mêmes qui ont voulu continuer à vivre. A cause de l'écriture de cette trilogie qui a bouleversé profondément sa spiritualité, Emilio Ballestero a vécu des transformations radicales dans sa vie dont, la plus importante a été sa conversion à l'Islam.

Après son deuxième roman, *La Baraka*, l'auteur voulait clore le cycle de l'histoire des Morisques, mais une fois encore il a ressenti le besoin de continuer. Il écrit, alors, sa troisième narration, *La estirpe*, où il élargit le contexte historique du XVI^e siècle espagnol. Il s'agit ici du développement de l'histoire de Rodrigo, un des personnages de la trilogie, qui part aux Indes et se trouve tout à fait mêlé à la conquête de Porto Rico et du Mexique. Il y découvre la beauté de la nature, les impressionnantes ruines en pierre et la cruauté des conquérants.

Précisons qu'Emilio Ballesteros Almazán, né en Albolote, Grenade, est professeur d'Institut et écrivain. Il a une vaste œuvre littéraire qui comprend poésie, narration, théâtre et essai. Il a reçu plusieurs prix littéraires. En plus de l'écriture et l'enseignement, Ballesteros dirige la revue internationale de Littérature et Théâtre, *Albucema*.

L'action d'*Aynadamar, la fontaine des larmes* se déroule à Grenade, dans les années postérieures à la chute du royaume Nasride. Il s'agit, donc, d'une période de transition qui va changer la vie des trois jeunes amis : Yahya, le musulman dont la famille perd son statut social et ses biens ; Samuel, le juif qui, expulsé de sa terre doit partir en exil et Rodrigo, le chrétien et ancien captif qui dévient secrétaire d'un notable, seigneur

10 Emilio Ballesteros, *Estirpe de Luna*, Granada, Monema, 2014. Trilogie composée de : -*Aynadamar o la fuente de las lágrimas* ; - *La Baraka* ; - *Estirpe*.

chrétien. Dans cette société en train de changer se produit une belle histoire d'amour entre Yahya et María, la sœur de Rodrigo, histoire que Emilio Ballestero va développer tout au long de la trilogie.

Dans le deuxième roman *La Baraka*, Yahya part au Maroc et s'installe à Fez, préférant l'exil à la perte de liberté. Sa famille reste en Espagne. Samuel, le juif, qui a fait fortune à Constantinople rencontre Yahya dans un de ses voyages et l'invite à partir avec lui en Turquie. C'est une époque de turbulences, autant pour les Morisques que pour les Chrétiens. Rodrigo se voit mêlé à la guerre des « Comuneros », en Castille. Après leur défaite et la mort de Padilla, découragé, il décide de partir aux Indes.

Pendant ce temps Yahya est retourné à Fez et María, veuve de son mari chrétien est parti à sa recherche au Maroc. Ils se rencontrent, se marient et María se convertit à l'Islam.

Dans le troisième roman, *La souche*, nous rencontrons la famille de Yahya. Celle-ci a quitté Segovia pour partir aux Alpujarras, un bel endroit montagneux et isolé, devenu le dernier lieu de la résistance morisque. Ressentant l'envie de retourner en Espagne, Yahya et María arrivent aussi aux Alpujarras, auprès de leur famille.

A Porto Rico, Rodrigo épouse une indienne Taina. Compromis dans la défense d'un village indien, il est renvoyé en Espagne et condamné à mourir sur le bûcher. De son côté Yahya, qui commence à participer à des activités subversives, tombe aussi dans les mains de l'Inquisition et il est, à son tour, condamné au bûcher et à la confiscation de ses biens. C'est lors de l'autodafé que les deux amis vont se rencontrer.

Cette trilogie parcourt donc l'histoire de l'Espagne dès la chute de Grenade jusqu'à la déportation en Castille de tous les Morisques grenadins. En parallèle au développement des romans il y a une ligne narrative qui raconte la recherche réalisée par un professeur contemporain, Isidore, accompagné de six de ses élèves. Celui-ci a trouvé un petit manuscrit qui signale des lieux où se trouvent des messages et des informations relatives aux événements historiques du XVI^e siècle.

En écrivant l'histoire de ces trois jeunes, un musulman, un juif et un chrétien, Emilio Ballesteros fait une intéressante relation prenant en charge l'histoire totale du siècle avec ses passerelles vers Constantinople, Fez, les Indes et surtout avec les événements de l'Espagne de Philippe II.

C'était l'époque de l'Inquisition quand les autochtones d'Amérique étaient victimes d'un génocide qui, comme en Andalousie, était mené au nom de la croix à côté de l'épée.

ADRIANA LASSEL, *LUCAS LE MORISQUE, OU LE DESTIN D'UN MANUSCRIT RETROUVÉ* (2005)

Ce roman¹¹ embrasse un vaste panorama qui prend comme axe principal le personnage, Lucas, né à Tolède en 1585. La famille maternelle de Lucas est composée de paysans de la région de Baza, dans le Royaume de Grenade. Le récit commence au moment de la chute de Grenade ce qui n'empêche pas la famille Benbrahim d'écouler une vie tranquille à Baza, jusqu'au moment de la guerre des Alpujarras. La défaite et, postérieurement, la déportation des Morisques en Castille obligent cette famille à partir et à s'installer dans la ville de Tolède.

La famille du père de Lucas est tolédane de souche, d'origine musulmane mais convertie depuis plus d'un siècle au catholicisme et assimilée à la société chrétienne. C'est dans ce milieu familial, de double religion et double culture que va grandir le protagoniste. Face à la société et à la religion catholique, une résistance grandit chez son grand-oncle, Amet l'alfaqui, chez Sara, sa mère et chez son oncle Youcef qui appliquent bientôt la taqyya. Par contre, son grand-père paternel, Martin, le vieux tolédan, son oncle et son père sont de vrais Nouveau-Christiens.

Une fois décrétée l'expulsion en 1610, Lucas quitte Tolède avec sa mère et ce qui reste de la famille Benbrahim. Poussé par la nostalgie il retourne en Espagne pendant que sa famille —sauf sa mère, décédée sur le chemin— arrive en Algérie. Découragé par sa vie de morisque errant, Lucas décide de partir aux Indes. Il vit à Porto-Rico et au Mexique où il meurt à un âge avancé.

A la fin de sa vie, Lucas écrit son histoire, léguant ses manuscrits à son fils Juan. Le roman se poursuit avec l'histoire de deux descendants mexicains de Lucas qui possédaient le manuscrit jusqu'à ce qu'il soit retrouvé dans un village au Chili, au xx^e siècle.

11 Adriana Lassel, *Lucas le Morisque ou le destin d'un manuscrit retrouvé*. Edition en espagnol, « *Lucas, el Morisco o el destino de un manuscrito encontrado* », Tolède, Editorial Azacanes, 2005. Edition en français : Blida, Edition du Tell, 2006.

L'auteure nous présente la vie d'une famille de la communauté morisque tout au long du seizième siècle. Après l'expulsion, le roman a des prolongements dans deux pays américains. Ecrite à la première personne par le protagoniste même, l'œuvre expose un point de vue sur la réalité morisque et recrée la souffrance de la déportation et l'expulsion qu'a subies le peuple morisque.

Enseignante au Département d'Espagnol de l'Université d'Alger, Adriana Lassel a fait un sérieux travail de recherche sur le thème, lui permettant ainsi d'écrire un roman avec un contexte historique rigoureusement exact, avec ses composants sociaux, politiques, religieux et culturels de l'époque.

La narration nous permet de connaître diverses catégories de morisques : Lucas était un plâtrier et un sculpteur, métiers que lui ont transmis son père et son oncle paternel. Parmi les personnages secondaires nous trouvons des commerçants, maçons, forgerons, paysans et artisans dans la toile de fond de la construction romanesque. Les personnages féminins sont des femmes de caractère, comme Sara la mère, qui régnait au sein de sa famille.

Ce roman est une critique et un refus des politiques dominées par l'intransigeance des autorités hégémoniques, contraires à la liberté de religion et de pensée, ce qui nous rappelle des pays de notre temps. Nous voyons aussi que la problématique dont Lucas est porteur peut être la même aujourd'hui : une personne de double culture qui, forcée à l'exil, devient par la suite, un émigrant.

Adriana Lassel est née au Chili et s'installe en Algérie en 1967. Elle a écrit et publié des nouvelles, des romans et des articles littéraires, surtout concernant Cervantès et le monde musulman. Son roman historique, *Cinq années avec Cervantès*, a été publié à Alger en français et en espagnol.

* * *

De l'étude de ces six romans nous pouvons conclure, dans les grandes lignes, que le sujet morisque soulève l'intérêt d'écrivains de diverses nationalités, et pas seulement espagnole. Nous ne pouvons pas, dans ce cas, appréhender le thème morisque comme une responsabilité nationale des

écrivains espagnols pour recréer une page dramatique de l'histoire de leurs pays. C'est certainement cela en partie, mais il y a aussi quelque chose de plus universel. Tarik Ali a voulu montrer que, même au déclin de leur vie communautaire, les Morisques étaient les héritiers d'une civilisation raffinée. Ces fictions narratives décrivent cultures, croyances, fêtes, vêtements dans le souci de montrer une population hispanique structurée, avec une identité propre, dont le seul défaut était de ne pas être chrétiens. Leur différence était leur faute.

Quelques écrivains, comme Felipe Romero, font remarquer la perte économique et culturelle qu'a été pour l'Espagne le départ de sa population. Tous, sans distinction, sont compatissants avec leurs personnages morisques et leurs histoires. Bien que chaque écrivain ait une position personnelle face au passé, dans l'ensemble tous, en défendant les Morisques, se font les juges de l'Histoire.

D'autre part, il est nécessaire de nuancer le terme « roman historique » en relation avec les romans de ce corpus littéraire, étant donné qu'ils ne sont pas toujours écrits selon les normes classiques du genre. Nous avons vu que quelques événements racontés dans la fiction ne traduisent pas exactement le fait réel comme dans le roman de Felipe Romero qui réduit à un seul les deux auteurs des Livres de Plombs.

Il y a, donc, dans ce corpus de l'histoire romancée, la biographie romancée et le roman historique. L'ensemble des écrivains, après un travail de documentation, ont écrit leurs œuvres avec le désir que l'histoire racontée soit porteuse de sens et motif de réflexion pour l'homme contemporain.



Artículos y Notas

LA GLOBALIZACIÓN ARGELINA: DIVERSIDAD ÉTNICA EN EL ARGEL OTOMANO SEGÚN EL PADRE FRANCISCO XIMÉNEZ

SOFIANE MALKI
Universidad de Mostaganem

Resumen

Este estudio pretende clarificar la estructura social del Argel dieciochesco en tiempos del padre Francisco Ximénez de Santa Catalina, en el contexto de las relaciones entre la Monarquía Hispánica y el norte de África. Los rasgos fundamentales de estas relaciones se establecieron desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. Se analizarán la diversidad étnica y los grupos humanos que configuraban la globalización de la Regencia argelina, y otras peculiaridades a través de los tres tomos manuscritos del Diario de Argel: RAH 9/6.008, RAH 9/6.009, RAH 9/6.010. Se atiende especialmente el primer tercio del siglo XVIII, período que corresponde a la estancia argelina del trinitario calzado en su calidad de predicador mayor del hospital de la Santísima Trinidad, y asimismo a la redacción de los folios de su Diario manuscrito.

Palabras clave: Argel; diversidad; sociedad; padre Ximénez; Islam; Cristiandad; norte de África.

* * *

THE ALGERIAN GLOBALIZATION: ETHNIC DIVERSITY IN OTTOMAN ALGIERS ACCORDING TO FATHER FRANCISCO XIMÉNEZ

Abstract

This study aims to clarify the social structure of 18th century Algiers in the time of Father Francisco Ximénez de Santa Catalina, in the context of relations between the Spanish Monarchy and North Africa. The fundamental features of these relations were established from the mid-16th century to the end of the 18th century. The ethnic diversity and the human groups that configured the globalization of the Algerian Regency, and other peculiarities will be analyzed through the three manuscript volumes of the Diario de Argel: RAH 9/6.008, RAH 9/6.009, RAH 9/6.010. Special attention is paid to the first third of the 18th century, a period that corresponds to the stay in Algiers of the Trinitarian in his capacity as predicador mayor of the Hospital of the Most Holy Trinity, and the writing of his diary.

Keywords: Algiers; diversity; society; Father Ximénez; Islam; Christianity; North Africa.

Sofiane MALKI
malki_sofiane@yahoo.fr
<https://orcid.org/0000-0003-2814-9280>
Recibido: 29/05/21. Aceptado: 25/06/21



Esta obra
está bajo una
licencia de

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional

Revista Argelina
ISSN-e 2444-4413 | ISSN 2695-5385
Núm. 13, 2021, pp. 27-41
<https://doi.org/10.14198/RevArgel2021.13.02>

I. NATIVOS Y FORÁNEOS DE ARGEL

El primero tercio del siglo XVIII constituye un periodo hondamente marcado por la movilidad y las andanzas argelinas “magrebíes” del padre Francisco Ximénez de Santa Catalina¹, como predicador del Real Hospicio de Argel y, más tarde, como administrador y predicador del Real Hospital San Juan de Mata de Túnez, que dieron buen rumbo a sus ansias literarias y a los folios de su obra manuscrita inédita². Guiados por sus textos y por la relevancia de otros documentos relacionados con el Argel osmanlí durante el periodo indicado, hemos podido destacar que el trinitario elaboró una minuciosa clasificación de todas las etnias y los grupos humanos que convivían en la regencia turco-otomana: turcos-otomanos, árabes, moros, coloríos, renegados, judíos y cristianos... formaban parte de todo el conglomerado “argelino” de la época que nos atañe. Cada grupo mencionado se articulaba en diferentes categorías que iremos exponiendo conforme a su vínculo y clasificación en los folios del *Diario de Argel*.

Para referirnos a las diferentes etnias y los grupos humanos que componían todo el crisol poblacional de la Regencia, es obvio señalar que

1 Fray Francisco Ximénez de Santa Catalina, (Esquivias 1685-1760 Dos Barrios “Toledo”). Religioso que vistió el hábito trinitario calzado en 1700. Se instaló en Argel desde 1717 como predicador mayor del hospital de la Santísima Trinidad hasta el año de 1720, que coincide también con su salida de la regencia argelina y su marcha al Túnez beylical, dónde colocó en 1722 la primera piedra de lo que será más tarde el hospital trinitario San Juan de Mata, siendo su administrador y predicador mayor. Su andadura por las dos regencias se acabará el año 1735, cuando vuelve a España y es nombrado ministro del convento de Tejada en Garaballa (Cuenca) en 1745. Cf., Antonio de la Asunción, *Diccionario de los Escritores Trinitarios de España y Portugal*, Roma, Imprenta de Fernando Kleinbub, 1899, vol. I, pp. 442-443. Hedi Oueslati, «Argel según el diario inédito de Francisco Ximénez», en *Sharq al-Andalus*, 1986, vol. 3, pp. 169-181. Bonifacio Porres Alonso, «Necrologio trinitario de la provincia de Castilla de 1751 a 1806», en *Estudios Trinitarios*, 1986, núm. 3, pp. 169-181; *ibíd.*, «Los hospitales trinitarios de Argel y Túnez », en *Hispania Sacra*, 1996, vol. 48, núm. 98, pp. 639-717; Clara Ilham Álvarez Dópico, “Algunos aspectos del Islam en el Túnez otomano a los ojos del trinitario Francisco Ximénez”, en *Rivista Di Storia e Letteratura Religiosa*, 2015, núm. 3; *ibíd.*, «La Religiosité au quotidien : La captivité à Tunis à travers les écrits de Fray Francisco Ximénez (1720-1735)», en *Cahiers de la Méditerranée*, 2013, vol. lxxxvii ; *ibíd.*, «La Colonia Trinitaria de Francisco Ximénez: Une source pour la Relation du médecin marseillais J.-A. Peyssonnel», en *Empreintes espagnoles dans l'histoire tunisienne, Études réunies par Sadok Boubekeur et Clara Ilham Alvarez Dopico*, Gijón, Ediciones TREA, 2011.

2 Francisco Ximénez de Santa Catalina, *La Colonia Trinitaria de Túnez*, edición de Ignacio Bauer y Landauer, Tetuán, Imprenta Gomariz, 1934.

la evolución de la ciudad de Argel a partir de la segunda década del siglo xvi, como regencia turco-berberisca hasta el final de la presencia otomana, fue estrechamente relativo con el crecimiento del elemento poblacional de la misma, con un ascenso permanente. De este modo, muchos factores y coyunturas favorecieron que la población de Argel a lo largo de toda la época otomana fuera tan variada, ecléctica, heterogénea, de distintas y variadas procedencias.

Siendo así, señalamos a título de ejemplo que a partir de la conversión de la Alhambra en un palacio cristiano por parte de los Reyes Católicos, y con todos los procesos de conversiones (Decretos de conversiones forzosas) y la no asimilación de los musulmanes recién vencidos por el celo exaltado del cardenal Francisco Ximénez de Cisneros, se creó un clima que favoreció la salida masiva de un gran contingente de musulmanes desde los diferentes puertos de la península ibérica, dirigiéndose a la regencia de Argel. La misma suerte ocurrió a mediados del siglo xvi con los levantamientos de las Alpujarras y las persecuciones a la Quinta columna del turco por parte del segundo de los Felipes. A todo ello, se añade la famosa hemorragia poblacional que causó la expulsión definitiva de los moriscos de España, durante las dos primeras décadas del siglo xvii. A aquellos musulmanes expulsados de sus solares natales peninsulares, cabe añadir otro elemento: el turco, o mejor dicho, el Imperio turco-otomano que extendía sus brazos fuera de sus fronteras hasta el Mediterráneo occidental, llegando a su frontera más occidental, las tierras argelinas y haciendo de su capital, una de las regencias más cosmopolitas y temidas de todo el Mediterráneo a lo largo de la Edad Moderna³.

No obstante, a los turcos-otomanos, los moriscos expulsados, los judíos, los moros y alárabes, cabe añadir otra categoría omnipresente en la regencia y principal motor económico del Argel osmanlí, que fueron los cautivos cristianos que llenaban los diferentes baños de los beys y de particulares. Sin desdeñar otros grupos de cristianos de otros estatus sociales y procedencias, sirviendo a sus monarcas y religión con sus más altos ideales o en busca de fortuna: diplomáticos, cónsules, religiosos, administradores de hospitales, predicadores, mercaderes interesados en comerciar, intercambiar productos y mercancías, u otros que volunta-

3 Albert Devolux, *El Djazair, Histoire d'une cité, d'Icosium à Alger*, Argel, ENAG Editions, 2003.

riamente pasaron *allende* el Mediterráneo, conformándose en las hordas de las diferentes huestes argelinas, haciéndose turcos de profesión y convirtiéndose en verdaderos hombres fronterizos, símbolos de ascenso social, como fueron Hasán Agá y el Euldj Ali cervantino, sólo por citar a los más ilustres. Serán verdaderos prototipos de hombres que llegaron a gobernar Argel a lo largo del siglo xvi, haciendo de ella la *Invicta* de todo el Mediterráneo⁴.

A lo largo de los dos primeros siglos de la Edad Moderna, entre los siglos xvi y xvii, tanto los autóctonos como los recién llegados configuraban la riqueza poblacional de la Regencia, guardaban sus señas identitarias, como los mudéjares y los tagarinos del Levante español, que encontraron en Argel una tierra de acogida. Sin embargo, el texto de Diego de Haedo/Antonio de Sosa, del siglo xvii, y otros del siglo xviii, basan sus descripciones de la población de Argel en diferenciar los nativos de los foráneos, con la dicotomía peculiar de los *Bladi[e]s/Barrani[e]s*⁵, los autóctonos y los de fuera. Los primeros se caracterizaban por ser ciudadanos y nativos de Argel, y los segundos por ser nómadas y venir de las regiones del interior del país, de ambientes rurales en su mayoría con el fin de conseguir un trabajo, y no para instalarse en el interior del entramado de la Regencia, en muchas ocasiones, para formar parte de la milicia y suplir un tanto a la falta de soldados. No obstante, a lo largo de los tres siglos de presencia otomana en Argel, se distinguió y se favoreció el grupo de los *bladi[e]s*⁶, por ser el más homogéneo y estable de todas las estructuras poblacionales que conoció la Regencia de Argel⁷.

4 Emilio Sola Castaño, *Uchali. El calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera*, Barcelona, Bellaterra, 2010, p. 24.

5 Tal Shuval, *La ville d'Alger vers la fin du xviii siècle*, Paris, CNRS éditions, 2002. pp. 18-19. En su excelente estudio sobre el Argel a finales del siglo xviii, Tal Shuval solía utilizar estos términos para referirse al *bladi* y el *barrani*: "Algérois de souche" para referirse al *bladi* y "les gens de dehors" para referirse a los *barrani*[e]s.

6 *Ibid.*, p. 123. "La majeure partie de la population à Alger était composée des *Bladi*, les Algérois de souche [...] Ces « Algérois » étaient l'élément stable de la ville. Ils constituaient la base économique de la société, en raison de leurs activités commerçantes ou artisanales. Ils « font du commerce par mer et par terre. Ils exercent sous les ordres du dey d'Alger, des beys, ou Aghas des places, les emplois pour ce qui regarde les gens de leur nation. Ils ont des métiers et sont les propriétaires des maisons et des biens de campagne, qu'ils acquièrent par leur argent. En un mot ce sont les bourgeois des villes de ce royaume ».

7 Francisco Ximénez de Santa Catalina, *El Diario de Argel. Por Fray Francisco Ximénez de Santa*

II. TIPOS ARGELINOS SEGÚN EL *DIARIO DE ARGEL*

En el primer capítulo de sus *Noticias históricas de los hospitales de Argel*⁸, que anexiona a su tomo tercero del *Diario de Argel*, el padre Ximénez afirmaba que los accidentes, las enfermedades cíclicas, las epidemias de peste y otros males endémicos, los bombardeos y las catástrofes naturales, fueron parámetros de gran importancia en el momento de intentar establecer un censo de la población de la Regencia. Todo eso favoreció que el descenso y la disminución de la población urbana de Argel, pudiera ser suplida por gente que viniera del exterior, de sectores rurales como fue el caso de la milicia. Sin embargo, el grupo más importante y por excelencia en la Regencia fue sin lugar a duda el de los argelinos o, según el padre Ximénez, el de los moros, que solía segregarse entre los ciudadanos de las diferentes y grandes ciudades de la Regencia que se instalaron definitivamente intramuros de la capital y los de fuera, como los *barraníes* que acudían a la regencia buscando oficios y trabajos. Sin embargo, cabe señalar que los *barraníes* eran también argelinos, en su mayoría, pero considerados de segunda categoría y, a diferencia de los *bladíes*, este grupo fue constituido generalmente de hombres solteros que acudían a la capital, con sus estancias intramuros en la misma buscando trabajo, lo que no significaba que eran considerados como *bladíes*⁹.

Ahora bien, este grupo de moros *barraníes*¹⁰, estaba formado por ca-

Catalina, Predicador Mayor del Real Hospicio de Argel del Orden de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos. Tomo III: Empezóse en primero de marzo del año de mil setecientos y veinte en la ciudad de Argel estando asistiendo en el Hospital de la Santísima Trinidad Redención de Cautivos. Fr. Francisco Ximénez. Encuadernole Don Bartolomé Dacal del Regimiento de Navarra. Año 1720. RAH. 9/6010. fols. 143-144.

8 *Ibíd.*, fols. 141-144. Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitadores y otras cosas notables*. “Los moros son de muchos géneros, unos son ciudadanos, y nativos de Argel de quien dice Silvestre, que se llaman Bladis, y que cuando Barbarroja se apoderó de Argel, por quitarlos el libro de tributo. Estos se visten casi del mismo género que los turcos, y han quedado muy pocas de la descendencia antigua, los más son advenedizos de otras partes, que han tomado aquí su asiento y casa”.

9 Tal Shuval, *ob.cit.*, p. 19. « [...] la plupart des *barrani* par exemple constituaient une population très instable, sans logement, dont une grande partie des membres ne restaient dans la ville que temporairement. Le cadre communautaire facilitait donc le contrôle de ces groupes ».

10 *Ibíd.*, pp. 123-124. “Venture de Paradis, qui distingue entre les “Maures” et les “Arabes”, considère comme “Maures” tous ceux qui ne sont ni « turcs », ni *Kologhlu*. Également exclus sont les juifs, les chrétiens et les esclaves [...] le mot *barrani* (étrange) qui indique qu’une personne ou un groupe est étranger [...] Il s’agit de plusieurs groupes de gens originaires de différentes régions, certains très éloignées d’Alger. Les membres de ces groupes gardaient leurs particularités et ne s’in-

bailes o *kabayles*, cabileños habitantes de la Cabilia; de *azuagos*, de *musabes* (mozabitos) y de *biskri[e]s*. Los primeros¹¹ solían venir de ambientes rurales, de las montañas de las afueras de la capital a buscarse la vida, el padre Ximénez los comparaba con los ganapanes españoles, que se dedicaban a barrer las calles y a otros oficios humildes y similares para ganarse la vida. Asimismo, afirmaba que a los cabailes se podía añadir otra categoría que eran los azuagos, habitantes también de las montañas del reino de Cuco¹², y enemigos declarados de la Regencia y del poder de los turcos en el Magreb central¹³. Además de los cabailes, mencionaba a los procedentes de Biskra, es decir los biskrís, al igual que los cabailes, se consideran de segunda categoría y se dedicaban a ejercer humildes empleos y oficios en la Regencia¹⁴. Los musabes (mozabites) se configuraban como otro género de los moros de la Regencia, de origen humilde así como los empleos que realizaban.

Sin embargo, notamos una cierta distorsión, clichés, contradicciones e imágenes antagónicas que llenaban el discurso y las descripciones del padre Ximénez, cuando calificaba a esta categoría de moros de herejes, y así eran considerados también por los otros moros, hasta el punto de prohibirles la entrada a sus mezquitas. A este efecto, afirmaba que no

tégraient pas à la population citadine. Si les *bladi* sont généralement une «bourgeoisie», les *barrani* et notamment les Biskris sont souvent qualifiés de «prolétariat », manœuvres, hommes de peine, jardiniers, mais aussi boulangers, maitres de bains publiques, etc. ».

11 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob. cit., fol. 144, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel. Capítulo I. En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitadores y otras cosas notables*: “El segundo género es de moros llamados cabailes, que vienen de las montañas a vivir en la ciudad; Estos se emplean en llevar tercios, barrer las calles y otros oficios humildes, como en España los ganapanes. El vestido de estos es un jaique, que es un pedazo de paño grande sin cortar, blanco rodeado al cuerpo cosa muy tosca, o una candora que es una camisa del mismo paño sin más calzones, y algunos sirven de guardar por de dentro la ciudad y duermen entonces en unos poyos que hay junto a las tiendecillas”.

12 Tahar Oussedik, *Le Royaume de Koukou*, Argel, ENAL, 1986.

13 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob. cit., fol. 144. Tomo III. “A esta especie se pueden reducir otros moros llamados Suavos, a quien el Maestro Silvestre llama Azuagos, naturales del Cuco, y se valen de ellos los turcos para la guerra. Muchos de estos dice el mismo Silvestre (aunque yo no lo he notado), traen una cruz gravada en el carrillo derecho, la cual besan los parientes y amigos, cuando se encuentran [...] era señal de nobleza, y por tal la tienen y traen los suavos”.

14 *Ibid.*, fol. 144. Tomo III. “Estos también se pueden reducir a los moros llamados Biskris, que también se emplean en oficios humildes y son llamados así, porque son naturales de Biskra; Estos se tratan con mucha miseria, y cada año vienen unos parientes suyos, y se van ellos y al año siguiente se truecan para no perder el interés de las cosas donde los dan en que trabajan.”.

creían ni en el infierno ni en el juicio final, pero van a La Meca a visitar el santuario del profeta Muhammad¹⁵.

Con una mirada retrospectiva sobre los levantamientos y la expulsión de los moriscos de España, el padre Ximénez integra en sus folios a otra categoría de moros de Argel, que fueron los moriscos tagarinos. Notamos que hace solamente referencia a los tagarinos, es decir, los moriscos que poblaban las aljamas del Levante español, esto es, los valencianos, aragoneses y catalanes, y que, una vez expulsados, fueron asimilados en la Regencia de Argel y profesaban oficios importantes¹⁶. No menciona la presencia de granadinos y otros mudéjares castellanos¹⁷.

El último género de moros que menciona es el de los *chiribinos*. Se trata de un grupo atípico, pues en ninguna de las relaciones o crónicas redactadas entre los siglos XVI y XVIII se menciona. Ciertamente, sobre su etimología y génesis, no hemos podido encontrar demasiados datos y referencias, a excepción de los folios de su tercer tomo, cuando afirma que procedían de la isla de Cherba, Djerba o los Gelves de la historiografía española moderna. Eran grandes comerciantes y se diferenciaban de todos

15 *Ibid.*, fol. 145. Tomo III. «El sexto género es de moros Musabes: Estos tienen por su cuenta las carnes y otros oficios bajos; y a estos los tienen los otros moros por herejes de su secta, por lo cual no los dejan entrar en sus mezquitas, y los Morabutos para que los otros moros los aborrezcan les enseñan más de media vara las orejas, como si fueran borricos, tratándolos Dios por su necesidad como si fueran bestias. No creen que hay infierno, ni juicio, ni otras cosas que confiesan los moros, pero ellos se precian de tales y van como los demás a visitar el zancarrón de su Mahoma.”

16 Tal Shuval, *ob.cit.*, p. 124. «Une des composantes les plus importantes de la population d'Alger, considérée comme l'élément urbain par excellence, était la communauté des Andaloux. Dans sa description de la population de la Régence, L. de Tassy compte les « mahométans qui ont été chassés des provinces d'Espagne » parmi les « Maures », « mais remarque-t-il, la plupart de ceux-là restent dans les villes, ou ils ont acquis du bien par leur industrie » [...] L'intégration des Andaloux dans la société indigène avait toutefois atteint son terme au XVIII^e siècle. Il semblerait qu'à l'époque ou *Venture de Paradis* effectuait son séjour à Alger, les Andaloux ne soient plus comptés séparément, mais comme une partie intégrante du corps des Bladi : *Venture de Paradis* ne les mentionne pas séparément». Cuando Tal Shuval hace referencia al grupo constituido por los moriscos que fueron expulsados de España, se refiere a los andalusíes, y no menciona a los tagarinos. Después de prospectar en las actas del *Habus*, afirmaba que constituyeron hacia el interior de la Regencia una *Yama'at al-Andalus*, y que muchos de ellos, figuraban como fundadores del *Wagf fuqarā' al-Andalus*, es decir, de los pobres andalusíes.

17 Francisco Ximénez de Santa Catalina, *ob. cit.*, fol. 145, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel. Capítulo I: En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables*. «El cuarto es de moros tagarinos, y son así llamados los que echaron de España después de la conquista del reino de Granada, a quien llamaban moriscos”.

los otros géneros de moros. Leila Ould Cadi Monteboug señala en su monografía que los chiribinos son los *djerbiens*, es decir, moros procedentes de la isla de Djerba en Túnez, como apunta el padre Ximénez¹⁸.

No obstante, cuando llegó el padre Ximénez a Argel, dio buena salida a sus ansias literarias en su tomo primero del *Viaje de Argel*, por ser el primer contacto que tuvo con la regencia osmanlí y sus moradores. De ese modo, empezaba describiendo la ciudad, sus habitantes, sus sitios de culto y daba especial atención a lo que consideraba como ajenos, y dignos de describir. Por lo cual, la primera mención a los moros chiribinos la hace el trinitario el 14 de julio de 1718 y dice lo siguiente: “Hay en esta ciudad dos especies de Moros, unos que llaman Chiribinos, y a estos los tienen los demás como herejes, y tienen sus mezquitas aparte, y los demás no los dejan entrar en sus mezquitas.”¹⁹. De esta descripción entendemos que los chiribinos eran considerados por el trinitario como herejes a la “secta” del profeta Muhammad, de igual manera que los musabes, por ser ibadíes, lo que les valió ser considerados como herejes cismáticos, y tener sus propias mezquitas, pues les era totalmente prohibido el acceso a las otras mezquitas²⁰.

No obstante, además de todas las categorías de moros que han podido coincidir con la andadura del padre Ximénez en Argel, es obvio precisar que la casta dominante o, mejor dicho, el grupo humano que se destacaba por antonomasia, era más bien el de los turcos²¹, los turcos-otomanos,

18 Leila Ould Cadi Montbourg, *Alger, une cité turque au temps de l'esclavage, à travers le journal d'Alger du père Ximénez, 1718-1720*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 2006. p. 65. « [...] notre hypothèse sur le sens du terme «Chiribinos», que nous sommes tentée de traduire par Djerbiens, puisque le père les faits natifs de «Cherba», probable transcription de l'arabe Jaraba [...]».

19 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob.cit., fol. 20. Tomo I, julio de 1718.

20 Ibid., fol.145, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitadores y otras cosas notables*. “El quinto género es de moros Chiribinos, llamados así por ser naturales de la provincia isla de Cherba; estos son todos mercaderes de mucha urbanidad y política, en que se diferencian mucho de todos los otros. Pero en su secta se diferencian de los demás en alguna cosa”.

