

MIL Y UNA VOCES

JORDI ESTEVA

Publicado en El País /Aguilar en 1998 y Círculo de Lectores 1999



ÍNDICE

PRÓLOGO.....	3
CAPÍTULO I: EL ISLAM ANTE LA MUNDIALIZACIÓN.....	4
Yahd Ben Achour.....	7
Sami Naïr.....	20
Abdelwahab Boudhiba.....	34
Bichara Khader.....	44
Gema Martín Muñoz.....	37
CAPÍTULO II: UN PASADO OCULTADO.....	66
Juan Goytisoló.....	68
Alain de Libera.....	81
Victor Pallejà.....	91
CAPÍTULO III: MUJERES E ISLAM.....	97
Moufida Tlatli.....	98
Mudjâheda.....	108
Farida Benlyazid.....	119
Fátima Mernissi.....	128
CAPÍTULO IV: CREADORES.....	137
Farid Boughedir.....	138
Sonallah Ibrahim.....	152
Mohamed Chukri.....	167

PRÓLOGO

Hace un tiempo, Jorge Castillo me propuso que colaborara en el proyecto *A propósito del islam*, impulsado por su fundación. Castillo, artista inquieto, quería abrir las actividades a otros campos no necesariamente artísticos y, tras un seminario en el que se debatió la interrelación entre arte y ciencia, consideró que había llegado el momento de mirar hacia el Sur con ojos nuevos e indagar en las culturas del islam, centrando nuestra primera mirada sobre los países árabes. Queríamos divulgar una realidad muy distinta al estereotipo. Fomentar la comprensión y el conocimiento de la realidad social, histórica y cultural de nuestros vecinos del Sur. Acercarnos a las orillas árabes de nuestro mar para descubrir unas sociedades en convulsión, en pleno proceso de adaptación a un mundo nuevo, para el que no sirve ya todo el fardo de una ancestral tradición. Con un enfoque sociológico, organizamos conferencias y coloquios a principios de 1995 en Madrid sobre *Islam y modernidad* y, en el mes de mayo del mismo año, en Granada, sobre *Islam y misticismo*. Y comenzamos una colección de libros sobre el Mediterráneo.

Finalmente, la Fundación Jorge Castillo decidió impulsar el proyecto que el lector tiene entre las manos: un libro de entrevistas a intelectuales, pensadores y artistas de ambas orillas del Mediterráneo. Me interesó concentrarme en nuestra área geográfica, el Mediterráneo occidental, para que el libro presentara una mayor proximidad y fuera, por tanto, útil. Se ha buscado que la lista de personajes entrevistados fuera lo más variada posible, y abarcara desde el pensamiento, la sociología y la economía, al feminismo, sin olvidar el cine o la literatura. Algunos son francotiradores; otros, dignos representantes de esas corrientes modernizadoras que siempre han existido en el islam.

Mil y una voces incluye dieciséis entrevistas con intelectuales y artistas de las dos orillas del Mediterráneo. El periplo nos llevó de Túnez a París, de Tánger al barrio de Heliópolis en El Cairo. Entre las voces de este libro no podían faltar intelectuales egipcios, ya que la realidad de cualquier sociedad árabe, por alejada que esté del Nilo, se ha visto influida por ese faro cultural y político de primera magnitud que fue El Cairo, por lo menos hasta el fin de la era Nasser. Tampoco podían faltar observadores desde fuera del islam, preocupados por las realidades de nuestro Sur. También hemos incluido a un palestino, porque el encaje de Israel en la región y el problema palestino siguen siendo foco de conflictos, y la justificación de muchos regímenes dictatoriales. La lista es subjetiva; toda

elección lo es. Por encima de todo, ha primado la búsqueda de esas voces que los gritos de la ignorancia, en una orilla del Mediterráneo, y de la intolerancia en la otra, nos impiden escuchar.

JORDI ESTEVA,
Rodalquilar, Almería.
Abril, 1997.

EL ISLAM ANTE LA MUNDIALIZACIÓN

CADA DÍA, una multitud de imágenes negativas asociadas supuestamente con el islam nos asaltan desde el televisor: Mujeres veladas, talibanes, hierros retorcidos y cuerpos mutilados en Argelia, barbas y Kalashnikov, atentados contra turistas en Egipto o Marruecos, la caza del emigrante convertido en terrorista en Francia... Pero apenas se nos informa sobre las sociedades árabes, sobre sus conflictos internos, sobre sus artistas o creadores. Pensamos que nada se mueve en los países árabes. Como si sólo existiera el integrismo, que visto desde el Norte sería algo así como un nuevo VIH que, tras contagiar sin remedio toda la orilla sur del Mediterráneo, acabará instalándose en los suburbios de nuestras ciudades, portado por los emigrantes del Sur.

Las sociedades árabes sufren la dolorosa adecuación a un mundo nuevo cada vez más interdependiente, al que temen no poder incorporarse, y que rechazan mediante un repliegue hacia su propia identidad, reaccionando a veces con violencia. La opción nacionalista, el panarabismo, fracasó devorada por su propia retórica y torpedeada sin descanso por Occidente. La opción marxista desapareció con el imperio soviético. La neoliberal, agudiza cada vez más las desigualdades. El islamismo no surge de la nada. Es también un rechazo a Occidente y a sus valores impuestos, vistos a menudo como ajenos porque acompañaron al discurso de la colonización. Un rechazo a la política de doble rasero impuesta desde el Norte. Una respuesta al fracaso absoluto de los dirigentes árabes en crear Estados modernos; un fracaso económico, político y social. Ante una casi total falta de respuestas a los imperativos de la mundialización, los desesperados de las grandes ciudades, de Bagdad a Casablanca, de Alejandría a Jartum, no tienen más remedio que echar la mirada atrás y rechazar el presente para buscar el futuro en ese pasado mitificado que nunca existió.

La crisis árabe, fruto del clima de derrotismo, de la profunda crisis de valores, de la mala gestión económica y también de la imposibilidad de vender sus productos, sobre todo agrícolas, a una Europa cerrada a cal y canto, excepto al flujo de capitales, está expulsando a Europa oleadas de inmigrantes jaleados por el “paraíso”

europeo que les vende el bosque de parabólicas que tapiza las medinas del Magreb. Los más desafortunados dejan sus vidas en las turbulentas aguas del Estrecho.

La presión migratoria provoca reacciones adversas en un Norte que de golpe se descubre multicultural. La xenofobia, el racismo y los ataques a los emigrantes se extienden por Europa. Si en Francia, el asunto de las colegialas empeñadas en cubrirse con pañuelos pareció hacer temblar, a tenor de la controversia suscitada, los cimientos de la República, en España ya hemos olvidado que hasta ayer mismo fuimos un país de emigrantes. Hoy, el emigrante es el diferente, el inasimilable, el oportuno chivo expiatorio de la crisis social europea.

Ser árabe se ha convertido en poco menos que en sinónimo de fanático e integrista. El peligro del islam es un fantasma que surge de manera recurrente, explotado tanto por los medios de comunicación como por políticos sin escrúpulos. Se da por supuesta la incompatibilidad del islam con la democracia y los derechos humanos, como si el islam fuera un bloque monolítico y necesariamente oscurantista.

En realidad poco sabemos del islam. ¿Pueden ser compatibles islam y modernidad? ¿Es posible una visión humanista del islam? ¿Qué ocurre con la mujer? ¿Existe una sociedad civil? ¿Se dan en las sociedades árabes fenómenos renovadores? ¿Existe el debate?

Yahd Ben Achour

Yahd Ben Achour, miembro de una importante familia de alfaquíes tunecinos, es uno de los juristas más destacados del mundo árabe. Ha consagrado la mayor parte de su obra a la historia de las ideas políticas y a la filosofía del derecho en el mundo musulmán suní. Su pensamiento destaca por su visión abierta y progresista del convulso momento histórico por el que están pasando las sociedades árabes y, en concreto, la de Túnez, seguramente el país más laico de la orilla sur del Mediterráneo. Las conversaciones con Ben Achour suceden en la villa de sus antepasados, en el barrio tunecino de La Marsa, junto a ese mar tan azul en el que le gusta perderse con su barca.

PREGUNTA: El islam se ha convertido de nuevo en el vehículo para expresar el descontento de los países árabes, en dolorosa adecuación a un mundo cada vez más interdependiente. ¿Cuál es la visión del mundo de un musulmán?

RESPUESTA: El musulmán concibe su vida como subordinada a otra superior: la vida en el más allá. Es una visión que no tiene nada de particular porque es común a la de las demás religiones monoteístas, aunque quizá el islam haya acentuado un poco este aspecto. Para el musulmán la vida en la Tierra es un accidente. El hombre fue creado para ser eterno pero fue creado para ser eterno pero tuvo una “caída”, que es la vida terrestre; aunque tras su tránsito terrenal volverá a ser eterno y a rehacer su realidad con Dios. Para el musulmán la vida no tiene valor en sí misma, es un accidente o finitud entre dos infinitudes. Toda la organización religiosa, política y social de su vida debe ser proyectada hacia lo que constituye la vida auténtica, el retorno del hombre hacia Dios. Ahora bien, el hombre no es capaz de conseguir su objetivo guiado por la luz de la razón o confiando en su capacidad autónoma. Para vivir su “caída” tiene necesidad de ser guiado por Dios y, para ello, éste le revela un texto que es el Corán y le envía un Profeta que es Mahoma.

Tradicionalmente, el musulmán se rebela cuando constata que la vida terrestre cobra demasiada importancia en relación a la vida en el más allá. Este punto es crucial porque explica la revuelta de los islamistas en el mundo musulmán. El islamista tiene la

convicción de que las preocupaciones meramente terrestres priman sobre lo que es verdaderamente importante: su retorno hacia Dios. Rechaza que se considere la vida terrestre como un valor absoluto.

P.: A menudo se tiende a contemplar el islam como un sistema monolítico que abarca tanto lo religioso como lo jurídico y lo político.

R.: Cuando se argumenta que el islam tiene tal o cual postura sobre un tema determinado se está abusando del lenguaje ya que, al igual que las otras religiones reveladas, judaísmo y cristianismo, el islam es un texto que sólo adquiere su auténtico valor por mediación del espíritu de los hombres que lo interpretan. Hasta ese preciso momento, el texto es únicamente una palabra desencarnada, suspendida en el vacío, que espera que el ser humano la ponga en marcha para adquirir todo su sentido. No se puede hablar de un islam único a lo largo de la historia sino de diferentes islams. La historia contemporánea del islam confirma esta afirmación. La historia del islam está tejida de divisiones y cismas.

Contrariamente de lo que se afirma respecto a que en el islam el Estado y el Derecho se confunden, tras un análisis profundo vemos que sucede justamente todo lo contrario. La historia del islam ha sido la historia de dos sistemas, el jurídico y el político, que adoptan una estructura piramidal y que han estado siempre separados. Así, en primer lugar, tenemos la pirámide del sistema de normas jurídicas reveladas directamente por Dios. En la cúspide, encontramos el Corán, considerado por los musulmanes como un texto fruto de la revelación divina. Más abajo tenemos la *Sunna* del Profeta: las reglas extraídas a partir de hechos, gestas y dichos de Mahoma. Y en la base de la pirámide se hallan las reglas necesarias para la vida diaria. Reglas extraídas de las fuentes reveladas: el Corán y la *Sunna*. Dichas reglas no pueden ser interpretadas por cualquiera, únicamente están autorizados los ulemas y los alfaquíes. Esta pirámide de normas regula todos los aspectos de la vida de un musulmán.

Para aplicar todas esas normas de orden jurídico es preciso un aparato ejecutivo. Y, para ello, los musulmanes suníes establecen una nueva estructura piramidal que consiste en una teoría extremadamente elaborada del orden político. Consideran que hay una delegación del poder de Dios hacia la *Umma*, la comunidad islámica; y en eso difieren de

los shiíes que afirman que Dios designa directamente su poder en la persona del *imâm*. La *Umma*, situada en la base de la nueva pirámide, delega el poder por designación al grupo de los “*al-hâf*” y “*al-'aqad*” (“los que atan y desatan”), que son quienes a su vez delegan el poder en el Califa, el jefe de la comunidad islámica que se halla en la cúspide de la pirámide.

El sistema de normas es independiente; lo que significa que el Estado no puede elaborar las normas jurídicas, modificarlas, cambiarlas o proponer reglas nuevas. Sólo están autorizados los ulemas en su calidad de intérpretes del texto sagrado. Existe una separación real entre lo jurídico, lo religioso y lo político. Pero no siempre sucedió así; los historiadores demuestran que, a menudo, el Estado se permitió cambiar las reglas, en teoría las dos pirámides están separadas.

El modelo que acabamos de trazar representa la manera en que el suní musulmán concibe su situación en el universo. Es su mirada interior, lo invisible. Durante trece siglos el espíritu islámico funcionó según este modelo, pero los modelos están para ser cambiados o reorientados y, a partir del siglo XIX, este modelo es fuertemente cuestionado.

P.: ¿Qué es lo que ocurre?

R.: El mundo musulmán entra en contacto forzoso con Europa. Antes de la colonización del mundo islámico, los estudiantes, militares, diplomáticos, funcionarios... musulmanes comienzan a viajar por los Estados europeos y descubren algo radicalmente nuevo que rompe sus esquemas. Se dan cuenta de que las civilizaciones han dejado de fluir a la misma velocidad. Hasta entonces las grandes civilizaciones del mundo marchaban según un péndulo que un día se inclinaba de un lado y al siguiente del otro, y las guerras, las batallas y las confrontaciones se saldaban según los vaivenes de la historia. Entre las civilizaciones asiáticas, la islámica y la occidental, heredera del imperio romano, las cosas iban más o menos al mismo ritmo. Pero en el siglo XIX, y en ello coinciden, como queda reflejado en sus libros, todos los musulmanes que visitan Europa, se produce un movimiento histórico nuevo. Constatan, demasiado tarde, porque el fenómeno se había iniciado mucho antes, que una de las civilizaciones ha tomado la delantera y ha superado a las otras. El mundo musulmán descubre en el siglo XIX una

Europa rejuvenecida que construye su industrialización, una Europa que tiene inventos desconocidos en el mundo musulmán: el telégrafo, el barco de vapor, el tren... Recuerdo el relato de un viajero marroquí que describe minuciosamente un viaje a París en 1860 y para ello dedica cinco páginas a pormenorizar, asombrado, los mínimos detalles del ferrocarril. Escribe sobre los raíles, las ruedas... y concluye afirmando que tiene la fuerza de mil camellos. Lo mismo ocurre cuando descubren el motor de explosión.

En ese momento el mundo musulmán percibe lo que muchos autores denominarían el “atraso histórico”. Se sorprende ante el avance tecnológico y sobre todo militar de Europa que se manifestará de modo evidente por la colonización. El mundo musulmán perderá todas las batallas y será conquistado por Occidente.

P.: ¿Cuáles son las reacciones ante el “atraso histórico”?

R.: En un principio no se pone en duda el modelo tradicional islámico de las dos pirámides, pero pronto atribuirán el desfase entre ambas civilizaciones al retraso político. Surgirá entonces una reacción liberal reformista, que buscará evitar el despotismo, dando por supuesto que la mayoría de los musulmanes vivía bajo regímenes despóticos. Para superar el atraso histórico, el reformista quiere reformar las instituciones. Pretende importar la idea de Constitución y las instituciones de Occidente. Pero los autores musulmanes no eran conscientes de que sus demandas no iban a hacer añicos el modelo tradicional islámico, en el que lo jurídico se elabora fuera del poder y en el que la función de este último se limita a mantener el orden, declarar la guerra y ejecutar las reglas jurídicas. La idea de que el Estado pueda legislar resulta totalmente ajena al modelo clásico.

Pero el deseo de mayores libertades, de establecer constituciones y de limitar el poder, implicaba que el Estado se convirtiera en legislador; idea radicalmente nueva para el islam porque significaba, ni más ni menos, que la pirámide se yuxtapusiera a la segunda para llegar a una única, en la que Derecho y Estado se confundieran. El Estado pretende introducirse en los terrenos que le eran más extraños, como la familia, el estatuto de la mujer, el matrimonio, el divorcio, etcétera, por no hablar del ámbito económico: contratos, seguros o fiscalidad. Esta nueva realidad es rechazada de pleno por el musulmán integrista, que quiere que el Estado continúe al servicio de la *sharîa*, es

decir, de un sistema jurídico planteado por el Corán y la Sunna, interpretado por los juristas antiguos.

Para el musulmán tradicional el Derecho es algo revelado. Se trata de un sistema independiente, supraterrrestre. Y, cuando surge algo llamado Estado que pretende tomar a su cargo el Derecho y monopolizarlo, se trata de una realidad nueva que entra en contradicción con el espíritu islámico tradicional y una de las causas fundamentales de su revuelta. Por supuesto no es la única causa. El musulmán tradicional rechaza la desigualdad social, la aparición de esa burguesía occidentalizada, la nueva cultura, el cine, el arte moderno, la educación moderna, pero, sobre todo, el concepto mismo de un Estado que encarna la autonomía de lo político, porque para el musulmán creyente lo político no puede ser autónomo sino que debe estar siempre subordinado a lo religioso.

P.: ¿Cómo consideran los fundamentalistas a los reformistas del siglo XIX?

R.: Hay más de un punto en común entre los reformistas del XIX y los fundamentalistas actuales. Cuando se lees los textos reformistas, se ve cómo muchas ideas coinciden con las de los fundamentalistas. Por ejemplo, cuando afirman que lo que se adopte de la civilización occidental ha de quedar limitado por el marco la tradición profética y de los cuatro primeros califas. Otro punto en común es su total cerrazón en temas como el estatuto de la mujer y de la familia. Todos los reformistas, salvo los radicales como Tahar al-Haddâd, Rifat Tahtawi, Jayr Eddin o los desturianos, están totalmente cerrados en estos aspectos. Reencontramos la vena islamista en sus escritos. Dicen que en Occidente el estatuto de la mujer es una catástrofe, una inmoralidad, la mujer es demasiado libre, el marido se convierte en su esclavo, ya no hay hogar, todo está permitido, es el imperio de la seducción, etcétera.

P.: Los fundamentalistas hablan de un regreso al pasado, a las fuentes del islam pero, ¿a qué islam?, ¿según qué interpretación?

R.: A la interpretación de la tradición del Profeta sobre la que todos los suníes están de acuerdo y a las interpretaciones dadas por los fundadores de las escuelas del siglo III

de la *Héjira*. Las actitudes de rechazo miran siempre al pasado. Durante la Revolución Francesa se produjeron reacciones de este tipo. Bonald, De Maistre y otros rechazaron la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 porque creían que se trataba de valores artificiales, impotados y sin raíces, que no tenían justificación tradicional. Para ellos las únicas reglas eran las del pasado: la monarquía, la religión, el culto de la familia al padre, la educación cristiana, etcétera. Con los islamistas ocurre el mismo fenómeno, cada uno define el pasado a su manera. Para los hermanos musulmanes, su referencia son los primeros treinta años del islam, el Profeta y los cuatro califas. Ése es su modelo constitucional. Son incapaces, por supuesto, de hacer un análisis crítico de su modelo.

P.: Pero ese pasado mítico no fue tan ejemplar; todos los califas murieron asesinados. Se produjeron luchas fratricidas, el gran cisma entre suníes y shiíes...

R.: Los fundamentalistas no dicen que la historia de los cuatro califas ha podido ser fabricada o que los historiadores han podido añadir cosas de su propia cosecha, que muchos *hadîz* del Profeta han podido ser falsificados... Pero evidentemente, un movimiento político no realiza análisis científicos. Los políticos no son historiadores o filósofos, son militantes. Los fundamentalistas creen que el modelo islámico son los treinta primeros años del islam y que luego todo han sido depravaciones y deformaciones. No quieren, no pueden dilucidar qué hay de verdadero o falso en ese modelo. Los pasajes históricos de esos treinta años son totalmente contradictorios según los historiadores consultados o según las sectas islámicas. Los suníes dicen una cosa, los jarechíes otra, los shiíes otra. Pero un militante no razona, construye un modelo, cree en él, se adhiere de todo corazón y lo defiende. Propone una utopía que es el regreso al pasado y, como todos los sublevados no acepta el presente, la realidad. Sólo en ese rechazo y en la idea del regreso al pasado coincidirán dos fundamentalistas. En cuanto se les pide su programa exacto no hay nada.