21 Tal Shuval, ob.cit., p.57. «La dénomination «Turc», comme nous l'avons vu, se référait à l'origine géographique et ethnique de la plupart des membres de cette milice, à leur langue, et à leur appartenance à une culture distincte de celle des autres Algérois». Véase: Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob. cit., Fol. 141, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitadores y otras cosas notables*. “Sólo como he dicho, son soldados los turcos de nación, los renegados, los hijos de turco y turca y renegada, o de renegado y turca, o renegado y renegada; Pues todos estos tienen y les dan el nombre de turcos.

los turcos de profesión y en algunas ocasiones los colorios, y no así los moros: “El que es moro, está excluido de todo género de gobierno y no lo admiten a la paga de soldados”²².

III. LOS TURCOS EN ARGEL

En efecto, el Argel osmanlí se configuraba como las demás regencias turco-otomanas de la Edad Moderna, y no hacía excepción a la regla en materia de gobernanza. De este modo, desde la segunda década del siglo xvi hasta el periodo que corresponde a la estancia argelina del padre Ximénez, la Regencia de Argel fue gobernada por una milicia extranjera turco-otomana, comúnmente llamada el Odjak, o milicia turca, que constituía el gobierno de la Regencia junto al Diwán. Siendo así, y viendo la importancia que tenía la Regencia de Argel para Constantinopla y la Sublime Puerta, el sultán permitía que se reclutasen hombres de diferentes procedencias, provincias y países bajo su control, especialmente en Anatolia, para ingresar en el cuerpo de la milicia turca de Argel²³.

(Harta lástima para las pobres cristianas cautivas, que muchas veces las hacen renegar, para que sus hijos no pierdan el interés de la paga)”.
22 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob.cit., Fol. 141, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables*.

23 *Ibid.*, fol. 140, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables*. “Todos los Turcos y renegados y los hijos de estos tienen paga de soldados hasta que mueren. El Gran Señor, Emperador de Constantinopla, por el dominio, que dice tener en este reino, permite el que los Argelinos, vayan los años a hacer reclutas de soldados a sus tierras. Llevan tres o cuatro navíos, desembarcan en las provincias, que les parece más a propósito, convocan a sentar plaza, y a los pobres, picaros y holgazanes, les dicen que se vayan con ellos, que les darán paga de soldados, que serán ricos y podrán ser Reyes, que son dueños de los caudales de moros y judíos, que tendrán mujeres y muchachos con abundancia para sus vicios, y otras cosas semejantes, y con eso se vienen con ellos”. Véase también. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, “Diarios y relatos de redentores españoles en el Norte de África: El Lado épico del cautiverio”, En *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales, Homenaje a José Francisco de la Peña*, edición de Manuel Casado Arboniés, Alejandro R Díez Torre, Paulina Numhauser, Emilio Sola, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, p. 796. “El trance del cautiverio genera una serie de cambios psicológicos entre las personas que lo sufren que les lleva a cuestionarse las mismas razones por las que han perdido la libertad. El cambio de religión de los temas que desconocemos, su importancia dentro de la historia del Mediterráneo en estos siglos, es el gran miedo que existe en la disputa entre las dos sociedades. La apostasía es interpretada por los contendientes como una victoria espiritual sobre el enemigo, ya que muestra la superioridad de un credo religioso sobre el otro”.

No obstante, la milicia de la Regencia de Argel y el grupo humano dominante en la misma lo constituían los turcos de nación y los turcos de profesión, los renegados. De este modo, el Odjak era herméticamente cerrado a la población autóctona pero, sin embargo, abierto a otros elementos y grupos, como los renegados cristianos recién convertidos al Islam, turcos de profesión o los malvados renegados cervantinos o, simplemente, musulmanes nuevos de cristianos, como solían ser llamados a lo largo de la Edad Moderna²⁴. Los turcos de profesión solían constituir un grupo de extranjeros residentes en las regencias, junto a otros grupos de extranjeros que veremos más adelante, y eran verdaderos modelos de ascenso social, porque pasar a Berbería era para ellos una oportunidad de mejora de su calidad de vida. Es decir, con su cambio de ley, como decía Emilio Sola Castaño, pasar de la ley de Jesucristo a la del Profeta, muchos de ellos pasaron de ser pobres cautivos cristianos o simples voluntarios que vinieron a Argel, a ser nombrados almirantes de una embarcación turquesca, gobernadores de una región o reyes de Argel. Es el mito de los príncipes nuevos maquiavélicos, como el Euldj Ali cervantino, Hasán Agá y otros ilustres nombres de renegados y turcos de profesión que hicieron de la Regencia de Argel una muralla infranqueable, que hizo temblar toda la cristiandad a lo largo del periodo moderno²⁵.

La presencia masiva en Argel de los turcos de profesión les permitía acceder y desempeñar altos cargos dentro de la milicia y el Odjak, hasta encabezarlo en muchas ocasiones. Sus participaciones en las expediciones marítimas montadas desde la Regencia contra las costas meridionales europeas, eran consideradas fenómeno reprochable por parte de los cristianos residentes en la Regencia, especialmente por parte de los cónsules, religiosos, frailes, predicadores, administradores del hospital de la Santí-

24 *Ibid.*, fols. 140-141. Tomo III. “Éstos –los Turcos– son en dos maneras o de naturaleza o de profesión. Los de naturaleza son los que vienen de Turquía, y los hijos de estos. Los de profesión son los renegados, que siendo hijos de padres cristianos, de su voluntad se vuelven Moros, de los cuales ha habido y suele haber en las partes más remotas del mundo, como son de los Abexinos del Persa Juan. De estos habrá dos mil hoy en Argel. cuando alguno de éstos reniega, dice estas palabras: *Lā ilāha I-lā Al-lāh wa Mohamed Rasūl Al-lāh*, dos o tres días después con él la circuncisión, según lo tienen por precepto de su falsa secta”.

25 *Ibid.*, Fols. 140-141. Tomo III. “Estos que son de tan bajos principios, vienen después a tener los puestos más altos, hasta el de Reyes, o Gobernadores [...]”. Véase también. Tal Shuval, ob. cit., p. 62. «Les convertis sont désignés par le mot ‘ilj’ dans le préambule des inventaires après décès ».

sima Trinidad y otros que representaban el culto y el estamento cristiano en Argel. Esta fue la realidad histórica que duró desde el siglo xvi hasta prácticamente los albores del siglo xviii, en la cual se notaba que los turcos de profesión eran mayoría en los órganos de gobierno y la marina²⁶.

No obstante, además de los turcos de origen y los de profesión, se admitía a coloríos (*couloughlis*) en la milicia²⁷, y se les daba la misma paga que a los soldados turcos, especialmente en los momentos de guerra cuando los coloríos venían a suplir la falta de soldados turcos en el cuerpo de la milicia y el Odjak²⁸. Estos coloríos, de padres turcos y de madres moras o renegadas, ostentaban los mismos derechos y privilegios que los turcos de profesión y los de origen, a la única excepción de no poder gobernar o tener los mismos altos cargos dentro de la Regencia como los turcos.

Siendo el de los turcos de profesión un grupo humano que constituía y se erigía como la casta dominante junto a los turcos de origen —a pesar de sus procedencias ajenas en muchas ocasiones al Imperio otomano o las propias regencias turco-berberiscas—, consiguieron llegar a la cima de la jerarquía y gobernar la regencia con mano de hierro desde orígenes muchas veces humildes.

IV. OTROS RESIDENTES DE ARGEL

Además de los turcos, los renegados, los cautivos, y los moros con sus diferentes categorías, cabe mencionar a otros dos grupos humanos, que convivían con los demás en el interior de la Regencia. En primer lugar, los

26 Es obvio señalar que, desde la segunda década del siglo xvi hasta los umbrales del siglo xviii, se aceptaban renegados en la milicia y el Odjak, hasta 1724 según Tal Shuval, quien afirmaba que Laugier de Tassy apuntaba que se admitían en la milicia renegados cristianos. Sin embargo, según el mismo Tal Shuval, poco tiempo después de la estancia de Laugier de Tassy en Argel, se empezaba a disminuir la consideración y los méritos que se daban a los renegados siglos antes, llegando hasta su no admisión en la milicia, o a la excepción de algunos casos.

27 Tal Shuval, ob. cit., p. 74. « Les Turcs avaient aussi recours, dans les mêmes circonstances, aux Couloughlis [...] ».

28 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob. cit., fol. 141, Tomo III. *Noticias Históricas de los Hospitales de Argel*. Capítulo I: *En que se trata de la descripción de Argel, de las costumbres de sus habitantes y otras cosas notables*. “Cuando los turcos, o Renegados se casan con moras, los hijos de éstos tienen el nombre de Coloríos [...] Éstos perdieron ya el derecho a ser Reyes y otros puestos del gobierno, según sus estatutos; pero los admiten a la paga de soldados como a los renegados, pero sus hijos ya no los admiten de modo alguno, y los reputan por moros”. *Ibid.*, fol. 143. “Si tienen guerra contra los reinos vecinos admiten a la paga a los coloríos que necesitan”.

residentes extranjeros europeos de altos rangos sociales, representantes de sus soberanos y credos, como el embajador de Francia en Argel, Monsieur Dussault, cónsules de los diferentes países europeos que mantenían la paz con la Regencia argelina, como el cónsul francés Monsieur Duran nombrado por el mismo Monsieur Dussault, y quien vino del Levante a Argel²⁹; o los dos cónsules ingleses, uno en Orán y el segundo en la capital junto a un canciller y un trujamán o intérprete³⁰. El vicario apostólico del reino de Argel, el padre Duquense, y los residentes extranjeros bajo la protección de Francia y del cónsul francés en Argel, como los judíos no nativos de Argel y procedentes de los países de la cristiandad, como mencionaba el padre Ximénez en su *Diario de Argel*: de Livorno, de Francia, de Italia y de España. También hay que incluir armenios y griegos, a los cuales cabe sumar diferentes mercaderes de varias procedencias, que encontraron en los diferentes puertos de la Regencia un punto de anclaje para vender y comprar mercancías y otros productos, como Monsieur Lup

29 *Ibíd.*, fol. 241. Tomo II, diciembre de 1719. “El Gobernador o Rey de Argel dijo que tenía suplicado a la Francia que le quitasen a Monsieur de la Baume, Cónsul de la nación francesa en esta ciudad, y trajesen a Monsieur Duran y que no lo había querido hacer; a esto le dijo el tenía protestad para hacerlo, y que al instante lo pondría en ejecución; conque le ha quitado el consulado al dicho Monsieur de la Baume, y ha nombrado por Cónsul a Monsieur Duran, el cual se halla en Levante, y antes había estado algunos años en esta ciudad por Canciller; y entre tanto que venga ha nombrado por cónsul a Monsieur Lup, mercante en esta ciudad [...]”. Véase Henri-Delmas de Grammont, *Histoire d’Alger sous la domination turque 1515-1830*, Argel, Editions Bouchéne, 2003, pp. 228-230 : “[...] il fut remplacé par M. Baume, que le Dey fut très mécontent de voir arriver, ayant demandé la nomination du chancelier Antoine-Gabriel Duran, beau-frère de Clairambaut [...] M. Baume n’était pas l’homme qu’il eut fallu dans des circonstances semblables, il avait un esprit très étroit, entête, méfiant, il soupçonnait tout son entourage, et surtout son chancelier Duran, qu’il accusait de trahison [...] En quittant Alger, -Dussault- il emmena M. Baume, et confia l’intérim à M. Lazare Loup, qui n’exerça la charge que six mois, au bout desquels M. Antoine-Gabriel Durand prit la gestion du consulat, le 1er aout 1720 ».

30 El periodo que corresponde a la estancia argelina del padre Ximénez, Francia estaba muy bien representada dentro de la Regencia, por contar con un número interesante de comerciantes, mercaderes y representantes oficiales residentes intramuros de la misma, y a los cuales el padre Ximénez solía hacer referencia muy a menudo en los folios de su Diario. Véase Francisco Ximénez de Santa Catalina, *ob. cit.*, fol. 101. Tomo I. abril de 1719: “[...] los ingleses han traído ancoras, árboles y los demás necesario para armar el navío o la Capitana de Baylique, y de esta suerte arman todos los navíos para hacer el corso y hacer mal a los cristianos, que tienen guerra contra estos moros, con la ayuda que dan Inglaterra, Holanda y Francia; y respeto de esto, debía España tomar otras medidas para evitar el que cayeran tantos cautivos, que era el procurar tener paz con estos, o que fuera guerra ofensiva; porque de la guerra defensiva solo se saca el que cada día tragan cristianos esclavos de que resulta el renegar muchísimo [...]”.

y Monsieur de Lana, con los cuales entabló y mantuvo el padre Ximénez largas discusiones inspiradoras³¹.

En segundo lugar, vivían en la región eclesiásticos y religiosos trinitarios calzados y otros pertenecientes a otras órdenes religiosas mendicantes, establecidos en Argel por ser el periodo que coincide con la andadura del padre Ximénez en Argel, un periodo de total cambio ideológico relativo a la preminencia de religiosos para el alivio de los cautivos cristianos y también sobre la captura y la privación de libertad de los apresados en las aguas del Mediterráneo, por ser el cautiverio en los umbrales del siglo XVIII, un recurso imprescindible para el sostenimiento de la economía de la sociedad argelina y las demás regencias turco-berberiscas, viendo el retroceso del corso y de las empresas corsarias montadas desde los diferentes puertos magrebíes. De este modo, los cautivos cristianos junto a los religiosos vinculados a las órdenes mendicantes-redentoras, y los sanatorios cristianos edificados en la Regencia de Argel, componían también un grupo de residentes cristianos y de extranjeros no establecidos definitivamente en la misma, sino solamente el tiempo de sus misiones de asistencias con alivios corporales y espirituales para unos y la privación de libertad para otros.

Sin embargo, aunque siendo el número de cautivos cristianos en Argel bastante importante en comparación de las demás regencias turco-berberiscas, con un total que oscilaba entre los dos y tres mil a finales del siglo XVII, junto a los religiosos vinculados a los sanatorios, este grupo de cristianos extranjeros residentes en el Argel osmanlí en los umbrales del siglo XVIII, que contaba con religiosos, cautivos, representantes oficiales de sus naciones y países, constituía en sí mismo un grupo minoritario en comparación con los turcos de origen, de profesión y los moros. En efecto, la capital argelina era una metrópoli magrebí, con una situación geográfica estratégica y abocada al Mediterráneo, lo que procuraba y favorecía que muchos mercaderes acudieran a ella para hacer sus negocios. De este modo, muchos judíos del Levante que vivían en diferentes provincias bajo dominio de la Sublime Puerta, acudían a Argel para comerciar o

31 *Ibid.*, fol. 101. Tomo I. “El bajel francés ha traído gúmenas para los bajeles de los turcos encomendados de un mercante francés que se halla aquí llamado Monsieur Lup [...]”.

quedarse intramuros de la misma el tiempo de concretizar algunas ventas, comprar y hacer otros negocios³².

Estos judíos extranjeros, a los cuales no hay que confundir con los “autóctonos”, solían proceder de otros países y tierras, muchos de ellos de la cristiandad: de Italia (sobre todo Livorno) y de España, y se beneficiaban del mismo estatus que los europeos, se vestían de la misma manera que ellos y gozaban de la protección del cónsul de Francia³³.

La población hebraica nativa en Argel era algo discriminada, no ostentaban los mismos privilegios que los turcos de origen o los turcos de profesión, sino el mismo estatus que los moros, y se les obligaba a vestirse con albornoces negros por desprecio por parte de las autoridades de Argel, y al mismo tiempo, como medida de protección para pasar desapercibidos y también como una medida de protección contra las hostilidades y las animosidades de los otros grupos residentes en el interior de la regencia argelina.

V. LA GLOBALIZACIÓN ARGELINA

Esta multitud poblacional que favorecía un crisol lingüístico y cultural se explicaba por ser Argel una ciudad ubicada y abocada al *Mare Nostrum*, cuya situación geográfica permitía la entrada de muchos hombres: mercaderes, redentores, emisarios, corsarios, turcos de profesión, hombres en busca de fortuna y de ascenso social, personalidades diplomáticas que procedían de las naciones que mantenían la paz con la regencia, y especialmente cautivos cristianos de casi toda la Cristiandad que llenaban sus diferentes baños.

32 *Ibid.*, fol. 74. Tomo I, febrero de 1719. “[...] algunos judíos que vinieron de Levante, suelen traer en el vestido unos clavos, otros las tenazas, otros la escalera y otros instrumentos de la pasión de Nuestro Redentor Jesucristo en sangre en oprobio y desprecio de Jesús nuestro dueño”.

33 *Ibid.*, fols. 56-57. Tomo I, febrero de 1719. “Hay dos linajes de judíos: unos que son naturales de esta tierra de Berbería, y estos todos vestidos de negro, con una saya que les llega cerca de los tobillos, a manera de cogulla de religiosos y un albornoz negro, y como andan descalzos con sólo unas escarpas que sólo les cubre las puntas de los dedos, parecen Agustinos Descalzos en el vestido y traen un bonete negro en la cabeza; Este es el traje regular de los judíos de Berbería [...] hay otro linaje de judíos, que han nacido y se han criado en tierra de cristianos, o al menos descendientes de la tierra de la Cristiandad, y estos tienen el mismo traje que los cristianos, pues andan vestidos de militares, y con pelucas muy buenas según es calidad de los tales judíos, y según les ayudan los medios. Todos estos son regularmente tratantes y mercaderes, y hubiera algunos muy ricos, sino los desarrollaran los turcos con los tributos”.

No obstante, obviamos que esta heterogeneidad y diversidad poblacional, de personas de diferentes procedencias y horizontes que acudían al Argel osmanlí, hacían de ella un lugar de gran atracción a lo largo de la modernidad, y asimismo por el temblor que provocaba y causaba en todas las poblaciones de las otras riberas del Mediterráneo. Tierra de libertad y de cautiverio, una ciudad que aseguraba una mejora social y económica a los más oportunistas. De este modo, el padre Ximénez, y a modo de periodista, pudo observar y apuntar todas las características de esta ebullición y efervescencia que conoció la Regencia durante su estancia, y con su estilo más que simple, llano, directo y espontáneo pudo compartirlo con los lectores su dilatada obra.

Tampoco desdeñamos que al interior de las tabernas ubicadas intramuros de los recintos de reclusión, los cautivos producían sus propios vinos y tenían música. Eran sitios considerados como verdaderos puntos de atracción de poblaciones extranjeras presentes en la Regencia durante sus cortas estancias, e incluso los propios turcos³⁴. Los zocos, el badistán, los fonducos y las ferias acogían personas de casi todo el orbe y solares. Personas acudían a ella para comerciar y negociar con los judíos de Argel, los turcos, los “argelinos”, los moriscos expulsados y los cristianos convertidos favoreciendo todo un vaivén de productos, de ideas y de hombres entre las dos orillas del Mediterráneo occidental e incluso el oriental, cuya consecuencia y repercusión más directa fue la variedad étnica y lingüística (incluida la *lingua franca*) de que disponía la Regencia de Argel, características dignas de una gran metrópoli cosmopolita o, en palabras del autor del *Quijote*, una arca de Noé abreviada.

34 Francisco Ximénez de Santa Catalina, ob. cit., fol. 70. Tomo I, febrero de 1719. “Todos los baños están llenos de tabernas donde con frecuencia asisten a beber los turcos, y donde se emborranchan muy bien bebiendo con destreza, y son como bodegones donde venden cosas comestibles de carne, tocino, pescado, y otras cosas, y todo el día se están en ellas los turcos comiendo y bebiendo, y cuando pueden y tienen con que también van a ellas los cristianos cautivos. Los turcos tienen en las tabernas muy buenas músicas de diferentes instrumentos con que se divierten, y pasan alegremente los días, y llevan allí muchachos para sus bestiales apetitos”.

ORIENTALISMO CATÓLICO A TRAVÉS DE LOS DICHOS Y TRADICIONES RECOGIDOS POR EL P. YVES ALLIAUME EN EL SÁHARA ARGELINO (1926-1975)

FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

Presentamos la figura del P. Alliaume y su obra *Dictons et Traditions*, compuesta de textos –escritos en francés y árabe argelino– que fueron recogidos en el desierto argelino entre 1926 y 1978. En el trabajo damos una visión general del contenido de los veintisiete dossieres que el P. Alliaume preparó durante los años vividos en el Sáhara, con una presentación sucinta del árabe hablado en el Sáhara a partir de los textos, y finalizamos con una exposición de algunas ideas que consideramos pertinentes en relación con la visión orientalista del padre blanco, extraídas de estos documentos.

Palabras clave: Orientalismo católico; Sáhara argelino; P. Alliaume; árabe argelino; Argelia.

* * *

CATHOLIC ORIENTALISM THROUGH THE SAYINGS AND TRADITIONS COLLECTED BY FATHER YVES ALLIAUME IN THE ALGERIAN SAHARA (1926-1975)

Abstract

We present the figure of Fr. Alliaume and his work *Dictons et Traditions*, composed of texts—written in French and Algerian Arabic—which were collected in the Algerian desert between 1926 and 1978. In the paper we give an overview of the contents of the twenty-seven dossiers that Fr. Alliaume prepared during the years he lived in the Sahara, with a succinct presentation of the Arabic spoken in the Sahara from the texts. We end with an exposition of some ideas that we consider pertinent in relation to the orientalist vision of the missionary, extracted from these documents.

Keywords: Catholic Orientalism; Algerian Sahara; P. Alliaume; Algerian Arabic; Algeria.

Francisco Moscoso GARCÍA
francisco.moscoso@uam.es

<https://orcid.org/0000-0002-2880-4540>
Recibido: 19/03/21. Aceptado: 25/06/21



Esta obra
está bajo una
licencia de

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional

Revista Argelina

ISSN-e 2444-4413 | ISSN 2695-5385

Núm. 13, 2021, pp. 43-67

<https://doi.org/10.14198/RevArgel2021.13.03>

INTRODUCCIÓN¹

Los textos que llevan por título *Dictons et Traditions* (“Dichos y Tradiciones”), y que hemos subtitulado *Littérature orale et Orientalisme catholique* (“Literatura oral y Orientalismo católico), y cuyo autor es el P. Yves Alliaume, proceden de la biblioteca del *Centre Culturel et de Documentation Saharienne* (“Centro Cultural y de Documentación del Sáhara”), la cual se encuentra en la ciudad de Gardaya, y es gestionada por los Padres Blancos. Durante una visita realizada a este centro entre el catorce y el diecinueve de marzo de 2019, tuvimos la oportunidad de escanear los veintisiete dosieres en los que están clasificados todos los textos. Estos son fotocopias de unos originales cuyo paradero desconocemos. Incluso los padres blancos que están al cuidado de la biblioteca no lo saben. Últimamente, nos pusimos en contacto a través del correo electrónico con el Archivo de la Casa General de los Padres Blancos en Roma para preguntarles si tenían fotos del P. Alliaume, las cuales nos fueron enviadas. El encargado del archivo nos contó que tenían bastantes documentos sobre él. Le respondí enviándole un pdf con uno de los dosieres, preguntándole si el original estaba entre los documentos, pero no me respondió. Algún día acudiremos *in situ* al archivo, pero de momento, nuestras pesquisas se han interrumpido.

Los dosieres están escritos por una sola mano, muy probablemente la del P. Alliaume. La escritura es diferente a la de los textos que publicamos en 2015, *Literatura oral de Tuggourt*, atribuidos también al mismo padre blanco. Cuando descubrimos estos, estaban juntos y encima de ellos había una cuartilla blanca en la que había escrito el nombre del P. Alliaume. Fueron encontrados en la casa de las Hermanas Blancas de la calle Gay-Lussac, número 26, de París. Las cuartillas en las que están escritos estos textos tienen varios tipos de caligrafía. Fueron recogidos en Tuggurt entre 1943 y 1953 y en su recogida y escritura es muy probable que participaran las hermanas blancas instaladas en Tuggurt. Recordamos que estas habían creado en esta época un centro de estudios árabes en su comunidad para la enseñanza del árabe de Tuggurt y la cultura árabe

1 Este trabajo se realiza dentro del proyecto “Representaciones del islam en el Mediterráneo global: cartografía e historia conceptuales”, REISCONCEP (RTI2018-098892-B-100)/ FEDER-MICINN.

en general, y que el P. Alliaume enseñaba aquella lengua a los religiosos que llegaban a Tuggurt en este centro.

Los trabajos del P. Alliaume son una fuente de conocimiento de la sociedad del Sáhara durante los tres primeros tercios del siglo xx. Son documentos de una gran relevancia para la etnografía, la antropología y la dialectología árabe.

En esta presentación, daremos una visión general del contenido de los veintisiete dosieres que el P. Alliaume preparó durante los años vividos en el Sáhara. Haremos en un primer momento su semblanza, continuaremos con una presentación sucinta del árabe hablado en el Sáhara a partir de los textos y finalizaremos con una exposición de algunas ideas que consideramos pertinentes en relación con la visión orientalista del padre blanco.

I. EL P. YVES ALLIAUME (1900-1983) Y LOS PADRES BLANCOS EN EL SÁHARA

El P. Alliaume nació en la ciudad de Fougères, en la Bretaña francesa. Perteneció a la Sociedad de Misioneros de África, conocidos como Padres Blancos. Empezó a estudiar el árabe hablado en Cartago, en donde pasó cuatro años estudiando antes de su ordenación como sacerdote, que tuvo lugar en 1924. Poco después es nombrado a la Prefectura Apostólica de Gardaya en Argelia en donde se dedicó a la enseñanza escolar entre 1925 y 1941 en las ciudades de Gardaya, El Goléa y Uargla. Desde el primer momento de su llegada, se empeñó en aprender el árabe vernacular, coleccionando expresiones, palabras, proverbios, dichos, poemas, cuentos, etc., recogidos especialmente entre las mujeres mayores, ya que estaba convencido de que el habla de estas guardaba, de una forma más pura, el habla del Sáhara. En su necrológica podemos leer lo siguiente: “[...] transcribía todos sus descubrimientos, los hacía corregir, los asimilaba y los volvía a emplear. Todos los hermanos de congregación conocían su pequeño fichero en el que iba colocando sus tesoros”². Era consciente de que estudiar árabe clásico en los oasis no era demasiado útil en dicho entorno. El resultado de su estudio fue la adquisición de unas muy buenas competencias en la lengua vernacular.

2 « Toutes ses découvertes, il les transcrivait, les faisait contrôler, les assimilait, les réemployait. Tout ses confrères connaissaient son petit fichier, où il rangeait ses trésors ».

En 1941 fue enviado a Tuggurt para enseñar el árabe vernacular a los jóvenes padres blancos que eran nombrados al Sáhara, y también a las hermanas blancas y a las hermanitas de Jesús. Aquí se quedó hasta 1953 cuando es enviado a Aïn Séfra, ciudad que abandonó en 1963. Es en este preciso instante en el que aceptó estudiar árabe clásico. Los últimos años de su vida en el Sáhara los pasó en El Bayadh (Géryville), volviendo a Francia en 1978 para morir cinco años más tarde³. En total, pasó cincuenta y tres años en el Sáhara argelino.

La Sociedad de Misioneros de África fue fundada por Mons. Lavigerie poco después de ser nombrado arzobispo de Argel en 1867. Un año más tarde será nombrado también prefecto apostólico del Sáhara y el África occidental (Marruecos, Argelia, Túnez, Fezzan, Senegal y Guinea). Recordemos que la penetración francesa en Argelia se produce en 1830 y que la presencia de Francia en este país se extenderá hasta su independencia en 1962. En 1868, Mons. Lavigerie funda la Sociedad en Argel, en Maison Carrée, actualmente El Harrach, con la idea de evangelizar África. En 1874, los padres blancos están presentes en Metlili, a cuarenta kilómetros de Gardaya, instalándose un año más tarde en Uargla. No será hasta 1884 cuando abran una casa en Gardaya y en 1892 en El Goléa. Los inicios fueron difíciles, y como prueba de ello, en 1875, tres padres blancos, que se dirigían a Tombuctú, fueron asesinados por los tuaregs que les acompañaban en El Maksa, no lejos del Ued Mya⁴. En 1901 es conocida la Prefectura apostólica de Gardaya, que pasará a ser un Vicariato apostólico en 1942 y consagrada diócesis de Laghuat en 1955.

El proyecto de Mons. Lavigerie tiene su máxima expansión durante la III República francesa (1870-1940). La connivencia entre el fundador de los Padres Blancos y el Gobierno francés demuestra los lazos que se tendieron entre ambos:

While the Catholic Church remained in tacit and sullen opposition

3 Estos datos han sido extraídos de la necrológica del P. Alliaume (pp. 178-183) que el P. François Richard, encargado del archivo de la Sociedad de Misioneros de África en la Casa General de Roma, nos envió por correo electrónico el 15 de diciembre de 2014.

4 Véanse Georges Goyau, « Les débuts africains des Pères Blancs : leurs six premiers martyrs », *Grands Lacs*, 1937, núms. 5-6 (nueva serie núms. 29-30), pp. 309-316 ; y Jean-Marie Amalebondra, « Celebration dans le diocèse du Sahara, Laghouat-Ghardaia du 150ème anniversaire de la fondation des Pères-Blancs (1868) et des Sœurs-Blanches (1869) », *Relais P. B. Maghreb*, 2019, núm. 33, pp. 2-4.

to the French republic from 1870 until 1890, Lavigerie's missionaries were working closely with some of the colonial authorities despite concerns among a significant portion of the settlers. The White Fathers became the embodiment of an alliance of militarism and missionary work in the colonial landscape (with two separate examples of attempted private militia in Congo and in the Sahara) and of high colonial missionary work⁵.

II. DICHOS Y TRADICIONES

La obra del P. Alliaume está dividida en veintisiete dosieres que contienen trescientos diez temas. Cada uno de estos últimos, a su vez, está formado de distintos textos: diálogos entre el autor y la gente, doctrina cristiana, doctrina musulmana, cuentos populares, historias, adivinanzas, textos del evangelio, lecciones de moral, expresiones y textos etnográficos en general. Están escritos en francés y van acompañados de su traducción al árabe argelino del Sáhara. Raramente hay textos en árabe clásico, y en este caso se trata de extractos, como el del libro الحقائق الدينية (*Las verdades religiosas*), editado por los jesuitas de Beirut (vol. I, p. 62), cuyo ejemplar, según el P. Alliaume, se encontraba en la biblioteca de Laghuat (§ 16.7.8). Entre los temas, destacamos estos, los cuales contienen abundante información: “*amitié* (amistad)”, “*amour* (amor)”, “*aumône* (limosna)”, “*ciel* (cielo)”, “*contrition* (contrición)”, “*désert* (desierto)”, “*diable* (diablo)”, “*Dieu* (Dios)”, “*divorce* (divorcio)”, “*enfants* (niños)”, “*expressions* (expresiones)”, “*femmes* (mujeres)”, “*guelb* (corazón)”, “*hospitalité* (hospitalidad)”, “*jnoun* (genios)”, “*niya* (intención)”, “*langue* (lengua)”, “*liberté* (libertad)”, “*mala-die-souffrance* (enfermedad-sufrimiento)”, “*marabouts* (santos)”, “*mariage* (boda)”, “*mort* (muerte)”, “*patiente* (paciencia)”, “*prière* (oración)”, “*richesse* (riqueza)”, “*science* (ciencia)”, “*temps* (tiempo)”, “*vieux* (viejo)”. La mayor parte de los textos pueden ser clasificados como Literatura oral. La presencia de cuentos, historias y adivinanzas, destacados especialmente en el anexo a nuestra edición, dan fe de ello. En relación con esto, en varias ocasiones se menciona al فوّال (*gəwwāl*) “*trovador*”, al que el P. Alliaume hace autor de bastantes relatos (§ 5.6.2.I., 7.3.I.7.I., 7.3.I.7.2., 7.3.I.7.2.,

5 Bertrand Taithe, “Missionary Hubris in Colonial Algeria? Founding and Governing Christian Arab Villages 1868–1930”, en Inger Marie Okkenhaug y Karène Sanchez Summerer (eds.), *Christian Missions and Humanitarianism in The Middle East, 1850–1950*, Leiden, Brill, p. 137.

13.4.3.1.1., 14.4.2., 19.8.3.8., 20.9.1., 20.12.1.2.3., 21.3.2.1., 21.3.3.4.2., 25.16.1.8.).

Es interesante destacar las listas de voces que de vez en cuando aparecen. Es el caso de los nombres del camello y la cría y cuidados de este (§ 4.10.1.1.); los nombres de diferentes recipientes en Géryville (§ 6.12.1.2.); las partes que conforman los arneses del camello (§ 4.10.1.2.); nombres de prendas (§ 12.5.); los juegos de los niños beduinos (§ 15.9.1.1.); o los nombres de la lana (§ 16.4.1.). Contamos además con descripciones detalladas de la boda en diferentes localidades: El Goléa (§ 18.2.), Tuggurt (§ 18.3., 18.4. entre los hachachna y los taïbates), El Ued (§ 18.5.), Géryville (§ 18.6.), Méchria (§ 18.7.) y Aïn Séfra (§ 18.8.). Por otro lado, sobresalen las referencias constantes a la práctica del islam en el Sáhara y al derecho musulmán que está en la base, como el dossier dedicado a la “herencia”; y algunas curiosidades como las del “niño dormido”, considerado legítimo (§ 16.6.3.) o tres historias sobre el origen del hombre (§ 20.5.1.3.).

En los textos hay bastantes referencias a tres libros de moral, titulados *Leçons de morale* (por ejemplo § 16.7.6.1.). Son unos pequeños libros que no hemos podido consultar. No estaban ni en el Centro Cultural de Gardaya ni en el catálogo de Glycines⁶. Tampoco lo hemos detectado en los buscadores de internet. Sin embargo, en el centro cultural hay un pequeño libro de cincuenta y cinco páginas titulado *Supplément aux Leçons de morale*, publicado por el P. Alliaume en Argel en 1947, impreso en la Imprenta de las Hermanas Misioneras de San Carlos, en Bir Mourad Raïs (Birmandreïs). En este no hay ninguna introducción que pueda darnos luz sobre los tres libritos de moral antes mencionados. Creemos que este material era empleado en las escuelas que los padres blancos tenían en el Sáhara, además de servir como formación para los religiosos recién llegados, y que debían de contener algunos de los textos de los dossieres que hemos editado. Esta sospecha es confirmada por lo que queda dicho en la necrológica del P. Alliaume:

El P. Alliaume recogió sus temas de conversación moral en pequeños libros... los famosos *petits chameaux* (pequeños camellos, por el nombre del animal que figuraba sobre la portada). Su *kitab el Adab* (Libro de la Educación), una colección de normas para saber vivir, no era sino un conjunto de lecciones de moral. Sus *Conversations sous la tente* (conversa-

⁶ <http://www.catalogue-glycins.org/> [consulta: 19 marzo de 2021].

ciones bajo la tienda) eran pequeñas obras maestras. Los diseños, que en las clases decoraban los cuadros, se convirtieron en planchas para ilustrar sus libros. Hubieran sido una maravilla para los dibujos animados que tanto gustan hoy día⁷.

En los textos hay a menudo referencias a los dosieres, siendo indicadas así: “véase dossier—, ficha—”, o simplemente “véase dossier”. En nuestra edición, hemos anotado el número de las fichas, tal como aparece en la parte superior derecha de las cuartillas, aunque en algunas ocasiones este no aparece.

1. Fecha de recogida de los textos

Todos los textos fueron recogidos o preparados en las ciudades en las que el P. Alliaume vivió durante su larga estancia de casi sesenta años en el Sáhara argelino. Hay pocas fechas anotadas. La más antigua es la de 1926, escrita en dos textos, uno recogido en Gardaya (§ 7.3.3.2.) y otro en El Goléa (§ 17.3.2.2.). El primero habla sobre las bondades de Dios y la informante es una cristiana llamada Thérèse, miembro de la tribu de los ulad naïl, quien trabajaba en el obrador de las hermanas blancas; y el segundo habla sobre la debilidad provocada en una niña pequeña por la enfermedad. La fecha más cercana a nosotros es 1975 y está indicada en cinco textos provenientes de Géryville / El Bayadh: el primero sobre la amistad, ofrecido por un viejo amigo del P. Alliaume (§ 1.12.4.1.); el segundo sobre la sinceridad en el amor conyugal (§ 4.2.1.), el siguiente acerca de la autoridad paterna (§ 3.16.1.), un cuarto sobre la suegra cuya informante es la viuda Mostafroui (§ 8.3.4.1.2.) y el último habla sobre lo que dicen las personas mayores en relación a los jóvenes de su tiempo (§ 11.12.1.1.).

En general, podemos afirmar que las fechas de recogida fueron entre 1926 y 1975, quizás un poco más tarde, ya que el padre blanco abandonó

7 « Le Père Alliaume fut amené à rassembler ses thèmes de conversations morales en de petits livrets... les fameux « petits chameaux » (d'après le nom de l'animal qui figurait sur la couverture !). Son *kitab el Adab*, un recueil de savoir-vivre, n'était rien d'autre qu'un ensemble de leçons de morale. Ses *Conversations sous la tente* étaient des petits chefs-d'œuvre. Les dessins, qui en classe ornaient le tableau, devenaient ici des planches pour illustrer ses livres. Il eut fait merveille dans les bandes dessinées qui font fureur maintenant ! » (p. 179).

Argelia en 1978. En la presentación a nuestra edición de los textos⁸, el lector podrá encontrar una lista detallada de todas las fechas indicadas y los textos que fueron recogidos en su año correspondiente. En general, casi todos los años, ininterrumpidamente, desde 1926 a 1975, salvo alguna excepción, aparecen reflejados y los textos en cada uno de ellos oscilan en una horquilla que va desde uno a diez. No son muchas las fechas marcadas, pero sí que podemos seguir el recorrido a lo largo de los años que el sacerdote permaneció en el Sáhara argelino.

2. Lugar de recogida

Al igual que ocurría anteriormente con las fechas, no todos los textos van marcados con el nombre del lugar en el que fue recogido. Sin embargo, sí existen más de dos mil de los que sí conocemos su origen al haber indicado el P. Aulliaume el nombre de la ciudad en el que fue recogido. El número total de textos supera de manera considerable los dos mil. Este dato es importante, ya que nos aporta tanto información etnográfica como características de la variedad lingüística del lugar. La ciudad que aparece más citada como lugar de recogida es Tuggurt con 847 veces, le siguen Géryville-El Bayadh con 705 y El Goléa con 425. El resto de las ciudades indicadas aparece en pocos textos: Gardaya (93), El Ued (83), Aïn Séfra (75), Djelfa (60), Méchria (15), Biskra (14), Uargla (13), Laghuat (11), Ulad Naïl (10) y Stitten (2).

III. EL ÁRABE HABLADO EN EL SÁHARA⁹

⁸ *Dictons et traditions. Littérature orale et Orientalisme catholique au Sahara algérien*, *Boletín de Literatura Oral*, 2020, anejo 2, pp. 1-1114, disponible en : <https://revistaselectronicas.ujiaen.es/index.php/blor/article/view/5253> [consulta: 08 de diciembre de 2020].

⁹ Los fonemas consonánticos del árabe de la zona A son: *b* (oclusiva bilabial sonora), *β* (oclusiva bilabial sonora velarizada), *w* (semiconsonante bilabial), *m* (nasal bilabial), *ɱ* (nasal bilabial velarizada), *f* (fricativa labiodental sorda), *t* (oclusiva dental sorda), *t̪* (oclusiva dental sorda velarizada), *d* (oclusiva dental sonora), *d̪* (oclusiva dental sonora velarizada), *s* (sibilante alveolar sorda), *ʃ* (sibilante alveolar sorda velarizada), *z* (sibilante alveolar sonora), *ʒ* (sibilante alveolar sonora velarizada), *l* (lateral), *l̪* (lateral velarizada), *r* (vibrante), *r̪* (vibrante velarizada), *n* (nasal dental), *ɲ* (nasal dental velarizada), *ɬ* (fricativa interdental sorda), *ɗ* (fricativa interdental sonora), *ɗ̪* (fricativa interdental sonora velarizada), *ʂ* (chicheante prepalatal sorda), *ʐ* (chicheante prepalatal sonora), *y* (semiconsonante prepalatal), *k* (oclusiva palato-velar sorda), *g* (oclusiva palato-velar sonora), *q* (oclusiva uvulo-velar sorda), *ħ* (fricativa posvelar sorda), *ġ* (fricativa posvelar sonora), *h* (fricativa faringal sorda), *ʕ* (fricativa faringal sonora), *ʔ* (oclusiva glotal sorda), *ʕ* (fricativa glotal sorda). Sobre el vocalismo en los textos

El P. Alliaume indica el lugar de recogida en algunos textos, por lo que podemos pensar que han sido escritos en su variedad lingüística. Esta situación nos permitiría entresacar las características propias de cada localidad. Pero en la mayor parte de ellos no se indica el lugar, aunque es muy probable que proceda de algunos de los señalados en el párrafo anterior. En pocos casos, se ha marcado expresamente la variedad con el calificativo de “dialecto”. Estas variedades son las siguientes: dialecto de los taïbate de Tuggurt (§ 4.5.2.2., 8.3.4.I.2.I., 15.3.3.I., 24.9.2.2.I.), dialecto de Tuggurt (§ 7.2.2.I., 7.3.3.II., 7.3.3.I3., II.I3.2.I., 14.9.6.I., 15.II.2.I., 16.3.2.4.6., 19.8.6.2., 19.8.6.3., 21.I.3.I.) y dialecto de Géryville (§ 8.3.5.3., 9.2.3., II.I3.2.2.I., 13.5., 15.3.3.2., 16.3.2.3., 17.3.4.I.I8.I0.II.2., 23.9.2.I., 27.I.3.2.).

Al hablar de la lengua materna o nativa árabe del Sáhara, se emplea la expresión “lengua vulgar” (§ 15.2.4.I.). En relación con la lengua amazige hablada en la Cabilia, dice lo que sigue: “el habla (de los cabilios) no es una lengua” (§ 16.I.). Y dicho esto, la única consideración de lengua es otorgada al árabe clásico (§ 16.2.I.I.), empleando para la lengua materna el calificativo más arriba dicho o el de *dārza* (§ 6.2.I.), y para la clásica el de *‘arabiyya* (§ 16.2.I.I.).

Cantineau divide las variedades lingüísticas de Argelia en diferentes regiones¹⁰. Las correspondientes a la llamada zona A se extienden a lo largo de 800 kilómetros del norte al sur de Boghari a la meseta de Tademait y 500 kilómetros desde el este al oeste, desde el Ued Righ al Erg Occidental. La mayoría de las ciudades en las que el P. Alliaume recogió textos pertenecen a esta zona o son limítrofes con ella. No obstante, hay también algunos textos pertenecientes a la zona E recogidos en El Ued, aunque su cantidad es ínfima con relación a la totalidad de los textos. El área de esta zona se corresponde con el Erg Oriental y el oasis de El Ued.

Así define Cantineau la zona A:

[...] el grupo de dialectos árabes designado con el nombre de *dialecte A* es el más importante del Sáhara argelino. Su entorno natural es el territorio de Gardaya, pero se extiende en detrimento de los dialectos vecinos, de-

del P. Alliaume, nos resulta muy difícil describirlo, ya que los textos están en grafía árabe y la mayor parte de ellos sin vocalizar. Para esta cuestión, nos remitimos a las descripciones llevadas a cabo y que se citan en este apartado.

¹⁰ Jean Cantineau, « Les parlers arabes des territoires du Sud », *Revue Africaine*, 1945, núm. 85, pp. 72-77.

jando en ellos su impronta: es lo que se produce, al parecer, en el territorio de Tuggurt al este, en los confines del Tell al norte, o en el altiplano oranés (territorio de Aïn Séfra, anexo a Géryville) en el Noroeste¹¹.

Las tribus más importantes de la zona A, a las cuales hace referencia el P. Alliaume, son los chaamba y los ulad naïl. Veamos a continuación un mapa de Argelia en el que hemos marcado las ciudades mencionadas en los textos:



Fig. 1: Localidades de recogida de los textos, en rojo¹².

11 Cantineau, *loc. cit.*, 1945, p. 76. Texto en francés: « [...] le groupe de parlers arabes désigné par le nom de *dialecte A* est le plus important du Sahara Algérien ; son aire propre est le Territoire de Ghardaïa, mais il tend à s'étendre aux dépens des parlers voisins et à les pénétrer de son influence : c'est ce qui s'est produit, semble-t-il, sur le Territoire de Touggourt à l'est, sur les confins du Tell au nord, sur les Hauts-Plateaux Oranais (Territoire d'Aïn-Séfra, annexe de Géryville) au nord-ouest ».

12 Mapa mudo extraído de www.d-mpas.com, mapas gratuitos, y anotado por el autor de este artículo.

Tomando como base lo dicho por Cantineau anteriormente, a saber, que el entorno natural de la zona A es el dialecto de Gardaya, contamos con una descripción de éste llevada a cabo por Grand'Henry sobre la región del Mzab¹³. Y además tenemos cuatro descripciones: la de los Arbāŝ, nómadas que viven en los alrededores de Laghuat¹⁴, Bou-Saâda, a unos cien kilómetros al noreste de Djelfa¹⁵, La Saoura, región al suroeste con capital en Bechar¹⁶, y Tuggurt¹⁷.

Es cierto que no podemos tener una visión concreta de las variedades lingüísticas de cada localidad, a excepción de los datos que arrojan los textos con indicación del lugar en el que fueron recogidos (§ 2.2.), pero sí una idea de conjunto de las variedades de la zona A limitada por Cantineau. Este ha sido nuestro objetivo al abordar un estudio de forma detallada y ofrecer al lector un trabajo de conjunto de la zona A, a partir de los textos y de las características de las descripciones llevadas a cabo.

Las variedades lingüísticas del Sáhara argelino están clasificadas como beduinas, destacando como rasgo principal la realización *g* de *qāf*, aunque hemos podido constatar que esta realización no es sistemática, ya que, en un mismo texto, o en textos de la misma ciudad, podemos observar fluctuación entre *g* y *q*, lo cual corrobora lo dicho por Grand'Henry:

La distinción entre dialectos nómadas y sedentarios pasa a ser más clara en Oriente que en el Magreb: en efecto, la distribución de *q* y *g* está mejor delimitada. En el Magreb, por el contrario, y especialmente en Argelia, parecen existir muchas más zonas de transición¹⁸.

De forma general, podemos afirmar que nos encontramos ante un

13 Jacques Grand'Henry, *Les parler arabes de la région du Mzâb (Sahara algérien)*, Leiden, Brill, 1976.

14 Amar Dhina, « Notes sur la phonétique et la morphologie du parler des Arbāŝ », *Revue Africaine*, 1940, núms. 376-377, 3º et 4º trimestre, pp. 313-352.

15 Philippe Marçais, « Contribution à l'étude du parler arabe de Bou-Saâda », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 1944, vol. XLIV, pp. 21-88.

16 Jacques Grand'Henry, « Le parler arabe de la Saoura (Sud-ouest algérien) », *Arabica*, 1979, núm. 26, pp. 213-228.

17 Francisco Moscoso García, "El árabe de Touggourt (Argelia), según los textos del P. Alliaume", *Al-Andalus-Magreb*, 2015, núm. 22, pp. 183-235.

18 Grand'Henry, ob. cit., 1976, p. 15. Nuestra traducción desde : « [...] la distinction entre parlers de nomades et parlers de sédentaires semble être plus nette en Orient qu'au Maghreb : en effet, la distribution des *q* et des *g* est nettement tranchée. Au Maghreb par contre, et plus particulièrement en Algérie, il semble exister davantage de zones de transition [...] ».

conjunto de variedades lingüísticas árabes de origen beduino, por las características siguientes:

- Realización *g* del fonema *qāf*.
- Conservación de las interdentales *t*, *d* y *ḍ*.
- Ausencia de preverbio.
- Uso del dual en todas las categorías de palabras.

Otros rasgos son: el uso de los prefijos *t-* y *n-* en la formación de la voz reflexivo-pasiva y los préstamos a la lengua francesa y turca, así como la riqueza de voces pertenecientes a la vida cotidiana de los nómadas del Sáhara argelino.

Traemos a colación en este último párrafo las variedades que el P. Alliaume ofrece en algunos casos: العيمة “miseria” (El Goléa), الفعس (Tuggurt), الحرفي (Géryville) (§ 9.5.3.); سيفت / صيفت “enviar” (Géryville), نده (El Goléa), رسب (El Goléa), بعث (Tuggurt), دز (El Ued). Y las variedades dadas en las secciones § 9.13. y 9.14., en las que hay sinónimos de verbos, preposiciones, adverbios, sustantivos y adjetivos; y expresiones y giros típicos de Djelfa, Tuggurt, Argel, Gardaya, Géryville, Aïn Séfra o Laghuat, además de otros de los que nada se dice. Por último, en la sección § 25.16.I.I., se anotan distintas fórmulas para expresar la idea de “hace tantos días, meses, años” recogidas en Djelfa, Laghuat, Géryville, Aïn Séfra y Tuggurt.

IV. ORIENTALISMO CATÓLICO

Edward Said define el Orientalismo en estos términos: “[...] estilo de pensamiento fundado en la distinción ontológica y epistemológica entre el Oriente y (muy a menudo) el Occidente”¹⁹. Desde este punto de partida, intentaremos comprender las comparaciones que el P. Alliaume aporta entre el cristianismo y el islam, y también entre la manera de pensar de los habitantes del Sáhara argelino árabes y los europeos, especialmente los franceses.

El Orientalismo contemporáneo empieza a echar sus raíces a finales del siglo XVIII y crece sobremanera a lo largo del siglo XIX afianzándose no solo sus raíces sino también su tronco. Siguiendo lo dicho por Said,

¹⁹ Citamos desde la versión francesa, que manejamos. Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, París, Éditions du Seuil, 1980, p. 15.

podemos ver en la mirada occidental hacia lo oriental del siglo xx la sombra de un árbol que sigue presente de una manera u otra. En este sentido, señala lo siguiente:

Durante los primeros años del siglo xx, hombres como Balfour y Cromer han podido decir lo que han dicho, y así lo han hecho, porque una tradición orientalista que se remonta más allá del siglo xix les ha abastecido de palabras, imágenes, retórica y figuras para expresarse²⁰.

El P. Alliaume, indirectamente, ha sido educado también en los fundamentos del Orientalismo antes de que partiera hacia Argelia, tal como puede verse a partir de sus textos. Sin embargo, es de justicia argumentar, después de la edición de éstos, que su mirada hacia el islam queda lejos de los principios defendidos por otros cristianos en su época, y a lo largo de la historia. Recordemos, a modo de ejemplo, la visión de secta cristiana que San Juan Damasceno en el siglo viii tenía sobre el islam, idea que viajó a lo largo de los tiempos y llegó al Orientalismo del siglo xix, tal como lo refleja Said “hacer comprender bien a los musulmanes que el islam no era sino una versión equivocada del cristianismo”²¹. Y también:

De esta manera, encontramos que se creía generalmente, en los siglos xii y xiii, que *l'Arabi* era ‘en las lindes del mundo cristiano, un asilo natural para los que estaban fuera de la ley, los heréticos’, y que Mahoma era un apóstata astuto, mientras que en el siglo xx es un sabio orientalista, un especialista erudito el que hará remarcar que el islam es en realidad solo una herejía arriana de segunda orden²².

El acercamiento del P. Alliaume al islam a través de las prácticas de los pueblos del Sáhara argelino se ha llevado a cabo dentro de un gran respeto. Probablemente a esto haya contribuido el hecho de que la Iglesia católica argelina, y él mismo en particular, estuvieran en una posición muy minoritaria en relación con la gran mayoría musulmana. Pero también los vientos nuevos que soplaban en esta institución, venidos por el preconcilio y el posconcilio Vaticano, que tuvo lugar entre 1959 y 1965. Uno de los decretos de este concilio fue *Nostra Aetate*, sobre las relaciones de la Igle-

20 Said, ob. cit., 1980, p. 56.

21 Ibid., p. 78.

22 Ibidem.

sia con otras confesiones, en el que se afirma lo siguiente sobre el islam:

La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por ello, aprecian además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres²³.

En esta línea, el padre blanco observa lo siguiente:

Cada uno está apegado a su religión. Yo puedo dar mi opinión y vosotros la vuestra. Cada argumento puede ser rebatido por otro. Prolongaremos la conversación y la discusión sin provecho alguno. Me temo que no nos pondremos de acuerdo sobre esta cuestión. Es mejor no discutir. Por otro lado, la discusión no vale de mucho. La discusión agria y mata el corazón, dejad los discursos que no pueden sino separarnos y permanezcamos amigos, eso será mejor. Que cada uno siga su religión y sirva a Dios como él lo entienda y Dios, Él, recompensará a cada uno según sus buenas intenciones (§ 15.3.4.3.).

1. El islam popular

La lectura de los textos nos ha traído a la mente aquellas palabras de Mohammed Arkoun que transcribimos a continuación:

Aunque intelectualmente tosco, culturalmente muy limitado, el islam popular de los campesinos y exnómadas antes de los años 1950, tenía un sentido de la dignidad humana, un respeto de la persona, que las clases

²³ Véase el decreto en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html [consulta: 04 de febrero de 2020].

desenraizadas, emigradas, alineadas, de las sociedades poscoloniales han perdido²⁴.

En efecto, nuestra sensación es la de estar ante un estilo de vida centenario que desaparecía poco a poco debido al contacto con la modernidad traída por la colonización francesa. Como bien dice Arkoun, había “un sentido de la dignidad humana” que la modernidad ha perdido. He aquí uno de los valores de los textos recogidos por el P. Alliaume, el hecho de haber realizado una instantánea de la sociedad del Sáhara argelino para dejarnos para siempre una forma de comprender la vida que ya no existe. Es en este sentido que podemos detenernos en algunos temas, como el que nos explica toda una visión del hombre sobre el mundo (§ 13.1.): su naturaleza, nacimiento, cualidades y defectos.

Pero, a pesar de lo dicho anteriormente, los textos nos muestran también la dureza de la vida para mucha gente en aquella época, y especialmente los más pobres, a quienes el P. Alliaume visitaba regularmente. El día a día en el desierto debía de ser aún más duro que en otras zonas de Argelia, de modo que el espíritu de supervivencia era esencial para vivir en él:

Quien muere de sed en el desierto degüella su camello. Exprime sus entrañas para sacar el agua que contienen con el fin de beberla. Es lo que se conoce como *therth* del camello. Así que para aquel que se muere de sed, esto es como la leche (§ 25.5.3.).

Destacamos a continuación el conflicto de generaciones como consecuencia de la modernidad que está representada, por ejemplo, por la introducción de la radio, el cine, la televisión y la educación pública de los jóvenes. Este nuevo estilo de vida implica “otra manera de vivir que les gusta más que las costumbres ancestrales” (§ 10.2.3.2.). Este cambio de hábitos queda patente en la educación: “los *tolba*, muy escuchados todavía en los medios tradicionales (nómadas y gente humilde) están,

24 Mohammed Arkoun, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Argel, Barzakh, 2016, p. 178. Nuestra traducción: « Bien qu'intellectuellement fruste, culturellement très limité, l'islam populaire des paysans et des ex-nomades avant les années 1950, avait un sens de la dignité humaine, un respect de la personne qu'ont perdus les classes déracinées, idéologisées, émigrées, aliénées, des sociétés postcoloniales ».

en 1968, perdiendo poder e influencia entre los jóvenes evolucionados y en los círculos instruidos” (§ 25.14.1.3.).

Y también:

Los niños del siglo XIV (era islámica) han cambiado también la manera de vestir. Se pasean con la cabeza descubierta y no tienen vergüenza. Cuidan su pelo como lo hacen las mujeres y no se ponen colorados. Han abandonado la *gandura* y van al mercado en pantalón europeo. Entre ellos hay quienes salen en pantalones cortos hasta las rodillas. Comen en medio del mercado. No dicen ya ‘tengo vergüenza’, no la tienen para nada. En resumidas cuentas, es la generación de la vergüenza (§ 11.13.1.1.).

Por último, Para quejarse sobre el cambio de mentalidad, se oye decir esto:

¡Ya no hay gente como la de antes hoy en día! La mentalidad ha cambiado y también la manera de proceder. Nosotros, los ancianos, estábamos llenos de pudor y respeto. Los niños de tu generación están muy instruidos. Pero nosotros creemos que nuestra educación vale más que su instrucción. Esta generación es de una especie, sus padres eran de otra. El fuego solo ha engendrado ceniza (§ 11.13.1.1.).

2. El cristianismo frente al islam

El contenido cristiano impregna muchos de los textos escritos por el P. Alliaume. Hay algunos temas que son claramente de signo cristiano como: *célibat religieux* (celibato religioso), *Jésus* (Jesús) o *Marie* (María). El padre blanco es consciente de las diferencias dogmáticas entre el islam y el cristianismo —y, cómo no, de su posición minoritaria entre los musulmanes—, lo cual le hace pensar en estos términos:

Los padres musulmanes no pueden aceptar que enseñemos a sus hijos nuestras oraciones y que les hagamos recitar en clase, a horas fijas y en una actitud ritual (manos unidas o brazos cruzados), y con mayor motivo, delante de un crucifijo. No es para eso para lo que nos han confiado sus hijos y, actuar así, sería interpretado por ellos como una especie de traición. Debemos respetar la buena fe de todos los musulmanes y pedir a Dios que la tenga en cuenta. Es por ello que cuando ellos se vayan a hacer sus oraciones, no hay que retenerlos, y les diremos la fórmula ‘que

Dios la tenga de su agrado y que él os conceda lo que pedís. اللهُ يقبل ويستجيب. “لكم”. (§ 22.17.4.1.1.).

Se pone el acento en una concepción diferente de Dios. Hay una diferencia clara en el tratamiento que los cristianos y musulmanes tienen hacia Dios. Mientras que para los primeros es “Padre”, para los segundos es solo “Creador y Maestro”: “Dios es nuestro Creador y nuestro Maestro, Él no es nuestro padre” (§ 7.3.1.9.2.).

El P. Alliaume es sacerdote y, a pesar del respeto que manifiesta hacia los musulmanes, es evidente que él intenta transmitir valores del cristianismo que considera universales, es decir, que calan en la mentalidad musulmana porque también son inherentes al islam y no son patrimonio de ninguna religión. Y así lo constatamos en textos como este que está inspirado en el Evangelio de Mateo (6: 5-7):

Quando reces, no te ocupes sino de Dios. Hay quien hace sus oraciones delante de todo el mundo solo para ser vistos y, después de haber rezado, dejan el polvo sobre sus frentes para que todo el mundo sepa quienes son los que rezan. En cuanto a ti, si quieres hacer tu oración, entra en tu casa, cierra la puerta, que nadie te vea. ¿Para qué necesitas ser visto por los hombres? Así pues, reza solo delante de Dios. Él te verá y te concederá lo que pides. Él está presente en todas partes. Él ve en la luz y en la oscuridad. Nada le es oculto (§ 22.17.4.3.3.)

Y también este texto inspirado en el mismo Evangelio citado anteriormente (5: 20-26):

Tú, que pretendes ser un hombre de religión, si guardas en tu corazón odio hacia tu prójimo, aunque solo sea tan grande como la cabeza de una mosca, haz de saber que entonces tu religión no vale nada. Si vas a hacer tu oración y te acuerdas que has pecado contra alguien, deja tu oración, ya que es inútil. Tu oración no será aceptada sino cuando hayas hecho las paces con tu enemigo (§ 2.2.2.2.).

Las comparaciones entre las doctrinas de las dos religiones son también frecuentes, como aquella en la que Dios es sinónimo —según el padre blanco— de “bondad infinita” en el cristianismo y de “Ser todopoderoso que nos aplasta” en el islam:

En cristiandad, Dios es sinónimo de “bondad infinita” también ante una calamidad pública”; ante el sufrimiento y la muerte, oímos la blasfemia ‘no hay un Dios bueno’. En el islam pasa al contrario. Dios es sinónimo de ‘poder que crea y que mata’, tanto ante una calamidad pública como ante la enfermedad y la muerte. No se puede dudar que hay un Dios, ‘un Ser todopoderoso que os aplasta (§ 7.3.1.3.).

O este otro en el que el destino entendido en el islam parece irremediable:

N. B.: nosotros los cristianos decimos que no estamos nunca seguros de nuestra salvación, pero no es por la misma razón. Para nosotros es porque, vista nuestra debilidad, podemos todavía ofender a Dios y morir en la impenitencia. Para los musulmanes es porque Dios es siempre libre de hacer lo que quiera, de dar o salvar a quien quiera. Nuestras buenas acciones no pueden forzarle a salvarnos si Él no quiere hacerlo (§ 7.3.1.6.2.)

En lo que respecta a quien no es musulmán, los árabes del Sáhara piensan que la relación personal entre aquel y ellos, que son musulmanes, no es completa: “dicen siempre al no musulmán ‘somos hermanos en cuanto que hemos salido los dos del limo de la tierra, pero estamos separados (e incluso somos enemigos) por la religión’” (§ 2.2.2.1.). Y el musulmán, a pesar de reconocer las buenas obras del sacerdote, piensa que le falta convertirse para entrar en el Paraíso:

Oh *marabú*, tus obras son buenas. Hacen mucho bien en el país. Todos cantan tus alabanzas. Los pobres despiertan tu piedad, visitas a los enfermos en sus casas, merecerías ir al Paraíso, pero Dios no lo ha hecho para ti, es imposible. Quien no reconoce a Mahoma como el enviado de Dios no verá jamás el cielo (§ 19.6.1.)

En este sentido, el P. Alliaume, quiere enseñar a los otros cristianos cómo actuar cuando un musulmán, que cree que su religión es la verdadera, quiere convertirlo:

Nuestros habitantes del Sáhara son musulmanes sinceros, creyentes convencidos. Cuanto más ganemos su confianza, más nos querrán salvar, más querrán hacernos compartir su fe. Su insistencia en convertirnos al islam no debe sorprendernos. Es la mejor prueba de la sinceridad de su fe y de su afecto hacia nosotros. No hay que guardarles rencor sino aumentar nuestro amor y celo (§ 19.6.1.).

El celibato no está bien visto por los musulmanes y, con total seguridad, el estilo de vida de los padres blancos estimula sus críticas:

En un grupo de hombres, cuando uno os pregunta sobre este asunto, todos los demás os miran al instante con una sonrisa escéptica a la espera de vuestra respuesta. No perder la calma. Hay que tener siempre esta respuesta lista. Dadla brevemente y pasad a otra cosa. La mejor respuesta en estas circunstancias, la más breve, a la que no encontrarán nada que decir, es esta: sabéis que Nuestro Señor Jesucristo no se casó nunca y ni siquiera pensó en ello. Iba de pueblo en pueblo y de ciudad en ciudad predicando la palabra de Dios y enseñando la virtud. Es así como vivió. Vosotros sabéis que Jesucristo es nuestro *cheij*, nuestro maestro, y que nosotros somos sus discípulos. Nuestra voluntad es la de seguirlo. No censuramos al discípulo cuando imita a su maestro. ¿No han dicho los sabios que aquel que tenga un maestro que lo siga y que quien no tenga maestro tiene al Diablo por tal? (§ 23.3.6.1.)

Y finalmente, el cristianismo es superior al islam, como podemos constatar en este párrafo:

Enseñarles que creemos fervientemente en Dios y que nuestra fe es la explicación de todo. Cuando estén desamparados y que no sepan a quién o a qué agarrarse, nuestro solo ejemplo les volverá a dar confianza y querrán cuestionarnos (§ 11.13.2.2.4.).

3. A propósito del amor y la amistad

El P. Alliaume explica en qué consiste el amor de Dios y el amarse en Dios desde la visión cristiana, del cual parece estar lejos el musulmán:

Cuidado con las expresiones *محبّين الله* . محبة ربي . (*mḥabba rabbi*, *māḥābbin li-llāh*). No se trata del amor de Dios en el sentido cristiano ni de amarse en Dios. Se trata sencillamente de un amor desinteresado, espontáneo, sin coacción y sin intención de sacar nada al otro (§ 1.12.2.).

De esta apreciación, el padre blanco salva a los sufíes, ya que sí parece que han comprendido qué es “el amor de Dios” en el sentido cristiano:

El sufismo preconiza un cierto amor de Dios, pero mis *tolbas* del Sáhara no lo han entendido todavía y, por ello, en la práctica, el amor de Dios,

en el sentido en el que lo entendemos, no ha sido nunca el motivo de sus acciones, al menos desde donde podemos alcanzar a juzgar (§ 14.9.5.1.4.).

La amistad árabe es descrita en unos términos que demuestran —según el sacerdote— interés:

Nunca los he oído decir ‘lo he hecho por el amor de Dios’. Esta no es una expresión corriente en el Sáhara. Sin embargo, es posible que, en el fondo de su corazón, al menos una u otra vez, sea un verdadero motivo de amor de Dios el que los haga actuar. Dios solo, en definitiva, podría decirlo, ya que las expresiones que ellos emplean para revelarnos sus movimientos interiores no las dicen (1950). Pero tienen cierta repugnancia a emplear las palabras “amor y amistad” para expresar sus relaciones; con Dios, ellos expresan muy a menudo la entera concordancia de su voluntad con la de Dios, lo cual es un verdadero motivo de caridad. Cuando están sufriendo, suelen repetir: *أللي بعاها ربي نبعيها* (*alli bgāha rabbi nābgiha*, lo que Dios quiera, yo lo querré) (§ 2.1.3.1.).

4. Mirada sobre el otro

Se mencionan en los textos —en boca de algún nómada— las diferencias de mentalidad entre los árabes y los franceses, poniendo el acento sobre el hecho de que no se pondrán nunca de acuerdo:

Solo hay una mentalidad en el mundo. Cada uno tiene la suya. Los franceses tienen su manera de pensar y los árabes la suya. Pon el cerebro de un francés y el de un árabe en la misma olla. Hazlos cocer hasta que se mezclen y se conviertan en un mismo caldo. Déjalos enfriar. Cuando así sea, se separarán como el agua y la grasa del caldo. La grasa se habrá solidificado y el agua permanecerá líquida. Haz lo que quieras, un francés y un árabe jamás se pondrán de acuerdo, son muy diferentes. Los franceses han permanecido 130 años en Argelia y no han podido entenderse con los árabes. Es mejor que cada uno se quede en su país. ‘Buenos días, vecino, pero quédate en tu casa y yo en la mía’ (§ 14.5.1.).

Pero la percepción que los árabes tienen de ellos mismos no es la mejor para que gestionen el futuro del país:

Yo mismo soy un árabe, conozco a mis hermanos y lo que pueden hacer. Quien viene y te dice que los árabes están maduros para la independencia se ríe de ti. No es cualquiera quien puede gobernar, esto es una tarea difícil.