P.: Hay algo del presente que los fundamentalistas no rechazan en absoluto: el consumismo.

R.: Es una contradicción de la que no saldrán. Rechazan la imagen del hombre moderno narcisista y todopoderoso, pero ellos mismos son víctimas de las grandes conquistas del mundo moderno. Su rechazo surge cuando se ponen en duda los valores referentes a la sexualidad y a la relación hombre-mujer, es allí donde se incrusta todo. Estiman que la mujer occidental es el modelo antiislámico. El modelo femenino que ven en la televisión es la mujer seductora, las maniquíes, la mujer arrogante, desestabilizadora, provocadora. Para los fundamentalistas la mujer debe permanecer en el hogar, ser responsable de los niños y la casa y ante todo ser púdica. Hay que cubrirla y mantenerla apartada de la vida pública para evitar la fuerza destructora de la seducción, y de ahí la utilización del *hidjâb*, chador, etcétera.

Como todos los rechazos, se trata de una explosión que no está hecha para durar. Sin duda es algo que se superará. En mi opinión, mucho antes de lo que pensamos. Es una expresión de cólera, una manifestación sentimental y epidérmica de rechazo y de negación que pasará. El islamismo es la expresión de una frustración. La historia del mundo árabe y del musulmán desde el siglo XIX es una sucesión de fracasos y de frustraciones. El mundo árabe irrumpe en la modernidad de manera extremadamente dolorosa y contradictoria. Ha pasado por toda una sucesión de derrotas, la militar para empezar, la dominación colonial, la gran ilusión del arabismo tras la I Guerra Mundial, las promesas de creación de un Estado árabe en Oriente Próximo que unificaría Líbano, Siria, Palestina, Irak... aquel proyecto sin futuro. Los árabes tuvieron la impresión de haber sido traicionados por los colonizadores y sobre todo por los ingleses y franceses. La cuestión palestina, la despersonalización cultural de la que Argelia sería el caso extremo, el desmembramiento del imperio otomano, la imposibilidad casi física de dar una expresión real al panarabismo... todo ello ha hecho que los árabes vivan en un clima derrotista desde hace mucho tiempo. El fenómeno islamista responde a este clima. Pero no creo que tome mayor amplitud que otras expresiones de rechazo; tomará su tiempo y luego se calmará, quizá aparezca un fenómeno nuevo.

La eclosión del islamismo coincide con los fracasos de los Estados modernos árabes. El caso de Argelia es claro: el Estado independiente nació con muchas esperanzas de prosperidad gracias al petróleo; había un proyecto común, ilusión. El islamismo responde a la decepción del estatismo en que cayó el nuevo Estado. Ante todo ese cúmulo de frustraciones y rechazos se trata, por el momento, de una respuesta aceptable para la mayoría de musulmanes. Como todo movimiento de ideas, absorbe a la gente, capta

militantes, pero a menudo se agota en sí mismo con la toma del poder. Quizá el Estado que salga antes del islamismo sea Irán, porque un movimiento de ideas que toma el poder es un movimiento de ideas que se desgastan y que prepara su propia superación. No creo que la teocracia en Irán vaya a eternizarse.

Para resumir, los fenómenos islamistas se deben a las luchas en una sociedad nueva que se está constituyendo, pero también se corresponden a la revuelta de un espíritu que rechaza que se pase del sistema de las dos pirámides al de la pirámide única, pues esto significa pura y simplemente la ruptura con Dios. Si el Estado hace la ley, significa que negamos la ley de Dios. La rebelión de ese espíritu musulmán rechaza seguir por el actual camino, porque se había habituado a vivir según determinadas representaciones y perspectivas. Es la revuelta de un espíritu que se niega a entrar en el mundo que le es ajeno. Y si hoy el movimiento islamista se obsesiona con la poligamia, la moralidad o la mujer es porque la mujer es la piedra angular del sistema normativo clásico. Para los integristas, mujer y Estado son dos símbolos que se deben mantenerse encerrados. No se debe liberar el Estado para evitar que se convierta en legislador y no se puede permitir que la mujer se libere porque es el símbolo de una determinada moral a la que se aferra como a su propia vida.

P.: Las sociedades árabes están en plena convulsión entre un proceso de laicización y otro de retorno a un pasado mitificado. ¿Podrán llegar ambas tendencias a un equilibrio?

R.: El resultado será muy lento. No podemos esperar que esa reacción del espíritu y esa violencia por las que atraviesa el mundo musulmán se resuelvan en diez, veinte, o incluso en cincuenta años. Los que esperan tal cosa o son soñadores o bien personas que no han abierto un libro de historia en su vida. En Europa, el paso de la visión teológica de lo político a la visión laica tomó cinco siglos. Los primeros elementos de construcción del laicismo comenzaron en el siglo XIII con teólogos como santo Tomás de Aquino, con el movimiento averroísta y, más tarde, en el siglo XVI, con la escuela de Derecho Natural, la española en particular, para evolucionar en el siglo XVII con la afirmación del absolutismo estatal. Una vez que el Estado ha constituido la nación y se ha convertido en Estado nacional, como Francia por ejemplo, se comienza a jugar la carta democrática y a pensar en el poder del sufragio, en el poder limitado, en la separación de

poderes, etcétera. Entre el siglo XIII y la Revolución Francesa ha pasado mucho tiempo. Se puede obligar a los hombres a que cambien de oficio, de comportamiento, de vestimenta o incluso de alfabeto, tal como hizo Kemal Atatürk en Turquía. Al ser humano se le pueden pedir muchas cosas porque tiene un enorme poder de adaptación, pero es muy difícil pedirle que modifique lo invisible, su espíritu, es decir la perspectiva de su mirada, en diez, veinte o treinta años. Las evoluciones se dan siempre con sufrimiento y grandes resistencias.

Con o sin islamistas, actualmente hay un modelo que se dibuja en todo el mundo musulmán, que yo denomino la estatificación de lo religioso. Cuando se dice en la Constitución de los Estados árabes que el islam es la religión del Estado, como sucede en Marruecos, en Túnez o en otros países, se está afirmando en realidad que el creyente debe abrazar la religión del Estado. Se pide a los marroquíes que sean musulmanes al igual que Hassan II, a los tunecinos, que sigan en la fe al presidente de su república, ni más ni menos. Ese principio ya lo conoció Europa. Es el principio del siglo XVI que se fijaba por la fórmula latina *Cuyus regio eius religio* (“Tu religión será la de tu príncipe, la de tu rey”).

Nada nuevo bajo el sol. Creo que los Estados que se están formando en el mundo musulmán, antes de liberar la religión, se ven obligados a construir una religión de Estado. Antes, el Estado era el mero ejecutante de la religión, pero hoy se produce un fenómeno nuevo que es necesario afrontar: la estatificación de lo religioso. La adopción por los Estados musulmanes del principio *Cuyus regio eius religio* es una transformación enorme. Como resultado del conflicto entre el orden estatal y el orden islámico, se produce una islamización del Estado. Tomaré el ejemplo de Túnez, mi país, por ser un país medio en el orbe musulmán, ni tan laico como la Turquía kemalista, ni conservador. Es un país que no afirma el laicismo directamente como lo afirma Atatürk. Túnez es el país árabe que se aprovechó mejor de su colonización; no fue totalmente despersonalizado como Argelia. Nadie nos vino a decir: “Ustedes no existen; son un departamento francés”. Nosotros los tunecinos teníamos nuestro propio poder, decorativo tal vez, pero importante para el pueblo porque era un símbolo, teníamos al *Bey* y su administración, un ejército simbólico, las instituciones tradicionales, etcétera. La colonización produjo una sacudida positiva por el hecho de que los tunecinos vieron que eran necesarias las reformas. El protectorado creó una élite de militantes nacionalistas de un nivel muy alto. Una élite cultivada, abierta, perfectamente bicultural, que poseía la cultura francesa y la araboislámica. Túnez pudo

realizar reformas impensables en otros países árabes. El nuevo Estado tunecino que se desembarazó del colonizador francés estableció códigos modernos, sobre todo uno que es único en el mundo musulmán: el Código de Estatuto Personal, que fue adoptado en Túnez antes incluso que la Constitución. Es un código moderno que aborda precisamente el punto que crispera al musulmán: el derecho de la familia. Prohíbe la poligamia, sustituye el repudio, admitido por el musulmán, por el divorcio consensual, impone la aceptación del casamientos, mejora la posición de la mujer en las leyes sucesorias y suprime determinados arcaísmos del derecho musulmán.

P.: Bourguiba se atrevió incluso a cuestionar en Túnez algo tan sagrado para el creyente como el Ramadán.

R.: Este asunto del Ramadán hizo correr ríos de tinta a principio de los sesenta. Bourguiba argumentaba que se producía una baja en la producción durante el mes de Ramadán y que por tanto, al tratarse de un país subdesarrollado, había que romper, al menos los obreros, el ayuno prescrito. Para ello se basaba en un *hadíz* del Profeta que afirmaba que se podía dejar de ayunar para combatir al enemigo. Y el enemigo era el subdesarrollo. Pero finalmente en esto tuvo que echarse atrás.

P.: Si las reformas triunfaron era porque la sociedad estaba preparada.

R.: Sociológicamente Túnez estaba preparado pero lo más difícil era oficializarlas porque no se atrevían a sacarlas a la luz pública, quedaban en lo no dicho. La fuerza de Bourguiba radicó en transformar esas conquistas sociales, que existían probablemente en la sociedad tunecina, en normas jurídicas, es decir, oficiales.

P.: Sin embargo, parece que hoy se da un retroceso en la aplicación del Código del Estatuto Personal.

R.: En la actualidad en Túnez encontramos a muchos jueces que al aplicar el Código del Estatuto Personal intentan reorientarlo a las raíces islámicas. Yo no estoy de acuerdo porque las miradas hacia atrás son inútiles y peligrosas. Se juega con los símbolos religiosos, se reintroduce la llamada a la oración en la radio y televisión, aumentan los programas religiosos, se adopta de nuevo el calendario lunar para las fiestas religiosas siguiendo la antigua religión musulmana... El poder juega con los símbolos aunque es una manera equivocada de combatir a los integristas. Son reformas extremadamente peligrosas que pueden ser explotadas en el futuro.

No todo se gana en pocos meses o años y hoy este estatuto está en parte vacío de su sentido, aunque estoy persuadido de que pronto habrá una nueva revitalización de ese código. La historia avanza de esta manera. Por encima de los conflictos, de las resistencias, de la sangre que correrá y de la violencia que se instalará en nuestras sociedades durante tiempo y de los periodos de paz que también conoceremos, creo que los dos fenómenos políticos más importantes del mundo musulmán son la estatificación de lo religioso por un lado y la islamización del Estado por el otro.

P.: Pero la estatificación de lo religioso, ¿no implica también la islamización del Estado?, ¿no es un poco lo mismo?

R.: No, no es lo mismo. Tomaré de nuevo el ejemplo de Túnez. Un día Bourguiba se dirige a los tunecinos por radio y les dice: “Estáis siendo víctimas de una interpretación oscurantista de la religión. No comprendéis la modernidad, y para comprenderla debéis seguirme; por tanto suprimo los tribunales religiosos, elaboro el Código del Estatuto Personal, desmantelo la *Zaytûna* y despido a una buena parte de la élite tradicional. Soy vuestro dirigente y el intérprete de la religión. Yo os he liberado de Francia y como presidente de la República debo liberaros del subdesarrollo y para ello voy a interpretar el islam a mi modo”. Eso es lo que yo denomino estatificación de lo religioso. Dicho en otras palabras, el Estado toma el monopolio de la religión y la pone a su servicio.

La islamización del Estado es el movimiento inverso. Tras cincuenta años de independencia, el Estado juega con la religión, porque es consciente de los fenómenos de resistencia. No olvidemos que los analistas políticos consideraban que Túnez, a principios de los ochenta, se hallaba seriamente amenazado por el fundamentalismo. Mucho más

que Argelia. Ante el movimiento de resistencia de la población, el Estado se deja reislamizar. Muchos jueces, funcionarios, diputados etcétera, reintroducen en el nuevo juego estatal aspectos de la normativa tradicional. Es lo que denomino reislamización del Estado. Por tanto, aunque ambos fenómenos son semejantes en cuanto a sus resultados, están desfasados en el tiempo.

P.: ¿A qué se deben las perturbaciones que está viviendo el mundo musulmán?

R.: Se ha producido una aceleración de la historia. El problema del mundo musulmán es que se le está requiriendo que cambie de un modo demasiado rápido. El mundo internacional le vigila, está también la evolución de los medios de comunicación la informática, los satélites... Europa ha tenido la suerte de vivir su evolución por sí misma, protegida en el interior de sus fronteras políticas y culturales. Cuando construía a capa y espada sus unidades nacionales, nadie vino a hablarle de los derechos del hombre. Nadie le pidió a Luis XIV que fuera más tolerante con los protestantes o las libertades públicas. Hizo lo que le vino en gana. Pero todo se hace demasiado deprisa en nuestro mundo. Nada tiene la oportunidad de tomar su tiempo, desarrollarse y consolidarse.

P.: ¿Qué lecciones podemos extraer del caso argelino?

R.: Soy un amante de la democracia. Sólo puedo estar bien en un país en el que se escriba y se hable libremente y donde uno se sienta libre, pero ése es mi perfil personal. Soy un ciudadano tunecino entre nueve millones. El proceso democrático, ¿permite resolver los problemas de transición por la vía de la paz y del diálogo? Sería mi deseo pero si analizo objetivamente, fríamente, casi cínicamente la historia, constato que el proceso democrático no puede nunca darse cuando las tensiones en una sociedad son fundamentales, cuando afectan a los problemas de identidad, al fondo del ser humano. Esos conflictos no creo que se resuelvan con el juego democrático, por el contrario, la democracia puede acentuarlos. Podemos verlo en los Estados africanos que intentaron la democracia, sin que funcionara en la mayoría de los casos, y se retrocediera de hecho. El problema es la mala administración. Desgraciadamente nos topamos con dirigentes

políticos que cometen errores de gestión enormes. Si los dirigentes argelinos hubieran tenido la inteligencia de abrir un poco la vida política, de evitar el monolitismo absoluto de partido único y, sobre todo, de gestionar el Estado de manera honesta, Argelia no sería la de ahora. En las sociedades bajo tensión, los errores políticos agravan los problemas. Por ello hay diferencias importantes entre Marruecos, Argelia y Túnez. Quizá en Túnez hemos tenido la suerte de contar, y lo digo sinceramente, con dirigentes un poco más inteligentes. Bourguiba fue un verdadero jefe de Estado, honesto, que dijo la verdad a su pueblo, mientras que en otros países árabes se jugaba con la población contando cuentos de hadas: “habéis sido los más grandes en la historia, vais a acabar con los americanos, con Israel, sois los más fuertes...”. Promesas y más promesas. Al cabo de tres décadas de independencia, esos pueblos descubren los resultados. A nadie debiera extrañarle que se conviertan en un pueblo de exaltados.

Sami Naïr

ESTE INTELECTUAL francés de origen argelino es politólogo, profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de París y destacado analista; sus escritos son publicados por los principales rotativos. Sami Naïr es un estudioso de los flujos migratorios y de las relaciones Norte-Sur. En la entrevista, iniciada en París y continuada en Valencia y en Rodalquilar (Almería), repasa la evolución política y social del mundo árabe, analiza la situación en Argelia.

PREGUNTA: Quisiera que hablara sobre el peculiar sentido de la historia común a muchos árabes. Sorprende a menudo escuchar conversaciones en las que se alude a sucesos ocurridos hace siglos como si se hubieran producido ayer mismo.

RESPUESTA: La dominación occidental en el siglo XIX actuó como un desafío sobre las sociedades islámicas, poniendo en duda su propia visión del mundo. El mundo árabe, tras un largo periodo de aislamiento, regresó de nuevo a la historia con el enfrentamiento a Occidente, es decir, frente a una civilización donde la historia es núcleo de la organización social y un elemento de construcción de la identidad. Hoy, las capas sociales próximas a los integristas poseen una visión del mundo basada en una concepción comunitaria. Su relación con la historia no es contemporánea y, como la realidad se opone a esta concepción, huyen al pasado en busca de un sistema idealizado, la ilusión de un pasado ilustre; una quimera, porque nunca fue ni tan ilustre ni tan abierto. Esta idealización consiste en una concepción del tiempo en forma de círculo, que se acompaña de una mitología y del fanatismo del destino; todo lo que ocurre en él es una necesidad. Los árabes tienen un sentido circular de la historia. Según la visión islámica atemporal del mundo, la dominación sufrida por los musulmanes fue una prueba divina. El sistema no se basa en el porvenir sino en el pasado; se asienta sobre postulados considerados eternos. En este sentido comprendo perfectamente el término con que Louis Massignon define esta visión islámica del mundo: una *teología laica*. Ya que en realidad se trata del mundo de Dios realizado en la Tierra.

La tesis del poeta Adonis es muy interesante: sostiene que se da una correlación entre la concepción cerrada de la historia y las estructuras lingüísticas del idioma árabe. En el idioma árabe existe el pasado, *al-mâdi*, y el presente, *al-hâdir*, pero no el futuro. En su lugar, existe el presente durativo, que desempeña el papel de futuro. La historia es

siempre la reproducción del pasado. El futuro se constituye en el presente y no en ruptura con el mismo.

P.: A diferencia del cristianismo, con su idea central de mortificación, en el islam hay que rebelarse contra el tirano y la injusticia. Es prácticamente una obligación.

R.: La diferencia entre islam y cristianismo es que este último se presenta como una visión del mundo donde el individuo tiene un papel fundamental, eso explica el desarrollo del individualismo en todas las sociedades cristianas. En el cristianismo, Dios se encarnó en el hombre. Jesús es a la vez Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo: la Trinidad. Sin embargo, tanto el islam como en el judaísmo esta encarnación es imposible. Dios está muy lejos, es *Deus absconditus*. Dios está oculto.

La encarnación cristiana de Dios en el hombre es, en mi opinión, un elemento liberador y humanizador: hizo del hombre dueño de su propio destino. No quiero decir que la idea de la comunidad, en el sentido islámico, sea mala. Pero sí puedo afirmar que es buena sólo en el sentido de que integra y no desintegra.

La cuestión de la democracia radica, a mi juicio, en el problema de la relación entre el individuo y la comunidad. Es una cuestión que Kant ya se planteó. “¿Quién soy yo?, ¿qué es la comunidad?, ¿qué puedo esperar?”. Tres preguntas que son el fundamento de una visión democrática individual y al mismo tiempo colectiva. En cambio, en el mundo islámico la relación entre el individuo y la colectividad no se plantea como problema porque la relación ya está organizada en la comunidad y el individuo tiene en su seno un papel determinado. Este papel consiste en el respeto de las leyes religiosas y culturales de la comunidad. En los países islámicos, la democracia vuelve problemática la relación entre individuo y colectividad. Es un problema que afrontan desde el siglo XIX, con la dominación del imperialismo occidental. Asimismo entran en contacto con corrientes de cariz socializante o incluso comunista. Durante las décadas de los cincuenta y de los sesenta, no faltaron regímenes árabes de izquierdas que preconizaban un *socialismo islámico*. Eran experiencias que reproducían el proceso de negación de la historia en las sociedades árabes, pues rechazaban la democracia y lo que la constituye fundamentalmente: el proceso de autonomización del individuo.

P.: ¿Puede dar el islam respuestas a los problemas del mundo de hoy?

R.: El islam ha dejado de ser una civilización, ahora es una cultura. No puede competir como civilización universal porque contiene el lastre que hemos enunciado. Para decirlo de un modo más culto, lo que falta en el islam es un Spinoza. Un momento en su desarrollo en que se critique de manera radical el conjunto teologicopolítico, tal como Spinoza, en su célebre tratado *Tractatus teologicus politicus*, destruyó el vínculo estructural, en el mundo judío y en la Biblia, entre lo temporal y lo espiritual. Este momento *spinozista* falta en la civilización islámica, aunque en el pasado tuvo posibilidad de desarrollo precisamente gracias a los filósofos hispanomusulmanes como Ibn Rushd (Averroes) que son los que paradójicamente crearon la oleada que desencadenó el laicismo en el pensamiento occidental. Spinoza era discípulo de Salomón Ibn Gabriel, judío hispanoportugués muy influenciado por los árabes. Pero la decadencia moderna del islam obedece no sólo a esta relación entre lo espiritual y lo temporal, sino también a las estructuras de parentesco que aseguran la dominación del hombre sobre la mujer. Hay un *absolutismo antifemenino* que destruye desde dentro la posibilidad del islam como civilización moderna.