Si el dinero del pueblo pasa entre las manos de un árabe, se lo meterá en el bolsillo y se irá con él al extranjero. Allí donde estén los árabes, estará la ruina. Los árabes son tramposos, los padres de los hombres en impiedad e hipocresía (§ 14.5.1.).

Un tema presente es el trabajo. Podemos ver en la mirada del árabe ante el colonizador al pobre que se siente inferior ante el poderoso: “hay quien no tiene pasión por el trabajo, otros sí la tienen. Hay una gran diferencia entre un francés y un árabe con relación a este punto. El francés trabaja mejor (Tuggurt) (§ 1.9.1.).

El P. Alliaume se sorprende de la manera de actuar de los árabes en lo concerniente a las riquezas y a los pobres, como si el comportamiento de los árabes fuera diferente con el resto de seres humanos del mundo, especialmente los franceses:

La manera de actuar de los árabes no es uniforme. Cuando un rico muere, hay centenas de personas que van a su entierro. Cuando lo hace un pobre, solo asisten tres o cuatro. Los árabes rezan, ayunan, pero poco les importa que un pobre muera o viva. ¿Dónde está aquel que visita a un pobre enfermo en su chabola? No existe. Sin embargo, los pobres son la familia de Dios y quien no tiene piedad de ellos no es amado por Dios (Géryville, un anciano) (§ 2.2.2.2.).

Por otro lado, el padre blanco, sabe muy bien poner su mirada en la bondad de los árabes del Sáhara. Es el caso del comportamiento de Djilali en Géryville, un chico pobre que sabe compartir en una ciudad en la que los inviernos son fríos (§ 9.5.3.).

5. La mujer árabe

La mujer es considerada por los árabes como un ser inferior: “la mujer carece de inteligencia y espíritu religioso” (§ 10.4.3.1.); son “como las víboras que tienen el veneno en la lengua” (§ 10.4.3.5.); y son tratadas en general de forma negativa. Sin embargo, hay algún texto en los que se intenta ser justo con ella:

No reprimáis a las mujeres. Son ellas las que traen al mundo a los hombres y les educan. Son ellas las que nos dan a los *tolba* y los ulemas. ¿Qué haríamos sin ellas? Son nuestras hermanas y madres. Todas no son igua-

les. Todas no son virtuosas y temerosas de Dios. Esto es evidente. Pero, ¿dónde están los hombres que temen a Dios? Sobre cien, se encontrará uno y, aun así, no será perfecto. Las mujeres tienen defectos, pero nosotros también. En un rebaño de cabras, todas tienen los cuernos torcidos. Cada uno ve los defectos de los demás y no los suyos. Debemos aguantar a las mujeres como ellas tienen que hacerlo a nosotros (§ 10.4.5.).

Por otro lado, es interesante hacer referencia a “lo que dicen las mujeres de sus maridos” (§ 13.1.3.). Entre lo que dicen, destacamos lo siguiente:

Mi marido, lo puedes encontrar todos los días calentándose al sol a los pies del muro de la mezquita. Lo único que hace es sujetar el muro para que no se caiga, y puedo juraros que no trae ni una peseta a la casa. Si yo no trabajara la lana o tejiera *burnús* tras *burnús* y chilaba tras chilaba, os juro que mis hijos se morirían de hambre.

Resulta interesante constatar que el P. Alliaume pone el acento sobre el trabajo hecho por las mujeres. Es el caso de la descripción que da sobre el telar de los tapices a través del trabajo realizado por una árabe llamada Mbarka (§ 9.5.3.). En una nota a pie de página, el padre blanco hace referencia también al libro de Fadila Mrabet, *La femme algérienne* (la mujer argelina) (§ 10.4.3.12.), aparecido en 1965. En su trabajo, Mrabet denuncia la situación en la que vive la mujer argelina. Y al hablar sobre el hombre argelino, establece una comparación entre este y el francés: “nosotros los franceses no tratamos mal a las mujeres, nosotros las respetamos y honramos” (§ 10.4.5.).

Para concluir este apartado, aludiremos al hecho de que no hay textos en los que se señale al hombre como brujo y, sin embargo, sí se trata a la mujer como tal. He aquí un relato:

Una de estas malditas brujas, una negra, iba al cementerio durante la noche cuando llovía y tronaba. Se metía todo desnuda y corría de esta guisa entre las tumbas para que quien la viera la tomara por un muerto y se fuera atemorizado. Luego excavaba la tumba de un muerto que acababa de ser enterrado, le cortaba una mano y le partía el cráneo. Se llevaba a su casa el cerebro del muerto y la mano amputada. Empleaba el cerebro para hacer sortilegios y la mano del muerto para rodar el cuscús de aquel que quería matar (§ 25.9.2.).

6. Acontecimientos históricos y sociales

Hay alusiones históricas como el desembarco de los estadounidenses en Argel en 1943 (§ 1.1.2.); las quejas de los consumidores durante la guerra mundial (1939-1945) (§ 5.1.1.1.); el hambre en Géryville en 1945, período conocido como “el año de la sopa” (*šām əl-ħrīra*), en el que hubo una epidemia que diezmó a la población (§ 7.3.1.9.2.); una referencia a Boumédiène, segundo presidente de Argelia entre 1965 y 1978, sobre el que se dice que no llevaba *chechia* como la que se ponían en el Sáhara (§ 9.14.1.); una entrada dedicada a la guerra —probablemente la Segunda Guerra Mundial o bien la Guerra de la independencia— y a las condiciones en las que vivía la gente (§ 12.4.3.). También encontramos comentarios relacionados con la Revolución de Argelia (§ 15.8.1.1.) y la independencia (§ 14.5.1.) que tuvo lugar en 1962.

La llegada de la independencia fue también la de un nuevo régimen basado en el Socialismo:

Padre, el Socialismo no está hecho para los árabes. Argelia es un país bonito, los argelinos son gente valiente, pero lo malo es que falta temor de Dios y confianza. El árabe solo se conoce a sí mismo y a sus próximos. Cuando él mismo está harto, que el pueblo viva o muera le es indiferente (§ 22.9.1.1.).

Esta ideología tampoco parece ser muy querida por este árabe que se dirige al P. Alliaume:

Francia distribuía ayudas a los ciegos, ancianos e indigentes. Nuestro nuevo gobierno no ayuda a nadie. Echo de menos los tiempos pasados. Tendría que marcarme al rojo vivo (es decir, quemarme en la nariz para que, cada vez que me mirara en el espejo, me acordara y echara de menos los días pasados). La boca ama a los donantes y los ojos lloran a los bienhechores (§ 23.13.1.).

Y finalmente, se aborda el tema de la emigración de los árabes desde el Sáhara hacia Francia, denunciando la situación social que vive Argelia tras la independencia, siempre mostrando la superioridad francesa frente al sentimiento de inferioridad de los más pobres:

Estamos obligados a ir a Francia. Nosotros mismos decimos que en un país árabe no encontramos para comer. En el país dirigido por un árabe,

el fuerte se pone de pie y al débil solo le queda morir. Quien tiene enchufe come pan y quien no, muere de hambre. Solo se ven injusticias. Como entre los saltamontes, los vivos se comen a los muertos (el grande al pequeño). [...] Es mejor que trabaje en Francia. Los verdaderos franceses solo tienen una palabra, no son como los otros que solo mienten (y os engañan). Y además, Francia es buena y generosa, ayuda a los ancianos y ciegos, ofrece cuidados a quien está enfermo y ayuda al que tiene hijos. Hemos visto Francia y hemos trabajado allí. Quien no haya visto Francia es que está todavía en el vientre de su madre, no ha visto nada (§ 9.1.1.1.).

CONCLUSIONES

Los textos recogidos por el P. Alliaume, misionero que perteneció a la Sociedad de Misioneros de África —conocidos como padres blancos—, son una fuente de información para conocer la sociedad argelina del Sáhara desde 1926 hasta 1978. Hemos editado recientemente sus *Dictons et traditions*, divididos en 27 dossiers y 310 temas²⁵. El contenido de estos textos es de una gran variedad etnográfica. Si bien es cierto que el P. Alliaume ha sido educado indirectamente en los principios del orientalismo decimonónico que Edward Said describe en su famosa obra, es de justicia concluir que su mirada hacia el islam es respetuosa y diferente de otros cristianos de su época que, por ejemplo, lo consideraban una secta del cristianismo, tal como San Juan Damasceno lo declaró en el siglo VIII. Quizá esta postura se deba a dos aspectos reseñables: la posición minoritaria de la iglesia católica en Argelia y el pensamiento preconiliar y posconiliar al Vaticano II (1959-1965). Un ejemplo de ello es el documento *Nostra Aetate* que reconoce al islam como una religión revelada.

En cuanto a la descripción que se hace del islam popular, los textos son la instantánea de un estilo de vida centenario que ha desaparecido. La controversia entre cristianismo e islam no es significativa, aunque el sacerdote no está libre de su condición tanto de presbítero como de cristiano. Y, en este sentido, el mensaje cristiano impregna algunos textos de una forma discreta, presentando, por ejemplo, mensajes del evangelio

25 *Dictons et traditions. Littérature orale et Orientalisme catholique au Sahara algérien*, *Boletín de Literatura Oral*, 2020, anejo 2, pp. 1-1114, disponible en : <https://revistaselectronicas.ujiaen.es/index.php/blo/article/view/5253> [consulta: 08 de diciembre de 2020].

que son universales y pueden encontrarse en cualquier religión, como el hecho de realizar la oración en casa, con la puerta cerrada, sin que nadie pueda vernos. Por otro lado, hay comparaciones entre las dos religiones, sin entrar en la confrontación.

Resultan interesante algunos aspectos como el de la mirada de los árabes hacia los franceses, en el que sí se manifiesta la superioridad occidental de forma palpable; la presentación que hace de la mujer argelina, de sus virtudes y de la consideración de inferioridad que los hombres tienen de ella, así como la opinión que estas tienen de ellos; y la presentación de acontecimientos históricos y sociales como la Segunda Guerra Mundial, el hambre de 1945, la Revolución argelina o la independencia.

En general somos de la opinión que estos textos presentan un orientalismo alejado de los cánones cerrados descritos en la obra de Said. Más bien se trata de un orientalismo respetuoso, lejos de la controversia, pero sí impregnados de la visión cristiana de quien los recogió.

ARZEW, UNA COMARCA ORANESA, REFUGIO PARA MORISCOS EXPULSADOS E INMIGRANTES ESPAÑOLES

SOUHILA MARKRIA
Universidad de Mostaganem

Resumen

En este artículo intentamos poner de manifiesto la presencia de la comunidad morisca después de su expulsión definitiva en 1609 y los inmigrantes españoles durante la colonización francesa de Argelia, esto es, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en la comarca oranesa de Arzew. A pesar de ser uno de los lugares principales del establecimiento histórico de población migrante procedente de la península ibérica, creemos que no se ha tratado con atención el vínculo hispánico de Arzew. Con el estudio que aquí presentamos nos gustaría resaltar la región de Arzew y su longeva relación histórica con esta minoría morisca y con la corriente migratoria española hacia la Argelia francesa.

Palabras clave: Arzew; moriscos; inmigrantes españoles; refugio; Argelia francesa.

* * *

ARZEW, AN ORANESE REGION, A REFUGE FOR EXILED MORISCOS AND SPANISH IMMIGRANTS

Abstract

In this article we try to highlight the presence of the Morisco community after its definitive expulsion in 1609 and the Spanish immigrants during the French colonization of Algeria, that is, from the second half of the 19th century, in the Oranese region of Arzew. Despite being one of the main places of the historical settlement of the migrant population coming from the Iberian Peninsula, the Hispanic link of Arzew has not been treated with attention. With the study presented here we would like to highlight the region of Arzew and its long historical relationship with this Morisco minority and with the Spanish migratory flow towards French Algeria.

Keywords: Arzew; Moriscos; Spanish immigrants; refuge; French Algeria.

I. ARZEW, CIUDAD ORANESA

Arzew es una ciudad ubicada a 42 kilómetros al este de Orán y 47 km al oeste de Mostaganem. Tiene una extensión de 7137,5 km². La ciudad y su puerto se localizan en la parte occidental de una vasta bahía, en la desembocadura de las ricas llanuras del Sig y el Habra, ríos que desembocan en las antiguas marismas del Macta¹. El golfo de Arzew es, junto con Mazalquivir, el mejor puerto del oeste de Argelia. Este puerto tomó en la antigüedad (durante el dominio de los romanos) el nombre de Portus Magnus, que es el equivalente de Mazalquivir, nombre dado del mismo modo al otro puerto al oeste de Orán, que se llamaba Portus deorum:

Le premier de ces géographes nomme Arzew Théon-Limen (le port des Dieux) chez les latins Portus-Deorum. Pline, au contraire, donne à Arzew la dénomination de Portus-Magnus et à Mers-el-Kebir celle de Portus Deorum².

El origen del nombre de Arzew podría provenir de su montaña próxima, la actual Djebel Ourouze. Arzieu tiene el significado de broche, “punto fuerte” y está muy vinculado a la raíz bereber rzi y al verbo erzi, que quiere decir “escupir”³. Se trataría de la transformación fonética del nombre bereber *Ar-Zoui*, con significado de “aluvión”, y que se convirtió en *Er-Ziou*. Durante el periodo francés fue llamada Saint- Leu⁴.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el origen de la forma “Arzew”. La palabra Arzew como demuestra R. Lespès, parece proceder de denominación inglesa, pues no concuerda con la pronunciación de los nativos, ni siquiera con la de los franceses, quienes solían escribir y decir Arzeu. Arzew, con W final, parece empleado por el doctor Thomas Shaw⁵, un

1 Soualmia Nouriya, “Dirāsāt hālat madīnat Arzew”, *Maǧalla yīl al-‘ulūm al-insāniyya wa-l-ijtimā’iyya*, 2015, núm. 25-19, pp. 1-11.

2 A. Berbrugger, « Le viel Arzew ou Saint Leu (Portus Magnnus) », *Revue Africaine*, 1869, núm. 13, pp. 64-70.

3 E. Janier pensaba que la palabra Arzieu designaba la punta que cerraba el puerto por el norte: «Les Bettiwās de Saint-Leu», en *Revue Africaine*, 1945, vol. LXXX IX, pp. 236-237.

4 R. Villot, *Arzew à travers histoire (Portus Magnus A Spation Appellatus)*, Orán, Société anonyme des papeteries et imprimeies L. Fouque, 1942, p. 6.

5 Nació en 1694 y murió en 1751, es un clérigo y viajero británico. Al entrar en las órdenes sagradas, fue nombrado capellán de la fábrica de Argel. Mientras estaba en el norte de África viajó por Argel, Túnez Siria, Egipto y Arabia en la primera mitad del siglo xviii. Es famoso por el relato de sus viajes.

viajero inglés y capellán del cónsul británico en Argel. Publicó *Viajes en varias provincias de Berbería y Levante*, en Londres en 1743. Shaw transcribió según el estilo inglés, el nombre que se pronunciaba a la francesa Arzeou, con la ortografía que se acercaba a EW.

El nombre de Arzew fue mencionado por primera vez en 1068, con la forma Arzao, por el geógrafo cordobés Abū 'Ubayd 'Abd al-'Azīz al-Bakrī en su descripción del norte de África⁶, refiriéndose a las ruinas romanas de Portus Magnus, lo que se conoce como Bethioua hoy:

Sur le littoral de cette plaine s'élève ARZAO « le vieil Arzeu », ville construite par les Romains, et maintenant abandonnée. Elle renferme de vastes débris d'anciens monuments et tant d'autres objets merveilleux, que le voyageur en est frappé d'un profond étonnement. Dans le voisinage de cette ville est une colline qui porte trois châteaux entourés de murs et formant un ribat très fréquenté, petite colline renferme une mine de fer et une-autre de mercure⁷.

La ciudad aparece de nuevo con el geógrafo y cartógrafo Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Idrīsī⁸. El puerto renacerá realmente con los almohades que dominaron el norte de África y el sur de la península ibérica (1147-1269). Así, a partir de 1162, Arzao se convierte en uno de los grandes puertos del imperio, ya construido en el actual de Arzew. Más tarde seguirá siendo uno de los principales puertos del reino de Tremecén, llamado también Marsa de Beni Zian, el puerto de Beni Zian, los sultanes que reinan en este estado islámico que se extiende hasta Tenés.

En 1070 los beréberes expulsaron a los zianíes y dominaron la región hasta 1493⁹. A lo largo de la expulsión de los mudéjares y moriscos, mu-

6 Abū 'Ubayd al-Bakrī nació en 1014 en Saltes de una familia noble. En 1051 al-Bakrī se vio forzado a emigrar a Córdoba. Después de 1064 se trasladó a Almería y allí terminó sus estudios. En 1085 fue enviado a la corte abbadí de Sevilla en misión diplomática, y decidió establecerse allí, donde murió en 1094. Para nuestro interés, véase Antonio José Sánchez Pérez y Rosario del Carmen Alonso de la Cruz, "El territorio alicantino en las fuentes geográficas árabes medievales (Siglos IX-XV)", *Miscelánea medieval murciana*, 2003-2004, vols. XXVII-XXVIII, pp. 103-124.

7 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz Abū 'Ubayd al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, edición de William MacGuckin de Slane, Argel, Des Presses de A. Jourdan Réimprimé, 1913, disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k104409x/texteBrut>.

8 Belkacem Chahal, « Portus Magnus, ville de la Maurétanie césarienne », *Lybica, actes du colloques international, la Numidie, Massinissa et l'Histoire*, Argel, CNRPAH, 2017, pp. 301-324.

9 Maria Marcos Cobaleda, "La huella de Siyilmasa en las cercas almorávides de Marrakech y Al-Andalus", *Quiroga*, 2015, núm. 8, pp. 10-22.

chos se refugiaron en las costas del norte de África, especialmente donde primero arribaron, en la zona de Arzew, donde practicaron su religión con libertad.

II. ANDALUSÍES Y MORISCOS EN ARZEW

La historia de los moriscos y su catastrófica expulsión ha generado históricamente mucho interés, y sigue siendo un tema abierto y un objeto de estudio que atrae a grandes historiadores europeos y árabes. La decisión de expulsar a toda la población morisca no se produjo de forma precipitada en el año 1609, sino que era asunto presente desde la caída del último reducto musulmán de Granada en 1492, con el posterior y forzado bautismo masivo, con el establecimiento de una política represiva que tenía como objetivo cardinal erradicar la religión islámica.

La cuestión morisca reaparecerá como un asunto interior y exterior; interior por el rechazo a estas medidas represivas de asimilación, integración, conversión, cristianización; exterior por su relación con los osmanlíes y los corsarios berberiscos, por su compra y venta de cristianos viejos según la documentación inquisitorial. A lo largo del siglo XVI, la Monarquía hispánica y los inquisidores no llegaron a cumplir su propósito: la integración de los moriscos. La llegada de Felipe III y su valido el Duque de Lerma, con una nueva estrategia favorable a la expulsión definitiva, sentenció al conjunto de la comunidad morisca.

El Magreb central fue el territorio islámico favorito para los moriscos expulsados. Su vecindad geográfica con la península, tan solamente 200 kilómetros, su similar clima y ecosistema, su posesión de grandes puertos, hacían de esta región natural establecimiento para los exiliados ibéricos. Argelia fue para los moriscos un litoral fronterizo muy favorable. Sus comarcas fueron desarrolladas, pobladas o fundadas por andalusíes, como la llamada “Corte Chica” de Orán, constituida en 903 por un grupo de navegantes y mercantes andalusíes procedentes de Almería¹⁰. Del mis-

10 Fundaron Orán en el año de la hégira 290, 902-903 de la era de Cristo. Allí permanecieron hasta el año 909 en que una multitud de tribus se presentaron en la ciudad. Véase Gregorio Sánchez Doncel, *Presencia de España en Orán (1509-1792)*, Toledo, Instituto Superior de Estudios Teológicos San Ildefonso, 1991, p. 381.

mo modo, después de la caída de Granada en 1492, muchas oleadas de andalusíes se dirigieron hacia las costas argelinas:

Cómo Argel vino en poder de los turcos [...] Después que fue ganado el reino de Granada por el rey Católico en el mes de enero del año del señor 1492; muchos moros de aquel reino, y otros de Valencia y Aragón se pasaron a Berbería [...]¹¹.

La naciente Regencia de Argel fue recinto protector para los musulmanes de España. El marinerero Barbarroja socorrió a casi siete mil moriscos: “*fueron causa de sacar trabajos y dar libertad a muchos de ellos y llevarlos a tierras de moros*”¹². O como el corsario Abdallah Alicaxet, que socorrió a muchos moriscos para pasar por al otro lado del Mediterráneo en unos períodos en que estaba prohibido abandonar el territorio español. Además, los procesos inquisitoriales confirmaron la concordancia que había entre el rey de Argel y los moriscos perseguidos¹³. Así, se puede decir que mucha de la población de las urbes argelinas estaba constituida por musulmanes de España, y se volvieron *baldíes* privilegiados para los otomanos según Diego Haedo: “*Todos estos Baldies son libres de pagar tributo [...] el cual privilegio Aruch Barbarroja [...] les concedió les confirmo después el Turco y hasta agora se les ha guardado*”¹⁴.

Salieron pues los moriscos miserables con lágrimas vivas, vestidos rotos, capas al cuello, pálidas, rabiosas, cansadas, enfurecidas, hambrientos y sedientos; llevando recuerdos hacia el recinto protector de Argel. También de Denia a Orán, presidio español controlado por el Conde de Águilar¹⁵, y territorio de frontera donde el antagonismo y los diferentes ataques y planes fueron una forma usual entre los dos credos. A finales de noviembre de 1609 ya se desembarcaron directamente en las riberas

11 Fray Diego de Haedo, *Topografía e historia general de Argel*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1987, p. 26.

12 *La vida, e historia de Hayradín, llamado Barbarroja. Gazavat-I Hayreddin Pasa (La crónica del guerrero de la fe Hayreddin Barbarroja)*, edición de M. A. de Bunes y E. Sola, Granada, Universidad de Granada, 1997, pp. 43-80.

13 Véase Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión; estudio histórico crítico*, Valencia, Francisco Vives y Mora, 1901.

14 Fray Diego de Haedo, ob. cit., pp. 46-48.

15 D. Felipe Ramírez de Arellano, Conde de Aguilar; recibe el título de gobernador en mayo de 1608 hasta 1616. Cf. Beatriz Alonso Acero, *Orán - Mazalquivir, 1589-1639. Una sociedad española en la frontera de Berbería*, Madrid, CSIC, 2000, p. 39.

del cabo Falcón y Arzew, porque Orán y su definido espacio estaban totalmente colapsados. En Arzew hubo que atemorizar a los alárabes con arma y arcabuces, para poder desembarcar a los moriscos¹⁶:

A la cabeza de todos ellos estuvo el Jeque Muhammad Aqdar At-Tuyini (muerto y enterrado en 1654 en Batiha cerca de Mostaganem, quien alentó al jeque Hamida Al- Abd y le exhortó a que atacaron con la tribu de los Suwaid a los de la tribu Habra, por haber atracado a los andalusíes en los alrededores de Arzew¹⁷.

El desembarco de moriscos y sus actividades en el puertecito costero de Arzew es bastante conocido. Los andalusíes se hallaron en varios sectores (agricultura, artesanía, comercio). El historiador argelino al-Saiduni menciona la instalación de los moriscos en barrios especiales de Arzew, Mostaganem y nos describe su valor y sus diferentes actividades con palabras elegantes:

Gracias a la actividad de los andalusíes y a la riqueza que engendraron y que consiguieron asociándose con comerciantes y corsarios, renacieron muchas ciudades de sus ruinas como Cherchel, Blida, y Kolea; florecieron la agricultura de los jardines e introdujeron especies agrícolas nuevas, como el algodón en Mostaganem o la viña de Annaba, mientras que Kolea se hizo famosa por la producción de seda natural¹⁸.

Los expulsados ocuparon también diferentes oficios en Arzew, como la fabricación de los bonetes, el cultivo de seda, etc. Tal valor tenían los andalusíes que renacieron el suelo argelino, y pusieron sus semillas en esta franja oranesa y en cada rincón argelino.

III. ARZEW Y LOS INMIGRANTES ESPAÑOLES

El tema de la presencia de los españoles en la Argelia francesa sigue siendo poco atendido, y sólo hallamos un pequeño elenco de trabajos, como José Fermín Bonmatí Antón con su espléndida obra, *La emigración alicantina a Argelia* (Alicante, Universidad de Alicante, 1989), que ofrece datos sobre los grupos emigrantes españoles entre 1830 y 1936; Antoni

16 Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 220.

17 *Ibid.*, p.137.

18 *Ibid.*, p.237.

Seva Llinares con su obra *Alacant, trenta mil pieds noirs* (Barcelona, Edicions 62, 1968), en la cual nos ofrece datos sobre la situación de la llegada de los inmigrantes que procedían de Argelia y llegaron a Alicante; Juan David Sempere Souvannavong con su obra *Los pierds noirs en Alicante: las migraciones inducidas por la colonización* (Alicante, Universidad de Alicante, 1998), en la que ofrece nuevos datos sobre la venida de los inmigrantes gracias a varios archivos municipales de Alicante. Finalmente, la obra monumental, todavía clásica y de obligada consulta, sigue siendo *Emigración española a Argelia* de Juan Bautista Vilar Ramírez¹⁹, donde se ocupa de los españoles que, por unos u otros motivos, se dirigieron a la Argelia francesa.

En conjunto, los fondos históricos y los anales de historia de la colonización francesa de Argelia ratifican, entre otras causas, un gran aprieto diplomático entre el Estado argelino del dey Hussein Khodja y la Francia de Charles X, motivada por el reclamo de una deuda. Detrás de esta crisis, Francia, que ya tenía grandes codicias conquistadoras hacia la región, tomó esta situación como una excusa —*casus belli*— para ocupar Argelia mediante un gran desembarco de sus tropas en Siddi-Ferruch (oeste de Argel) el 14 de junio de 1830²⁰. De esta manera, los colonos franceses alcanzaron a fundar una presencia firme en el norte de África, desde donde comenzaron a expandirse y colonizar gran parte del territorio.

Cuando Francia conquistó Argelia en 1830, el solar argelino empezó a ser poblado por numerosos europeos. Desde la isla de Menorca, y particularmente del puerto de Mahón, muchos mahoneses arribaron a costas norteafricanas, como menciona el historiador E. Violard:

Les Mahonnais furent attirés en Algérie au lendemain de la conquête. Leur arrivée fut joyeusement saluée par l'armée d'occupation qui fut peu de temps après abondamment pourvue de légumes frais et variés²¹.

19 Juan Bautista Vilar Ramírez, *Emigración española a Argelia: 1830-1900; colonización hispánica de la Argelia francesa*, Madrid, CSIC, 1975.

20 Maguemati Wabgou, “Estado moderno en Argelia: Poder y sociedad”, *Pensamiento jurídico*, 2016, núm. 43, pp. 443-474.

21 Véanse Guy Tudury, *La prodigieuse histoire des Mahonnais en Algérie*, Nîmes, Lacour, 1992 ; y Jean Jacques Jordi, « Les Mahonnais en Algérie », 21 janvier 2018, disponible en: https://sites.google.com/site/lepatronymesintes/home/minorque-baleares/mahonnais-en-algerie#_ftnref3

Los alicantinos comenzaron a llegar entre los años 1840-1870, por la cercanía a la costa argelina, y enseguida otros europeos que vinieron a finales del siglo XIX, como los malteses.

En cuanto a los principales motivos de las migraciones de los europeos hacia Argelia durante la colonización francesa, el principal era la búsqueda de un porvenir y empleo: obreros, horticultores, jornaleros, etc. En este contexto el historiador Torres Martínez asegura que:

Los europeos llegaron a Argelia buscando una nueva vida y, en muchos casos, con la intención de instalarse definitivamente. Además de los franceses, el mayor contingente era español, formado fundamentalmente por obreros, artesanos, hortelanos y jornaleros. Dentro de estos se distinguían los menorquines, valencianos, murcianos y andaluces orientales. También había italianos y malteses, instalados todos ellos en la costa y las llanuras costeras, sobre todo en los departamentos de Orán y Argel²².

El cuadro siguiente muestra estadísticamente el número de inmigrantes y sus nacionalidades:

Nacionalidades	1840	1853	1861	1872	1877	1881
Franceses	47.254	77558	112.119	129.601	155.727	233.927
Judíos naturalizados	–	–	–	34.574	33.287	35.685
Españoles	31.528	36.615	58.510	61.366	92.510	114.320
Malteses	8.788	5.966	10.627	–	14.220	15.402
Alemanes y suizos	8.624	6.319	5.436	–	5.722	4.201
Italianos	8.175	7.573	16.655	54.150	25.759	33.693
Diversas	4.991	2.163	4.643	–	17.524	22.328
Totales	109.380	136.194	208.990	279.691	344.749	459.566

Figura y tabla núm. 1: Número de inmigrantes y sus nacionalidades²³.

Tal como se muestra en la tabla 1, el número de inmigrantes españoles empezó a aumentar rápidamente hasta llegar en 1881 a 114.320.

22 Wabgou, loc. cit, pp. 443-474.

23 Según datos ofrecidos en Vilar, ob. cit., p. 155.

La sociedad española del siglo XIX, harta de la vida política del país y muy preocupada por la situación en que vivían, emigró en masa, sobre todo con las continuas sequías en la zona de Alicante y una depresión económica, política e ideológica sostenida. Los inmigrantes españoles vieron en Argelia un país de prosperidad, esperanza para muchos que buscaban prosperar en el norte de África. En este contexto el capitán general de Valencia escribió: “*Es tan dura la situación que [...] han tomado la triste alternativa de perecer de hambre con sus familias o emigrar pasando a las vecinas costas de África*”²⁴.

Después de la conquista del territorio argelino por Francia, Arzew se organizó como territorio militar adjunto a la subdivisión de Orán, gobernado por un oficial comandante desde el 4 de julio de 1833 hasta el 4 de noviembre de 1850. Con el decreto del 12 de agosto de 1845 se consagró la posesión francesa del puerto de Arzew, con un comisariado civil instituido por decreto del 4 de noviembre de 1850 con el fin de otorgar a la ciudad una administración, sustituyendo un régimen comunal por otro militar, en un territorio de 1.800 hectáreas. Otro decreto imperial del 31 de diciembre de 1856 abolió la policía civil, constituyó el centro como una comunidad de servicio completo, y estableció sus límites, así como la composición de su ayuntamiento²⁵. A continuación, el ayuntamiento se convirtió en la capital del cantón, uniendo a las localidades vecinas de Kléber²⁶ (Colonie de la Soif), Sainte Léonie²⁷, Saint-Leu²⁸ y Damesme²⁹.

Louis Philippe ordenó crear un centro de población con una implantación prevista de 200 familias en 1845 y, un año más tarde, se aumentó a 409 miembros. En 1848 la ciudad de Arzew contaba con 1.016 habitantes. A finales del XIX, Arzew se consolidó como un lugar de pesca, exportación de sal y manufactura del esparto. Fue el momento en que recibió a muchos españoles procedentes de Alicante, aproximadamente 361 en 1849 y 731

24 Juan Bautista Vilar Ramírez, “Los alicantinos en la Argelia francesa”, en *Anales de la Universidad de Alicante*, 1982, núm. 1, p. 23.

25 Rabia Mouloud, *La zone industrielle, facteur de développement ou case de régression urbaine, cas d'Arzew*, memoria de magister, Orán, Universidad de Usto, 2013, p. 27.

26 Colonia de 1848, a 29 Km de Orán y a 8 km de Arzew.

27 Centro creado en 1847 por inmigrantes prusianos, situada a 31 km de Orán y 6 km de Arzew.

28 Colonia de 1848, a 10 km del suroeste de Arzew y 6 km del mar.

29 Colonia de 1848, a 2 km del oeste de Saint-Leu.

en 1851. A partir de 1860, y debido a la creación de una explotación de esparto, ocuparon el lugar de Village Carton³⁰.

Arzew va a ser uno de los sitios de mayor concentración española y alicantina y, por consiguiente, notamos un crecimiento muy inmenso de la población de Arzew, saltando de un mil individuos a casi seis mil personas, como se observa en la tabla siguiente:

Año	1856	1866	1872	1876	1881	1886	1891	1896	1901
Población	1.162	3.774	4.596	5.679	3.171	4.405	5.607	5.609	5.555

Figura y tabla núm. 2: La población de la ciudad de Arzew desde 1856 hasta 1901³¹.

La inmigración de población española en los primeros cuarenta años de la colonización francesa va a ser una migración estacional primero, pero más tarde definitiva. Muchos consortes se casaron en Arzew, mayoritariamente originarios de la provincia de Alicante, en concreto 87 hombre y 96 mujeres: Benidorm (19 hombres y 22 mujeres), Calpe (9 hombres y 11 mujeres), Elche (16 hombres y 9 mujeres) y Novelda (16 hombre y 15 mujeres), entre ellas las familias Morales, Martínez y Ayela.

La profesión de los españoles venidos a Arzew fue diferente, había comerciantes, artesanos, pescadores, médicos, gerentes de empresas, periodistas y otros más.