El problema fundamental del mundo islámico es la igualdad entre hombre y mujer. Sin una revolución en la representación de la mujer en la sociedad, la cultura islámica no podrá ni competir ni aspirar a un contenido universal porque oprime a la mitad de la sociedad. Lo malo es que se no trata de una cuestión de historia y civilización, sino que depende de la interpretación del Corán, pues las leyes que determinan la situación de la mujer están desarrolladas en el libro sagrado de los musulmanes. Las mujeres quedan fuera de la ciudadanía. Ése es el problema fundamental del mundo islámico. La emancipación femenina no sólo supone una emancipación para la mujeres. Las mujeres poseen un potencial histórico muy liberador. No tienen la misma concepción del conflicto, de la guerra, del medio ambiente, de la familia. Se trata realmente de un tesoro escondido y oprimido por la sociedad patriarcal en todo el mundo y de manera, por desgracia, más evidente en las sociedades islámicas.

P.: El panarabismo fue un intento de modernización.

R.: El único momento histórico de este siglo en el que el mundo islámico y árabe se proyectó como elemento de civilización universal fue con el nacionalismo árabe, secular y laico. El *nasserismo*, el *bumedianismo* y el *baasismo* fueron ejemplos de esa voluntad.

Históricamente, como se sabe, la idea de nación árabe fue creada por los ingleses, que pensaban utilizar el nacionalismo árabe contra el imperio turco. Pero se les volvió en contra. La historia de Egipto es muy clara. Desde el general Orabi hasta el coronel Nasser, se afirma la idea de que los árabes debían recuperar su autenticidad para enfrentarse a los poderes dominantes, ya fueran turcos u occidentales. Fue un proceso secularizador en el que el papel de los árabes cristianos fue importantísimo.

P.: Con la muerte de Nasser y tras la derrota en la Guerra de los Seis Días, el panarabismo se viene abajo. Resurge de nuevo lo islámico.

R.: El ascenso del islam obedece a varios parámetros. Por una parte, se trata de una reacción al fracaso económico, político y cultural de las ideologías de la modernidad. Por otra, es una oleada ideológica impulsada por los poderes dominantes con el apoyo de Arabia Saudí para crear un arco de fuerzas conservadoras en todo el mundo árabe. La identidad islámica no es por supuesto la del nacionalismo árabe, a pesar de que puedan existir conexiones importantes. Hoy, con la dominación de la visión islámica, regresan las microidentidades particulares que no son árabes sino bereberes, kurdas, etcétera. Síntoma de una decadencia ya que, en toda su historia, desde el Profeta hasta hoy, los momentos de declive son aquellos en los que la dimensión árabe se hecha por la borda y regresan las dimensiones específicas. Países como Argelia lo demuestran hoy a la perfección. No digo eso para deslegitimar las reivindicaciones específicas, como las del idioma bereber, al contrario. Pero creo que hay que darle un contenido que no sea antiárabe, porque la dimensión árabe de los pueblos del islam mediterráneo es un aspecto fundamental para afrontar con garantías el futuro. Todo actúa, sin embargo, en su contra, sobre todo la política internacional, que debilita ese lazo, laico y secular, entre los árabes.

P.: El islam es ya la segunda religión de Francia. Periódicamente los medios de comunicación, y también los políticos franceses, advierten del auge del integrismo en los suburbios.

R.: Desde hace cinco o seis años la emigración, especialmente la magrebí, ha sufrido un cambio profundo en su identidad. La guerra del Golfo fue crucial, hizo que los *beurs* tomaran conciencia de que no eran considerados totalmente franceses por más que poseyeran esa nacionalidad. La guerra, que mostró claramente que en la práctica había dos categorías de franceses, supuso la diferenciación ligada al origen. Fue Mitterrand, jefe de un Estado supuestamente laico, quien destacó esta “diferencia específica”, cuando hizo un llamamiento a la “comunidad” musulmana francesa a manifestar su solidaridad con su política, como si se tratara de una parte diferente de la población. Los socialistas, por supuesto, apoyaban esta política. Hacen exactamente lo mismo con los judíos. Lo que demuestra que, en su visión, el concepto republicano del Estado se ha desvanecido. En la vida cotidiana, los hijos de los inmigrantes son quienes sufren en carne propia los mayores efectos de la crisis social. En una ciudad como Marsella es muy difícil que un *beur* tenga acceso normal al mercado de trabajo. Basta que diga: “Mi nombre es Mohamed, Omar o Hassan” al responder a un anuncio en la prensa para que no le den el empleo. Lo mismo ocurre con la vivienda. Por otro lado, la situación de crisis en el Magreb contribuye notablemente al desarraigo. En Francia los tratan de árabes y cuando viajan al Magreb los tachan de franceses. No son de ninguna parte. Esta crisis de identidad provoca la pérdida de puntos de referencia personales y colectivos al tiempo que favorece el ascenso de un islam como ideología refugio.

La responsabilidad de este grave problema de identidad recae fundamentalmente sobre la sociedad francesa, cuyas estructuras son a menudo racistas y excluyentes. Además, todas las leyes sobre la emigración que se están adoptando hoy contribuyen a desestabilizar la condición de los emigrantes arrebatándoles los mínimos derechos que poseían. El ascenso de la identidad islámica es un fenómeno normal pues existe en Francia una población importante procedente de varios países islámicos. La República francesa asegura la libertad de culto y de confesión. El problema está en saber si esta libertad para protestantes, católicos, judíos o budistas, lo es también para los musulmanes, que actualmente representan cuatro millones de una población total de cincuenta y seis. La adhesión al islam no significa, como es lógico, la aceptación del

integrismo, que es una forma de reacción negativa, más o menos fascista, que sin duda hay que combatir. La mejor manera de triunfar en este combate no es la exclusión del islam tolerante y secular, ni tampoco la exclusión social o el racismo, sino todo lo contrario.

P.: ¿Cuál será el lugar del islam en la sociedad francesa?

R.: El Gobierno no tiene las ideas claras y, mientras tanto, los medios de comunicación, como siempre, se aprovechan de la situación de manera histérica. A estas alturas no hace falta explicar que, tras la caída del comunismo, el islam es el nuevo enemigo de Occidente. Lo afirmó nada menos que George Bush en plena guerra del Golfo. Esta actitud de los medios y de los políticos no debería ocultar el auténtico problema: Europa ya no es la Europa de los años treinta, cuarenta o cincuenta. Se han producido importantísimas corrientes migratorias. Las personas que se hizo venir de otros lugares para trabajar en los países europeos no eran simple fuerza bruta de trabajo. Eran seres humanos con su propia cultura, su civilización y sus creencias, que es preciso respetar.

P.: Las sociedades europeas, homogéneas, blancas y cristianas del siglo XIX han cambiado. Guste o no, las sociedades se tornan más complejas, multirraciales y multiconfesionales. La visión eurocéntrica de la cultura está en entredicho, sobre todo en Francia.

R.: A diferencia de otras culturas europeas, la francesa es una cultura que tiene la pretensión de representar lo universal. El problema es que lo universal hoy en día no coincide con una cultura nacional específica; es el resultado de la interrelación y la mezcla. La tradición del universalismo cultural francés está cambiando. Por arriba, porque la cultura francesa no es competitiva en el mercado cultural mundial, donde los modelos norteamericanos son hoy los dominantes a escala planetaria. Y por abajo, tiene que integrar la cultura que resulta de la mezcla y que se encuentra en la literatura, en la música, etcétera. Como reacción, la minada cultura francesa se torna más rígida, pero

esta situación no puede continuar mucho más tiempo porque la sociedad ya es en realidad multicultural. No se trata de un problema de aceptación, es un hecho con el que, tarde o temprano, habrá que aprender a vivir.

Desgraciadamente ni los gobernantes, ni los partidos políticos, quizá por miedo al castigo electoral, ni los medios de comunicación, explican la nueva realidad cultural a la opinión pública. La integración del islam no debe pasar por la aceptación de unas normas religiosas incompatibles con las leyes de la República, como los aspectos relacionados con el estatus de la mujer o los referentes a la educación religiosa, que no deberán en ningún modo prevalecer sobre la educación laica.

P.: Todos estos nuevos conflictos son aprovechados por la extrema derecha europea. Parece como si existiera una convivencia entre ella y los integristas.

R.: Son cómplices. Se trata de dos dogmatismos que se oponen y que al mismo tiempo se ayudan en el proceso de exclusión. El islam integrista es el mejor aliado de la exclusión, porque añade una concepción bárbara del islam a otra igualmente bárbara de Occidente sobre el islam. La sociedad occidental real es mucho más tolerante que la del discurso oficial así como la sociedad musulmana es mucho más tolerante que el integrismo. En Francia uno puede preguntarse si no resulta más rentable presentar el islam en su vertiente integrista que en la tolerante a efectos de no integrar a los musulmanes.

En las situaciones de confrontación violenta no se escuchan las voces moderadas. Desde los extremos se lanza un discurso de guerra y resulta xtremaamente difícil hacer prevalecer la tolerancia. Todos aquellos que están por una sociedad y republicana y por el respeto de las creencias y culturas deben luchar contra el discurso de la confrontación. Es muy grave para el futuro de la sociedad, y para la propia identidad de los jóvenes, que se les eduque en el odio y la exclusión. La sociedad occidental es mucho más responsable que la arabomusulmana, porque lleva la carga de la responsabilidad histórica. Fue Occidente quien colonizó a esos países durante siglos. Hablemos claro, ¿quién debe temer a quién?, ¿el argelino que ha sido el colonizado durante un siglo y medio, que viene de un país subdesarrollado y que está aplastado, o el francés que lo colonizó durante más

de cien años, que se encuentra en posición de fuerza y pertenece a una de las grandes potencias del planeta?

P.: Se dice que en el interior de cada argelino existe una guerra civil. La colonización destruyó la identidad de todo un pueblo.

R.: Lo que ocurrió en Argelia fue trágico. La colonización llegó acompañada del discurso de la República laica que abogaba por la igualdad de todos los ciudadanos, pero en realidad los musulmanes quedaban excluidos. No se les reconocían derechos jurídicos y además se destruyó el sistema escolar arabófono, pero al mismo tiempo se aceptó el estatus personal, es decir, el hecho de que el islam seguía rigiendo el derecho de las personas (matrimonio, divorcio, herencia, etcétera). Por todo ello, el discurso de la República laica fue identificado desde el principio con el de la colonización. Un arma en manos de los franceses para despersonalizar a los colonizados.

Francia nunca buscó integrar a las élites culturales argelinas y rechazó toda posibilidad de evolución en el interior del marco colonial. Por ejemplo, en los años treinta y cuarenta, hubo un fuerte movimiento reformista representado por figuras como Ferhat Abbas, con voluntad firme de integración en la sociedad francesa. Pero Francia rechazó la vía conciliatoria y, como cualquier posibilidad de vía reformista, fue aplastada por la potencia colonial. Los musulmanes no tuvieron más remedio que optar por la vía revolucionaria.

La colonización impulsó, indirectamente, una visión retrógrada del islam. Francia nunca favoreció una evolución democrática y tolerante del islam en Argelia. Y en consecuencia, la religión ha jugado para los argelinos un papel no meramente religioso sino de carácter nacionalista. Ser musulmán en Argelia, en 1940 o en 1950, significaba no ser de nacionalidad francesa y estar en contra de la colonización. Aunque de hecho, las élites argelinas, el FLN, no reivindicaban el islam, sino los valores de la Revolución Francesa. Y si el discurso nacionalista se implantó tan fácilmente en Argelia en 1962, tras la independencia, fue precisamente porque las ideas de la Revolución Francesa y también la ideología del nacionalismo árabe, que se oponía al desarrollo del islamismo, habían calado muy hondo en las capas más ilustradas de la población.

En mi opinión, el panarabismo fue una ideología importante porque fue la única corriente que dio identidad a los árabes. No se trataba de un nacionalismo étnico sino cultural. Jugó un papel progresista aunque en su nombre se cometieron errores dramáticos. Occidente hizo todo lo posible por destruirlo porque sabían que se enfrentaban a una ideología alternativa de carácter laico y el Norte siempre ha preferido como alternativa una ideología religiosa, la cual es conservadora por definición y por tanto mantiene bloqueada a la población. Siempre he pensado que el sueño de Occidente sería tener, al sur, un mundo árabe que fuera como una gran Arabia Saudí, del Atlántico al Golfo Pérsico. El nacionalismo árabe se construyó en contra de esta idea.

P.: El islam presenta en Argelia características peculiares que lo hacen distinto al del resto del Magreb.

R.: En Argelia existen dos islam. Por un lado el de la *jassa*, el islam de la élite y de los ulemas, tolerante pero desigualitario, influenciado por las grandes reformas intelectuales del siglo XIX y la *Nahda* egipcia; y por otro lado, el islam popular de los campesinos y las capas históricamente marginadas. Un islam antijerárquico e igualitario pero absolutamente intolerante. La gran paradoja histórica es que en Argelia, la tolerancia va aunada a la desigualdad mientras la intolerancia va pareja con lo igualitario. Y estas dos visiones del islam se han opuesto tradicionalmente. Los ulemas, aunque eran tolerantes, aceptaban la desigualdad ligada al sistema colonial, mientras que el islam popular, intolerante, rechazaba de plano la colonización para conseguir la igualdad. El movimiento nacional se desarrolló sobre estas dos bases. El islam reformista combatió al popular de manera extremadamente violenta.

El movimiento de los ulemas se sumó tardíamente a la lucha por la liberación nacional y, a partir de 1956, se integró en su aparato. Ben Bella, Bumedián y finalmente Chadli se apoyaron en los religiosos reformistas, abiertos y tolerantes que representaban a las capas más privilegiadas de la sociedad. En cambio el islam popular se desligó muy pronto de un poder que se decantaba por el socialismo y pretendía apartar la religión a un lado. Así, mientras que el islam reformista apoyaba al sistema, el popular se hacía fuerte en las mezquitas, donde acudían las capas excluidas para oír discursos reivindicativos.

La batalla que se está librando hoy en Argelia es la lucha entre estas dos concepciones distintas del islam. Algo que se remonta ya a la época de la colonización. Además, la lucha de liberación nacional fue hecha por el islam del pueblo, aunque más tarde sería el islam de los ulemas el que ocuparía los puestos de responsabilidad. Pero durante la guerra y las campañas, mientras las élites abogaban por una concepción republicana de la liberación, los pobres morían exclamando: “¡*Allahu Akbar!*”. Eran carne de cañón, y como no se beneficiaron de la independencia, hoy plantean de nuevo el problema de la igualdad de manera intolerante. Siempre existió oposición entre el islam del pueblo excluido y el de las élites dirigentes. Éste es el verdadero problema de Argelia. ¿Dónde se han implantado los integristas? En las *bidonvilles*, en los barrios más desheredados, entre los pobres.

P.: La situación se complica aún más por el problema lingüístico.

R.: Argelia es un país arabobereber, aunque los idiomas dominantes sean el árabe y el francés. A partir de 1970 el Gobierno argelino desarrolló una política de arabización muy fuerte, pero sólo quienes poseían la educación francesa podían acceder al sistema económico y político, ya que estaba articulado sobre la economía internacional, donde no tenían cabida los educados en árabe. Además, debemos tener en cuenta que dicha arabización no se hizo a partir del árabe hablado en Argelia sino de una concepción del árabe hablado en Oriente Próximo. De allí se hizo venir por millares a profesores de lengua árabe que formaron a varias generaciones de jóvenes argelinos, desde los niños a los universitarios.

Lo terrible es que sólo acceden a los puestos de responsabilidad aquellos argelinos que tienen formación francesa. Y el resto, las nuevas capas medias que no están integradas en absoluto en el sistema económico, son jóvenes arabófonos sin posibilidad de futuro. Son la base cultural del integrismo y los encontramos en los puestos de dirección del movimiento. En Europa se sorprenden por el hecho de que los dirigentes integristas sean técnicos, médicos, ingenieros, científicos, etcétera. Pero es algo muy normal. el árbol del integrismo está compuesto por varias ramas: el pueblo excluido, los jóvenes (el 62% de la población tiene menos de veintiún años), los campesinos desruralizados que llegan a las ciudades sin nada y viven en las *bidonvilles* y los cuadros

arabófonos que no están integrados. Todo esto forma un cóctel explosivo y la ideología que les sirve es el islam. No pueden hablar de capitalismo ni de liberalismo, tampoco de socialismo porque ha sido una catástrofe. Sólo les queda el islam, y lo han convertido en una ideología de contestación revolucionaria. Si estudiamos las biografías de sus principales dirigentes, descubriremos que todos se han formado de la misma manera. Han sido educados en árabe pero en una tradición cultural ajena a la argelina.

Kabilia, donde se habla bereber, fue una región privilegiada, sobre todo en el plano económico, porque durante ciento cincuenta años los franceses jugaron a oponer a los kabilios contra los árabes y, a partir de los setenta, el poder argelino dio mucho dinero a esa región, la más beneficiada de todo el país. No existe allí la miseria que se ve en Argel o en el Oranesado. La población argelina está constituida por arabófonos, bereberófonos y francófonos. Las dos fuerzas principales son los kabilios y los *shâwis*; ambos grupos son bereberes pero con la diferencia de que mientras los de la Kabilia conservan su lengua, los *shâwis* están totalmente arabizados.

P.: ¿Qué supuso el golpe militar?

R.: La actitud de los militares argelinos fue muy negativa porque pararon el proceso electoral en 1992 y esta interrupción ha costado ya más de sesenta mil muertos. Se trata de una verdadera guerra civil: la segunda guerra de Argelia. Además, los militares son culpables por partida doble, ya que también son responsables de la creación del integrismo. Dominan Argelia de manera dictatorial desde 1962 y crearon el partido político integrista para debilitar a la izquierda y a las fuerzas democráticas que comenzaban a desarrollarse especialmente a principios de los ochenta. Sin ir más lejos, Abassi Medani, jefe actual del FIS, es un antiguo miembro del FLN.

Los militares han hecho perder a este país años preciosos y han provocado la huida de una parte importante de la élite argelina, acorralada entre la dictadura militar y la barbarie integrista.

P.: La idea de un gran Magreb que pudiera negociar con mayor fuerza con la UE parece cada vez más lejana. Marruecos recela de Argelia.

R.: Marruecos es un país que tiene problemas de vecindad con Argelia. Nunca aceptó que Argelia fuera una potencia regional, o que se inclinara por una opción socialista en los años sesenta y setenta. Hay grandes contradicciones entre las élites económicas marroquíes y el poder y la sociedad argelinos.

La gran diferencia es que en Marruecos no sólo hay una clase media sino que existe una burguesía auténtica y un movimiento obrero organizado. El islam está muy estructurado con sus *zâwiyas*, etcétera. En Argelia no. Se trata de un país que fue vaciado de su contenido. Hay una especie de tecnoburocracia, en vez de burguesía, en el poder. Existían amplias capas medias, pero fueron totalmente desintegradas por la política económica del FLN de los últimos quince años.

El fenómeno sociológico fundamental para comprender la diferencia entre ambos países es que la estructura de la sociedad Marroquí es predominantemente rural. La mayor parte de la población, más del 51%, vive todavía en los pueblos. Mientras que la estructura de la población argelina es mayoritariamente urbana; el campesinado quedó desintegrado por la colonización y eso provocó la lucha de liberación nacional. Fueron los campesinos quienes lucharon. En Marruecos no sucedió este fenómeno. El campesinado se quedaba en los pueblos. La monarquía se ha apoyado mucho en la población rural y también en las capas medias, en detrimento del *magzen*, la burguesía de las ciudades. El problema que tiene Marruecos hoy en día es que está pasando también por un proceso de desruralización. Está sufriendo su revolución urbana. Con la integración de España y Portugal en la UE, la economía agrícola marroquí ya no es competitiva. Frente a este nuevo problema, Hassan II plantea una política muy clara: "O consigo acuerdos con Europa que permitan a mis campesinos permanecer en el campo o se los enviaré". Y esto último es lo que está sucediendo. Si examinamos la tasa de aumento de la emigración en Europa, veremos que es esencialmente marroquí. Aunque oficialmente no exista, se trata de una emigración organizada por el poder de Marruecos, que envía al exterior emigrantes por millares y favorece la emigración clandestina. En el asunto de las pateras están implicados los servicios especiales marroquíes. Pero eso no es todo, ya que a ese proceso de desruralización importante que está sufriendo Marruecos, debemos añadir el problema de la explosión demográfica que agrava aún más la situación. Creo que el país que va a plantear problemas migratorios en el futuro será Marruecos porque se trata de una sociedad mucho más desigualitaria que Argelia y, al contrario que en ese país, no

existe tradición de contestación radical. La única solución para evitar estos problemas es integrar a Marruecos en el espacio europeo. Crear políticas de integración económica con Marruecos, Argelia y Túnez. Marruecos tiene razón. No se puede seguir empobreciendo su agricultura y pretender, al mismo tiempo, que los campesinos se queden en sus campos.

P.: ¿Tiene algún futuro una Europa desligada de su sur?

R.: Las relaciones económicas entre el norte y el sur del Mediterráneo, y entre el este y el oeste de Europa, tienden inevitablemente a incrementarse porque se producen transferencias de población muy importantes. Y Europa reacciona desde el punto de vista policial: véase el espíritu de los acuerdos de Schengen. Es necesario replantearse la filosofía de la construcción europea bajo una lógica de apertura hacia el Este y el Sur. Hacia el Sur resulta algo fundamental porque contrariamente a lo que ocurrió respecto al Este, Europa tiene una responsabilidad histórica. Francia, España e Italia colonizaron los países del norte de África.

El Mediterráneo constituye una línea de fractura por razones demográficas y culturales. En la orilla sur viven más de cien millones de habitantes. No lo digo por asustar, no significa que todos ellos quieran emigrar a Europa, sólo advierto que existirá un problema. La otra orilla será el México de Europa y no se puede vivir junto a un México pobre si se pretende construir Europa. El proceso de construcción mediterráneo no es simplemente un deber sino una necesidad objetiva. Europa no podrá construirse nunca con la miseria a su puerta, porque los flujos migratorios se incrementarían.

P.: ¿Qué se puede hacer para romper ese nuevo muro que se está alzando entre ambas orillas del Mediterráneo?

R.: La única solución estriba en la creación de espacio mediterráneo de codesarrollo. Es algo totalmente factible. Existen muchos sectores, como el económico, cultural, educativo, en los que se puede trabajar conjuntamente. En cuanto a la emigración, resulta extremadamente peligrosa la política de cerrar a cal y canto las puertas de Europa.

Se gestiona la emigración como si fuera un asunto militar cuando debería gestionarse democráticamente. Además, deberíamos ser conscientes de que la emigración es en realidad un factor de mutuo desarrollo entre el norte y el sur del Mediterráneo. Es necesario dar una formación a los emigrantes y al mismo tiempo darles la posibilidad de que puedan regresar a sus países para trabajar. Los alemanes, por ejemplo, llevaron a cabo una política muy interesante durante los años setenta y ochenta, que consistía en pagar el salario de los emigrantes turcos, la mitad en marcos en Alemania y la otra mitad en marcos en Turquía, lo que suponía que el emigrante ahorrara obligatoriamente. La mayor parte de las compañías de taxi en Turquía se desarrollaron gracias a esta política, que podríamos denominar como emigración de alternancia, que permitía la posibilidad de la libertad de circulación. De modo que hacía posible desarrollar el país de origen y al mismo tiempo reducir el nivel de la emigración. ¿Qué lógica es ésta que permite la libre circulación de capitales pero esposa a los hombres? El problema de la emigración es demasiado grande para ser tratado de manera administrativa y burocrática. Es necesario comprender que la sociedad está en proceso de cambio y que no podrá excluirse a esas personas.

Abdelwahab Boudhiba

SOCIÓLOGO Y filósofo, antiguo presidente de la Comisión Árabe Permanente de los Derechos del Hombre, y autor del ya clásico *Sexualidad en el islam*, este prestigioso pensador tunecino nos recibe en su casa de Túnez para hablarnos del islam y modernidad, de los problemas que acechan a las sociedades árabes actuales y de la búsqueda de su lugar en el mundo tras el derribo del muro de Berlín. Y nos recuerda: “En el islam siempre hay una revolución en curso. Una revolución pendiente. Una revolución traicionada”.

PREGUNTA: Uno de los tópicos extendidos en Occidente es que la civilización islámica quedó detenida en el tiempo.

RESPUESTA: Toda sociedad, sea la que fuere, vive una historia. No comparto la opinión de ciertos antropólogos que hablan de sociedades sin historia, sosteniendo la idea colonial de que hay sociedades que han entrado en la historia y otras que han quedado al margen. En cada sociedad el tiempo interviene y la transforma. Podríamos hablar tal vez de ritmos diferentes. Lo que denominamos pasado, presente y futuro no son realidades universales, lo serán cuando la humanidad realice una convergencia mucho mayor que la actual. Hoy por hoy, cada sociedad vive un segmento de temporalidad. Toda sociedad es moderna en relación a sí misma.

En el caso de las sociedades musulmanas, tras el florecimiento de la civilización árabe, hubo otra fase de esplendor que fue el imperio otomano, que a menudo se olvida. Fue un aliento nuevo, donde el polo de la civilización islámica se desplazó del mundo árabe propiamente dicho a un mundo otomano. Se produjo asimismo un desplazamiento hacia el mundo mogol. Los siglos XVII y XVIII son muy fecundos para la civilización del islam indio y también para el islam tanto en Malasia como en Indonesia. El centro se expande. Los prejuicios antitúrcos impregnan los estudios históricos árabes modernos, en países como Siria o Egipto. Pero en Túnez y Argelia se ven las cosas de otra manera. Túnez, y en menor medida Argelia, integró y asimiló elementos túrcos. No podemos considerar el periodo otomano en esta parte del Magreb como de decadencia. Túnez estaba ocupado por Carlos V. ¿Quién liberó a Túnez tras cincuenta años de presencia española? Los túrcos. La presencia de la civilización turca contribuyó a forjar la

personalidad tunecina, devolviéndole el orgullo perdido. En todo Oriente Próximo no volveremos a encontrar esta especie de simbiosis con Turquía.

Como todos los imperios, el turco conoció fases ascendentes y otras decadentes. En mi opinión se trataba, hasta el siglo XVIII, de un Imperio particularmente creativo en las ciencias, artes, leyes y letras. Pero a partir de las dificultades de Turquía en Europa, y sobre todo en los Balcanes, conoció un periodo de regresión, de incertidumbre y falta de confianza en sí mismo, que desembocó en repliegue y decadencia. Ello llevó a las autoridades turcas a jugar la carta de la cerrazón intelectual, con la prohibición por ejemplo de la imprenta o la clausura del observatorio, en una civilización donde la astronomía era determinante. No olvidemos que el observatorio de Samarkanda realizó el cálculo de la posición de los astros que fue la base del trabajo de Newton. Todos estos elementos quedaron bruscamente detenidos. Llegó un momento en que se produjo una enorme desconfianza del poder turco respecto a la *intelligentsia*. Una sociedad que ya no otorga crédito a sus intelectuales es una sociedad que se condena a muerte.

P.: Turquía pronto se dio cuenta de que Europa empezaba a dejarla muy atrás en los campos tecnológico, cultural...

R.: Durante ciento cincuenta años, desde finales del siglo XVII hasta mitades del siglo XIX, el Imperio Turco realizó un importante esfuerzo por tratar de descubrir lo que se estaba cocinando en Europa. Eran conscientes de que estaba a punto de surgir algo totalmente nuevo y saber qué era. Enviaron observadores como Raghیب Pasha, que recorrió los principales países europeos diez años antes de la Revolución Francesa. Raguib Pasha escribió unos ensayos muy interesantes que nunca han sido reeditados. Trató de captar las ideas fundamentales que forjaron la fuerza de la civilización europea en el siglo XIX. Los turcos se dieron cuenta en esa época de que era necesario hacer lo mismo que Europa. Es el periodo de los grandes tumultos en Turquía, cuando el sultán Abdelhamid intenta introducir cambios en las relaciones de las leyes con el Estado y codificar los textos jurídicos. En esa misma época, el tunecino Jayr Eddin fue también a Europa, donde vivió y escribió un ensayo en 1864, publicado en francés en París y en árabe en Túnez, en el que se hablaba de los logros de la cultura europea y de las reformas necesarias en los países musulmanes. Jayr Eddin Pacha argumentaba que sólo

con la paz interna y la seguridad se conseguiría el desarrollo económico y que para ello eran indispensables las formas jurídicas adecuadas. Un sistema que permitiera al pueblo identificarse con el poder. Por desgracia, no se pueden hacer reformas por decreto, es necesario permitir que una sociedad reencuentre su propia modernidad, mediante una acción de larga duración.

P.: En el siglo XIX, Egipto sale de su larga noche para convertirse de nuevo en uno de los motores de la cultura árabe.

R.: Es de destacar el importante papel que jugó la imprenta del Bulaq en El Cairo. Ese gran momento de inquietud cultural no hubiera sido posible sin dos sucesos que sacudieron a la sociedad egipcia, el impacto que supuso Napoleón y la figura de Mohamed Ali, el cual me resulta un enigma: un sargento albanés, analfabeto, que en esa época llevó a cabo la más grande realización cultural en un país musulmán. Quizá no podía ser de otro modo: que un elemento exterior a la sociedad, fuera quien consiguiera cambiarla desde el interior. Mohamed Ali era un personaje tan exterior a la sociedad egipcia que comprendió exactamente lo que había que hacer. Sus logros fueron extraordinarios: estructuras de irrigación y pequeñas presas en el Delta, la primera presa de Asuán, la introducción masiva del cultivo del algodón, la reorganización del sistema educativo, la obligación de traducir al árabe libros técnicos y científicos. ¡Todo ello organizado por un analfabeto!

Mohamed Ali triunfó, pero Jayr Eddin fracasó en su intento. Jayr Eddin tampoco era tunecino. Era un mameluco circasiano que fue vendido en Estambul y ofrecido, cuando apenas contaba ocho años, a Ahmed Bey de Túnez. Aprendió muchos idiomas. Estaba mucho más integrado en la sociedad tunecina de lo que lo estaba Mohamed Ali en la egipcia. De todos modos Jayr Eddin era totalmente consciente de lo que había que hacer y lo intentó. Creó la academia militar, la escuela politécnica, reformó el sistema religioso, etcétera. Jayr Eddin fracasó, no pudo impedir la colonización francesa y acabó sus días en Estambul en calidad de *Sidr el Alam* (Gran Visir).

Sin embargo, Mohamed Ali comprometió a Egipto en un proceso extraordinario. ¿Se trató de la personalidad única de Mohamed Ali o de las simientes que ya fueron

esparcidas por Napoleón? ¿Fue una evolución interna de la sociedad egipcia la que permitió las reformas?

P.: Reformismo y tradicionalismo son dos corrientes que han sacudido desde siempre los cimientos de las sociedades árabes.

R.: En nuestras sociedades se han venido oponiendo estas dos concepciones desde el enfrentamiento con Europa ligado a la colonización. Cuando las personas se encuentran amenazadas cierran las puertas de su casa o la protegen con muros, intentan cambiar de morada, ir a vivir a otra parte... O deciden abrir sus puertas. Los dos modelos históricos de reacción, el de encierro y el de apertura, pueden resumirse en dos actitudes y situaciones históricas. La del rey Abdel Aziz Ibn Saud de Arabia y la de Mustafa Kemal Atatürk, de Turquía. Con Abdel Aziz Ibn Saud, los árabes se sintieron amenazados y se negaron a seguir discutiendo sobre la conveniencia o no de un compromiso con Occidente. Dijeron: "¡Basta de discusiones, nosotros los árabes tenemos una única referencia, el Corán y sólo tomaremos de Occidente aquellas realizaciones materiales que podamos controlar!". El Islam saudí, el *wahhâbismo*, es un islam replegado en sí mismo. No tiene más salida que cerrar la casa para mantener intacta la personalidad colectiva. El otro modelo, el de Mustafa Kemal Atatürk, rompe con el pasado para dar un salto hacia el futuro y construir una sociedad desligada de sus raíces. En Turquía llegaron incluso al extremo de cambiar los caracteres del alfabeto, sustituyendo el árabe por el latino, lo que supuso una ruptura cultural tan fuerte que hoy ¡un turco no puede leer los libros anteriores a 1920 que se imprimieron en su propio país! Esos dos modelos, que hablan sin duda del infortunio de nuestras sociedades, han fracasado.

Arabia Saudí no realizó su programa, no fue capaz de construir un modelo de sociedad que pudiera captar todas las aspiraciones de la nación árabe o de la nación islámica. A pesar de su gran opulencia, pasa hoy por dificultades económicas y sociales. Turquía tampoco ha satisfecho sus aspiraciones, ya que la Turquía actual está atravesando dificultades políticas y debe asegurar el pluralismo para resolver sus relaciones con las minorías y para realizar el desarrollo económico.

El gran problema de nuestras sociedades es que los regímenes que lucharon contra el sistema colonial y que consiguieron la independencia política no supieron, luego, estar

a la altura. Ése es nuestro fracaso. Tanto la economía como la política *nasserista* fracasaron, lo mismo ha sucedido en Argelia, por tomar dos ejemplos. Nuestras sociedades se enfrentan a un vacío ideológico, cultural y económico. Las necesidades de nuestros países y la explosión demográfica, con la llegada de generaciones jóvenes, desligadas hasta cierto punto de su pasado y alejadas de las perspectivas positivas de la vida, crean sociedades en efervescencia, según la expresión de Georges Duby. Hoy nos encontramos de nuevo ante la gran disyuntiva histórica: encerrarnos en nosotros mismos o abrirnos al *otro*. Tanto el integrismo como la voluntad de laicización no son sino viejas respuestas que vuelven a surgir. El tremendo error de los integristas estriba en que no se dan cuenta de que en el mundo que nos a tocado vivir sus respuestas resultan vanas. Lo vemos en Irán. Pero debemos ser conscientes de que la otra respuesta, la pura imitación, es igualmente inoperante.

La forma política de un régimen no es importante desde el punto de vista de la concepción global del islam. No olvidemos que el Corán no define ni estructuras monárquicas, ni teocráticas, ni parlamentarias, dejando estos aspectos a la elección de las sociedades. El Corán insiste sobre los valores: justicia, participación colectiva, solidaridad y libertad. La sociedad que cumpla esos valores será una sociedad islámica, la forma importa poco. Estos valores constituyen un norte hacia el que orientarse pero que por definición jamás será alcanzado. En el islam siempre hay una revolución en curso. Una revolución pendiente. Una revolución traicionada.

P.: Muchos gobiernos son rehenes del integrismo o agitan su fantasma para justificar su permanencia en el poder.

R.: Muchas sociedades, ante el peligro real o supuesto del integrismo, no han encontrado más defensa que represión y demagogia. Sólo cuando se haya desarrollado lo suficiente un país, creado más justicia social, disminuido el peso de la deuda y del paro y eliminado los fenómenos de exclusión social, el ciudadano árabe recuperará la confianza en sí mismo. La represión y la demagogia perpetúan la consideración del ciudadano árabe como un menor de edad sobre el que se debe seguir ejerciendo una tutela. El desarrollo no podrá concebirse en el silencio del gabinete de los expertos, en los circuitos cerrados del partido único, en el cerebro de un dictador, o en el silencio de un

jefe de Estado y tres o cuatro colaboradores. Sólo podremos avanzar en el marco de una política de participación acompañada de un análisis lúcido, riguroso y sincero. Si nos aferramos a soluciones aparentes estaremos haciendo el juego a las fuerzas de la decadencia y a fuerzas internacionales que avanzarán como un rodillo compresor, de modo que los países árabes apenas contratarán.

P.: ¿Cómo hacer compatibles tradición y modernidad?

R.: Salimos de un periodo de colonización. El colonizador da por descontado que la modernidad del colonizado no existe. La modernidad del colonizador es la auténtica, en nombre de la universalidad de la civilización, del devenir humano y de la razón. Modernizarse es occidentalizarse: europeizarse.

¿Cuáles son los imperativos de nuestras sociedades árabes para entrar en el siglo XXI? Nos guste o no, nos veremos afectados por un hecho de capital importancia como es la mundialización de las estructuras de producción económicas, y por nuevos hechos cruciales: los medios de comunicación y de telecomunicación. Ya no podremos, mañana, responder a las aspiraciones materiales de nuestros hijos viviendo en una producción económica autárquica.

Los árabes debemos mentalizarnos de una parte, como mínimo, de lo producido entrará en el juego de la competencia universal. No podemos seguir teniendo respeto al trabajo la postura perfeccionista que tenía el artesano tradicional. La realidad económica del mañana hará que el aumento de los ingresos del humilde nómada argelino o del humilde trabajador de una ciudad tunecina, esté condicionado por la evaluación internacional.

P.: “La mujer es considerada de nuevo como una defensa contra Occidente. Al igual que durante la colonización, los integristas piensan que es preciso tutelarla y mantenerla bajo el dominio del hombre para que así se mantenga la tradición...”.

R.: Es una idea un poco fuerte.

P.: Estoy leyendo una cita suya.

R.: Es cierto, y mis alumnos de la Universidad siempre se sorprenden del papel que ha jugado la mujer como depositaria de valores y de la tradición. Se asombran cuando les digo que debemos nuestra independencia y nuestra personalidad colectiva no sólo al combate o a la resistencia a la colonización sino también al sacrificio pasivo de la mujer, que en el interior del hogar ha guardado una esfera protegida contra todos los embates.

Si nuestra sociedad ha resistido, a pesar de todas las peripecias históricas que hemos sufrido, ha sido por la mujer. Carlos V estuvo cincuenta años en Túnez pero su paso por el país no dejó ningún rastro importante, apenas algunos recuerdos recolectados por los historiadores o la famosa estela de la toma de La Goulette que se encuentra en el Alcázar de Sevilla. De los españoles no ha quedado nada porque no tenían acceso a los hogares.

Durante el periodo colonial, el hombre podía familiarizarse o adoptar incluso muchos aspectos de la cultura del colonizador, frecuentar, pero cuando entraba en su casa, tal como el personaje central Sidi Sayed de la magnífica trilogía de Naguib Mahfuz, dejaba en la puerta las ideas y los valores de la colonización y las tentaciones que podía encontrar en la ciudad. Al regresar al núcleo familiar, encontraba de nuevo una determinada visión del mundo, los valores tradicionales, su cultura y la estructura de la sociedad con sus roles extremadamente bien definidos. Por ese motivo, la gran batalla en las sociedades musulmanas de ha producido en torno a la educación de las niñas. Si había en esos momentos reticencias, que regresan de manera recurrente, es porque las sociedades presentían que al negar a las niñas una educación moderna, preservaban a la sociedad por entero en la tradición. Hoy, la familia ha explotado. Los roles tradicionales se han vuelto inoperantes.

P.: El papel de la mujer está cambiando en las sociedades musulmanas.

R.: En el mundo árabe estamos asistiendo a una revolución muy fuerte: la emancipación de la mujer. La sociedad tradicional no era una sociedad justa para la mujer, que pagó un precio elevadísimo por el mantenimiento de lo social. Hoy la mujer ya no está dispuesta al sacrificio, a seguir pagando ese precio. Sus ojos están abiertos y,

como diría la psiquiatra y feminista egipcia Nawâl al-Saadawi, “el rostro oculto de Eva se muestra a pleno sol”. La mujer árabe juega ya otro papel. Muchos de mis estudiantes disienten y dicen que habría que restaurar el estatuto antiguo; me choca oír eso porque significa un cierto desencanto ante los movimientos feministas. Y lo sorprendente es que se trata sobre todo de chicas.