Profesiones	Total de profesionales	Nacidos en España	Nacidos en Francia
Agricultores	14,7 %	12,00 %	9,9%
Artesanos	15,1 %	5,6 %	27,3 %
Transportistas	3,2 %	5,6 %	3,3 %
Comerciantes	6,3 %	0,9 %	7,4 %
Pescadores y marineros	10,2 %	17,6 %	2,5 %

30 Guy Brunet y Kamel Kateb, « Les espagnols dans la région d'Oran au milieu du XIX siècle. Mariage, comportement matrimoniaux, liens familiaux et liens sociaux », en *Annales de démographie historique*, 2018, núm. 135, pp. 81-112.

31 *Ibid.* Fuente: Gouvernement Général de l'Algérie, ANOM.

Militares, policía, aduana	10,5 %	–	24 %
Periodistas y escritores	23,5 %	47,2 %	3,3 %
Diversos no cualificados	3,2 %	3,7 %	4,1 %
Diversos cualificados	8,1 %	1,9 %	16,5 %
Sin oficio	5,2 %	5,5 %	1,7 %
Números absolutos	285 (100 %)	108 (100 %)	121 (100%)

Figura y tabla núm. 3: La profesión de los españoles³².

En la tabla 3 observamos un número bastante elevado de periodistas (47,2 %) y, en segundo lugar, los oficios vinculados a la pesca (17,6 %). Asimismo, el 12,00 % de los hombres trabajaban en el sector agrícola. Finalmente, se nota la presencia de algunos artesanos (5,6 %) y otros encontrados en el sector de los transportes. Por el contrario, nadie pertenece al ejército, a la policía o a las aduanas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Nuestra intención ha sido conectar dos hechos históricos que muchas veces son estudiados de forma aislada, pero que responden a un mismo fenómeno humano: la inmigración de población ibérica (bien peninsular o de las islas Baleares) hacia el norte de África. La presencia de andalusíes y moriscos hispánicos, especialmente en el siglo XVII, y otros inmigrantes españoles en el siglo XIX, supone un continuum humano en tierras del Oranesado, definiendo muchos aspectos culturales y sociales de este territorio norteafricano. Hemos tratado de describir los principales aspectos de estas dos migraciones masivas desde una perspectiva amplia, estudiando el caso particular de la localidad y comarca de Arzew.

La historiografía sobre la materia y los estudios recientes muestran que los inmigrantes ibéricos se asentaron en Arzew, se casaron y trabajaron para mantener y desarrollar el territorio de la Regencia de Argel y de la Argelia francesa. Fue siempre una población con muy poco poder de decisión político, pero con una enorme influencia cultural y social en

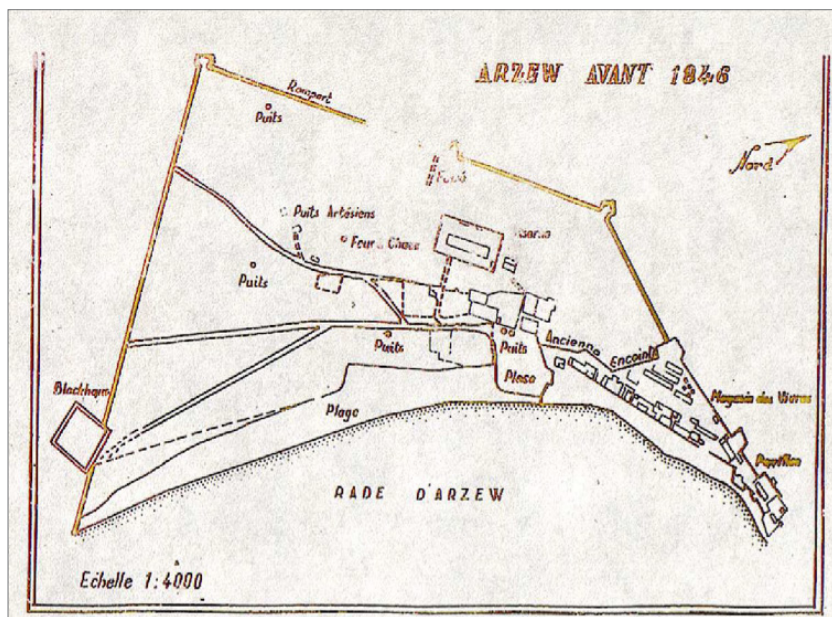
32 *Ibid.*

el paisaje humano argelino, en este caso en el antiguo Portus Magnus de Arzew.

APÉNDICE ICONOGRÁFICO:



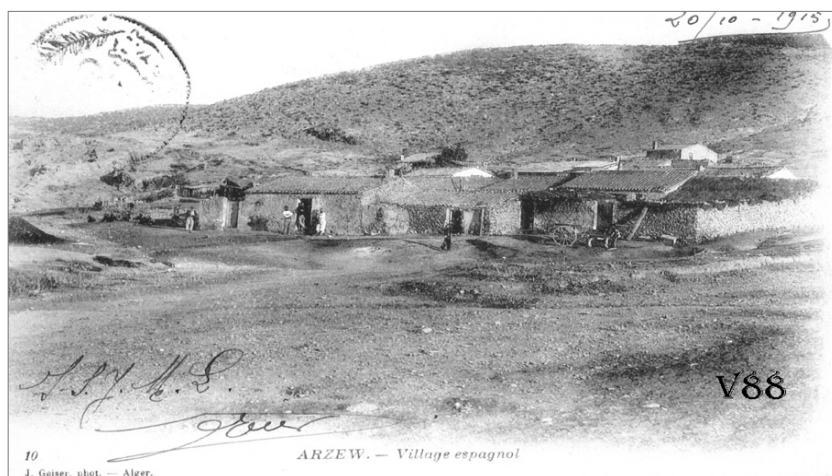
Escudo de armas de Arzew durante el periodo francés



Plano de Arzew durante la ocupación francesa
[Roland Villot, *Arzew des origines à nos jours*, Arzew, Moretti, 1960]



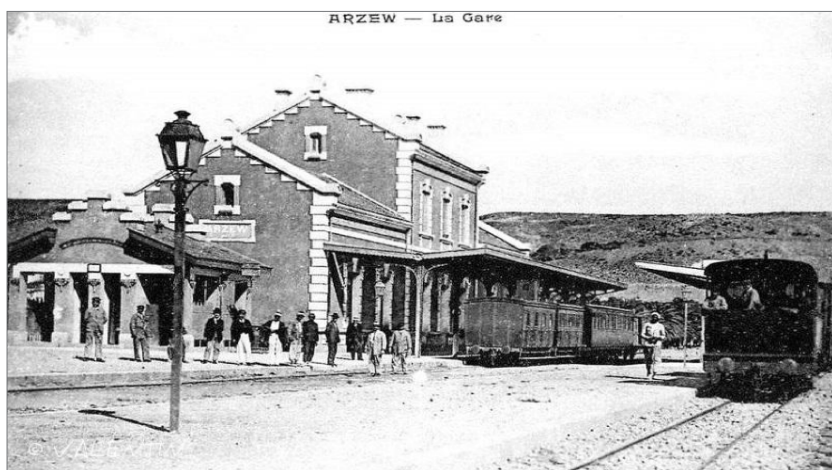
La puerta de Mostaganem, construida en 1845, y destruida en 1920



Pueblo español en Arzew



Calle de Isly en Arzew



La estación de trenes en Arzew

EL DERECHO ISLÁMICO EN ARGELIA: EL *FIQH* CLÁSICO SOBRE EL MATRIMONIO Y SU REGULACIÓN EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ARGELINO CONTEMPORÁNEO

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ
Middlesex University

Resumen

Se suele decir que las escuelas de pensamiento islámico clásico han influenciado a los estados musulmanes en lo que respecta al derecho contemporáneo en general, y a las medidas legislativas referentes al derecho de familia en particular. Sin embargo, ¿cómo se refleja este hecho en el ordenamiento jurídico vigente en Argelia? El derecho argelino, ¿ha conseguido trasladar estos fundamentos islámicos en su derecho positivo actual? Para dar respuesta a esa pregunta, el presente artículo estudiará desde una perspectiva de derecho comparado la institución matrimonial de acuerdo con los principios coránicos del *fiqh* clásico en contraposición con el moderno código de familia argelino. Las especificidades que se analizarán aquí se basan en los siguientes elementos: la dote, el matrimonio entre parientes, el matrimonio por poderes, el matrimonio interreligioso, la poligamia y, finalmente, los derechos y deberes dentro del ámbito conyugal.

Palabras clave: Matrimonio; derecho islámico; Argelia; Corán; código de familia.

* * *

ISLAMIC LAW IN ALGERIA: CLASSICAL *FIQH* ON MARRIAGE AND ITS REGULATION IN THE CONTEMPORARY ALGERIAN LEGAL SYSTEM

Abstract

It is often said that classical schools of thought have influenced Muslim states with regard to contemporary legislation. And this influence is more visible in matters regarding family law. However, have Algerians succeeded in enforcing Quranic principles through their current legislation? Bearing in mind such question, this paper will study the institution of marriage according to Quranic and classical *fiqh* principles as opposed to those present in modern Algerian family code. We will be analysing the following elements: dowry, marriage between relatives, marriage by

Antonio TORRES FERNÁNDEZ
antonio.torres@gmx.us
<https://orcid.org/0000-0001-6066-7323>
Recibido: 20/07/21. Aceptado: 25/08/21



Esta obra
está bajo una
licencia de

Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional

Revista Argelina
ISSN-e 2444-4413 | ISSN 2695-5385
Núm. 13, 2021, pp. 85-112
<https://doi.org/10.14198/RevArgel2021.13.05>

proxy, interreligious marriage, polygamy and, finally, marital rights and duties in both Quranic and Algerian family code regulations.

Keywords: Marriage; Islamic law; Algeria; Quran; Family Code.

INTRODUCCIÓN

La familia es una de las instituciones primordiales sobre la que se fundamente la estructura de cada sociedad. En el caso de aquellas sociedades de mayoría musulmana, por lo tanto, la normativa relacionada con la protección y la regulación de los asuntos concernientes a la familia tradicional, representan una pieza fundamental de la concepción jurídica y cultural. Así, el derecho islámico de familia se encarga de regular cuestiones que van desde las formas válidas de contraer matrimonio, las formas admitidas para proceder con el divorcio, la regulación de la paternidad, maternidad y la tutela de los hijos y, también, se encarga de regular tanto la sucesión testada e intestada. Esta regulación islámica tradicional ha sido la inspiración para muchos ordenamientos jurídicos contemporáneos como el argelino, que en su artículo doscientos veintidós reconoce explícitamente que la sharía es fuente de derecho actualmente, de manera supletoria para las disposiciones no reguladas en el código de familia. Esto es, en caso de que se dé una laguna del derecho por falta de regulación en asuntos relacionados con la familia en Argelia, se aplicará, subsidiariamente, las disposiciones de la *šari‘a*, la ley islámica¹. Sin embargo, el mundo islámico es vasto y, si bien los preceptos coránicos sobre derecho de familia son comunes a todos los musulmanes, lo cierto es que no se da una homogeneidad interterritorial a la hora de abordar la forma más apropiada de regulación en términos de derecho positivo.

De hecho, la tradición islámica del derecho de familia se ha recogido en las legislaciones de los modernos estados-nación de manera desigual. Los países de mayoría musulmana pueden clasificarse en dos grupos principales en esta cuestión: aquéllos que establecen sus normas jurídicas de forma codificada —entendiendo como una norma jurídica codificada, aquella que es aprobada por un órgano legislativo y emitida en forma de

1 Nadjma Yassari, *Changing God's Law: The dynamics of Middle Eastern family law*, Londres, Routledge, 2018, p. 182.

ley por parte de la administración competente²—, y aquéllos que continúan utilizando la forma tradicional de regulación no codificada. Por lo que respecta a esta última categoría, el derecho no codificado, dentro del islam sunní, se basa en las opiniones sostenidas por los fundadores de las cuatro escuelas de pensamiento islámico y sus posteriores seguidores: Abū Ḥanīfa, Mālik bin Anas, al-Šafi‘ī e Ibn Ḥanbal. En el islam chií duodecimano, el derecho no codificado vendría a fundamentarse directamente sobre los preceptos establecidos originalmente por Mahoma y las subsiguientes interpretaciones y dictámenes de los doce imames, o la interpretación de sus dichos por parte de los *muṣṭahid* en sus respectivas obras³. En cualquier caso, lo cierto es que, en un gran número de los estados de mayoría musulmana, el derecho de familia islámico se aplica de forma codificada como, por ejemplo, en los casos de Argelia, Egipto, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Siria, Túnez, Yemen, Irán y Pakistán; si bien existen, igualmente, países en los que el derecho de familia sigue aplicándose de forma no codificada, entre los que destacan Arabia Saudí, Bahrein y Omán.

Este proceso de codificación del derecho de familia musulmán comenzó en Oriente Medio con la Ley otomana de derechos de la familia de 1917 y su correspondiente ley procesal para los tribunales de *šarī‘a* con la *Hukūk-ı Âile Kararnâmesi*⁴. Con anterioridad a esta iniciativa otomana, la jurisprudencia clásica no codificada de las escuelas de pensamiento islámico, eran la norma en la totalidad de territorios de mayoría musulmana, pues la idea de la codificación de las leyes les era aún ajena. Sin embargo, al inicio del movimiento codificador ya se empezaron a vislumbrar algunos de los efectos colaterales de esta forma legislativa: la compilación en un solo corpus jurídico resultaba impracticable y se tuvo que tomar la decisión de establecer una escuela de pensamiento como dominante para, así, poder codificar las leyes de familia sobre los presupuestos de este *madhab*.

En este momento donde la codificación otomana era incipiente, se

2 Paul Pradier-Fodéré, *Principios Generales de Derecho, de Política y de Legislación*, Lima, Forgotten Books, 2018, pp. 33-34.

3 *Naval Intelligence Division, Iraq & The Persian Gulf*, Nueva York, Routledge, 2014, p. 327.

4 Fatih Öztürk, *Ottoman and Turkish Law*, Bloomington, iUniverse LLC, 2014, p. 63.

determinó que la escuela de pensamiento islámico a seguir sería la *hanafī* y, por lo tanto, la Ley otomana de derechos de la familia tomó como base la posición principal de esta escuela de pensamiento, mientras incorporaba, también, opiniones de otras escuelas sunníes, y en ocasiones, en las opiniones individuales de destacados juristas del pasado, con el fin de aplicar y estandarizar los enfoques jurídicos de las cuestiones que resultaban de interés para el legislador a principios del siglo xx en el ámbito de la familia islámica⁵. Sin embargo, la coyuntura histórica haría que el derecho otomano fuese dejado atrás poco después de su promulgación en favor de las disposiciones legales dispuestas por el nuevo estado turco, que adaptó una versión del código civil suizo para regir las relaciones familiares sin referencia formal u oficial a las normas o supuestos del derecho islámico tradicional⁶.

Y es que, como se ha visto ya, a lo largo de la historia del islam ha habido distintas iniciativas legislativas que han tratado de codificar los principios jurídicos del derecho islámico, sin que ninguna de estas iniciativas resultara en una codificación definitiva panislámica que sirviera, efectivamente, como norma reguladora estandarizada para todos los fieles musulmanes. Este movimiento en pro de la codificación de los preceptos legales islámicos se produce, sobre todo, siguiendo una estela de inspiración en las legislaciones europeas desde finales del siglo xix con la decadencia imperial otomana, que ve en esta fórmula una opción de hacer frente a sus vicisitudes internas y una forma de modernizarse. Sin embargo, lo cierto es que la propia complejidad intrínseca de la *šarī'a* y el *fiqh* dificulta la labor codificadora. La impronta otomana en las legislaciones de los países que un día pertenecieron a este imperio no es menor.

En el caso de Argelia, por su historia y su especial transición de un régimen eminentemente islámico, que se mantuvo durante un periodo considerable de tiempo mientras se encontraba bajo el control del imperio otomano, a la prolongada colonización francesa que se extendió en el tiempo durante más de un siglo, desde 1830 hasta 1962, y que se

5 Kent F. Schull, M. Safa Saraçoğlu y Robert Zens, *Law and Legality in the Ottoman Empire and Republic of Turkey*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 144.

6 Elizabeth Brownson, *Palestinian Women and Muslim Family Law in the Mandate Period*, Nueva York, Syracuse University Press, 2019, p. 25.

promovió los valores de la laicidad e impuso la ordenación del derecho a la imagen y semejanza de las naciones de Europa, posee una características diferenciadoras en su legislación que se mantienen hasta época moderna. En síntesis, Argelia experimentó durante los últimos siglos una pérdida de vigencia paulatina del derecho islámico clásico en favor de las normas de corte europeo. Cuando Argelia consiguió la independencia tras este periodo de colonización europea, el pueblo argelino se enfrentó a un dilema definitorio a nivel identitario que afectaría no solamente a las políticas legislativas posteriores que habrían de desarrollar los representantes políticos que llegasen al poder, sino que marcaría el devenir de la legalidad contemporánea argelina:

Desde finales del siglo XIX, debido al contacto derivado del proceso de colonización que experimenta la mayor parte del mundo árabe, la ley islámica es paulatinamente reemplazada por legislación de inspiración occidental en aquellos ámbitos en los que se consideraba urgente adaptarse a las condiciones modernas. Sin embargo, esta necesidad de modernización no es completa y la ley islámica queda en gran medida confinada en Oriente Próximo al ámbito del derecho familiar, en el que se deben incluir las normas de la herencia, el sistema de las fundaciones piadosas y, en la mayoría de los casos, el de las donaciones [...]. Sólo la península árabe permanecía por completo al margen de la influencia de las leyes europeas. En el caso del Norte de África, en Argelia, Túnez y Marruecos, también ocurre este fenómeno y la sharía quedó restringida básicamente a los asuntos de derecho familiar. Esta situación cambiaría posteriormente tras las independencias, pues a la hora de imponer su dominio, el Estado debía elegir entre distintas estrategias⁷.

Teniendo este contexto en mente, se puede ver como la influencia codificadora otomana, de corte religioso, y la posterior influencia europea y laicista insuflada por el mandato colonia de Francia, hacen de Argelia un escenario donde se encuentran diferentes fórmulas de regulación jurídica que pretenden casar la tradición islámica y la modernidad codificadora. De aquí nace el código de familia argelino para regular el estatuto personal y la sucesión hereditaria. Este código fue promulgado en 1984 y

⁷ Ana Torres García, *El derecho de familia en Argelia y Marruecos en época poscolonial: evolución de una herramienta de control sociopolítico*, Estudios sobre Jurisdicciones Especiales. Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones y Omnia Mutantur, 2015, pp. 379-382.

modificado en sucesivas ocasiones en 1989 y 2005, con el fin de adaptar la norma a las demandas de la sociedad actual. A continuación, se estudiará cómo se regula el matrimonio en las fuentes islámicas, principalmente, en el Corán y en las compilaciones de dichos y hechos de Mahoma, para, seguidamente, comparar dicha regulación con las disposiciones del código de familia argelino con el fin de dilucidar los puntos de convergencia y divergencia entre la jurisprudencia clásica y el derecho positivo contemporáneo.

I. EL MATRIMONIO EN EL CORÁN

La institución jurídica del matrimonio no solo es la piedra angular del orden social y la armonía comunitaria en las sociedades musulmanas, sino que también es uno de los instrumentos legales regulados de manera más uniforme dentro del derecho islámico de los distintos estados, gracias a que éstos se suelen inspirar en el *fiqh* clásico a la hora de elaborar normas sobre el contrato nupcial. Y es que el matrimonio desempeña un papel fundamental para el derecho de familia islámico, ya que a través de él se vertebran importantes derechos accesorios como la filiación o el divorcio y la herencia, que tienen trascendencia socioeconómica. No es de extrañar, por tanto, que desde el islam se entienda el matrimonio como una acción recomendable para cualquier miembro de la comunidad de creyentes que así lo desee. De hecho, en algunos supuestos, el *fiqh* clásico entiende que el matrimonio debería ser un objetivo de obligado cumplimiento para los musulmanes, cuando se cumplan ciertas circunstancias de idoneidad para contraer. Un musulmán, sin embargo, que no pueda reunir las condiciones necesarias para proveer a la familia de cuanto le sea necesario, que carezca de deseos o que resulte tener alguna condición incapacitante para el matrimonio y para formar una familia, quedará excluido de esta obligación de contraer⁸.

En términos generales, como se ha dicho, el contrato nupcial es recomendable. No en vano, en el mismo Corán se incentiva que los creyentes estén unidos en matrimonio bajo las premisas del amor y la misericordia

⁸ Arshad Khan, *Islam, Muslims, and America: Understanding the Basis of Their Conflict*, Nueva York, Algora Publishing, 2003, p. 228.

entre los cohabitantes⁹. El celibato y el monacato, por el contrario, quedan desaconsejados y se urge a las personas de confesión musulmana a seguir su espiritualidad, pero sin alejarse de las relaciones maritales¹⁰. En lo que respecta a la libre elección del cónyuge —cuestión para nada baladí dadas las potenciales consecuencias que cualquier regulación de esta cuestión podría tener en las relaciones sociales y la configuración de la familia tradicional— el Corán menciona que es preferible el casamiento entre musulmanes, enfatizando la relevancia de que un creyente contraiga matrimonio con una creyente, sin importar el estatus socioeconómico de ésta¹¹. También provee el Corán regulación para aquellos musulmanes que no tienen medios para casarse, pese a su intención de hacerlo: se les indica que deben abstenerse de conductas improcedentes hasta que llegue el momento en el que puedan contraer matrimonio válido¹². En cualquier caso, las personas que decidan unirse a través de la figura del matrimonio deberán hacerlo de manera libre y ofreciendo un consentimiento para contraer que esté libre de vicios.

La fórmula jurídica que se suele utilizar en el *fiqh* clásico para asegurar la falta de vicio en el consentimiento de las partes es el *miṭāq*, un contrato solemne por el que ambos contrayentes se comprometen a entrar en el matrimonio de forma libre y voluntaria¹³. En los ordenamientos jurídicos contemporáneos, como se detallará en los siguientes apartados, esta fórmula ha evolucionado debido a las necesidades que surgen tras la aparición de los estados-nación y la forma de legislar que llevan aparejados. No obstante, la inspiración de las legislaciones modernas es de carácter eminentemente islámico. En términos similares se expresa el Corán en relación con la idoneidad de cada persona para el matrimonio, estableciendo que las personas impuras cometen sus actos ilícitos con otras personas impuras; y que las personas perversas están con otras

9 Abdul Qader Ahmad Atta, *Marriage Relationship of Spouses in the Light of the Holy Quran and Sunnah*, Beirut, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1971, p. 122.

10 Elizabeth Abbott, *A History of Celibacy*, Cambridge, The Lutterworth Press, 2001, p. 194.

11 Apollinaris Darmawan, *Six Ways Toward God*, Houston, Strategic Book Publishing and Rights Co., 2012, p. 188.

12 G. Hussein Rassool, Muhammad Aftab Khan, *Sexuality Education from an Islamic Perspective*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholar Publishing, 2020, p. 47.

13 Rakesh Kumar Singh, *Textbook on Muslim Law*, Nueva Delhi, Universal Law Publishing, 2011, p. 70.

personas perversas, mientras que los hombres buenos estarán con mujeres buenas¹⁴. La idea que se transmite con estas aleyas es que las personas que vayan a contraer matrimonio, a la postre, acabarán estableciendo relaciones con otras personas de una personalidad y rectitud semejante a la propia. Esta idea operaría en dos sentidos. *Stricto sensu*, es una forma indirecta de establecer unos estándares sociales elevados en lo que respecta a espiritualidad y compromiso con los principios de la fe islámica, pues, en cierto modo, todas aquellas personas que se comporten de modo apropiado estarán destinadas a encontrar una pareja de igual carácter. *Contrario sensu*, estas aleyas sirven de recordatorio a los creyentes para que tengan presente que los que promuevan o tengan comportamientos que no se ajusten a lo establecido por el islam, serán de los que acaben en un matrimonio sin rectitud.

Después de haber estudiado la especial consideración que se le confiere al matrimonio en el Corán, y las líneas generales que en él se mencionan sobre la importancia del matrimonio, a continuación se analizará la regulación específica de esta figura en las escrituras islámicas, en lo relacionado con la dote, el matrimonio entre parientes, el matrimonio por poderes, el matrimonio interreligioso, la poligamia y, finalmente, los derechos y deberes dentro del ámbito conyugal.

1. La dote

La dote es una condición del matrimonio que opera en un sentido único, es decir, se transmite del contrayente a la contrayente y no puede haber dote en sentido inverso. La regulación de este precepto en el Corán se encuentra principalmente en la azora cuarta, aleyas número cuatro y número veinticuatro. Las estipulaciones de estos versículos rezan de la siguiente forma:

Dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente. Pero, si renuncian gustosas a una parte en vuestro favor, haced uso de ésta tranquilamente. [...] Y las mujeres casadas, a menos que sean esclavas vuestras. ¡Mandato de Alá! Os están permitidas todas las otras mujeres, con tal que las busquéis con vuestra hacienda, con intención de casaros, no por fornicar. Retribuid,

14 Vladimir Nalivkin, Maria Nalivkina, *Muslim Women of the Fergana Valley: A 19th-Century Ethnography from Central Asia*, Bloomington, Indiana University Press, 2016, p. 64.

como cosa debida, a aquéllas de quienes habéis gozado como esposas. No hay inconveniente en que decidáis algo de común acuerdo después de cumplir con lo debido. Alá es omnisciente, sabio¹⁵.

La dote es, por lo tanto, un mandato que se establece para cualquier hombre musulmán que tenga intención de contraer matrimonio, pero con la puntualización de que, si la futura esposa renuncia a la dote voluntariamente, el matrimonio puede celebrarse sin mediación de la misma, a tenor de lo anterior.

2. El matrimonio entre parientes

Otro elemento matrimonial que sí está regulado directamente en el propio Corán se encuentra en la azora cuarta, aleyas veintidós y veintitrés. En estos versículos se establecen los grados de consanguinidad para los cuales el matrimonio queda vetado. Una particularidad de esta regulación es que hace extensiva la prohibición de contraer a las personas que durante su infancia hayan sido alimentadas por la misma nodriza o sean collazos. La nodriza también quedará dentro de esta prohibición de contraer matrimonio con el menor que haya amamantado:

En adelante, no os caséis con las mujeres con que han estado casados vuestros padres. Sería deshonesto y aborrecible. ¡Mal camino...! [...] En adelante, os están prohibidas vuestras madres, vuestras hijas, vuestras hermanas, vuestras tías paternas o maternas, vuestras sobrinas por parte de hermano o de hermana, vuestras madres de leche, vuestras hermanas de leche, las madres de vuestras mujeres, vuestras hijastras que están bajo vuestra tutela, nacidas de mujeres vuestras con las que habéis consumado el matrimonio -si no, no hay culpa-, las esposas de vuestros propios hijos, así como casaros con dos hermanas a un tiempo. Alá es indulgente, misericordioso¹⁶.

Una prohibición para contraer matrimonio, semejante a la anterior, es la establecida en la azora treintaitrés, aleya treinta y siete, que establece lo siguiente:

15 Traducción de Julio Cortés, *El Sagrado Corán*, San Salvador, Biblioteca Islámica Fátima Az-Zahra, 2005, pp. 35-37.

16 Traducción de Julio Cortés, *op. cit.*, p. 37.

Y cuando decías al que había sido objeto de una gracia de Alá y de una gracia tuya: ‘¡Conserva a tu esposa y teme a Alá!’, y ocultabas en tu alma lo que Alá iba a revelar, y tenías miedo de los hombres, siendo así que Alá tiene más derecho a que Le tengas miedo. Cuando Zayd había terminado con ella, te la dimos por esposa para que no se pusiera reparo a los creyentes que se casan con las esposas de sus hijos adoptivos, cuando éstos han terminado con ellas. ¡La orden de Alá se cumple!¹⁷.

Este versículo coránico pone de manifiesto que queda prohibido el matrimonio con las exesposas de los hijos adoptivos. Este versículo coránico también es importante en el estudio del acogimiento legal de menores, pero no es el asunto principal de este estudio.

3. El matrimonio por poderes

En el Corán no existe una mención directa sobre el matrimonio por poderes o a través de un tutor matrimonial como tal. Uno de los argumentos esgrimidos por el *fiqh* clásico, en favor de que esta figura está sostenida en principios coránicos, es la primera parte de la aleya treinta y cuatro de la azora número cuatro, que dice así: “*Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan*”¹⁸.

La mayoría de los juristas de las diferentes escuelas de pensamiento entienden que se tiene que hacer extensivo a todas las mujeres, si bien es cierto que existe discrepancia en las escuelas de pensamiento islámico sobre cómo interpretar este pasaje. Lo cierto es que en otras fuentes canónicas del islam, sí hay mención explícita a que los contratos matrimoniales deben ser asistidos por un tutor que supervise la idoneidad de las cláusulas de las nupcias. Un ejemplo de esto se puede encontrar en las narraciones de los dichos y hechos de Mahoma, donde Aixa, esposa de Mahoma, afirmó que: “*Any woman who marries herself off without her guardian’s permission, her marriage is void, her marriage is void, her marriage is void*”¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p. 185.

¹⁸ Traducción de J. Cortés. Seguimos los argumentos de Toseef Azid, Jennifer L Ward-batts, *Economic Empowerment of Women in the Islamic World: Theory And Practice*, Londres, Wold Scientific, 2020, p. 45.

¹⁹ Carolyn G. Baugh, *Minor Marriage in Early Islamic Law*, Leiden, Brill, 2017, p. 88.

Sin embargo, como este punto se sale de la regulación estrictamente coránica y entran en juego diversas interpretaciones de fuentes secundarias, no se va a profundizar más aquí; pero sí es digno de mención, pues el derecho positivo argelino se nutre de la tradición islámica del matrimonio por poderes o a través del tutor matrimonial.

4. El matrimonio interreligioso

El Corán es bastante explícito a la hora de mencionar las prohibiciones de contraer matrimonio interreligioso. De forma general, estas limitaciones vendrían divididas en dos subgrupos: las que mencionan personas idólatras (*al-mušrikāt*), y creyentes de las religiones reveladas, esto es, cristianos y judíos²⁰:

No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste más. No caséis con asociadores hasta que éstos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste más. Ésos os llaman al Fuego, en tanto que Alá os llama al Jardín y al perdón si quiere, y explica Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar²¹.

La siguiente disposición, sobre la licitud de los matrimonios contraídos entre musulmanes y mujeres de la gente del Libro, se encuentra en la azora número cinco, aleya quinta, que reza de la siguiente forma:

Hoy se os permiten las cosas buenas. Se os permite el alimento de quienes han recibido la Escritura, así como también se les permite a ellos vuestro alimento. Y las mujeres creyentes honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, había recibido la Escritura, si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no como fornicadores o como amantes. Vanas serán las obras de quien rechace la fe y en la otra vida será de los que pierdan²².

Finalmente, la regulación del Corán, en la azora sesenta, aleya número diez, dispone sobre el matrimonio con musulmanas provenientes de contextos no islámicos:

20 Michela Franceschelli, *Identity and Upbringing in South Asian Muslim Families: Insights from Young People and their Parents in Britain*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, p. 143.

21 Traducción de J. Cortés, *op. cit.*, p. 18.

22 *Ibidem*, p. 47.

¡Creyentes! Cuando vengan a vosotros mujeres creyentes que hayan emigrado, ¡examinadlas! Alá conoce bien su fe. Si comprobáis que de verdad son creyentes, no las devolváis a los infieles: ni ellas son lícitas para ellos ni ellos lo son para ellas. ¡Reembolsadles lo que hayan gastado! No tenéis nada que reprocharos si os casáis con ellas, con tal que les entreguéis su dote. Pero no retengáis a las infieles. Pedid lo que hayáis gastado, y que ellos también pidan lo que hayan gastado. Ésa es la decisión de Alá. Él decide entre vosotros. Alá es omnisciente, sabio²³.

En suma, el matrimonio interreligioso está permitido para un hombre musulmán con una mujer no musulmana, siempre y cuando pertenezca a la religión del Libro y no sea idólatra, como se ha visto en las líneas anteriores. Sin embargo, se puede deducir que el matrimonio entre correligionarios es lo preferible dado el contenido de las aleyas mencionadas aquí.

5. EL MATRIMONIO MÚLTIPLE O POLIGAMIA

La cuestión de la poligamia viene regulada en la azora número cuatro, aleya tercera. La interpretación del contenido de este versículo coránico en el *fiqh* clásico suele ser uniforme, pero las nuevas interpretaciones que se proponen desde sectores más renovadores de la tradición islámica están proporcionando nuevas lecturas²⁴. La aleya que fundamenta la poligamia en el islam reza así:

Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal²⁵.

Tradicionalmente, la interpretación clave de la palabra justicia se ha venido entendiendo como la obligación de dispensar un trato equitativo a las esposas a nivel económico y sentimental; punto clave para comprender en los siguientes puntos de este artículo la regulación de la poligamia en Argelia.

²³ *Ibidem*, p. 247.

²⁴ Sanam Vakil, *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*, Nueva York, Continuum, 2011, p. 117.

²⁵ Traducción de J. Cortés, *op. cit.*, p. 35.

6. DERECHOS Y DEBERES CONYUGALES

Los derechos y deberes que se deben los cónyuges quedan regulados de forma general en el Corán, sobre todo apelando a los sentidos de indulgencia y buen trato, enfatizando que no se debe tratar al cónyuge con dureza y que ambos cónyuges se deben buen trato y amabilidad. Así, la azora número cuatro, aleya diecinueve estipula que:

¡Creyentes! No es lícito recibir en herencia a mujeres contra su voluntad, ni impedirles que vuelvan a casarse para quitarles parte de lo que les habíais dado, a menos que sean culpables de deshonestidad manifiesta. Comportaos con ellas como es debido. Y si os resultan antipáticas, puede que Alá haya puesto mucho bien en el objeto de vuestra antipatía²⁶.