Hoy en día, la educación de la niña, el trabajo de la mujer y el estatuto matrimonial son el centro del debate. Estamos ante una gran convulsión en todas las sociedades árabes. En Arabia Saudí, que es uno de los lugares más conservadores del mundo, el rey Feisal emprendió una batalla por la educación de las niñas. Los príncipes saudíes protestaron y se manifestaron en contra de la apertura de escuelas para ellas. No olvidemos que la gran batalla durante el periodo colonial se libró sobre el asunto de la escolarización de las niñas musulmanas, que aún hoy sufre un gran retraso.

Por otro lado vamos hacia una democratización, reflejo de una realidad donde la mujer jugará un papel cada vez mas importante. Se están produciendo saltos cualitativos. No es seguro que la mujer árabe deba recorrer el mismo camino por el que atravesó la occidental. Creo que habrá sorpresas al respecto.

P.: En algunos países árabes se sigue realizando a las niñas la ablación del clítoris.

R.: En Egipto la batalla contra la ablación es una lucha de primer orden. Me indigné cuando leí que un jeque de al-Azhâr había decretado que ¡la ablación era un deber religioso! No es verdad. Todo lo que se encuentra en los libros de derecho musulmán es que Mohamed pasó delante de una mujer que estaba a punto de mutilar a una niña y el Profeta le dijo: “Roza superficialmente y no destruyas”. Que el jeque del al-Azhâr, que conoce este texto mucho mejor que yo, lo tome hoy como excusa para justificar la escisión supone un acto de oportunismo político y de demagogia irresponsable. La escisión es una de las grandes batallas en Egipto en la que ni incluso Nasser se quiso involucrar.

P.: Las ideas integristas empapan los estamentos políticos e incluso religiosos de muchos países árabes. Usted acaba de mencionar la actitud del jeque de al-Azhâr...

R.: El islamismo es una tendencia fundamental de nuestras sociedades. La naturaleza misma del pensamiento político islámico hace que el poder sea sospechoso, y frente a él, siempre habrá gente dispuesta a corregirlo y sustituirlo por otras formas. Son corrientes que han surgido tradicionalmente en las sociedades islámicas con altibajos y extremismos. Por otra parte, nuestros fracasos económicos y sobre todo la ausencia de una verdadera democracia y de libertades hacen que siempre haya gente descontenta, que no tienen por qué ser forzosamente integristas. ¿Qué son los integristas? Unos políticos que recuperan sin vergüenza corrientes difusas. Cuanto más se habla de islamismo mas crédito se le da. Basta que se retire un petardo en una calle para que inmediatamente se hable de los integristas. Lo vimos en EE UU en Oklahoma o con el “atentado” del avión de la TWA. Se les da un lugar en los medios de comunicación. Que la noticia sea buena o mala les da igual, les beneficia porque se les hace propaganda. Para los más radicales, la violencia es un instrumento legítimo. Lo que me inquieta no es tanto la violencia sino ver cómo instituciones islámicas como al-Azhâr tienden a justificarla. Comprendo el islamismo en Argelia, pero lo que ocurre en Egipto me resulta difícil de entender. Parece como si el mismo al-Azhâr se encontrara bajo el terror de los integristas. Es aquí donde, en mi opinión, el problema se vuelve extremadamente grave.

En los próximos años nuestras sociedades árabes se verán forzadas a cometer los equilibrios de poderes; evidentemente hay sociedades donde será más fácil que en otras, porque el poder comprende la impotencia de los partidos de oposición y les permite un lugar o intenta integrarlos en el partido dominante, cosa que ocurre en Túnez y en Marruecos. Otros países no han destruido los partidos pero juegan con ellos, como en Jordania. Sin embargo hay sociedades donde los partidos, al no asumir sus funciones, plantearán graves problemas a sus ciudadanos. ¿Qué será de Siria tras Hafez al Assad? ¿Y en Irak? Incluso los americanos están asustados por el post Saddam porque no está nada claro que lo que suceda en Irak después de él vaya en dirección de los intereses de Occidente.

Los sindicatos, ahí donde son representativos, pueden jugar una papel extraordinario. Las instituciones religiosas también son dignas de ser tenidas en cuenta, pero si como el al-Azhâr hacen causa común con los extremistas por oportunismo, quizá les favorezca durante una década o dos, pero acabarán por perder la partida. Los integristas pueden causar mucho daño, destruir, hacer llorar a la gente, derribar gobiernos enteros, mantener en vilo a la mitad del planeta, pero no tienen el futuro en sus manos porque no tienen una

concepción de la historia ni un proyecto. El islam sí lo tiene pero ése no es el proyecto de los integristas.

Bichara Khader

ÁRABE, PALESTINO y cristiano, Bichara Khader es doctor de Ciencias Políticas, Económicas y Sociales por la Universidad de Lovaina, y director del Centro de Estudios e Investigaciones sobre el Mundo Árabe Contemporáneo. Sus análisis sobre la situación en el Mediterráneo son seguidos muy de cerca por los políticos europeos. En la conversación, Bichara Khader pasa revista a los problemas fundamentales del Mediterráneo sur y a la difícil historia del diálogo euroárabe, centrándose, claro está, en la trágica historia de su pueblo, el palestino.

PREGUNTA: Desde hace más de dos décadas usted realiza estudios e investigaciones sobre las relaciones entre el mundo árabe y Europa.

RESPUESTA: Es mi manera de dar el grito de alerta tanto a los árabes como a los europeos para que el Mediterráneo no se convierta en un foso que nos separe y siga siendo un puente que nos una. No soy, por supuesto, una voz que clama en el desierto. Tampoco un poeta visionario que imagine quimeras. Intento, con colegas, examinar las modalidades de una cooperación nueva bajo la perspectiva de estrategias de codesarrollo, de una sinergia euromediterránea, euroárabe, con vistas a la creación de un gran espacio de intercambio no sólo económico sino también cultural. Tenemos que seguir en la vista humanista trazada por nuestros ancestros. Árabes y europeos son, por azar de la geografía, vecinos eternos, a pesar de que su amistad no haya sido eterna.

P.: A la prosperidad y estabilización de ese espacio mediterráneo contribuiría sin duda una resolución razonable del problema palestino.

R.: No existen soluciones definitivas para el pueblo palestino fuera del marco de una seguridad global en el Mediterráneo. La solución justa y duradera radica en el reconocimiento de la autodeterminación para conseguir un Estado autónomo, soberano, que no sea ni un anexo de Estados Unidos ni un satélite de Israel, sino un Estado que confíe en sus posibilidades y en la vivacidad de su sociedad civil. Un Estado integrado en un sistema regional árabe, que sea capaz de dar rienda suelta al genio propio del pueblo

palestino, que constituye un poco el Quartier Latin del mundo árabe por su inquietud cultural y científica.

Los palestinos no pueden aceptar la política de hechos consumados en los territorios ocupados. Han sacrificado muchas vidas durante mucho tiempo, cada familia ha perdido hijos o hijas en esta lucha. Pero después de tanto sufrimiento creen que la única salida de este largo túnel pasa por ir al encuentro de los enemigos, porque es con ellos con quien se negocia y no con los amigos. La solución definitiva no debe cimentarse sobre los escombros del Estado de Israel. Hay sitio en el territorio palestino para dos Estados, para el derecho de Israel a existir en el interior de las fronteras establecidas antes de 1967. Por otro lado, no habrá seguridad para Israel a lo largo plazo sin su integración en la zona, lo que requerirá, sin duda, la revisión de su política: una visión más abierta a los árabes, un Israel no dominante, capaz de dialogar y aceptar que el pueblo palestino no puede vivir bajo el yugo de una potencia ocupante. El pueblo palestino ha pagado un precio altísimo por las persecuciones de los judíos en Europa y, en concreto, en Alemania.

P.: ¿Cuál sería el escenario probable y deseable para la solución del conflicto palestino-israelí?

R.: Preveo tres escenarios posibles en la zona de Oriente Próximo. El primero sería el *escenario catástrofe*: una interrupción del proceso de paz por falta de acuerdo en los litigios más problemáticos (el estatuto de Jerusalén, los asentamientos judíos en los territorios ocupados, el retorno de los refugiados palestinos y la delimitación de las fronteras). Según este escenario, volvemos al *statu quo* anterior: ocupación, resistencia, represión. El orden regional podría cambiar: mayor tensión entre los Estados árabes y, dentro de cada uno de ellos, fortalecimiento de los movimientos integristas radicales y seguramente un mayor distanciamiento de Europa y Estados Unidos. No es un escenario deseable y su probabilidad es limitada.

El segundo escenario es la continuación del actual proceso de paz, es decir, una negociación cuyos términos están fijados por la parte más fuerte: Israel decide el calendario, el ritmo de transferencia de competencias, el espacio dejado a la Autoridad Autónoma Palestina y el reparto de los recursos más estratégicos, como el agua. Es el *escenario de la Pax Israeliana*. Es el escenario de la vergüenza. Pero los negociadores de

la OLP no tienen la capacidad, y quizás la habilidad, para modificar la trayectoria del proceso actual. Aunque no sea totalmente deseable, este escenario se impone casi como una fatalidad en la situación actual. Con esto no quiero decir que sea irreversible, porque la *Pax Israeliana* no logrará jamás solucionar, a largo plazo, el problema palestino, ni desactivar el enorme resentimiento de los árabes hacia Israel. Al contrario.

La frustración y decepción de muchos palestinos les llevará a actuar con violencia, no porque rechacen la paz, sino porque rechazan el tipo de paz que se les pretende imponer. Los israelíes se aferran a posiciones del pasado porque quieren la seguridad y la paz y, al mismo tiempo, mantener los asentamientos. En segundo lugar, quieren tratar el problema de Jerusalén, ciudad santa para las tres religiones reveladas, como si fuera la capital eterna del pueblo judío. En tercer lugar, no quieren ni oír hablar del derecho al retorno de los refugiados palestinos mientras que en Israel se ha aprobado la Ley del Retorno, por la que todo judío que viva en el exterior del país puede obtener la nacionalidad israelí nada más poner los pies en Israel. Si Israel continúa por ese camino, muchos palestinos, incluyendo a los intelectuales más moderados se encontrarán en el campo de la oposición.

El tercer escenario que contemplo, y en el que pongo toda mi fe, es el que denomino *escenario andalusí*. Se trata quizá de una visión demasiado mítica de lo que fue al-Andalus en el pasado; sin embargo, en el imaginario colectivo árabe perdura la idea de una región pacífica y floreciente en la que cristianos, musulmanes y judíos pudieron convivir y cooperar juntos en el respeto mutuo a sus religiones. Ese periodo dio lugar al nacimiento de grandes poetas, escritores y científicos de los tres credos. Los árabes conservan del período andalusí ese sueño que podría ser reactualizado; reencarnado en cierto modo en un Próximo Oriente pacificado que confiara en sus posibilidades, en sus hijos, y que obrara por la cooperación entre todos, por encima de los resentimientos y de los combates pasados. Como intelectual palestino creo en la nación árabe y en su potencial, en el potencial del pueblo palestino, pero como árabe cristiano creo, al mismo tiempo en la contribución positiva de las minorías cristianas en el futuro desarrollo cultural, político y económico de la región. Por el *escenario andalusí* estoy dispuesto a luchar los años venideros, incluso si el desarrollo actual de las negociaciones no va en el sentido que yo desearía.

P.: Pero esa idea de la nación árabe, ¿no está totalmente en entredicho?

R.: Como intelectual palestino formado en los años sesenta, fui muy nacionalista y luché por el panarabismo. El nacionalismo árabe fracasó, en primer lugar, porque no se vio acompañado de un proceso de democratización. La ideología arabista produjo dirigentes autoritarios, algunas veces dictatoriales, que se instalaron en el poder para defender supuestamente la causa árabe; pero lo que defendieron en primer lugar fue su poder y los intereses de la clase que gravitaba en su órbita. En ese sentido, el arabismo sin democracia resultó una concha vacía. En segundo lugar, los nacionalistas árabes privilegiaron la logomaquia, el discurso político vacío, sin ninguna relación con la realidad social. En tercer lugar, el arabismo no supo dotarse de una fuerza de defensa para preservar la seguridad de los árabes, de un instrumento militar suficiente para enfrentarse al expansionismo del Estado de Israel.

Este tipo de panarabismo organizado en torno de la figura del “príncipe”, del *Qâid*, del jefe carismático, hizo que el ejército israelí destruyera sin grandes dificultades la aviación egipcia en 1967 y que conquistara territorios árabes cuatro veces más importantes que su superficie. La guerra del 67 no sólo supuso la derrota militar sino también la derrota de la ideología arabista, populista, y de contenido socialista que había olvidado el aspecto más importante: la democracia.

P.: ¿Qué fue del protagonismo europeo de los setenta?, ¿en qué acabaron los intentos de diálogo?

R.: A partir de 1975, Europa instituyó el famoso Diálogo Euroárabe con los encuentros oficiales entre la Liga Árabe y los mandatarios europeos. El principal fruto de esa política fue la Declaración de Venecia (1980), por la cual los europeos reconocían el “derecho legítimo del pueblo palestino a la autodeterminación”. Pero pronto Europa se vio totalmente eclipsada por Estados Unidos. El sistema regional árabe con el que dialogaba Europa se debilitó tras la firma de los Acuerdos de Paz de Camp David, entre egipcios e israelíes, bajo el patrocinio americano. Los acuerdos de Camp David dieron como resultado la neutralización de Egipto y su expulsión de la Liga Árabe, que trasladó su sede de El Cairo a Túnez.

P.: La década de los ochenta resultó dramática para el mundo árabe.

R.: Sí. Pronto, un mundo árabe huérfano de Egipto se vio presa de rivalidades internas. Guerras civiles como la del Líbano, guerras exteriores como la primera del Golfo entre árabes e iraníes, la invasión israelí del Líbano en 1982... La *intifâda*, sin ir más lejos, es la manifestación de la soledad palestina en el mundo árabe y, al mismo tiempo, la expresión de vitalidad de un pueblo que, incluso bajo la ocupación, es capaz de retomar sus propias riendas e interiorizar el conflicto israelo-palestino, cuando la resistencia palestina durante décadas se había organizado fuera de su territorio. La *intifâda* es la respuesta al fracaso de los árabes, la manifestación de la poca confianza que los palestinos tenían en los ejércitos árabes que se suponía debían protegerles y defenderles. La segunda guerra del Golfo, que empezó con la invasión de Kuwait por el régimen de Irak, supuso la penalización del pueblo iraquí por la acción de sus dirigentes, con el resultado de decenas de miles de muertos, cifra que no se reconoce con seguridad porque no le interesa a Occidente. La guerra del Golfo tuvo el aspecto de un verdadero complot. Los americanos consiguieron varios objetivos: destruyeron el potencial militar de Irak, debilitaron a los países del Golfo reduciendo su influencia financiera en el sistema internacional, preservaron la seguridad del Estado de Israel, neutralizaron el conjunto de los países árabes en sus negociaciones con Israel y eliminaron lo que quedaba de influencia europea en la región del Golfo.

A Occidente lo que le interesa es el acceso al petróleo árabe a precios “normales” para Occidente, quizá precios muy baratos para los árabes. Más que abogar por la justicia para el pueblo palestino, todo nos hace suponer que lo que pretenden los americanos con la negociación israelo-árabe es imponer su nuevo orden regional en Oriente Próximo.

P.: Esa situación de derrotismo y frustración es terreno abonado para la explosión islamista.

R.: Hay que situar el movimiento islamista, en auge en casi todos los países árabes, en una perspectiva global. Resulta evidente que no se puede explicar sólo como el

retorno a una visión esencialista del Corán; atribuirlo todo a la religión. Cuando surgen problemas de violencia en América Latina se recurre a la antropología, a la economía, a la sociología o a las ciencias políticas para intentar explicarlos, pero cuando se trata del mundo árabe, cualquier expresión de descontento que se manifieste de forma violenta es atribuida automáticamente a la religión. No tiene sentido.

Occidente muestra una extrema pereza intelectual en su análisis de los problemas integristas en el mundo árabe. Este movimiento es hijo de una época y se desarrolla en un momento particular, los años setenta. El momento en que el crecimiento demográfico toma un cariz exponencial, el momento en que la crisis económica de los ochenta creaba cada vez más paro, el momento en que se oscurecía el horizonte del optimismo de la juventud árabe, el momento en que la ideología arabista que pretendía dar confianza a los pueblos árabes se había desmoronado como consecuencia de la guerra de 1967 y por el surgimiento del polo de los países árabes del Golfo y de la subsiguiente riqueza petrolífera. El islamismo se desarrolla en el momento en que Occidente demuestra con insolencia y claramente su doble rasero en el tratamiento de los asuntos árabes. Se impone un embargo a Irak supuestamente para penalizar a su dictador, pero es el pueblo iraquí el que sufre. Todo sucede al mismo tiempo.

El islamismo se aprovecha del vacío ideológico creado por el debilitamiento del arabismo y surge de sus escombros. Su rápida expansión se debe a causas sociales y geopolíticas que son consecuencia de las estrategias erróneas de desarrollo, de la disfunción del sistema regional árabe y, sobre todo, del tratamiento que aplica Occidente a los problemas del mundo árabe. Igualmente se debe a causas culturales, en la medida en que se tiene el sentimiento de que Occidente ayuda al mundo árabe lo suficiente para sobrevivir pero no lo bastante para que se convierta en actor importante en el Mediterráneo. Todo esto hace que en los integristas surja aversión e incluso repulsión hacia un Occidente arrogante y dominante, y en segundo lugar, una frustración porque los logros de la civilización material no llegan al mundo árabe. La modernidad crea más necesidades y no se dan medios a los árabes para satisfacerles. Por si fuera poco, los árabes tienen la sensación de que la modernidad avanza como un rodillo compresor que trata de aplastar sus especificidades culturales y religiosas. Los árabes se interrogan sobre su futuro, no sobre su relación con la modernidad, sino sobre el tipo de modernidad que podría sacarles del punto muerto en que se encuentran. Este interrogante lo encontramos también en la India y en otros países.

P.: El auge del islamismo, de Hamâs en concreto, ¿en qué lugar deja a los palestinos cristianos?

R.: Muchos israelíes reconocen hoy abiertamente que los movimientos integristas palestinos, y *Hamâs* en particular, fueron apoyados a finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta por Israel, para contrarrestar la potencia hegemónica de la OLP en los territorios ocupados. Los israelíes jugaron el papel de aprendiz de brujo, porque con el fin de dividir a los palestinos permitieron la eclosión de un movimiento de contestación que se tornó mucho más radical que una OLP que se integraba en el juego político y diplomático.

Los palestinos cristianos son una parte integrante del pueblo palestino y ellos también ven la eclosión del islamismo con un sentimiento ambiguo. Por un lado, creen que el pueblo palestino tiene derecho a luchar contra la ocupación israelí, aunque rechazan los atentados dirigidos a civiles, pero por otro lado, temen que el desarrollo del islamismo en Palestina, cuyo blanco actual es el Estado de Israel, cambie de sentido un día y apunte mañana contra la existencia de las minorías. En ese momento, los integristas encontrarían todo tipo de pretextos para justificar su ataque: desde considerar a los cristianos como quintacolumnistas de Occidente hasta pretender que la minoría cristiana actúa de correa de transmisión de la cultura occidental, considerada como pervertidora de la cultura islámica. Los palestinos cristianos juegan en la sociedad palestina un papel, en el plano económico, cultural y político, mucho más importante que su número en la sociedad. La proliferación de movimientos islamistas como únicos movimientos de oposición podría a la larga crear problemas insuperables para las minorías cristianas.

P.: Durante siglos la minoría cristiana ha desempeñado un papel muy importante en los países del Mashreq, sobre todo culturalmente.

R.: Siempre existió una convivencia ejemplar entre los musulmanes y los cristianos palestinos. En mi pueblo hay cuatro iglesias y una mezquita, los musulmanes participan en nuestras fiestas y nosotros en las suyas en un ambiente de fraternidad. Los cristianos

han tenido un papel muy significativo en la lucha de los derechos del derecho palestino, y han dado dirigentes significativos como por ejemplo George Habash, y mártires conocidos como mi propio hermano Naïm, asesinado en Bruselas el 1 de junio de 1981.

En Palestina, como en todo el Oriente Próximo, los árabes cristianos han dejado su impronta cultural con su inigualable contribución a la literatura árabe desde el siglo XVIII y y, en el terreno político, con su decidida participación en el movimiento nacional árabe desde el siglo XIX.

Hay que reconocer que el porcentaje de árabes cristianos en la población árabe total está disminuyendo. Por diversos motivos. En primer lugar, por la emigración hacia nuevos horizontes, sobre todo hacia Estados Unidos y América Latina, donde constituyen en Chile, Argentina, Brasil o Venezuela una minoría consistente y rica. En segundo lugar, por la expulsión forzosa de Israel después de la ocupación de 1967. es el caso de muchos cristianos de Jerusalén, Belén y Ramallah. En tercer lugar, por una menor tasa de crecimiento demográfico debido al alto nivel de educación y a la entrada de la mujer cristiana en el mercado de trabajo, acompañada de una “occidentalización de las costumbres”.

P.: Arafat no está permitiendo la creación de una sociedad civil.

R.: Arafat continúa gestionando los problemas del presente y del futuro con los métodos del pasado. Esta situación no puede durar porque el propio Arafat acabará por segregar, mal que le pese, una oposición incluso entre sus propios militantes y amigos que le sostuvieron durante todo el periodo de lucha y que han dejado de creer en su capacidad actual de gestionar, ya no sólo con autoridad sino con inteligencia y prudencia la Palestina que se está construyendo.

Arafat tiene un comportamiento autoritario, un pensamiento bastante rígido y, en muchos aspectos, se parece a dirigentes árabes de los países vecinos. No es de extrañar que muchos intelectuales palestinos estén hoy decepcionados por la gestión de Arafat, decepcionados por su manera de organizar las instituciones palestinas de la Autoridad Autónoma, decepcionados por su falta de vigor en la negociación con el Estado de Israel, decepcionados por las múltiples concesiones que ha hecho para llegar a ese fin: instalar un minipoder del que sería eventualmente el jefe. Muchos demócratas e intelectuales

palestinos buscan revitalizar la sociedad civil, con el objetivo de constituir una fuerza, de oposición democrática, que sería el contrapeso del movimiento islamista.

P.: Europa parece haberse quedado muda en Oriente Próximo.

R.: Europa es un gigante económico pero un enano político. Permanece con los brazos cruzados y ha delegado totalmente el patrocinio del proceso de paz a Estados Unidos; tampoco quiere presionar al estado de Israel. Esta renuncia echa por tierra la pretensión de jugar en el futuro un papel importante en el Mediterráneo. Europa no comprende la amenaza que comprende la no solución del conflicto árabe-israelí. Si por desgracia el proceso actual descarrilara o quedara bloqueado, se vería amenazada la seguridad de todo el Mediterráneo. Habría una radicalización que adoptaría la forma de una contestación islámica, con el desarrollo de grupos minoritarios de métodos de lucha violentos en los países árabes e incluso fuera de ellos.

P.: ¿Sería posible que apareciera otra forma de panarabismo, una versión nueva?

R.: Lo que sí es viable es una integración económica regional. Preveo cuatro regiones: la unión del Magreb, con o sin Libia; la región del Nilo alrededor de Egipto; el Golfo alrededor de Arabia Saudí; y, probablemente, el Creciente Fértil, que debería englobar Líbano, Siria, Irak, Palestina, Jordania y eventualmente, en una etapa ulterior, el Estado de Israel siempre que manifestara una voluntad real de integrarse en su región en vez de continuar viviendo contra ella. Serían integraciones económicas que tratarían de aprovecharse de las ventajas propias de cada región, para crear un espacio de intercambio mucho menos exiguo de lo que hoy en día son los Estados.

Hay que tener en cuenta que el proceso de unificación europea, que sirve de referencia, está resultando muy lento desde la firma del Tratado de Roma en 1957. El proceso de integración regional debe crear una irreversibilidad en los intercambios, comportamientos y actitudes. Ya no se deberá seguir razonando como argelino, marroquí o libio, sino como magrebí o árabe. Pero, dada la debilidad de los intercambios económicos actuales en el mundo árabe, la integración horizontal llevará mucho tiempo.

Hay que señalar que el 60% de los intercambios de los países del Magreb se hace con Occidente, el 5%, como máximo, son intercambios intermagrebíes. Para llegar a una verdadera integración regional se deberá acabar con las hostilidades que caracterizan las relaciones de los Estados, con las rivalidades y la competencia negativa. Será precisa la creación de proyectos comunes, *joint ventures* (riesgo compartido) multinacionales magrebíes lo suficientemente fuertes.

P.: Tras la disolución de la URSS, Europa ha sustituido el peligro rojo por el verde: el enemigo es ahora el islam, la otra orilla del Mediterráneo.

R.: Europa concibe la seguridad en el Mediterráneo de manera negativa, tratando por todos los medios de protegerse de la supuesta amenaza del islam militante o de las emigraciones clandestinas. Los problemas del Mediterráneo no son de naturaleza militar. No existe una amenaza árabe o del islam, sino problemas económicos, demográficos, migratorios y también ecológicos. Será necesaria una cooperación entre todos para intentar atenuar la agudeza de esos problemas. No se puede hacer en pocos años. Europa no ha tenido hasta ahora una visión estratégica.

P.: Los países del sur de Europa tratan en estos últimos tiempos de que la Unión Europea no se obsesione tanto con el Este y se preocupe un poco más de su flanco sur.

R.: Europa no existe como unidad política, y en la gestión de los asuntos mediterráneos hay sensibilidades y prioridades diferentes que chocan en el interior de la UE. Para un Alemán la prioridad es Ucrania, Rusia o los Balcanes. Mientras que a España le preocupa mucho más Marruecos, que se halla tan sólo a catorce kilómetros, o Argelia, con la que mantiene grandes intereses económicos. Europa está desgarrada entre el polo francés, que es mediterráneo por vocación y definición, y el polo alemán, que mira hacia el Este, donde Alemania ayuda e invierte. Ningún país europeo del Mediterráneo ha invertido mucho en la estabilización de la economía magrebí o árabe. Estos países que podrían ayudar a los de la ribera sur carecen del potencial financiero, por ello la situación del Mediterráneo debe ser una responsabilidad compartida de la UE.

Desde hace unos años, Europa está descubriendo que su política mediterránea no logra facilitar el desarrollo en los países del Magreb, azotados por una crisis económica estructural. Se está elaborando una nueva política de *partenariado* euromediterráneo, que contempla un espacio de codesarrollo. Pero este espacio económico no puede producir efectos positivos sin la necesaria democratización y emergencia de la sociedad civil en los países árabes. No estoy diciendo que Europa pueda cambiar sus sistemas políticos pero sí que debe apoyar a todos los movimientos y grupos que militen por una mayor democratización.

Europa debe considerar al mundo árabe no sólo como una amenaza sino como un socio con el que se puede trabajar. No lo puede ignorar porque hoy en día hay 240 millones de árabes frente a 370 millones de europeos, pero dentro de veinticinco años, los árabes representarán 400 millones. Es un espacio demográfico y económico que podría brindar a Europa de dos a tres millones de empleos nuevos. Europa está descubriendo estos hechos con retraso. El caso argelino ha abierto los ojos a muchos. Por cordones de seguridad en el Mediterráneo para impedir que los árabes lleguen a Europa no funciona en este mar. El Mediterráneo es fluidez y movilidad. Un español es doce veces más rico que un marroquí, un francés veinte veces, una alemán ¡cuarenta y cinco veces más rico que un egipcio! Estos desafíos deberían tratarse con respeto y humanidad para que el Mediterráneo no fuera un foso sino un puente.

Gema Martín Muñoz

ESTA DESTACADA arabista española, gran conocedora de las dinámicas políticas y sociales de los países árabes y musulmanes, es una experta en los procesos electorales de esos países. Ha asistido como observadora a numerosos comicios, de las elecciones legislativas egipcias de 1984 y 1987, a las iraníes de 1997, sin olvidar las argelinas de diciembre de 1991. Fue además miembro de la misión de observadores internacionales de la Unión Europea durante las elecciones palestinas de enero de 1996, y sus análisis son publicados tanto por revistas especializadas como por medios de gran difusión como el diario *El País*. Gema Martín Muñoz, con su análisis sociológico realista y sin prejuicios, nos habla de la problemática de la democratización en el mundo araboislámico y del decisivo y desconocido papel que están jugando sus mujeres. Nos recibe en su ático madrileño.

PREGUNTA: ¿Por qué los regímenes árabes son tan autoritarios?

RESPUESTA: Las explicaciones que suelen darse a la falta de democracia en el mundo árabe parten de análisis deterministas. En Occidente se sitúa siempre el mundo araboislámico en un marco abstracto donde nunca cambia nada. Se da por sentado que las fórmulas políticas y socioculturales del periodo del Profeta han permanecido inmóviles hasta hoy; como si el hecho de nacer árabe y musulmán implicara forzosamente pertenencia a unas sociedades no preparadas para el progreso y el avance. Esas son visiones reduccionistas y, consciente o inconscientemente, xenófobas, porque convierten en “excepción araboislámica” lo que es una realidad que afecta a muchas otras áreas del mundo, sobre todo las que han sido colonizadas.

P.: Tampoco la dinámica actual parece jugar a favor de la democratización en el mundo árabe.

R.: Por una razón que es generalizable a otras áreas culturales. En los años 70 se abre en los países árabes la crisis del modelo político; las élites gobernantes sufren una pérdida de legitimidad. Se trata de regímenes que aún poseen capacidad de resistencia al cambio, y los regímenes no se transforman voluntariamente, sino por circunstancias que

les lleven a constatar que su propia supervivencia como élite pasa por pactar con la nueva en acenso. Sin embargo, en buena parte del mundo árabe, la vieja élite sabe que todavía puede resistir sin necesidad de pacto democrático. Entre otras razones porque sigue siendo el poder del Ejército a su favor. Otra poderosa razón es que esos regímenes han encontrado una coartada ideológica que les permite sobrevivir y que se filtra bien en Europa: consiste en presentarse como imprescindibles en la lucha contra el islamismo.

Resisten porque tienen dos grandes apoyos. Uno interno, por parte no sólo de los sectores progubernamentales tradicionales, sino también de una oposición que antaño podríamos llamar izquierdista, progresista, nacionalista árabe. Es una sociedad civil y una *intelligenstia* que frente al avance islamista considera al régimen como un mal menor. En el caso de Argelia, nos presentan la situación de tal manera que parece como si no hubiera más remedio que elegir entre los fanáticos, ultraviolentos del GIA o del régimen actual. Esos regímenes árabes están recibiendo unos apoyos económicos del exterior, impensables en otra situación, que les están permitiendo subsistir y les impiden tener la percepción de que ha llegado ya el momento de pactar. Esas élites controlan la información y la seleccionan, para que nos siga llegando a Europa esa imagen estereotipada que presenta a los islamistas forzosamente como terroristas.

P.: ¿Somos entonces los europeos corresponsables de frenar la democratización del Sur?

R.: Lamentablemente, uno de los grandes problemas del mundo araboislámico es que amplios sectores laicos o secularizados coinciden hoy con los sectores conservaduristas y no democráticos. Lo estamos viendo con el Ejército turco; lo hemos visto con el argelino, con el sector político *erradicador*, que se autoproclama laico y conecta muy bien con la opinión europea, donde tiene mucha más audiencia que en sus propios países. En Occidente se piensa con demasiada facilidad que, como son laicos, son en consecuencia demócratas; y sin embargo, para algunos de estos señores, democracia significa aniquilar físicamente al oponente. El verdadero problema es que solamente tenemos como interlocutores a los que vienen con el cartel de “modernos” y secularizados; y hoy en día, en el mundo árabe, esos grupos representan, con honrosas excepciones, el sector inmovilista conservador.

P.: ¿En qué se diferencia el islamismo del fundamentalismo?

R.: El fundamentalismo es estático; no encierra en su interior un germen que pudiera potenciar el cambio social y la innovación. El islamismo, sin embargo, es un movimiento político que, en términos sociológicos, está muy vinculado a la nueva generación en la que existe una gran aspiración de cambio y de integración política y socioeconómica. El islamismo es distinto al fundamentalismo porque se identifica socialmente con una generación muy joven que está pidiendo la renovación de las élites. Esta nueva generación ve en este movimiento, que se organiza políticamente con un lenguaje cultural y religioso islámico, a los actores políticos capaces de lograr ese cambio. Constituyen, pese a quien pese, la nueva generación sociopolítica del mundo árabe.

Se trata de un movimiento cuya acción política va muy por delante de su propio marco teórico, que comenzó siendo muy conservador. Es cierto que aún cuenta con pensadores muy anclados en valores tradicionales, incluyendo fundamentalistas, pero la militancia y sus juntas directivas están aceptando el pluripartidismo, las elecciones y la soberanía popular. Están estableciendo diálogos con otros grupos políticos que, sin ser en absoluto islamistas, participan con ellos en la idea del pacto para la transición democrática. Esto es lo que representó la plataforma de Roma sobre Argelia, que suponía el germen de un consenso que lamentablemente ni el poder argelino ni la comunidad internacional se tomaron lo bastante en serio para que pudiera prosperar.

P.: ¿Cuál es la debilidad de los sectores dialogantes del islamismo?

R.: Tienen el gran problema de la falta de comunicación con Occidente. Les cuesta enormemente transmitir la idea de que con algunos de ellos sí se puede dialogar y de que, independientemente de las profundas diferencias ideológicas, están dispuestos a participar en un pacto democrático consensuado. Sin los islamistas, es muy difícil que en el mundo árabe haya transición democrática. Y sin embargo, aquí encuentra credibilidad el discurso erradicador de ciertos políticos e intelectuales más conocidos en Europa que

en sus propias sociedades. Unos interlocutores que difícilmente van a representar el puente a la transición democrática.

Los islamistas tienen gran capacidad de movilización porque tienen visos de movimiento tercermundista: participan del sentimiento generalizado de que el Norte que les colonizó les humilla y les somete a una dependencia económica. Un Norte que no les escucha y prefiere la interpretación de la realidad que les ofrecen los gobiernos aliados. Es un discurso aún mucho más movilizador desde la guerra del Golfo.

P.: ¿Es el islamismo un movimiento político que se legitima a través de la religión?

R.: Los islamistas no recurren exactamente a lo religioso sino a lo cultural autóctono; con la particularidad de que en el mundo árabe lo cultural es percibido como predominantemente islámico. Nosotros interpretamos el islam estableciendo paralelismos con la función que el cristianismo ha desempeñado en nuestra cultura; pero el islam tiene un alcance que supera ampliamente lo religioso. Los islamistas cuentan con enorme aceptación porque desde el periodo colonial se ha cometido el error de marginar de manera a la cultura islámica, juzgándola incompatible con la modernidad. Eso ha traído consigo: primero una gran frustración, luego un complejo terrible, y finalmente una aspiración a construir la modernidad partiendo de criterios propios, léase islámicos. El problema es que con la marginación de lo islámico se anquilosaron las capacidades de adaptación del islam (*ijtihad*). Se ha abierto un foso y ahora va acostar más trabajo modernizar el corpus islámico para que el islam dé un salto. Porque, convenzámonos de una vez, la vía no pasa por seguir marginando sino por ayudar a los musulmanes a percibir que ellos y su cultura están participando en la construcción de la modernidad.

P.: Usted habla de sociedades en movimiento, de un islamismo que es motor de cambio generacional, pero desde Europa no se ve más que ha grupos empeñados en imponer a rajatabla un puñado de normas caducadas.

R.: Es muy importante comenzar a sospechar de la información que nos llega de allí. No seamos ingenuos, los islamistas no se pasan todo el día discutiendo si el velo tiene

que estar medio centímetro más arriba o más abajo ni preocupados básicamente por rezar cinco veces al día. Cuando hablo de movimientos islamistas estoy hablando del sector legalista y no violento. Los movimientos radicales revolucionarios no tienen futuro en tanto que son minoritarios y, salvo situaciones muy excepcionales, la vía insurreccional no es viable, y de eso son conscientes los sectores legalistas, mayoritarios pero más ocultos mediáticamente.

Estos islamistas están planteando cuestiones absolutamente reales, los temas con los que se identifica la nueva generación. Están hablando de democracia o no democracia, de derechos humanos... porque, cuidado: ¡Quienes están reivindicando hoy el respeto a los derechos humanos son los islamistas! Ellos son las principales víctimas de los abusos. Ellos son los detenidos políticos, los torturados. La reivindicación del Estado de derecho forma parte del discurso político de los sectores islamistas no revolucionarios.

P.: Suele argumentarse que adoptan hoy ese discurso porque les conviene pero que si un día llegaran al poder lo olvidarían al instante.

R.: ¿Por qué siempre rechazamos lo que no conocemos? ¿Podemos pensar en una situación peor que la que vive hoy Argelia, con la ilegalización de un partido islamista que no había atentado contra la Constitución y que había sido institucional y políticamente de una gran prudencia? ¿Por qué afirmamos con rotundidad que los islamistas van a ir contra la democracia? ¿Contra qué democracia? No sabemos lo que harían ellos, pero lo que sí sabemos es qué hacen los que están desde hace décadas en el poder. Con esto no estoy diciendo que la alternativa sea el islamismo, sino una transición democrática que integre a todas las fuerzas políticas sin excluir a la nueva élite islamista. Sabemos que ellos no van a democratizar y que están bloqueando sociedades en un proceso de gran transformación social.

P.: ¿Cómo ve la situación actual de las sociedades árabes?

R.: Soy pesimista porque no parece que se den las condiciones necesarias para entender que la estabilidad a largo plazo pasa por el pacto democrático. No obstante, no

se da la misma situación en todas partes. En Marruecos, sí hay una percepción de que para la propia supervivencia de la élite tradicional es necesaria una reforma política y ampliar el consenso y, en consecuencia, este país está inmerso en una importante reforma política. Jordania y Líbano, aunque en un contexto regional nada fácil, han dado también pasos de apertura política, y los palestinos están buscando un modelo democrático para su futuro Estado. Pero la mayoría de países árabes son inmovilistas en lo político mientras que hay un gran dinamismo social y generacional. Ese gran desfase es el problema. En los países donde las élites integrantes no sienten la necesidad del pacto y el consenso, el desfase se hace cada vez mayor surge la violencia. La corta Primavera argelina detenida bruscamente por el golpe de Estado de enero de 1992 ha sido el marco más democratizador que ha conocido el mundo árabe hasta ahora. Muy intensivo en poco tiempo. Hubo un enorme florecimiento del asociacionismo. Lo sano era que la verdadera sociedad civil, que integraba a todos, incluyendo a los islamistas, luchaba por debatir, por desautorizar al otro, pero no con las armas. El caso del papel de la mujer fue muy interesante. Desde posturas ideológicas antagónicas, veías que se tendían algunos puentes entre feministas y mujeres islamistas, allí donde podía existir consenso entre ellas, porque en otros aspectos ni era posible ni sigue siéndolo. Pero sí hubo toda una serie de movilizaciones comunes a favor del derecho al trabajo de la mujer, de los derechos infantiles, de toda una serie de cuestiones. El proceso fue lamentablemente muy corto pero mostró que si a la sociedad civil se la deja libre y se permiten cauces de expresión puede haber respeto y entendimiento.

El problema es que, desde 1992, con golpe y con la fabricación maniquea de unos buenos, modernos y laicos, y otros malos, oscurantistas, medievalistas, islámicos, la dinámica de acercamiento se ha quebrado y se ha convertido en la del envenenamiento. A partir de ese momento ha surgido el sector erradicador, que ha pervertido la situación y que lo único que hace es promover el desencuentro. No se buscan los elementos de consenso para establecer el diálogo y reconocer como mínimo a la otra mitad de la población. No obstante, hay que destacar casos muy loables de responsabilidad política, como algunas feministas que, a pesar del riesgo que corren, que están defendiendo el modelo de transición democrática promoviendo el diálogo con los islamistas para que se comprometan con las reglas del juego pluralista y democrático, como Louisa Hanoun o Salima Ghezali, frente a esas pseudofeministas *aparatchik* del sistema que propugnan exactamente todo lo contrario, la erradicación, la expulsión, y que pertenecen a ese grupo

de actores políticos que jamás contribuirán a la paz sino a lo contrario: al envenenamiento de la situación.