Dentro de la misma azora, en la aleya ciento veintinueve, se encuentra otro mandamiento sobre el trato que se le debe dispensar a su esposa. La aleya reza así:

No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Alá,... Alá es indulgente, misericordioso²⁷.

El resto de deberes y obligaciones matrimoniales se regulan en la azora número dos del Corán, aleya doscientos veintiocho, que dice lo siguiente hacia el final de la misma:

Las esposas tienen derechos similares a sus obligaciones, según lo que se reconoce como justo, y los maridos tienen un grado más de derecho sobre ellas. Ambos deben recordar que Dios es todopoderoso y sabio²⁸.

Como se ha visto, el Corán es un texto complejo que contiene diferentes disposiciones sobre un tema crucial como es el matrimonio. Debe aclararse, sin embargo, que esas cuestiones pueden ser interpretadas en maneras diferentes en el *fiqh* clásico y por parte de las escuelas de pensamiento islámico o *madhab*; si bien, en la mayoría de las ocasiones las principales escuelas coinciden en la lectura de los preceptos coránicos. En el caso particular de Argelia, la escuela *mālikī* ha sido la que más ha

²⁶ *Ibidem*, p. 36.

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 19.

influenciado su ordenamiento jurídico, desde tiempos antiguos, y, por ende, también hoy en día es observable su influencia en las disposiciones legales contemporáneas de este país²⁹.

II. DERECHO POSITIVO ARGELINO: EL CÓDIGO DE FAMILIA

Ya se ha visto que la codificación del derecho islámico es un proceso que lleva desarrollándose desde tiempos otomanos. En el caso argelino, su código de familia, promulgado originalmente en 1984 y modificado por última vez en 2005, sigue la estela de sus predecesores: una suerte de herramienta legislativa moderna, pero manteniendo las disposiciones tradicionales que son típicas de la jurisprudencia islámica, y siempre en consonancia con los preceptos mencionados anteriormente, que son parte de la Escritura matriz de las doctrinas de la fe de los musulmanes. Y es que, desde un punto de vista histórico-jurídico, el derecho de familia argelino posee una característica de la que carecen otras normas jurídicas del país: el código de familia tiene influencia de la *šari'a* —y, de hecho, se basa parcialmente en ella— a diferencia de lo que ocurre con el resto de leyes, que son de corte francés³⁰, debido a la influencia que este potencia europea ejerció durante los largos años de dominio colonial en este país.

Esta dualidad jurídica que muestra la regulación del derecho de familia en Argelia no surge *ex nihilo*, sino que responde al momento en el que se elabora dicha legislación, entre los años 1983 y 1984. En ese momento, la sociedad se encontraba dividida entre facciones más conservadoras y otras más liberales de orientación laica³¹, y sus posturas en relación a una cuestión tan relevante como la familia y, por lo tanto, el modelo esencial de sociedad, no era fáciles de amalgamar. El resultado de las negociaciones entre ambas posturas, finalmente, se articuló en la herramienta legislativa que se está analizando aquí: la *Loi n.º 84-II du 09 juin 1984 portant code de la famille, modifiée et complétée*.

El código de familia abre la regulación del casamiento en el artículo

29 Samina Yasmeen, *Muslims in Australia: The Dynamics of Exclusion and Inclusion*, Carlton, Melbourne University Press, 2010, p. 84.

30 Herbert J. Liebesny, *The Government of French North Africa*, Harrisburg, University of Pennsylvania Press, 1943, p. 105.

31 Doris H. Gray, Nadia Sonneveld, *Women and Social Change in North Africa: What Counts as Revolutionary?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, p. 311.

cuatro, donde se da la definición y la finalidad de la institución del matrimonio. Así, el matrimonio se define como un contrato jurídicamente vinculante, contraído de forma libre y voluntaria entre un hombre y una mujer, en consonancia con el sentir islámico³². Este artículo, que fue modificado por *Ordonnance n.º 05-02 du 18 Moharram 1426 correspondant au 27 février 2005 modifiant et complétant la loi n.º 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille*, recoge, asimismo, que la intención última que deben tener los contrayentes a la hora de acceder a esta institución jurídica: la formación de una familia basada en el amor, la compasión, la cooperación, la castidad de los dos cónyuges y la conservación del linaje legítimo:

Le mariage est un contrat consensuel passé entre un homme et une femme dans les formes légales. Il a, entre autres buts, de fonder une famille basée sur l'affection, la mansuétude et l'entraide, de protéger moralement les deux conjoints et de préserver les liens de famille³³.

Desde la última modificación, el matrimonio religioso queda modificado y toda celebración de nupcias, para que tenga plena validez legal debe realizarse ante las autoridades civiles competentes —que en este caso el propio código especifica que las autoridades competentes son bien el ayuntamiento, o bien el notario—, lo que no obsta para que, una vez celebrado el acto civil, los ya cónyuges puedan celebrar una ceremonia religiosa con todas las formalidades y ritos propios de la tradición islámica en el Magreb. Si bien es cierto que, en principio, solamente se pueden celebrar los esponsales de naturaleza religiosa después de haberlos contraído civilmente. Esto es debido a que cualquier cónyuge interesado en una celebración islámica de su boda tiene la obligación de presentar certificado de matrimonio o libro de familia, para acreditar que ha realizado matrimonio civil conforme a lo establecido en la ley:

L'acte de mariage est conclu devant un notaire ou un fonctionnaire légalement habilité, sous réserve des dispositions des articles 9 et 9 bis de la présente loi. [...]. Les deux conjoints peuvent stipuler, dans le contrat

32 Rabiātu Ammah y Salman M. Alhassan, *Academic and Practical Analyses of the Law Regulating Islamic Marriages in Ghana: Marriage of Mohammedans Ordinance*, Acra, Women in Law and Development in Africa, 2013, p. 26.

33 République Algérienne Democratique et Populaire Présidence de la République, *Code de la Famille*, Journal Officiel de la République Algérienne N.º 15, 2007, p. 17.

de mariage ou, dans un contrat authentique ultérieur, toute clause qu'ils jugent utile, notamment en ce qui concerne la polygamie et le travail de l'épouse, à moins que les conditions ne soient contraires aux dispositions de la présente loi³⁴.

Se debe mencionar en este punto, sin embargo, que existe una salvedad al mandato de contraer matrimonio civil antes de la celebración religiosa en los casos de matrimonio contraído por el rito de la *fātiha*³⁵, siempre y cuando se cumplan unas condiciones ineludibles para que el matrimonio sea válido: que se tenga capacidad para contraer, que medie la dote, que haya intermediación de wali en los casos que así se necesite, que haya dos testigos del rito y que no haya impedimentos legales para contraer matrimonio. El mismo artículo noveno del código de familia se encarga de explicar que:

La 'Fatiha' concomitante aux fiançailles 'El khitba' ne constitue pas un mariage. Toutefois, la 'fatiha' concomitante aux fiançailles 'El khitba', en séance contractuelle, constitue un mariage si le consentement des deux parties et les conditions du mariage sont réunis, conformément aux dispositions de l'article 9 bis de la présente loi. [...] Le contrat de mariage est conclu par l'échange du consentement des deux époux. [...] Le contrat de mariage doit remplir les conditions suivantes: la capacité au mariage, la dot, el wali, deux témoins, l'exemption des empêchements légaux au mariage³⁶.

De este modo, el matrimonio religioso queda relegado a un segundo plano dentro del ordenamiento jurídico, pero su validez no queda totalmente extinguida si las circunstancias anteriores se cumplen. Esta salvedad viene hecha para salvaguardar la validez de aquellos matrimonios que, bien se hayan contraído de forma religiosa antes de la entrada en vigor de la normativa que ordena el matrimonio civil como condición a priori para la celebración nupcial religiosa o bien para aquellos matrimonios que se

34 M. Borrmans, *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 38 N.º1 Janvier-mars, Montreal, Société de législation comparée, 1986, p. 135.

35 Zakia Belhachmi, *Women, Education, and Science within the Arab-Islamic Socio-Cultural History*, Rotterdam, Sense Publishers, 2008, p. 196.

36 République Algérienne Democratique et Populaire Présidence de la République, *op. cit.*, pp. 18-19.

celebran a la luz del rito religioso dadas las circunstancias concomitantes que lo rodean y que dificultan seguir el rito civil en primera instancia.

1. la dote

La cuestión de la dote también queda regulada en la legislación moderna de Argelia, emulando los preceptos del Corán que se han visto en el apartado anterior. El código de familia establece que la dote es un requisito *sine qua non* para poder contraer matrimonio. Como se ha visto en líneas anteriores, el artículo noveno, sección b, establece que para que no sea nulo el matrimonio, el contrato nupcial debe incluir la dote, determinando la cantidad que el novio entrega a la novia en este concepto³⁷. Sin embargo, en caso de que no se llegue a un común acuerdo por ambas partes sobre la cantidad que debería satisfacerse en concepto de dote antes del matrimonio, la ley establece en su artículo número quince que se aplicará la figura de la *sadāq mitl* o *mahr al-mitl*. Este concepto viene a determinar el valor medio de la dote a través de una analogía: la dote o *mahr* estaría predeterminada por una cantidad asemejable a la que se hubiera pagado en el pasado a la hora de casarse con mujeres de esa misma familia. Es decir, sería una suerte de media entre las dotes obtenidas por el resto de mujeres ya casadas en el seno de una familia determinada. De esta forma, cuando no hay acuerdo o la dote no ha sido especificada en el contrato de matrimonio, se aplica este cálculo de manera automática³⁸ como modo alternativo de resolución de la controversia. La dote es, en definitiva, una cantidad económica que el contrayente aporta a la contrayente —la dote no opera en sentido contrario— en cuantías dinerarias o de cualquier otra naturaleza lícita en derecho. De acuerdo con el artículo catorce del código de familia, esta cantidad pertenecerá en plena propiedad a la novia, y podrá disponer de esta cantidad de la dote de manera libre e independiente de la gestión económica matrimonial conjunta³⁹.

37 Nadjma Yassari, *Die Brautgabe im Familienvermögensrecht: Innerislamischer Rechtsvergleich und Integration in das deutsche Recht: 104 (Beiträge Zum Ausländischen Und Internationalen Privatrecht)*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014, p. 480.

38 Jamal J. Nasir, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*, Leiden, Brill, 2009, p. 92.

39 Lucie Pruvost, *Femmes d'Algérie: société, famille et citoyenneté*, Argel, Casbah éditions, 2002, p. 336.

Es importante reseñar que la cantidad a pagar de dote no es siempre fija ni está estandarizada. A la hora de determinar cuánto pagar de dote, el elemento social juega un papel fundamental; sobre todo a la hora de establecer un baremo promedio. No se debe olvidar que Argelia, pese a ser un país de mayoría musulmana, no es una nación homogénea culturalmente y existen grupos como los beréberes con sus particularidades culturales y sociales. Elementos adicionales como la nacionalidad no argelina de uno de los contrayentes o el grado de parentesco entre ambos, son otros factores que influyen a la hora de abonar la dote. Así, la determinación de la dote va a ser un punto que dependerá del estatus social de la novia, la cultura de la que proceda dentro del país, entre otros. El centro noruego Landinfo, que se encarga de recopilar, analizar y presentar a las autoridades de inmigración de este país escandinavo toda la información relevante de los países de origen de las personas inmigrantes que viven en Noruega, establece lo siguiente:

The amount of the bride price varies greatly, between both ethnic groups (Arabs and Berbers), geographical areas and social groups. [...] the bride price in Islam is usually determined by criteria such as social origin, age, beauty, reputation and the price for previously married sisters. About one fifth of all marriages in Algeria are between relatives, many of them between cousins. The bride price is often lower when there are close relations between spouses, as the assets remain in the family anyway. [...] When a North African woman marries a Belgian citizen of North African origin, the bride price is oftentimes dropped. In the reverse case, when a woman with a North African background with legal residency in Belgium marries a man living in North Africa, the bride price is often very high. This is mainly due to the fact that the marriage allows migration⁴⁰.

Por lo tanto, la dote va a ser calculada en relación con múltiples factores que responden a las circunstancias que rodean al acto del matrimonio: familia, nacionalidad o estatus socioeconómico son solamente algunos de los aspectos que entran en juego en este punto. Y en los supuestos donde no opere un acuerdo entre las partes sobre la cuantía a pagar, entra en juego la disposición de la *sadāq mitl*.

⁴⁰ The Norwegian Country of Origin Information Centre, *Report Algeria: Marriage and divorce*. Translation provided by the Office of the Commissioner General for Refugees and Stateless Persons, Oslo, Landinfo, 2018, pp. 16-17.

2. El matrimonio entre parientes

En lo referente a las limitaciones para contraer matrimonio según el grado de consanguinidad de los contrayentes, la ley argelina nuevamente se inspira en los enunciados del Corán. La regulación del código de familia se regula esta cuestión entre los artículos veintitrés a veintinueve. Estas disposiciones establecen que ambos contrayentes deben estar exentos de impedimentos absolutos o temporales para poder acceder de forma legal al acto del matrimonio, y entre los impedimentos absolutos se encuentran, precisamente, en primer lugar el parentesco, *l'alliance* y la lactancia. Los sucesivos artículos se encargan de detallar más el grado de parentesco que implicaría la invalidez del matrimonio. En este sentido, queda prohibido, para cualquier hombre, contraer nupcias con su madre, hija, hermana, tía materna, tía paterna, y su sobrina, sea hija del hermano o de la hermana de aquél. También quedará prohibido contraer matrimonio con segunda esposa en los siguientes supuestos que se detallan en el artículo veintiséis del código de familia: en primer lugar, las personas ascendientes de la primera esposa, desde la celebración del primer matrimonio; las personas descendientes de la esposa, después de la consumación del matrimonio; y, por último, el marido tendrá prohibido contraer matrimonio con una segunda esposa que haya resultado ser viuda o divorciada de algún pariente suyo en su línea ascendiente, *ad infinitum*.

Siguiendo lo dispuesto en el Corán sobre los niños y niñas que durante el periodo de lactancia compartieran nodriza, queda expresamente prohibido que los collazos contraigan matrimonio entre sí. De este modo, el niño que es amantado se considera, por filiación, unido a la nodriza y al cónyuge de esta. Por lo tanto, el niño amamantado, por extensión, será considerado hermano de los hijos e hijas de la nodriza en lo que respecta a la prohibición de casarse ente sí. Esta prohibición es aplicable tanto al niño que está siendo amamantado como a sus descendientes. Sin embargo, en el supuesto de que el niño amamantado tuviese hermanos o hermanas en ese momento, la nueva relación de filiación establecida con la nodriza y sus hijos, por el hecho de la lactancia, no se hace extensivo a ellos. De cualquier modo, es importante resaltar que la relación de filiación establecida entre collazos no comporta ninguna obligación de manutención ni confiere ningún tipo de capacidad de decidir sobre la

crianza del niño. La relación que se establece entre la nodriza y el niño está netamente relacionada con el matrimonio y las prohibiciones de contraer nupcias y, por lo tanto, no alcanza a otros campos del derecho de familia. Otra aclaración sobre esta cuestión que está presente en el artículo veintinueve del código de familia recuerda que esta prohibición en particular de contraer matrimonio solamente se hará efectiva en los supuestos en los que el amamantamiento se haya producido en los dos primeros años de vida del niño, sin entrar a considerar la cantidad lactada o el tiempo que haya estado alimentando al menor. La segunda puntualización de este artículo es en relación al momento en el que la nodriza comienza a amamantar al niño. Para que opere esta prohibición de contraer, la nodriza deberá haber alimentado al menos antes de que este haya sido destetado por su madre biológica; es decir, la cadena de lactancia debe ser continua entre la madre biológica y la nodriza sin que medie destete.

Les deux conjoints doivent être exempts des empêchements absolus ou temporaires au mariage légal. [...] Les empêchements absolus au mariage légal sont: la parenté, l'alliance, l'allaitement. [...] Les femmes prohibées par la parenté sont les mères, les filles, les soeurs, les tantes paternelles et maternelles, les filles du frère et de la soeur. [...] Les femmes prohibées par alliance sont: les ascendantes de l'épouse dès la conclusion de l'acte de mariage, les descendantes de l'épouse après consommation du mariage, les femmes veuves ou divorcées des ascendants de l'époux à l'infini, les femmes veuves ou divorcées des descendants de l'époux à l'infini. [...] L'allaitement vaut prohibition par parenté pour toutes les femmes. [...] Le nourrisson, à l'exclusion de ses frères et soeurs, est réputé affilié à sa nourrice et son conjoint et frère de l'ensemble de leurs enfants. La prohibition s'applique à lui ainsi qu'à ses descendants. [...] La prohibition par l'allaitement n'a d'effet que si ce dernier a lieu avant le sevrage ou durant les deux premières années du nourrisson indépendamment de la quantité de lait tété⁴¹.

Esta regulación se hace especialmente necesaria al considerar que el matrimonio entre parientes es una práctica común en todo el norte de África y Argelia no es la excepción⁴², sobre todo entre parientes en cuarto

41 Edwige Rude-Antoine, *Le mariage maghrébin en France*, París, Karthala, 1990, p. 46.

42 Dhavendra Kumar, *Genomics and Health in the Developing World*, Nueva York, Oxford

grado de consanguinidad en línea colateral. Las restricciones de acceso al matrimonio por consanguinidad o por compartir nodriza en los primeros años de vida no entran en conflicto con los presupuestos del Corán, sino que perpetúa en las legislaciones modernas las disposiciones que aparecen en el Corán sobre estas prohibiciones de contraer.

3. El matrimonio por poderes

El matrimonio por poderes es una figura que, en España, pertenece al ámbito del derecho histórico⁴³ y al derecho canónico de la Iglesia⁴⁴. Se trata, esencialmente, de un tutelaje matrimonial donde el tutor o *walī* se encarga de asistir en la elaboración de las cláusulas del contrato matrimonial y puede incluso firmar dicho contrato en representación de la contrayente, aunque ésta no se halle presente en el momento de contraer matrimonio.

Women can, according to information from the Algerian Consulate General in Paris (Consulat Général d'Algérie à Paris n.d.), give prior consent to marriage, and let a guardian conclude the marriage on her behalf afterwards. In such cases, the woman is not personally present during the actual marriage in Algeria, but is represented by her guardian, who gives a statement of consent on her behalf. In order to obtain such a declaration of consent, the woman and her guardian must meet personally at the embassy and submit the following documentation: The guardian's ID documents (ID card, passport), the woman's ID documents (ID card, passport), the woman's birth certificate, and the family book⁴⁵.

El Corán no menciona de forma explícita esta opción, ni mucho menos toda la formalidad burocrática que se desarrolla en la legislación argelina. En el caso del matrimonio por poderes, han sido las escuelas jurisprudenciales las que se han encargado de desarrollar estos conceptos de derecho derivado a partir de las fuentes islámicas y existe discrepancia entre los sujetos de derecho que se pueden adherir a esta figura en el

University Press, 2012, p. 945.

43 Véase Roldán Jimeno Aranguren, *Matrimonio y otras uniones afines en el Derecho Histórico Navarro. Siglos VIII-XVIII*, Madrid, Dykinson, 2015.

44 Carmen Peña García, *Matrimonio y causas de nulidad en el Derecho de la Iglesia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2014, p. 413.

45 The Norwegian Country of Origin Information Centre, *op. cit.*, p. 19.

fiqh clásico y también sobre las particularidades que se pueden dar a la hora de formalizar el acto jurídico del matrimonio. En cualquier caso, es una mención que se debe hacer cuando se analiza la regulación del matrimonio en el derecho islámico y en el derecho argelino, pues si bien no existe regulación coránica directa, sí es una figura reconocida por las escuelas de pensamiento islámico y, por lo tanto, tiene su reflejo en el código de familia⁴⁶.

En todo caso, la finalidad de este tutor no es más que proteger a la contrayente y velar por sus intereses en el momento de contraer matrimonio para asesorarla y guiarla en el proceso. La figura del tutor es obligatoria para que el contrato matrimonial que se celebra sea válido, tanto a nivel civil como el matrimonio religioso que se ha visto anteriormente, por lo dispuesto en el artículo noveno del código de familia. Sin embargo, no cualquier persona puede ser tutor matrimonial. La determinación de la persona que puede serlo viene regulada en el artículo número once de la misma ley y reza de la siguiente forma: toda mujer adulta debe concluir el contrato de matrimonio en presencia de su tutor, que ha de ser, por orden de preferencia, o bien el padre de la contrayente, bien un pariente cercano de ésta, o bien cualquier otra persona que la contrayente elija, en caso de no poder ser tutelada por ninguno de los anteriores. En los supuestos en los que la contrayente sea menor de edad, el tutor será, en primer lugar, el padre o, de forma subsidiaria, un pariente cercano de la contrayente. Finalmente, en los supuestos en los que la contrayente sea una persona que no tiene tutor legal, será el juez quien ocupe esa posición.

La femme majeure conclut son contrat de mariage en présence de son 'wali' qui est son père ou un proche parent ou toute autre personne de son choix. Sans préjudice des dispositions de l'article 7 de la présente loi, le mariage du mineur est contracté par le biais de son 'wali', qui est le père, puis l'un des proches parents. Le juge est le tuteur de la personne qui en est dépourvue⁴⁷.

Y en este punto, la legislación hace una bifurcación en lo que respecta a las capacidades del tutor matrimonial sobre las decisiones de contraer

46 Jamal J. Nasir, *Arab and Islamic Law Series. The Islamic Law of Personal Status*, Londres, Graham Trotman, 2009, p. 50.

47 Lucie Pruvost y Laurence A. Ammour, *Algérie, terre de rencontres*, París, Karthala, 2009, p. 120.

matrimonio de su tutelada. En el supuesto de la mujer tutelada que va a contraer matrimonio sea mayor de edad, el tutor matrimonial no tiene capacidad legal para impedir que la contrayente tutelada concluya el contrato de matrimonio con la persona elegida por ella misma y en los términos pactados por ambos contrayentes, si así lo desea y si le beneficia. El código de familia argelino hace una aclaración en este punto y establece que la jurisdicción competente en caso de oposición en estos casos será del juez de lo civil, que resolverá autorizando el matrimonio o denegando su conclusión de acuerdo con los preceptos del artículo nueve del mismo código⁴⁸. En el supuesto de la mujer tutelada que va a contraer matrimonio sea menor de edad, el padre, como tutor matrimonial, sí tendría capacidad para oponerse a la conclusión del contrato de matrimonio si esta oposición redundara en el beneficio de los intereses de la menor⁴⁹.

4. El matrimonio interreligioso

Ya se ha visto en el anterior punto de este escrito que el Corán sienta unas guías de actuación en cuanto al matrimonio entre personas de diferentes confesiones, y el código de familia argelino no entra en contradicción directa con los principios coránicos en esta materia. Por este motivo, es común encontrar afirmaciones como la que sigue: “*For example, Algerian law allows Muslim men to marry non-Muslim women, but denies Muslim women the right to marry non-Muslim men*”⁵⁰.

Sin embargo, la posibilidad de que un musulmán varón pueda contraer matrimonio con una mujer de diferente confesión, mientras que las mujeres argelinas musulmanas no tienen permitida tal acción, debe entenderse desde la teoría del derecho y los permisos en sentido débil y fuerte; esto es, desde el punto de vista teórico-jurídico, existe un permiso débil en el momento en el que una determinada conducta es susceptible de ser realizada por un sujeto de derecho, por el mero hecho de que la

48 Jacqueline Genot-Bismuth y Chiheb Dghim, *Du voile: de l'antiquité à l'islam*, París, Editions de Paris, 2003, p. 179.

49 *Idem*.

50 Louise Langevin y Marie-Claire Belleau, *Trafficking in Women in Canada: A Critical Analysis of the Legal Framework Governing Immigrant Live-in Caregivers and Mail-Order Brides*, Quebec, Université Laval, 2020, p. 160.

autoridad que tiene competencia para prohibir dicha actividad no lo ha prohibido de forma explícita. En este sentido, un permiso débil sería la mera ausencia de una prohibición⁵¹. Si se aplica esta definición a la legislación argelina, se aprecia que el artículo treinta del código de familia establece en su artículo treinta una serie de prohibiciones para las mujeres en lo que concierne a su capacidad para contraer matrimonio. En su último apartado, menciona que queda prohibido el matrimonio de una musulmana con un no musulmán⁵². En referencia al supuesto inverso, sin embargo, no se menciona ninguna prohibición en este mismo código. Por lo tanto, se estaría ante un permiso en sentido débil, que habilitaría a un hombre musulmán a contraer matrimonio con una mujer no musulmana por los mismos principios de la teoría del derecho.

5. El matrimonio múltiple o poligamia

La cuestión de la poligamia no es entendida de forma unánime en los diferentes estados de mayoría musulmana del mundo. Si bien los ordenamientos jurídicos nacionales en estos países suelen ser de inspiración islámica y se basan en el Corán y los dichos y hechos de Mahoma, en Túnez, por ejemplo, han cristalizado en sus leyes una interpretación divergente en lo que respecta a la poligamia. Desde el año 1957, la poligamia quedó abolida en este país norteafricano⁵³, a diferencia de lo que sucede en Argelia. En este último, sí está amparado por las leyes que un hombre pueda contraer matrimonio con un máximo de cuatro esposas al mismo tiempo, según las disposiciones del artículo ocho del código de familia. Este artículo se encarga de detallar, en efecto, que al hombre musulmán le es lícito contraer matrimonio con más de una esposa, matizando que esto deberá ser dentro de los límites de la *šari‘a*. Una vez más, se aprecia como la ley islámica, basada en el *fiqh* tradicional, es una fuente de derecho válida en el ordenamiento jurídico argelino contemporáneo.

51 Antonio Doval Pais, *Posibilidades y límites para la formulación de las normas penales: el caso de las leyes en blanco*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1998, pp. 179-180.

52 Amsatou Sow Sidibé, *Genre, inégalités et religion: actes du premier colloque inter-réseaux du programme thématique 'Aspects de l'État de droit et démocratie' de l'Agence universitaire de Francophonie (AUF)*, París, Éditions des archives contemporaines, 2006, p. 44.

53 Anna Antonakis, *Renegotiating Gender and the State in Tunisia between 2011 and 2014: Power, Positionality, and the Public Sphere*, Berlín, Springer, 2018, p. 166.

El artículo continúa mencionando que en todo matrimonio que se quiera contraer después de estar casado ya por primera vez, deberá ser debidamente justificado y se deberán cumplir una serie de condiciones que garanticen, en justicia, el bienestar de todos los intervinientes en este matrimonio. Una de las condiciones que ha de cumplirse para que el sucesivo matrimonio sea válido es que el esposo debe informar de sus intenciones tanto a la esposa anterior como a la futura esposa con la que quiere contraer nupcias. Una vez superado este deber de información, al varón se le requiere que presente una solicitud formal de autorización para contraer matrimonio al tribunal correspondiente, atendiendo al domicilio estipulado como hogar conyugal. El presidente de dicho tribunal será el encargado de proceder a autorizar el nuevo matrimonio, siempre y cuando concurra el consentimiento de las mujeres y el contrayente haya demostrado que media una razón justificada para querer contraer nuevo matrimonio. Además, deberá acreditar su capacidad y solvencia económica para avalar que puede ofrecer unas condiciones de vida a sus esposas en condiciones de equidad para que no exista discriminación de trato entre ellas:

Il est permis de contracter mariage avec plus d'une épouse dans les limites de la 'chari'a' si le motif est justifié, les conditions et l'intention d'équité réunies. L'époux doit en informer sa précédente épouse et la future épouse et présenter une demande d'autorisation de mariage au président du tribunal du lieu du domicile conjugal. Le président du tribunal peut autoriser le nouveau mariage, s'il constate leur consentement et que l'époux a prouvé le motif justifié et son aptitude à offrir l'équité et les conditions nécessaires à la vie conjugale⁵⁴.

La poligamia también puede quedar limitada por la autonomía de las partes al estipular determinadas cláusulas en el primer contrato matrimonial. El artículo diecinueve del código de familia establece que los dos cónyuges podrán estipular, bien en el contrato nupcial o en un contrato posterior, cualquier cláusula que consideren pertinente, con especial referencia a la poligamia y a la función y trabajo de la esposa dentro del matrimonio. Estos pactos y estipulaciones podrán hacerse siempre

54 Amsatou Sow Sidibé, *op. cit.*, p. 42.

y cuando no contengan condiciones que resulten contrarias a derecho⁵⁵.

Si bien es cierto que la poligamia no es una práctica demasiado extendida en Argelia, la regulación que se hace de esta figura en la ley tiene muy presente las disposiciones coránicas al respecto. Y la inspiración de la regulación de la poligamia en el código de familia, como ya se ha visto, no solamente continua la estela del Corán, sino que, además, estipula de forma explícita que aquel hombre que decida tomar más de una esposa, deberá hacerlo de conformidad con los principios de la ley islámica o *šarīʿa*.

6. Derechos y deberes conyugales

Al igual que al comienzo de este estudio se mencionaba la finalidad del matrimonio de acuerdo con lo estipulado por el artículo cuatro del código de familia, el artículo treinta y seis regula los derechos y obligaciones conyugales derivados del matrimonio. En lo que respecta a las obligaciones de los dos cónyuges, el artículo enumera que, en primer lugar, ambos cónyuges tienen el deber de salvaguardar los vínculos matrimoniales y las obligaciones de la vida en común. En segundo lugar, ambos cónyuges se deben una convivencia en armonía, respeto mutuo e indulgencia. En tercer lugar, deben contribuir conjuntamente a la protección de los intereses de la familia, la protección de los descendientes, si los hubiese, y su educación en un ambiente apropiado. En cuarto lugar, ambos cónyuges deben consultarse mutuamente los asuntos que conciernan a la gestión de asuntos familiares y la planificación familiar y la progenie. En quinto lugar, los cónyuges tienen el deber de respetar a sus respectivos padres y familiares y se reservan el derecho de poder acudir a visitarlos. En sexto lugar, el matrimonio debe hacer lo posible por salvaguardar los lazos de parentesco y las buenas relaciones con los padres y familiares:

Les obligations des deux époux sont les suivantes :sauvegarder les liens conjugaux et les devoirs de la vie commune, la cohabitation en harmonie et le respect mutuel et dans la mansuétude, contribuer conjointement à la sauvegarde des intérêts de la famille, à la protection des enfants et à leur saine éducation, la concertation mutuelle dans la gestion des affaires familiales, et l'espacement des naissances, le respect de leurs parents

⁵⁵ Kamel Saïdi, « La réforme du droit algérien de la famille: pérennité et rénovation », *Revue internationale de droit comparé*, 2006, p. 132.

respectifs, de leurs proches et leur rendre visite, sauvegarder les liens de parenté et les bonnes relations avec les parents et les proches, chacun des époux a le droit de rendre visite et d'accueillir ses parents et proches dans la mansuétude⁵⁶.

En lo que respecta a los derechos de los que son titulares los cónyuges, el artículo treinta y siete menciona lo siguiente: cada uno de los dos cónyuges conserva su propio patrimonio. No obstante, los dos cónyuges podrán pactar, en el contrato de matrimonio o mediante escritura pública posterior, cualquier estipulación sobre la comunidad de bienes adquiridos durante el matrimonio, que no sean contrarias a derecho. Del mismo modo, los cónyuges podrán determinar las proporciones, dentro de la comunidad de bienes, atribuibles a cada uno de ellos:

Chacun des deux époux conserve son propre patrimoine. Toutefois, les deux époux peuvent convenir, dans l'acte de mariage ou par acte authentique ultérieur, de la communauté des biens acquis durant le mariage et déterminer les proportions revenant à chacun d'entre eux⁵⁷.

Una vez más, la legislación contemporánea de Argelia se inspira en los principios de convivencia matrimonial a la hora de estipular los derechos y deberes de los cónyuges.

CONCLUSIÓN

Si bien la influencia de los preceptos del Corán en lo que respecta al matrimonio en general es observable en el ordenamiento jurídico contemporáneo de Argelia, lo cierto es que su derecho positivo no es plenamente coincidente. En los asuntos en los que esto no sucede así, no es porque se aparte de las enseñanzas del islam. Como se mencionó en lo que respecta al matrimonio por poderes, el Corán no tiene una estipulación explícita sobre esta cuestión, y son las diferentes escuelas de *fiqh* clásico las que, basándose en otras fuentes del derecho islámico diferentes al Corán, se encargan de desarrollar esta figura. En este supuesto

56 Sigrid Faath, *Algerien: gesellschaftliche Strukturen und politische Reformen zu Beginn der neunziger Jahre*, Berlín, Deutsches Orient-Institut, 1990, p. 640.

57 Ferial Lalami, *Les Algériennes contre le code de la famille: La lutte pour l'égalité*, París, Press de Science Po, 2015, p. 127.

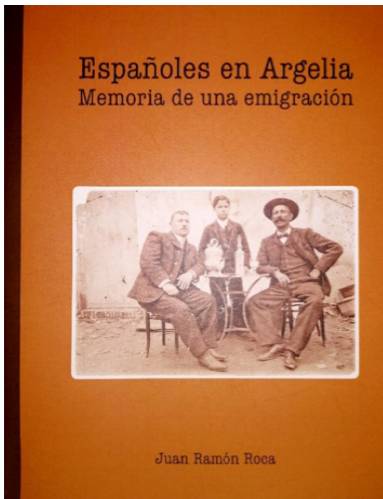
concreto, la influencia de la escuela malikí es la que marca la influencia en este punto dentro de la legislación argelina.