P.: ¿Feministas e islamistas, juntas en las movilizaciones?

R.: La libertad facilita esas dinámicas siempre difíciles, pero la crispación de la situación actual las hace casi imposibles, salvo situaciones excepcionales. Pero lo cierto es que el movimiento islamista ha permitido a muchas mujeres, que de otro modo se hubieran quedado en sus casas, salir a la calle, estudiar y ocupar puestos de responsabilidad. Y por otro lado, el laicismo no implica automáticamente una mejora para la mujer. Kemal Ataturk, en Turquía, y el Sha de Irán prohibieron el uso del velo para modernizar la sociedad. Fue una secularización falsa porque la modernización, si tiene lugar, es fruto de la dinámica interna de las sociedades. Pero impuesta desde arriba y por decreto, el efecto puede ser incluso muy negativo: se produjo una desescolarización masiva de las niñas. Al prohibir el velo, se recluyó de hecho en sus casas a las mujeres, que quedaron desprovistas del regulador social que les permitía acceder al espacio público. Como la sociedad no interiorizó esta prohibición y no podía transgredir la ley, ¿qué hizo? Pues sin velo no sacó las mujeres a la calle y las niñas dejaron de ir a las escuelas.

P.: ¿Por qué levanta tanta controversia el tema del velo?

R.: Despierta un gran morbo porque se identifica con lo que supondría para una mujer europea ponérselo. Si yo ahora mismo, después de haber interiorizado un modelo social y haberme visto a mí misma desempeñando el papel que juego en la sociedad, me viene una ley o un sector social a decirme que me tengo que poner el velo, para mí sería una sumisión, una degradación, una humillación.

El problema del velo es su papel de regulador social. No podemos construir la casa por el tejado. En el mundo araboislámico, hay que ver qué significa el velo para esas mujeres y sobre todo la utilidad que ese velo puede tener en la sociedad en que están

inmersas. Creer que mujer con velo igual a mujer sumisa y humillada; mujer sin velo igual a mujer liberada, es no entender nada.

P.: ¿Qué representa el velo para las mujeres islamistas?

R.: Hay toda una variedad de velos y según el que se use implica una identificación generacional. Las mujeres islamistas llevan un velo que no es el que han usado sus madres; es un velo deliberadamente nuevo para marcar esa ruptura generacional. Porque para estas mujeres, sus madres representan un modelo tradicional con el que no se identificaban: ausencia de escolarización, no acceso al espacio público, etcétera; y por lo tanto, según ellas, no verdadero conocimiento del islam. El islam de sus madres consideran que “está teñido de supersticiones, de tradiciones ajenas, y no es el verdadero”. Este velo es para ellas el signo de visibilidad de una militancia, al igual que la barba lo fue para los jóvenes occidentales durante la época del Che Guevara. Significa sobre todo una autoafirmación cultural que está en la base de la movilización del islamismo. El velo representa la identidad islámica: la apropiación de la propia cultura y cómo desde esa cultura se está construyendo algo nuevo. Todo esto sobre todo en las ciudades, porque los movimientos islamistas son fundamentalmente urbanos.

P.: ¿Y en el campo?

R.: En el mundo rural, las mujeres tradicionalmente apenas han usado el velo. Sobre la mujer reposa el depósito y la defensa del honor de todo el parentesco de la familia, y por tanto su virginidad tiene que estar protegida. En el ámbito rural, con células sociales muy pequeñas donde todos se conocen, la mujer no tiene ni siquiera una identidad nominal propia. No es denominada por su propio nombre sino como hija de Ahmed, Yussuf o Mohamed, o como madre de Ibrahim o Ali, por ejemplo. Se la identifica de ese modo con un linaje. Todo el mundo sabe quién es y que cualquier agresión a su honor habrá de responder ante todo el linaje.

Pero en el ámbito urbano la mujer accede al espacio público en el más absoluto anonimato, con lo cual el honor de la familia queda desprotegido; de ahí que la reclusión y el velo sean sobre todo elementos estrictamente urbanos.

En estas ciudades desbordadas por el rápido proceso de urbanización, el *hijab*, el velo de las mujeres islamistas, marca la identidad islámica que, en buena medida, frena el acoso; porque el velo, en las sociedades sexualmente reprimidas, como las árabes, tiene un gran valor disuasorio. El *hijab* comporta la identificación con un movimiento político que la protege; es decir, que si se toca a una mujer islamista no se debe responder ya ante el padre o los hombres de la familia sino ante el movimiento político. Puede resultar paradójico, pero lo que sí es una realidad es que con el *hijab*, las mujeres islamistas están en la calle. Cosa que no sucedía en la anterior generación.

P.: Usted ha participado como observadora en diversas elecciones en países árabes. ¿Es la mujer islamista políticamente activa?

R.: El partido político donde las mujeres desempeñan el mayor papel y son numéricamente mucho más visibles son los movimientos islamistas. En las campañas electorales, su activismo político es muy amplio. He estado en las elecciones palestinas, en las egipcias y en las argelinas, en los mítines de los partidos políticos tradicionales, de izquierdas y derechas laicos, en los que la participación femenina es mucho menor. Estas mujeres que se movilizan haciendo campaña islamista son fundamentalmente jóvenes, urbanas y, lo más importante, cultas. Han tenido formación, estudios superiores. En todas mis encuestas y entrevistas con ellas, constatamos que son conscientes de que la cultura es fundamental en su vida. Para ellas, el islamismo se basa en el verdadero conocimiento del islam; de ahí que el conocimiento de la ciencia sea fundamental. Se interesan tanto por las ciencias islámicas como por las no religiosas; están presentes en todas las facultades de medicina, ciencia, arquitectura... con un éxito escolar importante.

Al tener acceso a las ciencias islámicas, ya no es aquella mujer a la que se le dice que su papel es éste o aquel. Tiene acceso directo a las fuentes y allí descubre que el papel de la mujer en la época del Profeta, en el momento mítico, fue otro bien distinto al que la tradición ha dictado a sus madres y abuelas. Te hablan de Hadija, la primera esposa del Profeta, que era una empresaria... de Zeinab, hija de Ali, que desempeñó un

papel político muy importante... de Aisha, que fue una política de armas tomar y participó en el enfrentamiento entre partidarios de Ali y de Muawiyya que originó el cisma de las dos ramas del islam: el sunismo y el shiísmo. ¡Una mujer líder político en los primeros momentos del islam! Estos modelos están vivos en estas mujeres.

P.: ¿Empiezan a cuestionar discriminaciones como la herencia, por la que las mujeres reciben la mitad que sus hermanos?

R.: No, en absoluto y, además, eso será lo último que se logrará modificar en las sociedades musulmanas. Estamos ante el inicio de una movimiento. Lo que estas mujeres te explican es que cuando en el seno familiar se las ha querido tratar como a sus madres, ellas han reaccionado contra el padre: “¿Por qué no voy a opinar? ¿Porque soy mujer?”. Y alegan que el islam les legitima para salir a la calle y luchar por el verdadero islam, por lo que constituye el pilar de la familia. De modo que el patriarcado familiar se queda sin argumentos para retenerlas en el hogar.

P.: ¿Cómo están reaccionando los ideólogos islamistas, tan patriarcales, ante el nuevo papel de sus compañeras de movimiento político?

R.: Los propios ideólogos se han visto en la obligación de empezar a reciclar su discurso sobre la mujer. En sus escritos islamistas se observa una evolución desde unos inicios con posturas tradicionalistas, de la mujer en el hogar, etcétera, a reconocer que la realidad va por otro lado y que hay que legitimarla porque forma parte del mundo islámico, y porque además son útiles al movimiento y porque ellas son islamistas también. Jomeini, cuando vio el papel que las mujeres estaban desempeñando y que no había marcha atrás, se recicló y empezó a aceptar la irrupción de las mujeres en el espacio público. En Irán, las mujeres son omnipresentes: en las calles, en todos los puestos de trabajo, conduciendo... eso sí, con sus pañuelos. Sin duda hay muchas cosas que deben cambiar, pero se avanza, y eso es muchas veces desconocido o ignorado por nuestras sociedades occidentales.

UN PASADO OCULTADO

SEGÚN LA visión eurocéntrica, la historia intelectual de los árabes quedaría bloqueada en una esplendorosa edad de oro de Bagdad y la mitificada al-Andalus. Se considera a la civilización árabe como ajena a ese espacio mediterráneo, reservado al mundo de la racionalidad que se iniciaría en Atenas para pasar a Roma, hibernar toda la Edad Media y renacer en el Renacimiento. Una racionalidad, hija de Grecia, de la que Alemania y el Siglo de las Luces serían los auténticos y únicos herederos, y el islam, un bastardo que se limitó a almacenar y a traducir algunos textos aristotélicos. Como si de Grecia, cual Afrodita, hubiera surgido de la espuma del mar, en vez de crecer como un gran olivo cuyas raíces se nutrieron en Egipto y también en Oriente Próximo, en contacto con asirios o persas. Se olvida también que el cristianismo es hijo del judaísmo, y que durante sus primeros tiempos se produjeron contactos con los nestorianos y seguidores de Zoroastro.

Se habla del Renacimiento de las ciudades italianas pero se omiten Córdoba y Toledo. Se han ocultado las aportaciones decisivas del mundo árabe. Justo antes del Quattrocento, “filósofo” y “árabe” eran sinónimos, pero Occidente no recuerda de qué fuentes brotó la figura del intelectual como hombre de la razón. En los libros de historia apenas se mencionan las múltiples aportaciones árabes en el campo de las ciencias, matemáticas, medicina, etcétera. Se olvida que el despegue del laicismo fue posible gracias al filósofo musulmán Averroes, cuyas ideas provocaron la aventura filosófica que conduciría a Spinoza y, por ende, daría el pistoletazo de salida a la modernidad.

¿Por qué se apagó la filosofía en tierras del islam? ¿Qué tipo de pensamiento la reemplazó? Cuáles son las causas de la fractura histórica? ¿Qué supuso el legado árabe para la cultura europea? ¿Por qué muchos árabes, sobre todo los islamistas, reniegan del legado griego del que son también legítimos herederos?

Algunos intelectuales árabes sostienen que el drama de la civilización árabomusulmana radica en su inmediata vecindad con Europa tradicionalmente beligerante, y que las cosas hubieran funcionado de otro modo de haber florecido en otra latitud geográfica. Sin embargo, tal ha sido la relación entre ambas civilizaciones, que ni la actual Europa existiría sin el aporte decisivo, en su día, de la filosofía y ciencias musulmanas ni tampoco el mundo árabe sería el mismo, ya que muchos movimientos decisivos en su devenir histórico, como el renacimiento árabe o Nahda y los movimientos emancipadores, nacieron de la inspiración europea. Y, otros, como el islamismo, responden a una Europa vista como un desafío, con un repliegue de identidad.

Los tres autores entrevistados en este capítulo reivindicaron la deuda de Occidente con la cultura árabe.

Juan Goytisolo: “Ortega y Gasset dice que los árabes ¡no fueron un ingrediente esencial de nuestra cultura! Era un intento de olvidar todo este pasado para poder ser europeos como los demás... Creo que ha llegado el momento de perder todos estos complejos y darse cuenta de que nuestra verdadera riqueza cultural estriba precisamente en lo que nos distingue del resto de Europa”.

Alain de Libera: “Nunca se insistirá lo bastante en que los latinos conocieron a Avicena antes de que Aristóteles fuera traducido en su totalidad. En realidad, si hubo en el siglo XIII una filosofía y una teología denominadas escolásticas, es porque Avicena, y no Aristóteles, inició a Occidente en la filosofía”.

Victor Pallejà: “Existen numerosos textos tardíos fascinantes y, a la luz de las investigaciones recientes, podemos desterrar esa idea tan extendida de que el mundo musulmán a partir del siglo XIII se convierte en un puro desierto intelectual. Es un cliché heredado”.

Juan Goytisolo

DESDE SUS refugios en París y Marraquech, Goytisolo se ha convertido en imprescindible referencia. Luchador incansable por la mejor comprensión entre las orillas del Mediterráneo y por el mejor conocimiento de una parte de nuestra historia que ha sido manipulada, establece un paralelismo entre la limpieza étnica, los terribles sucesos de la guerra de Bosnia y, lo sucedido en España a partir de los Reyes Católicos, “el inicio de las vacaciones históricas que destruyeron el humanismo y la inteligencia”. Disfrutamos de la hospitalidad de Goytisolo en su casa de Marraquech y en el desaparecido Café Match en plena plaza de Djama’ al Fanâ’, transformado hoy en bazar de Alí Babá para turistas.

PREGUNTA: Para usted, vivir parte del año en Marraquech ¿significa, en cierto modo, reencontrar valores que han desaparecido en Europa?

RESPUESTA: En Marraquech me siento un poco como los escritores ingleses que iban a España en el XIX o como Gerald Brenan, que lo hizo antes de la Guerra Civil. Luego, con la contienda, se produjo un gran cambio y, más tarde, la modernización de los sesenta borró las diferencias.

Aquí cuando ves, por ejemplo, una persona abandonada es porque no tiene familia. He vivido bastantes años en Estados Unidos y he podido ver la terrible soledad de la gente mayor. Muchos sólo son visitados por sus hijos una vez al año, el día del padre o de la madre. En cambio aquí, los jóvenes viven con sus padres y abuelos, incluso con sus madrastras y padrastros. A nadie se le pasaría por la cabeza abandonar a una persona mayor.

Entre ser pobre en Marraquech y ser pobre en Nueva York no hay la menor duda de que es mucho mejor lo primero. El pobre siempre ha tenido un estatuto muy definido dentro del islam: la sociedad se ha hecho cargo de él, se le respeta y la gente es muy caritativa. En Estados Unidos, la gente que está tirada en la calle no puede esperar nada de nadie.

Visto desde aquí, desde Djama’ al Fanâ’, no se concibe lo que pasa en Occidente. He leído que el 37% de las familias alemanas está compuesto por una sola persona. Ese tipo de soledad no existe aquí. Yo necesito estar solo cuando trabajo pero, por otro lado, me

es agradable venir a esta plaza, sentarme en el Café Matich y encontrarme a los músicos *gnawa* y a los amigos.

P.: En una ocasión dijo que se encontraba mejor entre gente analfabeta que burguesa.

R.: Sí, es la verdad, aunque no necesariamente analfabeta. Le puedo presentar una serie de personas en la plaza de Djama' al Fanâ' que tienen una avidez de conocimientos o una cultura literaria que en Europa, hoy en día, es difícil de encontrar fuera de los medios intelectuales. Hay un camarero, dos o tres peluqueros, unos chicos que venden en el bazar, uno que trabaja en un *hammâm*, etcétera, que cada vez que llega la revista literaria Al Karmel la devoran. Toda esta gente que realiza un trabajo humilde habla conmigo de literatura. Ahora por ejemplo, han leído el libro de Canetti *Las voces de Marraquech*.

P.: Las sociedades tradicionales disponen de unos mecanismos para integrar o curar a las personas que no se adaptan a la sociedad como el zar egipcio o las leylas de Marruecos.

R.: Ibn 'Arabî, el autor árabe que más admiro, considera a los perturbadores (*bahâlî*) como tocados de alguna manera por la gracia divina, seres razonables pero sin razón, y los incluye en la categoría de los santos. Dentro de las categorías de santidad en el islam, coloca en primer lugar a la *malâma*, aquellos que, para dominar su orgullo y mantener secreta su piedad, beben alcohol en público y practican aquellas cosas que chocan a la gente. Hay un texto muy bello de uno de los observantes de la *malâmatîyya*, que dice: "Si se produce un robo, ponte en tal situación que parezcas el culpable del mismo". Este concepto se aplica maravillosamente a la moral de Genet con su reivindicación del robo, de la traición, de la homosexualidad, de todo lo que choca a las mentes bien pensantes.

Volviendo al tema de la locura, aquí a nadie se le ocurriría encerrar a un perturbado si no es peligroso, porque la sociedad es mucho más tolerante. En la historia ha habido periodos mucho mejores que el actual. Cuando estuve en Konya, en Turquía, explicaban

cómo, en la época del *Mewlâna*, llevaban a los perturbados a una *medersa* donde todo el día escuchaban el rumor de los surtidores de agua porque decían que esto les calmaba, luego venían los músicos del rey a tocar para que sanaran. Lo mismo descubrí en un *maristân* que está cerca de Jân al-Jalîfî, en El Cairo, donde hace cuatro o cinco siglos se empleaba también la música para curar a los perturbados. Cuando lo comparamos con los electrochoques o los tratamiento brutales de hoy en día, te das cuenta de que ha existido un progreso por un lado y un retroceso evidente por otro.

P.: ¿Los avances han sido únicamente técnicos?

R.: Chomsky es el autor que más me ha convencido sobre la naturaleza humana. Hace un análisis tomando la tradición cartesiana que pasa por Rousseau, Von Humboldt, Bakunin, y señala que el cerebro humano, o por lo menos determinados cerebros, han adquirido una capacidad prodigiosa de desarrollo en el campo de la ciencia y de la técnica, y sin embargo, no se han modificado en el campo de la conducta social o de los valores éticos. Los dramas como la corrupción, el afán de poder, los celos, son los mismos que en el teatro griego o en el de Shakespeare. No ha habido ninguna mejora. Chomsky establece una comparación muy bella cuando imagina que, desde otro planeta, unos seres más desarrollados que nosotros observan la humanidad metida en un tarro de cristal, con unos límites que no podrá sobrepasar.

P.: A usted siempre le ha interesado la filosofía popular, los contadores de cuentos, las halqas, tan populares en Marruecos, sobre todo las de la Plaza Djama' al-Faná' de Marraquech.

R.: Mi generación tal vez habrá sido la última que ha entrado en contacto con este mundo, que se transformó radicalmente en los años sesenta. Aquí la gente emplea muchos refranes, hay una acumulación de sabiduría y de práctica, y una resignación que a la larga puede ser mala, aunque también tiene su límite de aguante. Todo esto forma parte de una sociedad que ha mantenido unos vínculos muy tradicionales. En otros lugares, como en Casablanca, la situación cambia radicalmente. En esa ciudad se están

creando fenómenos muy parecidos a los de cualquier metrópoli europea, por el hecho de que sus habitantes provienen de zonas rurales que han emigrado a la gran ciudad en busca de trabajo, han roto los vínculos tradicionales y ya tienen otra forma de pensar. En Marrakech, en todo el barrio antiguo, todo el mundo sabe quién es quién. Resulta curioso comprobar cómo siguen funcionando una serie de cofradías, de hermandades por oficios, como en España durante la Edad Media. Por ejemplo, la figura del *amîn*, que también existía en el imperio otomano. El *amîn* es quien decide en caso de disputa si un trabajo está bien hecho o no. También perviven los caravanserrallos, que en realidad se llaman *funduq*. Conozco varios donde viven en comunidad hermandades de artesanos, solteros en su mayoría, cada uno en su habitación. Son estructuras sociales tradicionales que se siguen manteniendo.

P.: ¿Sigue viva la rica literatura oral?

R.: Es una tradición que sigue existiendo aunque me temo que acabe perdiéndose como en el resto del mundo. Creo que aún quedan unos cuatro o cinco narradores de cuentos en esta plaza. Uno de ellos debe saberse *Las mil y una noches* de memoria. En una ocasión fui a escucharle con un escritor árabe que se llevó el libro y me dijo que no cambiaba ni siquiera las comas. He rodado en la plaza dos documentales para televisión sobre dos tradiciones juglarescas: uno sobre el cómico y el otro, sobre el que podríamos llamar el último sufí de Djama' al-Fanâ', un hombre admirable que amaestraba palomas y que mantenía, con un ciego que era su mentor, un diálogo sobre las virtudes. Atribuían a cada ciudad las virtudes de un pájaro y la gente tenía que adivinar de qué pájaro se trataba. Era un lenguaje muy bello. Pero en los veinte años que llevo en Marrakech todo esto se ha ido perdiendo.

La experiencia me ha enseñado que todas las cosas hermosas que vemos desaparecen y me gusta dejar testimonio de lo que considero bello para que, al menos, quede de algún modo. Por eso escribí en *Makbara* sobre Djama' al-Fanâ' y sobre el maravilloso cementerio marino de Rabat, cortado ahora por una autopista.