En cuanto a la dote, el matrimonio entre parientes, el matrimonio interreligioso, la poligamia y los derechos y deberes dentro del ámbito conyugal, la ley argelina es coincidente con los preceptos coránicos. Sin embargo, la gran diferencia en cuanto a derecho islámico y derecho positivo contemporáneo se encuentra en los trámites burocráticos, dada la diferencia temporal, cultural y social que distancia el contexto histórico en el que se revela el Corán y el contexto donde se promulga esta ley de Argelia. Por lo demás, la regulación argelina contemporánea tiene un marcado carácter de herramienta legislativa moderna y se coloca en la misma línea que los códigos legislativos de inspiración europea.



Reseñas y comentarios bibliográficos

Juan Ramón Roca,
Espanoles en Argelia. Memoria de una emigración,
Alicante, RVF Autores-Editores, 2016, 224 pp. [ISBN: 978-84-608-0907-4]



Hace unos años el Instituto de Educación Secundaria Luis García Berlanga, de la localidad alicantina de San Juan, junto al Seminario permanente Amando Beltrán, publicaban la versión española de *Espagnols en Algérie. Mémoire d'une émigration*. La obra apareció en una primera edición en 2009 y, recientemente, en 2020, se ha realizado una segunda tirada. La traducción fue realizada por María Luisa Roca y Ariane Reyes. Ciertamente la obra ha contado con una significativa fortuna edito-

rial, y un merecido reconocimiento, con la mención del jurado del *Prix Universitaire Cercle Algérianiste* en 2008.

El proyecto que da a luz la obra es una larga empresa en la que participan varias personas, de la mano del profesor del instituto Juan Ramón Roca, tangerino de origen, que decide recopilar testimonios de los vínculos humanos entre Alicante y Argelia después de 1962. La experiencia personal de Roca, como español nacido y criado en Tánger, es probablemente uno de los elementos esenciales a la hora de poner en marcha el proyecto hacia el año 2007. Se realiza un primer trabajo de investigación, sobre todo de campo, tratando de localizar y entrevistar a personas que puedan haber nacido o vivido en Argelia y que, como consecuencia de la independencia del país en marzo de 1962, se vieron obligadas a salir apresuradamente del territorio ante la situación de inestabilidad social. Se trata de población de origen peninsular o balear que, desde 1830, se

asienta y naturaliza en las nuevas poblaciones —muchas de ellas de nueva planta— que surgen en el contexto colonial francés en el norte de África. Es el caso de los Huertas de Saint-Cloud (hoy Gdyel), que desarrollaron todo tipo de negocios, desde los carruajes a los seguros; o los Galiana, que en el barrio oranés de Eckmühl se dedican a la fabricación de anisados; o los descendientes de Juan Bastos, el emporio tabaquero de Orán, cuyos cigarrillos fueron famosos en el mundo entero.

Sidi-Bel-Abbés, Arzew, Aïn Temushent, Mostaganem, y otras muchas localidades aparecen entre las páginas de este libro, como testimonio de una geografía prácticamente desvanecida del imaginario colectivo, pero que sigue muy viva en muchos *pieds-noirs* de origen español que tuvieron que emigrar de su Argelia natal. En efecto, la obra no tiene otra aspiración que dignificar colectivamente una memoria singular que la precipitación histórica y el abandono político aprisionó en el silencio del exiliado. No había nadie a quien dar testimonio del abandono, y así muchos cementerios siguen callados. Los ejemplos que se ofrecen de Tamashuet en Orán y San Eugenio en Argel muestran todavía la herida que fue y, al menos, la riqueza humana de una historia que comienza a cicatrizar.

Roca señala en la introducción que “*si firmo la presente obra no es como autor, sino como coordinador de quienes son sus verdaderos autores, los últimos españoles de Argelia*”. Así, son muchas las voces que podemos escuchar a lo largo del relato, perfectamente organizado en tres partes para que el lector pueda hacer reconstrucción diacrónica del proceso. La primera parte (Memoria histórico-gráfica. 1830-1962) es una narración —y descripción, a través de la imagen— de la relación hispánica con Argelia, especialmente con Orán, ciudad española hasta 1792. Se detiene naturalmente en el periodo colonial francés, momento en el que mucha población española, sobre todo de Mahón, Alicante, Murcia y Almería, movida por la hambruna y la miseria, se establece en territorio argelino. Numeroso material gráfico acompaña a la relación de hechos, haciendo de este centenar de páginas una verdadera recreación de la historia humana argelina.

La segunda parte (Los últimos de Argelia) atiende no tanto a la investigación en archivos y bibliotecas, sino al trabajo de campo, tratando de reconstruir linajes y familias, generaciones de españoles que, naturalizados argelinos y nacionalizados franceses, vivieron durante décadas en

el norte de África. Se trata de una labor excepcional de documentación, al rescatar información de primera mano, entrevistas y datos personales de herederos y descendientes de un mundo que ya no existe. El valor testimonial y antropológico del trabajo es innegable, realizado con una exquisita sensibilidad, quizá recordando la Tánger natal del autor. Sea como fuere, el lector siente el valor especial que se da a la experiencia vivida, a los detalles cotidianos que hacen epopeya del mero hecho de haber sido. Naturalmente el título evoca a “Los últimos de Filipinas”, otro mundo que se desvaneció, cuyos naufragos también acabaron en el anonimato, pero cuyo recuerdo parece seguir más vivo en el imaginario, a pesar de haberse producido en 1898, que lo acontecido en el 1962.

Finalmente, en la tercera parte (Viaje a Orán y Argel), se hace sumario del viaje que el autor llevó a cabo en el territorio actual de Argelia buscando los rastros, testimonios y personas que pudieran dar noticia de la presencia histórica de la comunidad española. El lector tiene así noticias del republicano Manuel Cid, o Jean-Paul Domingo, quien ordena los registros de las parroquias del Oranesado. De la mano de Ahmed Abi-Ayad se realiza una visita al CRASC (Centro de Investigación de Antropología Social y Cultural). Se exploran, en fin, lugares como la emblemática iglesia de San Luis en Orán (hoy en estado ruinoso), la cueva de Cervantes en Argel, o los cementerios ya mencionados.

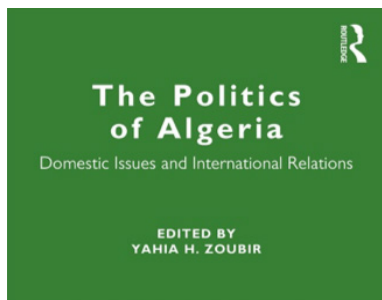
El proyecto, iniciado con una exposición itinerante y con la cofinanciación de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo en 2007, ha visto pues la publicación de un libro con dos versiones, en español y francés. No se queda en este volumen, pues en 2020 apareció una edición ampliada, firmada por Roca y Ariane Reyes, que incluye nuevos testimonios de republicanos y exiliados políticos. Lleva por título *Españoles en Argelia, emigración y exilio. Memoria gráfica*, y de la cual se da una sugestiva noticia en la sección de reseñas de la bibliografía del *Archivos de la Frontera* (<https://www.archivodelafrontera.com/>), con fecha 27 de enero de 2021.

Ciertamente el presente libro, y la sucesión de volúmenes que han surgido del mismo, merecen el mayor de los reconocimientos, como empresa por parte de un instituto de secundaria alicantino que, prácticamente de manera altruista, ha invertido tiempo, esfuerzo y trabajo en la recons-

trucción de una memoria histórica cuya recuperación era prácticamente imperativo moral. La moderna sociedad alicantina, que vio en 1962 con asombro los sucesos que se producían en la vecina orilla, se ha construido también con este patrimonio humano proveniente de Argelia.

ISAAC DONOSO

Yahia H. Zoubir (ed.),
The politics of Algeria: Domestic issues and international relations,
London and New York, Routledge, 2020, 314 pp. [ISBN: 978-1-138-33096-2]



Algeria's political and sociological transformation in the last decades is a real key to understanding the Middle East and North African region. Recent publications—as Rana Jawad, Nicola Jones, Mahmood Messkoub, *Social Policy in the Middle East and North Africa: The New Social Protection Paradigm and Universal Coverage*, Northampton, Edward Elgar Publishing, 2019—pinpoint the growing Algerian role in the Arabic scene. Algeria is in the crossroad of geopolitics indeed. In fact, it is the largest African state and one of the most influential nations in the

Mediterranean, which is a crucial interest for Europe too.

Bearing this in mind, the present book aims to be referential for both students and scholars alike, interested in North African affairs. The studies conducted in this book seek to analyse the most notorious transformations and influences that Algeria has in neighbourhood countries: “*The authors of the chapters in this book are a mix of sociologists, economists, political scientists, linguists, and international relations specialists who have used the theoretical and methodological instruments in their respective fields to decipher the complexities that characterise the Algerian political system*” (p. 2). The diverse, yet comprehensive approach on Algerian affairs, is one of the strengths of the study, which has been carried out from a multifactorial perspective.

The book is divided, shall we say, in some sort of a dual structure. On the one hand, the first part is composed by twelve chapters, where different authors address local issues ranging from gender, youth, language, and identities issues. Moreover, decisive matters such as the role of media and human rights activism are also some of the local affairs' main themes that the reader may come across when approaching this book. The economy of Algeria should also be on the spotlight in any modern analysis of a growing nation as Algeria. Thus, the authors also recapitulate the landmarks of financial and economic measures that the Algerian Government has been promoting in recent times to enhance economic growth.

On the other hand, the second part of the book tackles Algeria's role on the international scene, with particular emphasis on Europe and the Mediterranean basin. Additionally, new areas of relation emerged in the Sahel area and Eastern Asia. Thus, the book also examines the strategic partnership of the country with China as well as Algeria's relations with Iran and the Gulf Cooperation Council.

In sum, *The politics of Algeria: Domestic issues and international relations* seeks to explain from multiple approaches how this country has turned a growing actor with an economic blossom. Likewise, the book attempts to analyse the consequences of such growth in the local and global milieus, through a thoughtful and nuanced overview of the country's geostrategic position.

ANTONIO TORRES



Biblioteca

SALAH NÉGAOUI

POEMAS LA VOZ

EDICIÓN DE
ISAAC DONOSO



Revista Argelina
2021

UNIVERSITE D'ORAN

ILVE

POEMAS

LA

V O Z

Salah Nègaoui

1982

ÍNDICE

Patria	133
Tierra Morena	134
Rosa marchita	136
Combatiente	137
El cinto verde	138
Hijo de la tierra	140
Canto a la madre	142
Noviembre	144
Amor	147
Quiero escribir versos	148
Canto al combatiente El-Uali	150
Voz del mar rebelde	154
A Dámaso Alonso	157
Libertad	159
La voz	161
España en do bemol	163
A Don Ramón del Valle Inclán	165
La poesía	166
Impresión de un viaje de regreso	167
Imperio de nadie	168
Princesa enana	169
A los niños de la tierra	170
Confesión	172
Visión	173
Los acongojados	174

Tierra herida	175
Retrato	177
Al gitano de la agonía	178
La comparsa del Mundial 82	179
A Pablo Neruda	180
Emigrante	182
Verso y beso	184
Palestina mi amor	185
De Dar Yacin	187
In Memoriam de Abou Walid	189
Hamra	191

“A mí esposa,
A mi hija Hanane,
A mis hermanos
de sangre
y de combate,
A mis colegas
reales y ficticios
echo el aire
la suerte
de este rosario
de poemas”.

Orán, Septiembre, 1982
Salah Négauoui

“Leer es un arte hermoso
y el escribir hermosísimo;
las ondas de la corriente
no se han de llevar lo escrito,
que para memoria eterna
se guardará en los archivos.
También en el porvenir
se leerán los cantos míos:
y así en honor de estas artes
pondré mi vida en peligro
y haré llegar este pliego
por mi mano a su destino”.

(Tarafa)

PATRIA

Vuelvo por la misma senda,
Que el tiempo borró y antaño recorrí,
Guardando en la memoria
La canción inmortal llena de nostalgia
Y de una triste alegría.

Hoy, Patria mía, dulce y suave Patria,
He vuelto sobre la misma senda verde
De tus tiernas praderas silenciosas
Que se hinchan bajo el difuso sol,
De azul y sereno espejo
Que cubre de estelas
Los versos palpitantes de mi canción.

¡Hurra! —dijo una voz popular
En la penumbra de un noviembre constelado:
Un candelabro de parafina radiando con luz pura
Los umbrales horizontales de la esperanza.

Allá, a través de los campos dilatados,
De los ríos, de los montes austeros,
Canta una alondra para anunciar
Los fulgores del alba espectral
Sobre las llanuras anchas
E infinitas de mi destino patrio.

TIERRA MORENA

Te adoro, Tierra Morena
De sangre hirviente y africana,
Mamando de tus senos de leona
El néctar sagrado de tu pecho virginal.

Te adoro, Tierra Morena
De piel cobriza
Y cabello de ébano,
Cuanto más te quiero
mayor amor siento por ti, Morena.

Eres africana de sangre, Morena,
Y tu amor en mi corazón, llama viva,
Y tus besos de fuego enardecen el alma mía.

¿Qué culpa, Morena,
Tengo ante los verdugos
Que me niegan tu amor,
Si no fuese por tu belleza misteriosa?
¿Acaso por la piel cobriza
De tu cuerpo de gacela
O por el busto de tu pecho
Húmedo y germinal?

¿Acaso por las perlas de tus dientes
De marfil prodigioso o por tus ojos de azabache
Que despiertan la sed del miserable
Para saciar su alma corrompida?

A ti te dejo, Morena,
La última sinfonía de mi canción enamorada.
Si algún día se me niega
El beso de tu frente quebrada
Saborearé el polvo salitroso de tu cuerpo
Y acariciaré el sueño amargo de la vida.

Orán, 1974

ROSA MARCHITA

Cada ser tiene una pena.
Si tuviera una flor, tendría
en el corazón clavada una pena.

Hasta los niños que veo
por la encorvada y oscura senda,
sin consuelo más que su triste soledad.

El color de sus doradas mejillas
se consume de asombrosa melancolía.
Y con alma tan sencilla, sienten
la alegría que arrebate la sonrisa
con que visten su cara inocente.

De pronto, como relámpago
que desgarrar, su diminuto cielo
pierde transparencia, al caer
gotitas húmedas sobre la tierra
donde crece la flor del alba
que esparce su fragancia.

¿De qué esencia es el perfume
de la rosa marchita?

I.º de Agosto de 1974

COMBATIENTE

Combatiente: no eres más que artesano del tiempo.
Fuiste como relámpago estruendoso que despeja
Las tinieblas misteriosas que mistifican tu historia.

Eres la espada de doble filo con que enjuiciabas
La conciencia de tu espíritu inmortal.
Eres de estos titanes que el monte
No puede doblegar por tu maestría artística.

Recuerdo, hermano mío,
Cuando apuntabas hacia el futuro
Con tu fusil, fiel compañero de tu soledad,
En busca de notas para entonar
El canto triunfal de vida y esperanza.

Recuerdo tus pies descalzos,
Ensangrentados por el frío glacial
De Beni-Smir, de Djebel-Grouze y de Djebel-al Ahmar,
Que a tu paso envuelven el viento nocturno.

Recuerdo cuando una explosión bárbara destrozó
Tu minúsculo cuerpo y exclamabas serenamente:
¡Me quedo con vosotros!
Entre rosas graníticas del Sahara
Que cubren con gloria tu última instancia.

Pero tú, Combatiente, venciste la muerte.
Con tu vida alcanzas la magistratura
Suprema de la gloria.

Hoy, los obreros, los campesinos, los soldados
Y los estudiantes de vanguardia te saludan
Desde los apartados pechos de la Patria libre.

EL CINTO VERDE

Sobre N'Gaouz se yergue,
hacia el cielo de mi Patria,
el cinto verde verde
de las copas argentadas de los pinos.

¡Oh, Madre sufrida y destrozada!
entre tus senos mi cuerpo
es eterno amparo de tu ser
de guerrillero entre los montes
calcinados y encendidos
por la pólvora asfixiante del napalm.

Cuando, hoy, levanto la frente
sobre tu frente quebrada
por donde surcan los ríos de tu destino
para contemplar tu belleza lastimada
el sol comienza a verter,
en tu inmensa llanura,
su penetrante fuerza de lumbre divina.

Sobre N'Gaouz se levanta
el espejo convexo de mi sendero:
toda la historia de mi pueblo sufrido
se graba en tu eterna memoria.

¡Oh, Madre tierra de mi Patria!
para que el pueblo corone tu frente
te dedico un cinto de pinos verdes
por donde ha de surcar la paloma mensajera de la Paz.

¡Oh, Norte del trigo y olivos;
¿cuántos siglos el bárbaro tirano
oprimió el suspiro profundo
de tu boca de nácar esmaltado?

¡Oh, Sur misterioso y de tempestades mágicas!
desde siglos, la voz del viento
no ha de dejar de entonar
el himno implacable de tu soberanía.

1976

HIGO DE LA TIERRA

Hijo de acero templado
como las rocas ígneas,
llegas cabalgando del sueño
como un potro sin bridas
que comienza a zanguear
la tierra estrellada sin luna
porque se te negaba
el mendrugo pedernal del pan duro.

Hijo de mis entrañas,
llegas de desnudo
en una cuna de madera redonda
como el anillo mágico
que ata el primer acto
de la vida a tu destino.

El universo cumplirá
su ciclo de luz distante
alrededor de un grano de maíz tierno
que se endurece como una roca maciza
de tu pecho de ágil reactor de la libertad.

Aprenderás a leer
sobre la frente arrugada
de los pobres del mundo
la historia esclava de tus mayores.
Comprenderás, entonces, por qué
la luz tiene sus palacios en el aire
y otros en la caverna del centauro
de Wall Street y Cía.

Dirás, acaso: gemelos nacen los niños
con exceso y defecto de escalas distante
del tiempo sin dirección;
unos son los hijos de noche de luna,
otros del día fosforente sin luna.
Yo sé de las leyendas
y cosas de mitos lejanos,
de cuando apenas desnudos
nacieron los niños
para reconocerse iguales:
unos se taparon de la lluvia
con piel de mamut peludo
y otros se quedaron debajo
del Talh a la sombra del Cedro
con la barriga henchida
como un balón de aire licuado.
Aprenderás, hijo, la ley física
del martirio sobre las columnas
frágiles de tus hombros.

Aprenderás la ley universal
que postula: “Todos los niños
del mundo nacen iguales”
bajo el mismo signo del dinosaurio,
añadiendo a tu nacimiento
el pan de avena que te faltaba
y el amor que se te negaba.

Y ahora, hijo de la tierra sudorosa
y sufrida, corre y estrecha a todos
los niños polvorosos del mundo
para reconoceros iguales bajo
el mismo sol redondo de tus ojos.

CANTO A LA MADRE

Madre, eres nenúfar acuático
Y sal cristalina de la fertilidad.
Eres astro alboreal de mi ser
Y esencia humana de la rosa
Que germina de dolores de sus espinas.

Eres, Madre, la arena florecida de la primavera
Que se sublima del tejido celular
De las amapolas de mis venas.

Escucho, Madre, el dulce gemido
De tu alma desgarrada
Para echar sobre el barro cocido
El primer astro esclavo de tus amores.

Escucha, Madre, el canto transparente
Del aire vespertino del otoño
Que acaricia el sueño herido
De tu pensamiento austero:
Aquí, en estas riberas quebradas
De mi minúsculo terruño embrionario;
Allí, en las llanuras granulares
De los hijos desnudos del sol,
Y más allá de las retinas cordilleras
Mestizas de los Andes se desvanecen
Las iras huracanadas, en un palpitante
Beso de amor y de esperanza.

Nada, Madre, se ha olvidado
Del oscuro recuerdo de antaño:
Ni los murmullos, ni la sangre de rosa
Que devoraban los senos de tu pecho
Agrietado y salobre de los pantanos
Como las espumas del mar revuelto,
Como las arenas humedecidas
Que retoñan en Noviembre.

Del tiempo, nos viene el canto de amor
Envuelto en una granada de pólvora mágica
Que esparce su enigmático secreto de la vida.

¿Dónde están, Madre, los gladiadores de tu edad?
—De pie, sobre las cordilleras de la gloria:
Como los gigantes arqueros mitológicos
Volverán a crecer hasta alcanzar la bóveda del universo.

¿Dónde están, Madre, los guerrilleros de tu sueño?
—En las regiones transparentes de la tierra,
En los pechos del viento cargado de cantos,
En los arrojados volcánicos del Sahara,
En la Santa Tierra del mar muerto,
En los Andes helados del pacífico arauco.

Dígame, Madre:
¿Por qué el ser oscuro de la tierra calcinada
Se ha vuelto tirano como el chacal sangriento?

NOVIEMBRE

Cuando apenas la naturaleza
 Tiñe de rosa blanca
 La esencia perfumada
 De mi sangre coagulada,
 Comienza a desmoronarse
 El yugo imperial del tirano
 Y se alza la antorcha enardecida
 De la victoria
 Sobre las laderas
 Estratificadas de la Tierra.

¡Noviembre, mi amor!
 Cuando apenas
 Siento balbucear tu nombre
 Comienzan a latir en mí
 Las sensaciones palpitantes
 De tus tiernos senos
 Devorados por las hienas
 Carniceras que vomitan
 La muerte de algún cadáver de fuego.

¡Noviembre! —Silencio.
 ¡Cuán noble hazaña! Los ríos se acallan de bullicios,
 Los arbustos crujen de penas,
 Los llanos heridos gimen.
 La noche —¡ah!, mi refugio,
 La luna —mi enamorada,
 Las montañas —mi patrimonio,
 La tierra —mi almohada de topacio,
 Las flores —mi sueño espectral de iris,
 La bandera —mi vuelo ideal,
 El alba —mi penúltimo canto,
 El fusil —mi arpa conmovedora.

Noviembre: la naturaleza se rebela
Y cambia la faz sufrida del barro
Con los arados inclinados
Sobre los hombros rotos
Del campesinado sin tierra,
Del obrero fustigado sin fábricas,
Del estudiante sin compás geométrico:
Se perdía la medida encontrada de la gravedad.

De la prehistoria solo recuerdo
Amorfo la funesta colonia
Incrustada en los estratos
Paleontológicos de la geología.
Aquí comienza la génesis insurrecta,
Los hijos del otoño se ponen de pie
En esta procesión de fusión humana
Que crece a la altura de su belleza.

Así comienza el canto de amor
Y el llanto poético de mi primer verso,
Así comienza y se reanuda esta balada
De dolor y esperanza
Con el primoroso verso libre
Desde los montes del Aurés hasta el Sahara.

Nada se olvida para nadie:
Siglos ha de esperar la tierra
Los hijos titánicos de la gloria
Para sacudir la vil esclavitud del ocaso.

Nada se olvida: fresca es la memoria herida:
Siglas de miseria y de angustia,
Siglos de explotación y de espanto.

Puedo, Patria, con arte
Cantar tus nobles sufrimientos:
Tantos dolores ennoblecidos
Rompen el odio del tirano;
Tantos mártires de la aurora
Desfilan sobre el altar
Irreductible de la gloria.

Primavera de mis sueños,
Mariposa delicada de mis amores,
Vuelo hacia ti sin bridas
Como un potro desenfrenado
Sobre la tierra agrietada de antaño
Donde el barro viscoso se endurece
Y se cuajan las fisuras de la vida.

¡Noviembre, mi bandera!
Digna es tu generación heredera,
Digna es tu juventud de combate,
Digna es tu frente coronada de luces,
Digno es el pueblo que lleva, en sí,
La inmensidad de tus virtudes.

De nada sirve el arte que no descubre
La voluntad suprema de tus ternuras.
De nada vale escribir poesía
Si no se reajustan las cuerdas
De mi cuerpo a los ritmos melódicos de tus penas.

AMOR

Amor, amor,
Y con amor se ama.
¿Por qué tu voz
En la mía
Gime y soalaya?
A veces, aprieta
Sus labios
De nácar fino;
Y otras veces,
Abre su corazón
Angelical
Como una rosa
Que en su rosal
Se conduce.

Amor, amor.
Yo entro en mi palacio
Donde todos van conmigo:
El pueblo y los niños,
Las niñas y los ancianos,
Los descalzos y los hambrientos,
Los desnudos y los sin patria;
Todos los amores de la Tierra
Cabén en este imperio
Hecho de luz, de la nada.

QUIERO ESCRIBIR VERSOS

Quiero escribir versos,
pensé una vez...
Versos de acero
con palma endurecida
de los obreros.
Versos en voz desgarrada
de mi pueblo sufrido.

Quiero escribir versos,
pensé una vez...
Versos de un poema
sin penas,
sin noche fría
y estrellada.
Versos vaporosos
por la fricción intermolecular
del amor humano.

Versos condensatorios
como los puños sudorosos
de los hijos oscuros
de la tierra.
Versos de los humildes,
de los descalzos de Dios.

Quiero escribir versos,
pensé una vez.
Y acabo de arrastrar
y galvanizar mi pena
con la punta ennegrecida
de mi lápiz de madera
clavado en el cuerpo
de una mariposa blanca
de alas sublimes.

Quiero escribir versos,
sin tinta
y sin manchas de mis versos,
haciendo germinar
la tierra esponjosa
con la humedad de mis mayores.

Quiero escribir versos
anónimos y sin nombre,
porque el pan duro,
de cada instante del insomnio,
es el infierno
y la agonía de un segundo de siglos.

Quiero escribir versos
firmes y macizos
como el triángulo isósceles
de un niño que mea
en la arena para humedecerla,
haciendo florecer
la flor intestinal
de su estómago hambriento.

Quiero escribir versos
haciendo estallar
los geranios celulares del otoño
que secreta
la savia nutritiva de la resina pegajosa de mi sangre.
QUIERO ESCRIBIR VERSOS...

23 de Enero de 1980

CANTO AL COMBATIENTE EL-UALI

Hermano combatiente, El-Uali,
Desde las cordilleras de mi Patria
Vengo escalando el espacio del tiempo
Para saludar las hazañas heroicas
Y titánicas de los hijos del Sahara Libre.

Hermano guerrillero del viento,
Has arrancado al moribundo tirano
La corona ensangrentada
De la “marcha oscura”
Para enarbolar el estandarte
De la gloria sobre ennoblecidas franjas
De Saguía-El-Hamra, y Ued-Edahab.

Hermano combatiente heroico,
Toda la esperanza de tu pueblo
Se junta en tu cuerpo
De Apóstol de independencia
Que carece del secreto volátil
De cada grano de arena silícica
O cristalina
Que vibra en los pechos ígneos
De los combatientes de la aurora.

Hermano patriarca indomable,
Hoy tu voz trueno y relampaguea
En la profundidad ondulante
De los bustos germinantes
De las dunas graníticas
Que mecen el destino
De tu frente soberana.

Hermano combatiente de las tinieblas,
Aquí yacen las lilas blancas
Y el canto gris de los cocodrilos sanguinarios
Que se devoran en la ciénaga
Del espantoso genocidio
En nombre de la hechicera
Alianza de la traición.

Hermane combatiente, El-Uali,
Tu frente erguida de Mártir de la Patria
Extiende al bravo océano
Su brazo de artesano
Para sacar do sus espumas
La sal sublimada de las tempestades,
Para cantar al viento huracanado
La majestad implacable de su soberanía,
Para desenclavar al Talh solitario
El secreto de sus espinas agobiantes
Que acongojan su destino,
Para que los niños azotados
De la tierra no sean destrozados
Por el látigo de un tirano.

Hermano combatiente del alba,
Aquí comienza el trópico
Universal de la Historia;
Siglos ha de sufrir la tierra ferrosa
La aridez bárbara del civilizado:
Los espectros de los rayos —fantasmas,
La tierra que suda —espejismos,
Las almas humanas carbonizadas —transformación física...
Todo como en la prehistoria:
Volvió a aparecer la leyenda abominable
De un monarca que menea su cetro ensangrentado
Clavado en el ombligo de los niños inocentes
Que cantan al Sol su égloga primitiva...

Hermano combatiente, El-Uali,
 Sé que en cada grano húmedo
 Está incrustado tu nombre metálico,
 que en cada niño se diluye tu sonrisa,
 Que en cada mujer está el dolor tierno
 De tu amor
 Y que en cada anciano se conserva
 El testamento de tu memoria:
 “Morir dignos o ser libres con tu doctrina”.
 Cada combatiente aprende tu filosofía:
 La teoría estoica de la dignidad,
 Condición primera del fusil...
 En cada paso hacia el horizonte abanderado
 Está la independencia del hombre nuevo
 Que, al unísono, alza con los pechos desnudos
 Los puños de pirita
 Para rendirle su penúltimo homenaje.

¡Combatiente de mi sangre!,
 Tu canto es mi canto;
 Cantémonos todos
 ¡Viva el Frente Polisario!,
 Cantémonos todos
 El canto nupcial de los céfiros
 Que esparcen al mundo
 La arenisca torrencial
 De su perfume sulfuroso
 Como las granadas fosforescentes de Mayo
 Y la danza espiral de la magia.

¡Hermano Combatiente!,
Los guerreros de tu edad de bronce
Herederán la majestad
De tu frente legendaria.
Desde los niños balbuceantes
Hasta los del anciano recuerdo,
Todos se te acercan:
Te tienden las manos de fuego
En el corazón,
Desnudando el pecho irreductible
Para cultivar, con gesto enamorado,
La eterna flor de la vida
Que crece en las entrañas
Materna, de la Patria Sureña.
Oh, Mártir de mis principios y convicciones,
He podido alzar, con mi rudimentaria arma,
Las hazañas inmortales de tu pueblo invencible
A la altura de mi arte incorruptible.
Tuya es la Victoria,
Tuyo es el pueblo
Que lleva la insignia
De tu Frente radiante... y libre.

VOZ DEL MAR REBELDE

Mar de voz metálica y rebelde,
con tu rima imponente e implacable
sacudes el dominio amenazante de tu destino
contra el yugo envilecido de los verdugos.

Mar rebelde, de voz de tierra calcinada,
estrella sureña de Patria naciente,
canto de Mayo, rosa granítica de simetría tropical,
tú eres el aliento combativo de mis pulmones.
Tu historia, durante siglos oscuros, fue
una cadena férrica de tantas penas y angustias,
por el alma infernal de la tiranía.

Gacela herida por el crimen fratricida,
tú no serás, ya, presa de la codicia imperial
protectora de la majestad infamante y misera
y cobrarás el impulso fibroso de la victoria.

Mar táctil de mineral brumoso,
permanecerás constante e irreductible
en tu curso ancestral del universo
sobre el altar de la dignidad humana.

Mar de esperanzas, bóveda de lágrimas,
mar ígneo de volcánicos sufrimientos,
voz dolorida y compacta
como la esencia de la aurora
de tus bustos de Madre heroica.

Enrojecido mar, que arroja escorias de sus entrañas
entre fricciones de espumas desfosfatadas y turbias
de los sanguinarios tiburones grises
para santificar el “tratado al por mayor”

sobre las patas de un delfín domesticado...
[suave y macabro, manso y cruel,
el festín de la monarquía parlamentaria.

Cargáis buitres reales de las ostras
con el pecado de vuestra inconsciencia,
la presión marinera de los olfativos
cuerpos petrificados y abultados
de los niños destrozados.

Entráis en la historia angosta
de vuestro crimen horrendo
con las iniciales de vuestra fachada ennegrecida;
escupiría sobre vuestra tumba
el último peregrino
de la tierra ofendida.

Ya no clavaréis vuestras pezuñas
de animales metamorfoseados
sobre la rotación de la tierra,
y pereceréis condenados
en el abismo torrencial
de las redes de vuestra agonía de ardid.

Hermano de luz, célula focal,
quebrantarás, con tu voz sencilla y humilde,
las cadenas de la galeota enrocada
en las costas de tu océano.

Hay en los ojos de cada niño
lágrimas de un mar de profundas esperanzas.
Hay en cada anciano
la penúltima clave de la humanidad.
Hay en cada esposa
un fermento añejado y lactante de su pecho.

Hay en cada dolor
 una espina y una flor de metal templado.
 Hay en cada signo
 la humedad desierta de la vida.
 Hay en cada marea submarina
 un cuerpo sublime que germina.
 Hay en cada traición
 un alma abyecta y árida de vendaval.
 Hay en cada esponja unicelular
 el origen de un principio sin fin.
 Hay en cada pedernal
 el secreto universal de una llana.
 Hay en cada Mártir
 un rosario de luz del alba sobre la tierra porosa.

¡Mar rebelde de cristal fosfórico!,
 cada latido que nos viene de tus antros
 es un canto de acero en el viento;
 ya no detendrán tu inmortal hazaña
 y brillarás, estrella sureña de Sabara Libre,
 con tu bandera,
 en el concierto de las naciones soberanas.
 Y, entonces, entonaremos juntos
 —desde el levante hasta el poniente
 de ni África amada—
 el orgullo de mi Continente
 y la Victoria de los Oprimidos.

7 de Febrero de 1980

A DÁMASO ALONSO

Canta a la victoria
la majestad de su soberanía
y a la naturaleza
la fuerza de su tiranía.

Victoria nueva,
añejada levadura:
ésta es la divisa
de mi divina filosofía.

Victoria nueva:
ésta es la escultura,
todo es quemadura
en la vida huraña;
cuando grita un niño
o cae un anciano
todo un siglo
se pliega al tiempo
para llenar su carga
de tempestad bravura.

Signo apocalíptico
de la vejez madura
que se inclina
como un apóstol sobre
la misión angelical
de la vida.

Esta es la nueva escultura:
de ti aprendí
la fina tecnología del espíritu
para sacar del hierro magnético
su pólvora incendiaria.

Esta es la armadura
de mi noble levadura,
que sustrae de la tierra sonora
el sedimento de mi arquitectura.

El viento —¡oh, Maestro!—
no es más que el pecho sudoroso
de algún parto doloroso;
pero a su silencio iluminado
mi pluma se inclina.

LIBERTAD

Canto a la libertad,
la libertad de mi canto
y la tristeza de mi llanto,
desde el fondo cargado
de aire quemado de mi pecho.

Libertad desatada y sonora
de ni fusil de pólvora
que hace bailar
a los viejos caimanes.

Libertad, eres siempre
la misma: omnipotente
y cósmica como el rocío
de la pupila terrestre.

Libertad, eres como las lágrimas
que humedecen los valles secos
y acongojados de los siglos...

Eres sublime cuando alcanzas
la justa medida
de algún cuerpo
de fuego humano.

Eres opresora
cuando,
adormecidas
las conciencias
sobre la tierra
opacan tu silueta.

Y, sin embargo,
eres el último refugio planetario
de algún marinero
que regresa desnudo del ocaso
como un esclavo del sol.

LA VOZ

La voz
es una explosión
insurrecta
contra
las rocas
carcomidas
y putrefactas
que yacen
en la oscuridad
de los pantanos
estancados.

No quiero
insultar a la humanidad
que pinta su propia
indiferencia romántica.

Aquí, sobre la tierra,
estamos hartos
de tanta justicia
arrastrada
por sombras
que desfilan en silencio.

La voz
tiene sus ecos
y puede cambiar
o transformar
el tono de la música
en baile de fin de danza.

Es preciso no mentir
a la poesía
porque se puede cometer
el asesinato
de una criatura
que pide, como condición primera,
la levadura cimentera
de la libertad.

A veces,
la naturaleza tiene
su voz quebrada
que gruñe en las entrañas
de la materia.

La voz
puede estallar
en mil pedazos
como un torrente
de metalurgia solar.

La voz
podría ser un beso,
un rencor al tirano,
una herida de una rosa de sílex
o una lanza de algún cazador
que da muerte al bisonte
de la Patagonia del norte.

Contigo, voz, me quedaría
para cantar mis soledades,
y nada más...

ESPAÑA EN DO BEMOL

En España el sol no se mueve de su orbe.
Allí bulle como un horno sin llamarada:
seduce al turista y mata a la gleba.

España tiene su danza y su tristeza.
Tiene su máscara el carnaval
que hace supliciar a los toreros
en la florida plaza del sol.

España de todos los tiempos:
pidiendo... pidiendo que baje
del cielo un santo de habla inglesa.

España de mis abuelos:
se despierta y bosteza
como un niño gitano
que llora al son de su guitarra
en la plaza del sol.

España de inodoras flores
y de apagados candelabros:
arde como un volcán inerme
en los mozos recuerdos
de doña Julia y don Pablo.

España de toros y toreros:
sangra por los codos de la mancha
que cubre su triturada frente.

Busqué —¡ay, España!—
las perdidas iniciales de mi nombre
en tus murallas y hallé las penas de tu agonía
entre el amanecer y el ocaso.

España de doña Julia y de don Pablo:
es la mismísima de siempre:
las flores en los balcones
y las raíces en el jarrón vacío.

A DON RAMÓN DEL VALLE INCLÁN

Erguido, sereno y grave
el converso de cartujos está
vestido de traje inoxidable
y con inquieta mirada
hundida en la cumbre de un pedestal.

Erguido contra los vientos
de relampagueantes truenos,
allá en las afueras,
permanece el Maestro sin
palabra que pronunciar.

El necio lo contempla,
con su lengua barba
y negra quijada,
masa inconvencible
clavada en las entrañas de la soledad.

El pobre lo saluda,
se sienta y escucha
cómo late su corazón.

El campesino lo estrecha
y le tiende la mano franca;
y de golpe salta del zócalo,
ambos se echan a andar.
Don Ramón del Valle Inclán
y el gallardo pueblo de Arosa.

LA POESÍA

Le pregunto a un poeta:
¿Qué es la esencia de la poesía?
—Medita como un faquir
y me contesta como un idiota:
es el aire,
la lluvia
y el viento.
Pero se olvida
que hay tantos humanos sin aire,
tantos habitantes sin agua
y tantos barcos estancados en altamar.

Las calamidades del hombre
son peores que las de la naturaleza
porque su ignorancia
es más potente que su desgracia,
ya que niega su carga de locura.

Yo pienso que la poesía
es un desafío a los enigmas
del hombre en su pleno ejercicio.

Cada cual hace uso de la poesía...
para cortar las alas de su vuelo.
Pero la mejor poesía
es la que acompaña al hombre
en sus sufrimientos y esperanzas,
en sus luchas y triunfos.

No hay poesía
si ésta no es liberada
por el pueblo en su energía
implacable.

IMPRESIÓN DE UN VIAJE DE REGRESO

¿Dónde queda, señor, la calle del Almendro?
¿Del Almendro?... —murmura el desconocido—,
Está cerca de la Plaza de la Cruz.

Bajo al metro del sol
—cambio de orientación latina,
y carga y descarga
esta masa sofocante
que huye de los rayos del sol
—como el hombre de las cavernas—,
que regresa a sus orígenes
de Homo erectus.

Para ganar tiempo
hay que bajar al hormiguero
donde el tumulto
de una civilización
prepara su tránsito mecánico.

IMPERIO DE NADIE

Una sombra, de pronto, desaparece
como una gota de rocío de adentro;
choca con el primer rayo espacial
y se desvanece como las hojas de otoño.

Algo de la nada
surge del vacío brumoso:
comienza el ruido de las botellas
cuyo líquido inflama las conciencias
y estalla como un escarcho frío.

Aquí estamos, en oasis,
donde nadie habla de nada;
todo es silencio:
sólo los pulmones funcionan
como una máquina de vapor condensado.

La noche cae —la calle desierta:
cada cual en su aposento
en este imperio de nadie.

PRINCESA ENANA

Niña de mis sueños,
canción enamorada
de mis amores:
a ti canto la dulce canción,
a ti el canto de mi triste llanto.

Niña divina de mis ilusiones,
primavera sedosa de mis penas
eres humedecito collarcito
de mis lágrimas de rocío,
eres angelical y pura
como rosa cristalina
de espumitas de plata.

¡Hay, Niña mariposa!,
eres caprichosa y deliciosa
como una sultana campesina
con su ágil vuelo de gacela
en les suavécitas arenas de canela.

Venga, mi Niña de oro,
con tus olas esmaltadas
a pedir a la virgen
la sal sublime de la vida.

Venga, mi Niña traviesa,
con tu menudito cuerpo de princesa enana
a oír el zarzal del alba
vertiendo su lumbre transparente
sobre el pecho de la tierra endurecida.

Orán / Julio, 1982

A LOS NIÑOS DE LA TIERRA

Vengan conmigo, hijos de la tierra,
a aborrecer la ley metálica del genocidio
que mata en vosotros los sueños de la vida.

¡Vengan enanos gigantes
a buscar el candil oriental
de la victoria que expande
su luz sobre la tierra herida!

¡Vengan a ver esta humanidad
de fuego en el alma,
echando sus raíces
con el fusil abrazado,
sembrando amapolas
con manitas de ceniza de plata!

Vengan, hijos del universo,
a ver cómo brota la sangre
de la tierra, tal un pedestal soberano
sobre los escombros de Beirut ultrajada.

¿Qué sería de Palestina, Madre heroica?
—un pedestal de sílex en el pecho brutal
/ del tirano.

Será polvo cósmico,
sangre de rosa
y ceniza, pero nunca esclava.

¡Será el barro cocido
y esperanza de la vida!

Vengan, niños del mundo,
a ver cómo los monstruos sin cabeza
arrojan el veneno mortal
de las bombas sobre sanatorios y escuelas
/desiertas.

Habremos de llegar gateando
con el balbuceo en la boca
y el fusil de ramillete de limonero.

Habremos de llegar a la victoria
como ha de llegar al río de sangre
que tiene su voz en el corazón
de los niños de Beint y Palestina.

Sea la hermandad
el tronco fraterno
de los condenados de la tierra
contra los gorilas
que maltratan el amor,
que escupen sobre la tierra,
que ofenden la vida,
que odian la luz de primavera
y marchitan las rocas blancas de Junio.

Orán / Julio, 1982

CONFESIÓN

J'enseigne les signes...
j'enseigne les couleurs...
tout ceci m'appartient:
les couleurs
et les signes
de mes illusions.
Je suis au centre
de ma sagesse
et de ma gravité;
moi qui était
maitre de moi même,
je ne cherche pas a respecter
cette cité vive et mystérieuse.
Je ne désire pas renoncer...
j'aime le cycle de ma nature...
je ne pardonne pas...
le partage de mon empire...
Ils ne seront pas heureux!
Ils ne seront pas heureux!
Ils crèveront..., ils crèveront!

(Propos d'une inconnue)
Orán / Julio, 1982

VISIÓN

Lágrimas son los rocíos,
las escarchas, cristales
que humedecen los labios
silvestres de las amapolas.

Amo la naturaleza agrietada
y asimétrica
más que los artífices incolores
que seducen al aficionado
navegando, sin nave, en sus ilusiones.

En la visión de mi ser
prefiero el latido abrupto
e íntimo de ritmos asonantes
de la tierra con su cuerpo desnudo,
tal la pupila celeste del amanecer.

Orán / Julio, 1982

LOS ACONGOJADOS

Hombres recios y acongojados
por el mal que sufrís,
vuestros destinos reales
son los ríos profundos
y atormentados
que surcan la tierra abrupta
de vuestra frente quebrada.

Hermanos de la tierra acongojada,
¡Ya basta de arrastrar
la cadena del silencio
como esclavos de la desdicha
que van sonriendo cabizbajo
a los dioses de la infamia mundana!
Levantad vuestras rocas primitivas
contra los cetros imperiales
que explotan y devoran
los senos envejecidos de vuestras madres.

Artesanos de la tierra encadenada,
hagan estallar la historia infamante
de la civilización antropófaga
del “mundo libre”... del “mundo esclavo”.

Orán / Verano, 1982

TIERRA HERIDA

¡Canallas! —He aquí Palestina y Líbano
sangrando debajo de las cenizas
de una llamarada fluida y compacta
como un dique herido de la tierra
sobre la cual gimen los cuerpos
de azufre incendiario.

Mirad cómo el Líbano y Palestina
se han convertido en lago enlutado
de tanta sangre derramada,
como un arroyo de lágrimas inocentes
por el metal bárbaro y famélico de Judea
con su matrona Stat of América,
sembrando la muerte de la vida.

Yo acuso a Reagan y a su puta siona
de haber parido, a su imagen ideal,
un bastardo ciego y cruel
para acrecentar su gloriosa infamia,
ofendiendo la conciencia universal
de la tierra herida.

Yo acuso al mundo Árabe
de ser la nave cómplice del naufrago
/silencioso.

Yo acuso al Oc-cidente
de ser la madrastra insensible
que reniega su condición de nación libre.
¿Por qué calláis la boca
como chacales adoradores
que huyen del trueno de la historia?

¡Ya basta, basta ya de tanta hipocresía
con vuestra mortal lucubración!
Y si hay que morir
más vale sucumbir
con la cara al sol
que de rodillas como un traidor.

Levantad al unísono
y hagan estallar los geranios del 6
/ de julio
contra el genocidio de la Historia
/ que os condenaría.

Orán / Verano, 1982

RETRATO

Bella, enamorade y ebria
de la canción inocente.
Su cuerpo ágil de mariposa
es suelto, fluido y sublime
como una sinfonía primaveral.
Sus deditos de mimbre
y de chupetas deliciosas
son el poder mágico
de mis agrias penas
de un limonero...

Tiene el sentido lineal aplicado,
su corazón, indulgente y fugaz
como un sueño estrellado de hadas
que consuelan las llagas de la vida.

Orán / Julio, 1982

AL GITANO DE LA AGONÍA

Al gitano de la gitanería,
huérfana criatura de la agonía.
Eres todo menos nada,
eres espectro cosmopolita
y fantasma del sistema.

¡Ay, gitano de la gitanería!
eres mancha oscura
y eclipse solar;
con tu silueta andaluz,
eres todo menos nada,
eres humano menos ladrón,
eres guitarrero y borrachón,
¡Viva mi añejada borrachera!

Te sonríes descalzos tus pies,
arrastrando como un férreo
todos los clavos del Nazareto
hundidos en tu cuerpo de santo gitano.

Veo tus trapos envejecidos
por el sol pálido de la cruz.

¡Ay, gitano de la agonía!
a la guitarra arrancas
sus entrañas penas
y a la tierra
la congoja de tu tristeza.

Madrid, 1982

LA COMPARSA DEL MUNDIAL 82

Comparsa mundial 82,
carnaval nacional
Argelia: 2 — Alemania: 1
un, two, three! viva l'Algérie!
viva la cultura popular.
Viva la canícula mundiespaña,
viva la cultura popular
de habla extranjera.
¡Abajo el Calcio!
¡Viva el oro!
los jugadores de oro,
la bola de oro,
y la conquista de Eldorado.
Aquí, no vivimos encerrados
como un balón de aire
a la gracia de triunfalistas,
mercantilistas y profesionalistas
del tráfico internacional.

Verano, 1982

A PABLO NERUDA

Sueles escribir
con el dedo en el aire
para sacar del silencio
la voz del trueno
con su copula de arco iris
que se inclina
sobre el polvo terrestre.

Padre arauco,
déjame empuñar
tu lanza clavada
sobre tu tumba mestiza
para desafiar los enigmas
de los mares de la Isla Negra.

Sueles escribir
con el dedo en el aire
para apuntar el cenit estelar
del orbe que sigue su viejo sueño
con los ojos abultados
y la frente ancha y seca,
como algún beso de fuego
que despierta la sed infantil.

Amor, Padre, es el color
de los andariegos que sueñan
con los titanes de cordillera andina.

Sueles escribir
con el dedo en el aire
la vida errante,
el color oxigenado de los ríos,
la soledad húmeda del otoño,
el galope desenfrenado
de algún caballo sediente,
las podridas esperanzas del olvido,
los conventos silencios de los locos;
sueles cantar la danza
de las lluvias que endulzan
la fertilidad marinera de la vida
y sueles describir
el movimiento de las columbas
que se expanden a lo alto del cielo.
Y tú, gigante enamorado,
has abierto, de un solo golpe,
una brecha hondísima en la tierra
y has mitificado en ella
el semen de la vida.

Orán, setiembre de 1982

EMIGRANTE

Toma tu mochila y anda
despide tu terruño,
besando la tierra indecisa
de tu nacimiento.

Navegarás sin anclas
en la nostalgia
de algún recuerdo moribundo.
Amarás las frutas amargas
y exóticas de la vida.

Emigrante, esclavo de mi congoja,
unimos nuestras penas
a mis desdichas
y haremos destilar el hielo
que se funde bajo el sol amarillento.

Alguien, tal vez, se despide
de ti con la mano crispada
y la frente hundida de sufrimientos;
nadie se despiada de ti,
Antonio murió de penas,
dejando su musa póstuma
a la sombra de un limonero.

Los hijos de Noe
navegan sin destino,
buscando algún pedazo de pan
para sus estómagos hambrientos.
Sí, señor, somos los profanados
de una salvación animal.

Hablas de las profecías
de Marco Apolo con sus arabescos lejanos,
hablas del jeroglífico monosilábico
que lleva las iniciales
de tu próxima muerte.

Uniremos nuestras congojas
y declaramos el hombre libre
con una sola bandera.

Orán, Setiembre, 1982

VERSO Y BESO

¡Coño! —Yo no soy un sinsonte
que canta su enjaulamiento,
yo canto mi libertad
aunque con la muerte.

Soy un labrador y artesano
que graba sobre la tierra
el misterio de un secreto:
el verso y el beso.

Orán, Septiembre, 1982

PALESTINA MI AMOR

*Oh Señores de la tierra
que gobernáis largo tiempo,
cuanto más días vivís,
más abusáis del gobierno.*

Aboul'Ala

Palestina mi amor,
volverás a erguir
tu victoriosa bandera,
volverás a erguir
tu frente viril
de nación libre y soberana;
libre como el viento veraniego
que ondula su trenza de luna.

Palestina mi amor,
beso tu frente arenosa,
beso tu cuerpo amorfo
de rosa herida
y beso los labios humedecidos
de tu busto de sangre marchita
por el zumbido
de las moscas bárbaras
y negras de la muerte.

Palestina mi amor,
la tierra no perdona
el puñal alevoso
que se hunde
en la voz del silencio.

Palestina mi amor,
los campos otoñales
de Sabra y Chatila
tienen sus raíces de limonero
y comienza a brotar la vida.

Palestina mi amor,
los ojos de los Mártires
de Septiembre arderán,
para siempre,
como una lámpara de sangre,
la boca de los niños
ya, no temera la voz de la muerte,
la vejez de los ancianos
no cortarán el ombligo
de la esperanza de fuego
en el alma de la soledad,
las lágrimas de las mujeres
caerán torrencialmente
como lluvia
sobre la fertilidad de la Tierra
y renacerá la Vida.

Orán, 17 de Septiembre 1982

DE DAR YACIN

Desde Dar Yacin hasta Chatila
el camino ha sido largo,
la esperanza ha sido profunda
y el alba arde sobre las cenizas
de los cadáveres que sueñas
con los faroles de luz
en la mirada de los ancianos
y mujeres que yacen abrazados
en Dar Yacin y Chatila.

De Sabra vinieron
con la sonrisa ancha
como una violeta
que desenvuelve su esencia
en los campos de Dar Kacem.
Los que anden desnudos
en el Reino de Dios
permanecerán de pie
sobre la tierra, escupiendo
sobre la frente sanguijuela
de Beguin y del fascista Sharon.

Las violetas crecen en las ruinas
y el horror invade la conciencia
de los criminales, culpables
de miles de inocentes de Septiembre.

Cada Mártir
es un grano de polvo cósmico
que arrancaría los ojos
y corazones negros de los criminales.

Ellos lo saben
y la libertad, también, lo sabe;
se erguirá como justiciero
con la espada en la mano.
Y, entonces... Palestina
abrió el pecho desnudo,
tendiéndose estrechando la Tierra,
gritando en voz alta:
¡he aquí mi sangre, Madre Palestina!

Orán, 20 de Septiembre 82

IN MEMORIAM DE ABOU WALID

General Abou Walid,
has caído como caen las rosas de Septiembre
has caído como caen los héroes,
has caído como caen las estrellas
cuando buscar la trayectoria
de muestra amada Palestina.

¡General Abou Walid!
en la tumba no cabe su cuerpo de General,
ni en la tumba caben las esperanzas
de su luz blindada.

Cuando sobre la tierra, mi General,
caerá sobre su frente una estrella
es porque ha caído un prócer
sobre la tierra desgarrada.

Ya viene la aurora inesperada
desde las cumbres elevadas
del Oriente con sus espinas doradas.
Ya viene mi General Abou Walid
armado como una paloma de fuego
que contempla el futuro del alba.

¡General Abou Walid!

General Abou Walid,
para su corazón de astro
que vivió el Martirio del otoño,
le pido una piedra de ópalo
para grabar su nombre
sobre el frontón de mi patria.

¡General Abou Walid
los héroes de Septiembre
se incorporan y marchan
hacia la victoria cierta!

Cantarán, mi General, los niños,
cantarán las mujeres combatientes,
cantarán los ancianos
su gloriosa muerte
sobre la tierra madre de Palestina.

Estará, mi General,
en la proeza
diaria del sudor de mi frente,
estará, como el tronco de oliva
que hunde sus raíces en Tierra Santa.

Orán, 29 de Septiembre 1982

HAMRA

Oh, Hamra, corazón
de llama en el alma,
eres voz que se es talla
de espanto y de horror.
Oh, Hamra,
corazón
de fuego en el alma,
eres una granada
de luz fragmentada,
eres el grito que doblega el silencio,
¡vuelta a mí
con tu sangre de rosa!
¡De pie hombre de barro!
¡de pie contra
contra los cañones
de la muerte!
¡de pie contra el veneno
oscuro de las víboras!
¡de pie contra la traición
horrenda de la noche fría!
¡Hamra, corazón invencible!
¡eres y serás eternamente
la levadura que brota de la vida!

Orán, Octubre de 1982

LA ÓPERA DE CARTÓN

CUENTO DE
SOUAD HADJ-ALI MOUHOU

La plaza de Ópera es uno de los lugares que siempre incluyo en los paseos que doy con mis amigos cuando llegan por primera vez a Madrid. Esta plaza es la de Isabel II, pero entre el nombre de esta dama y el de la estación de metro que en ella desemboca, me quedo con el segundo y creo que somos muchos los que preferimos referirnos a Ópera cuando nos citamos para salir.

La plaza es pequeña y muy sencilla, pero la ventaja que tiene es que está rodeada de cafeterías y restaurantes y se asoman a ella dos grandes teatros: el Teatro Cine Real y la fachada trasera del Teatro Real. La entrada principal del Teatro Real, que da a la plaza de Oriente y mira hacia el Palacio Real es elegante; alberga en sus laterales algunas terrazas de cafeterías pensadas para el encuentro y la conversación y abre camino a las múltiples estatuas de personajes históricos dispuestos en dos filas en los jardines de la Plaza de Oriente. Mientras que su entrada trasera es más bien sobria y hasta sosa con sus combinados de grises: los de las anchas piedras planas de sus altos muros que parecen cajas de cartón apiladas las unas sobre las otras, y los de la armazón férrea de sus puertas y ventanales. Menos mal que los que cuidan del teatro han decorado las vidrieras con fotos que reproducen su interior en tamaño natural¹, suntuoso y cálido con sus butacas tapizadas de terciopelo color granate formando unos semicírculos abiertos. Las butacas parecen mirar hacia la plaza de Isabel II, o sea hacia la plaza de Ópera, e invitar a los transeúntes a sentarse para descansar un rato o presenciar una de las múltiples actuaciones que allí se representan. Bella ilusión de la vista. Pues, este decorado que atenúa un tanto el aspecto austero del edificio incita a penetrar en sus adentros para dejarse llevar por sus altos pasillos luminosos ornados con lujosas arañas de cristal y por sus majestuosas escaleras de rampas doradas. Cualquiera

1 Era el decorado de las puertas del edificio en 2007 y antes de la rehabilitación de la plaza.

se sentiría como un rey subiendo los peldaños forrados de alfombras oro y grana. Una promesa que no dejan de hacerse muchas de las personas que pasan apresuradamente por este lugar y van corriendo a perderse bajo tierra para coger el tren que les lleva a sus quehaceres cotidianos. Una vez en el metro, dan rienda suelta a su imaginación y esta convierte los duros asientos en confortables sillones y el estrépito de los raíles y de los cables eléctricos en una sinfonía.

La plaza nunca se queda vacía. En su reducido espacio tiene metro y tres paradas de autobús que reciben incluso al “búho” que circula de noche. Un vaivén interminable: continuo movimiento de personas que se rebaja por momentos pero que nunca se detiene. Los bancos públicos de la plaza ofrecen alguna que otra tregua a los que pasan por allí cuando algunos de sus ocupantes permanentes lo permiten. Estos son imágenes estáticas en el hormigueo constante de la plaza, como manchas incrustadas o piedras en un río fluyente. Se desplazan a veces por la fuerza del flujo, pero el reflujó las devuelve a su sitio y allí se quedan, tanto bajo el sol como bajo la lluvia. Se cubren con papel o plástico, convencidos de que no les afectan ni los rayos ni el agua, y permanecen en la plaza, en su plaza, dueños del tiempo y del espacio, formando grupos. Callados, hundidos en sus pensamientos, o interrumpiendo repentinamente su silencio con gritos y frases apenas comprensibles, todos a la vez como picados por algún gusano que desenfrena su algarabía y su gesto. Luego, poco a poco, se apaga su furia y vuelven a su ensimismamiento. Las caras surcadas de algunos de ellos se entristecen por no se sabe qué malos recuerdos, las de otros expresan éxtasis por no se sabe qué poción ingerida o qué humos tragados, mientras que las de otros permanecen impasibles, ninguna expresión se plasma en ellas. Indiferentes al paso de las horas, impermeables a la vida. Ciegos que no ven el movimiento a su alrededor y que no se dejan alterar por él.

Altanero, el Teatro Real acoge ceremonioso a sus visitantes. Abre sus pórticos delanteros a los más selectos, a los altamente refinados envueltos en seda y alpaca. Sus caras rebosantes de alegría expresan todos los matices de la felicidad. Se saludan, se abrazan; sonríen, ríen contentos de volver a encontrarse, ansiosos de admirar a su soprano favorita, de volver a disfrutar de una ópera que ya habían escuchado en París o Viena, o a

descubrir las vibraciones vocálicas de tal o cual coro polifónico madrileño, berlinés o genovés. Felices de vivir y de formar parte de esta elite sin la cual, tal vez, no existiera este teatro de Ópera. Las demás puertas se abren al público aficionado que se permite de vez en cuando alguna delicia que recordará con infinito placer y ansiará volver a repetir.

Los ocupantes de la plaza no quieren saber qué ocurre en el teatro. Los más alborotados del grupo forman un coro cogidos del brazo y tararean a gritos, excitados por los alcoholes absorbidos, las coplas que cantaban cuando niños o alguna canción popular. Los más sobrios enmudecen absortos por el sonido del violonchelo que les llega de una de las esquinas de la plaza, obra de aquel músico de Polonia o Hungría que soñaba con tocar alguna vez en el Teatro Real y se contenta con dedicarle desde fuera una sonata. También se dejan mecer por la flauta inca o por el aire del arpa que les llega de Arenal o Arrieta. Músicos no faltan en las calles de Madrid; ellos lo saben muy bien, por eso no se molestan en hacer cola en las taquillas del Teatro Real.

Cuando se acerca la noche, en los días fríos de invierno, prefieren hacer cola delante de la entrada de la cocina del hermoso restaurante cubierto de azulejos variopintos que recuerdan su origen castizo, porque allí el ayudante de cocina les reparte platos repletos de sopa humeante. Sopa donde nadan garbanzos con repollo y zanahoria, restos del cocido de mediodía. Vuelven a sus bancos con su trofeo; entonces, hasta los más callados lanzan un desahogado suspiro al aire y esbozan una sonrisa, la primera, tal vez la única del día. Entrados en calor se disponen, por fin, a prepararse para dormir.

Los que ya tienen cama, parecen confiados y siguen charlando y saboreando sus penúltimos tragos de vino tinto o de aguardiente y los porros que se habían guardado celosamente en algún bolsillo recóndito de su ropa para que ninguno de sus compañeros se percatara de ello y se los robara. Los que no la tienen porque son recién llegados a la plaza o porque son unos despreocupados, se precipitan hacia las tiendas que acaban de echar el cierre. Sus dueños han sacado todas las cajas de cartón que tenían en su almacén, las cajas de los pedidos. Las han colocado entre los cubos de la basura para que las recojan los camiones de la limpieza. Los más listos cogen los mejores cartones y los despistados se tropiezan,

se enfadan, discuten, se pelean por el mismo cartón sin darse cuenta de que al lado hay otras cajas amontonadas; vociferan, se insultan y algunos acaban cediendo sin saber muy bien dónde van a dormir.

Se produce un terremoto y las piedras del río se remueven, saltan unas encima de otras en un formidable movimiento que despeja la plaza. Como ratas, los ocupantes de los bancos corren hacia los portales traseros del teatro y construyen con una agilidad asombrosa sus albergues, sus casas nocturnas. En un tiempo mágico tapan las vidrieras con sus cajas de cartón y se acurrucan en las confortables butacas. El tacto con el terciopelo púrpura les da calor. Momentos de éxtasis real. Están dentro del teatro que les ofrece su lujo, su luz, su música. Se pasean por sus esplendorosos pasillos y suben los peldaños tapizados de oro. Son los espectadores selectos. Son reyes inquilinos de la noche que se entregan al sueño inmersos en una ópera de cartón.

Madrid, 24 de noviembre de 2007

Criterios de edición:

Revista Argelina. Revista semestral de Estudios Argelinos es una publicación electrónica e impresa evaluada por pares con tres criterios de selección: 1) aceptación; 2) aceptación con cambios; 3) devolución. Se aceptan contribuciones en castellano, valenciano, árabe, francés e inglés.

Los originales se presentarán registrándose como usuario y subiendo el documento a la plataforma ojs de gestión del proceso editorial en el sitio web: <https://argelina.ua.es>

El aparato crítico deberá ajustarse a las siguientes normas de edición:

- Texto en formato estándar a un espacio de interlineado.
- Fuente en Romanas (Times New Roman) a 12 puntos.
- Título del trabajo en mayúsculas a 16 puntos seguido en línea inferior por el nombre del autor en versalitas.
- Notas a pie de página a 10 puntos.
- Cita: Libro (Nombre, Título, Ciudad, Editorial, Año); Artículo (Nombre, "Título", en Revista, Año, vol. x, núm. x, pp. xx).
- Sistema internacional para las citas y transcripciones del árabe.

معايير النشر :

المجلة الجزائرية هي مجلة علمية ومحكمة، مخصصة للدراسات المتعلقة بالجزائر، مقرها بإسبانيا، تطبع أعدادها ورقيا وإلكترونيا كل ستة أشهر. يستقبل المركز طلبات نشر الأبحاث والدراسات المنجزة وفق معايير الكتابة والنشر المحددة في متن هذه الوثيقة.

- تخضع المواد المرسله كلها للتقييم والقراءة الأكاديمية.
- في حال الموافقة، يُجري الكاتب التعديلات المقترحة قبل تسليم المادّة للتحرير النهائي.
- يشترط في المقالات المقدّمة أن لا تكون جزءاً من كتاب أو مذكرة أو أطروحة أو رسالة، ودون أن يكون قد تمّ تقديمها سابقا لأي جهة علمية أخرى.
- يرفض البحث في حالة عدم إحترام المعايير سابقة الذكر.

يمكن المساهمة باللغات التالية: العربية، الإسبانية، الفرنسية، الفنلندية والإنجليزية. فيما يخص البحوث المكتوبة باللغة العربية يرجى كتابة ملخص البحث في واجهة البحث باللغة العربية وترجمته إلى إحدى اللغات التالية: الإسبانية، الفرنسية، الفنلندية أو الإنجليزية. يرجى من الباحثين تقديم المقالات في الموقع الإلكتروني <https://argelina.ua.es>

مواصفات طباعة البحث :

يهدف توحيد توثيق المصادر بشكل علمي في كلّ أبحاث المجلة، يُرجى من الباحثين الكرام اعتماد أسلوب التوثيق التالي :

باللغة العربية :

- خط العناوين : بنط 16 ثقيل Traditional Arabic
- خط المتن : بنط 16 عادي Traditional Arabic
- خط الهوامش : حجم 12 عادي Traditional Arabic

باللغات اللاتينية :

- تنسيق النص القياسي في مسافة سطر.
- خط العناوين : بنط 16 متبوعا بإسم الكاتب (versalitas)
- خط المتن : بنط 12 عادي (Times New Roman)
- الإشارة إلى الهوامش أسفل الصفحة بالطريقة الالكترونية، بنط 10 (Times New Roman)
- طريقة التهميش المعتمدة : كتاب (اسم المؤلف بدءاً باللقب، عنوان الكتاب، المدينة، دار النشر، السنة)، مقالة (اسم المؤلف باللقب، "عنوان المقالة بين"، المجلة، السنة، المجلد X، العدد X، من ص . إلى ص .)

- يرجى استعمال النظام الدولي للتعيينات والنصوص العربية.
- يلي كل مقالة قائمة المراجع والمصادر المعتمدة عليها في البحث .

العدد الثالث عشر . خريف 2021

المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات أكاديمية جزائرية

المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات اكاامية جزائرية

ÍNDICE

Ensayo

ADRIANA LASSEL

Le thème morisque dans le roman contemporain 9

Artículos y notas

SOFIANE MALKI

La globalización argelina: diversidad étnica en el Argel otomano según el padre Francisco Ximénez 27

FRANCISCO MOSCOSO GARCÍA

Orientalismo católico a través de los dichos y tradiciones recogidos por el p. Yves Alliaume en el Sáhara argelino (1926-1975) 43

SOUHILA MARKRIA

Arzew, una comarca oranesa, refugio para moriscos expulsados e inmigrantes españoles 69

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ

El derecho islámico en Argelia: el fiqh clásico y su regulación en el ordenamiento jurídico argelino contemporáneo 85

Reseñas y comentarios bibliográficos

Juan Ramón Roca, *Españoles en Argelia. Memoria de una emigración* (I. Donoso) 115

Yahia H. Zoubir (ed.), *The politics of Algeria: Domestic issues and international relations* (A. Torres) 119

Biblioteca

SALAH NÉGAOUI

Poemas la voz (Edición de Isaac Donoso) 123

La ópera de cartón. Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub 193