P.: ¿Por qué se obstina España en negar la herencia árabe y judía?

R.: En el siglo XVI se crea una empresa de demolición de toda la cultura española, llevada a cabo a ciencia y conciencia por el nacionalcatolicismo: expulsión de judíos y moriscos, destrucción de las cátedras de humanidades, persecución de los erasmistas, de los protestantes, de los místicos y de la naciente ciencia española. Todo es arrasado y, a finales del siglo XVII, España ya es un erial en todos los terrenos. Cuando los franceses llegan en el XVIII se dan cuenta y acuñan la frase: “*Afrique commence aux Pyrénées*”. Los ilustrados y liberales españoles se propusieron la europeización de España para superar el retraso, al tiempo que se interrogaban sobre el porqué del mismo. Al principio, eran grupos muy minoritarios que, poco a poco, fueron ganando sectores de la sociedad a medida que se creaba una burguesía que no había sido posible antes por razones que Américo Castro ha demostrado muy bien, como el antijudaísmo. Hubo siempre la tentativa de mirar hacia los modelos europeos, en contra de los sectores reaccionarios que aludían a la misteriosa identidad española, esa hispanidad a prueba de milenios de la que Américo Castro se burlaba con razón. Basta citar a dos personalidades muy distintas, como Menéndez Pidal y Ortega y Gasset, i comprobar que ambos insisten en la herencia romanogermánica y rechazan la herencia semita. Ortega dice que los árabes ¡no fueron un ingrediente esencial de nuestra cultura! Era un intento de olvidar todo este pasado para poder ser europeos como los demás. Era una actitud deliberada de rechazo de lo que culturalmente nos diferencia del resto de Europa. Creo que ha llegado el momento de perder todos estos complejos y darse cuenta de que nuestra verdadera riqueza cultural estriba precisamente en lo que nos distingue del resto de Europa. No hay ningún mudejarismo en Europa, no hay obras como *La Celestina*, *El Quijote* o el *Cántico espiritual*.

P.: Con los Reyes Católicos se inicia lo que usted denomina como el periodo de vacaciones históricas, y el siglo que destruyó el humanismo y la inteligencia.

R.: Los modelos renacentistas y neoclásicos empobrecieron el legado artístico español acabando con la originalidad del mismo, exceptuando lo que Blanco White el ritmo de las excepciones geniales.

La Celestina o *La lozana andaluza* son textos que parecen haber crecido orgánica o genéticamente. No siguen ningún modelo. En ellos hay una cantidad de procedimientos narrativos o de efectos sonoros de una modernidad asombrosa que luego desaparecen. Son mucho más innovadores que los textos posteriores. En *La lozana andaluza*, aparece el autor y los personajes ven cómo escribe la novela. Resulta asombroso el número de innovaciones, audacias, libertades idiomáticas, morales. Son obras muy abiertas, no existía ninguna academia, ningún control. En *El libro del buen amor* encontramos palabras árabes, hebreas y latinas. Manejaban tranquilamente varios idiomas y se dirigían a un público que conocía al menos palabras en otras lenguas de la península; lo mismo ocurre con los párrafos medio italianos o medio catalanes en *La lozana andaluza*.

P.: A usted le gusta establecer un paralelismo entre el drama de los Balcanes y lo que sucedió en España tras la caída de Granada.

R.: Hay un gran parecido. Cuando empecé a leer la historia serbia, me di cuenta del paralelo existente con la mitología española que se fabricó desde el siglo XII hasta el XVIII. Lo que llamaban la destrucción de la España Sagrada se corresponde perfectamente con la mitología serbia. La batalla de Guadalete es la batalla del Campo de los Mirlos, el rey Rodrigo es el príncipe Lazar. En los dos casos, dos afrentas históricas, la árabe o la turca, y la tentativa de borrar siglos de historia. De la misma forma que los serbios durante mucho tiempo se disputaban el privilegio de entrar en la guardia del sultán, numerosos jenizaros, casi todos ellos de origen cristiano, apoyaron a los otomanos en Anatolia contra la invasión mongólica. Existía colaboración, lo que explica el gran número de eslavos del sur que se convirtieron al islam. Todo esto se olvida en el siglo XIX, cuando se crea el pequeño reino de Serbia y aparece la mitología de vengar la historia y recordar el gran reino de Serbia anterior a la invasión otomana. Es lo mismo que en caso español: la demonización del enemigo. En un caso era el moro y los moriscos y, en el otro, el turco; olvidando que, en el caso de Bosnia sus habitantes no son turcos sino tan eslavos como los serbios. Eslavos convertidos al islam. Cuando se conoce bien la Iglesia nacionalcatólica española, militante y guerrera, que existió durante siglos y que se manifestó aún durante la última Guerra Civil, se conoce un poco la Iglesia serbia, la Iglesia griega y la Iglesia rusa. La actitud de la Iglesia griega actual es exactamente la

misma que la de la española en el 36. Los arzobispos griegos proclamaron a Karadzic hijo predilecto de la Iglesia, de la misma forma que los sacerdotes españoles bendecían a los que fusilaban a los rojos. Es la misma mentalidad: borrar los restos del pasado islámico. En España, desdichadamente, gran parte de las edificaciones árabes fueron destruidas o cristianizadas, como en el caso de la mezquita de Córdoba o de la Giralda. Me llamó mucho la atención cuando estuve en la parte sur de la República de Chipre: los griegos han seguido un método mucho más radical, que ha sido borrar hasta los restos. Tenía yo libros anteriores al golpe de Estado contra Makarios y la intervención turca, en los que había una serie de mezquitas y, en particular, una muy bella en Nicosia, que arrasaron y ahora es un aparcamiento. No queda ni una sola mezquita en la parte sur de la isla. Todas han sido allanadas. Mientras que en la parte Turca, la del norte, las Iglesias han sido transformadas, por falta de fieles, en centros culturales. Este método ha sido aplicado igualmente por Serbia. En Banja Luka, según el testimonio del periodista Robert Frisch, había trece mezquitas la primera vez que estuvo, cuando regresó sólo quedaban tres y, en su tercera visita, ya no quedaba ninguna. La más bella, del siglo XVI, también la habían convertido en un aparcamiento siguiendo el modelo griego. Borrar. No sólo tratar de exterminar a la población musulmana. Memoricidio.

P.: Parece que ya no hay lugar para el cosmopolitismo.

R.: Está cada vez más amenazado porque en todos lados las minorías están perseguidas. En Europa occidental son los trabajadores inmigrados, de origen musulmán; los turcos en Alemania, los árabes en Francia, los paquistaníes en Inglaterra. De igual manera, esto se está extendiendo de forma feroz en España, en Italia y sobre todo en Grecia. Por otro lado, las comunidades cristianas, tanto en Egipto como en Líbano, cada vez son más frágiles y su tamaño se reduce día a día. Es una tragedia porque los coptos son los representantes más genuinos de la Iglesia primitiva. Si desaparecen significará un empobrecimiento general de la humanidad.

P.: Los musulmanes de Bosnia eran mayoritariamente laicos.

R.: Resultó increíble la pasividad de Europa ante una comunidad que parecía creada o incluso inventada para facilitar las relaciones entre el mundo occidental y el islámico. Bosnia era un país con tres etnias, tres culturas, tres religiones. Y bien o mal, exceptuando periodos de tensión durante la Guerra Mundial o en otros momentos, en Sarajevo, por lo general, todos se llevaban muy bien. Era una ciudad de matrimonios mixtos. Los bosnios optaron por la concepción de un Estado reconocido por la comunidad internacional de ciudadanos, independientemente de su origen étnico, frente a la concepción tribal de los radicales serbios, que anteponían la etnia, la raza y la sangre.

P.: Sarajevo desmentía la ecuación demasiado extendida en Occidente de islam igual a fanatismo.

R.: La propaganda política serbia designaba siempre a los bosnios como turcos. Desde el principio los acusaban de integrismo islámico y de intentar crear el Califato Islámico de los Balcanes. Todo era pura patraña puesto que, como cualquier conocedor puede testimoniar, se trataba de una población sociológicamente musulmana, laica, abierta y muy tolerante, que ha sido asesinada de la forma más salvaje.

P.: Mientras, en el Sur, el islamismo sigue avanzando.

R.: El islamismo es un discurso populista que no se dirige nunca a las minorías cultas, sino a la masa más desheredada y desamparada. No se puede generalizar porque en cada país hay una situación específica.

La razón de este movimiento que tanto asusta es económica. En Argelia el voto al FIS era claramente un voto de protesta contra la gestión económica, política y social del FLN. En Egipto, son las inicuas condiciones de vida después del fracaso del “socialismo” de Nasser y del aperturismo, en realidad capitalismo salvaje, de Sadat. El pueblo egipcio se ha sentido estafado. Por un lado encontramos una burguesía podrida de dinero, y por otro, un pueblo en unas condiciones económicas muy duras. Esta situación alimenta el discurso extremista de los islamistas que, por otra parte, se sirven de las guerras de los Balcanes para alentar su guerra religiosa contra los coptos. Esto acaba de suceder, según

me contaron, en los barrios populares de El Cairo, donde pasan películas sobre el genocidio ocurrido en Bosnia diciendo: “Han matado doscientos mil musulmanes en Bosnia y ustedes, ¿qué están esperando para hacerlo con los coptos?”.

P.: Los analistas y políticos europeos no supieron calibrar la situación de descomposición de la sociedad argelina.

R.: Me gustaría que la gente relejera la polémica que sostuve en los años 1976 y 1977 con la totalidad de la izquierda española, cuando afirmé que el régimen argelino estaba destruyendo el país y que se trataba de una dictadura infinitamente más despiadada que el régimen marroquí. ¡Me convertí en el *punching ball* de toda la izquierda! Los socialistas y comunistas consideraban al régimen del FLN como progresista, líder del Tercer Mundo, etcétera, mientras que el régimen marroquí era feudal y reaccionario. No necesitaba moverme de París para comprobar que algo no funcionaba en Argelia. En París, mientras los obreros marroquíes o tunecinos enviaban a sus países todo lo que ahorraban para construirse sus casas o comprarse o un pequeño comercio con vistas a establecerse después, los argelinos, a partir del año 1966, no enviaron ya ni un centavo. Habían perdido totalmente la confianza en su propio país, lo cual era el síntoma más evidente de que algo muy grave ocurría.

P.: La Europa-fortaleza es ya una realidad.

R.: Si se quiere impedir la inmigración, lo que los expertos llaman perversamente la bomba demográfica islámica, habrá que ayudar a esos países para crear de una forma controlada y racional, pero sustanciosa, puestos de trabajo montando fábricas, talleres... Es la única manera de cortar de raíz esta inmigración, porque no van a Europa ni mueren ahogados en el estrecho por gusto. El ir sembrando alambradas y edificando muros y cárceles no resolverá el problema. Hay que ir a la raíz de las cosas y no a los efectos que producen. Habrá emigración mientras exista un abismo tan grande entre el nivel de consumo de los europeos y el de países que están en situación de atraso. Ahora, con los medios de información, la televisión, antenas parabólicas, etcétera, los países ricos son

un imán más irresistible que nunca. Lo que pasó con los albaneses en Italia es el ejemplo más claro. Me impresionó el grito de un albanés en el puerto de Bari que exclamó: “He visto en la televisión que dan de comer a los gatos con cucharillas de plata, ¿por qué nos tratan así?”.

P.: Los Estados del sur de Europa como Italia, España, Portugal o Grecia se han olvidado demasiado pronto de que hasta ayer mismo eran países pobres, países de emigrantes.

R.: Lo que me asombra más es la falta de memoria histórica. No comprendo cómo los hijos o nietos de emigrantes que conocieron la miseria, el racismo y las condiciones que están sufriendo los emigrantes en España, hayan podido olvidar tan pronto que España ha sido un país de emigrantes. No entiendo por qué no se acuerdan de que nuestros abuelos fueron primero a Iberoamérica a enriquecerse, que los republicanos salieron en condiciones desastrosas, y que hubo países como Francia que los trataron muy mal. Entre 1955 y 1970 emigraron más de dos millones de españoles. El trato que se está dando a los emigrantes en España me parece tan terrible que me hace dudar de nuestra capacidad de progreso ético. Por lo menos antes teníamos la experiencia del dolor, que nos daba una cierta nobleza, que hemos perdido por completo.

Nos encontramos ante un discurso totalmente esquizofrénico. Reprochamos a los inmigrantes o a los gitanos la diferencia: “Ustedes son diferentes de nosotros. Por eso no les queremos”. Pero cuando intentan integrarse, se les dice: “No queremos que se parezcan a nosotros”. Están atrapados en un dilema sin salida. Esto lo vemos por ejemplo en relación a los gitanos, que es ejemplo más dramático vivido actualmente por la sociedad española. Se les condena por no haberse sabido adaptar a la modernidad, a la evolución económica. Sus oficios han quedado anticuados. Ya no pueden seguir siendo nómadas. Por otro, lado se impiden los intentos de reinserción. Se crean o se construyen viviendas, e inmediatamente los payos se las destruyen. La sociedad no les deja ni ser diferentes ni que se parezcan a ella.

P.: Los intelectuales también suelen caer en posturas eurocéntricas. Algunos consideran que los árabes están viviendo en otro momento histórico, en la Edad Media.

R.: Como los descubrimientos científicos y técnicos del Renacimiento, del Siglo de las Luces o de la Revolución Industrial tienen un valor universal, los occidentales hemos decidido que la totalidad de nuestros valores tiene un valor universal, los occidentales hemos decidido que la totalidad de nuestros valores tiene un valor universal, cuando no son más que valores particulares nuestros y a veces exclusivistas. Los estamos imponiendo a las demás sociedades y, a las que no se adaptan rápidamente se las culpa de su propio fracaso y se las castiga. No juzgamos a los demás por lo que son, sino por lo que deberían ser en función de nuestros criterios.

Europa desconoce que su cultura sobrevivió gracias a los árabes, y esto es de fácil demostración. Los árabes nos transmitieron y preservaron la filosofía griega. La cultura árabe tuvo una gran influencia sobre la europea; pienso en la escatología musulmana, en *La divina comedia...* es la teoría formulada por Asín Palacios. O en la transposición de las polémicas que existían dentro del campo religioso islámico a la órbita cristiana, como la famosa polémica entre Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averroes), que fue recuperada por los avicenistas de la Sorbona y Santo Tomás de Aquino, que repetía los argumentos de Averroes. Resulta significativa la figura de Juan de Segovia, un personaje histórico muy poco conocido. Era un obispo español que, a mediados del siglo XV, hizo una propuesta de concilio que reuniera a musulmanes y a cristianos, proponiendo tres fases: un periodo en el que cesaran todo tipo de guerras, un segundo periodo de contactos culturales y comerciales, con un conocimiento respectivo de sus principios y sus normas para llegar a una fase tercera en la que se celebraría un concilio donde deberían fijarse los puntos que tenían en común, dejando a un lado los que separaban a ambas culturas. Juan de Segovia encargó además a un alfaquí español la traducción del Corán al castellano. Fue condenado, naturalmente, por la Iglesia, y murió encerrado en un monasterio.

P.: ¿Qué ocurrirá en Europa con los emigrantes árabes? ¿Podrá producirse una integración, como ha ocurrido en Francia o Alemania con los emigrantes españoles, cuyos hijos son considerados ya 100% franceses o alemanes?

R.: Resulta curioso. En Francia los clichés sobre los emigrantes inasimilables ya no se aplican a italianos o españoles. Recientemente se publicó un libro que analizaba lo que escribía la prensa francesa de los años treinta sobre españoles, italianos, polacos y armenios: una sarta de insultos, el mal olor de sus cocinas, el griterío... En fin, se afirmaba que eran totalmente inasimilables y destacaban la gran diferencia con las emigraciones suiza y belga de finales del siglo pasado: una emigración “buena”, que se asimiló sin problemas. Poco después, un periodista de *Le Monde* se tomó la molestia de examinar la prensa de finales de siglo pasado. Hablaba de los belgas y los suizos: eran sucios, gritones... ¡los mismos clichés! Ahora se supone que los musulmanes son inasimilables.

Hay de hecho una confrontación dentro del espacio europeo, donde los musulmanes superan los doce millones de habitantes y están verdaderamente amenazados, simplemente porque pertenecen a una religión que está vista como lo más negativo. Ya se puede hacer palabras-maleta como las que inventaba Joyce: “arabefanático”. Ya es una sola palabra.

P.: Todas esas gentes venidas de otras culturas pueden ser la sangre “bárbara” que renueve la europea. Kateb Yacín escribe en francés, Salman Rushdie o Hanif Kureishi lo hacen en inglés... La lista empieza a ser importante.

R.: Estoy convencido de que, a la larga, van a aportar nuevos elementos. Siempre se ha dado este fenómeno, de la misma manera que la cultura española del Siglo de Oro estaba prácticamente en manos de los conversos: Cervantes, Mateo Alemán, Fray Luis de León, Fernando de Rojas, Góngora... por la razón muy simple de que quien está en la periferia de la sociedad la ve mejor que quien está en el centro. La mirada de los emigrados es una mirada nueva y enriquecedora para el conocimiento de las sociedades y por ello no tengo la menor duda de que pronto habrá importantes escritores turcoalemanes, arabofranceses, anglopaquistaníes o anglojaponeses, como los hay ya en Inglaterra que están escribiendo buenas novelas. Tal vez el hecho más sintomático sea el caso de Anton Shamash, un palestino de nacionalidad israelí, educado en Israel, en la Universidad hebrea, que ha escrito la mejor novela en hebreo según los hebraístas, los cuales afirman que no hay ningún escritor judío que domine ese idioma tan bien como él.

Naturalmente ha escrito una novela antiisraelí en favor de los palestinos. Siempre hay una forma de la cultura de los marginados que llega a imponer la novedad y la fuerza de su visión.

Alain de Libera

MEDIEVALISTA, ES una de las figuras más controvertidas del panorama cultural francés. Sus investigaciones y trabajos sobre la Edad Media recuperan la “herencia olvidada”: Aquella fantástica aculturación que significaron los momentos de Bagdad, Córdoba y Toledo, cuya influencia decisiva, a través de Nápoles, Padua y del París del siglo XII, sienta las bases de la formación de la civilización actual. La obra de Alain de Libera intenta desembarazar a la historia del pensamiento europeo de siglos de prejuicios antiárabes, que lo lastran desde el *Quattrocento*; para demostrar, en suma, que nuestra historia es la de todos y que, sin necesidad de excavar demasiado en los fundamentos de la cultura europea, nos topamos no sólo con Aristóteles sino también con Averroes, Avicena o Maimónides. Alain de Libera nos recibe en su casa parisina.

PREGUNTA: ¿Qué significado cultural posee el primer islam?

RESPUESTA: Los primeros siglos del islam constituyen su Edad de Oro, pero también un momento cumbre de la historia de la humanidad. Prohibida la filosofía en la mismísima Atenas por Justiniano, Bagdad tomará el relevo. Desde Bagdad, los abasíes serán los autores de profundas conmociones culturales, cuya estructura podría plasmarse en dos palabras: la teología o *kalâm* y la filosofía o *falsafa*. En Bagdad, a partir de la segunda mitad del siglo VIII, se traducen y explican los textos como no se había hecho nunca antes en la historia. Esto se debe a que hay una demanda social y política y un clima de tolerancia.

La actividad es inmensa: Se envían misiones en busca de libros a Constantinopla, Persia, la India... Se traducen de las seis literaturas conocidas en la época (hebreo, siríaco, persa, hindú, latín y griego) grandes textos filosóficos, Aristóteles, textos científicos, medicina, alquimia... Se comentan los textos pero también se inventa y se innova. Los abasíes de Bagdad continuarán el legado humano, y no será un privilegio únicamente cortesano. Las mezquitas se convierten en lugares de investigación. Se trata de una cultura abierta. Mientras los latinos se esfuerzan en mantener su cultura, los árabes conservan, producen y desarrollan la suya y de otros.

P.: Al-Andalus, el occidente del islam, tomará el relevo.

R.: Córdoba sucede a Bagdad. En el momento en que la filosofía se apaga en el oriente del islam, se extiende a su occidente. El florecimiento filosófico que conoce al-Andalus durante los siglos X y XI forma parte del movimiento de transmisión de estudios, *translatio studiorum*, de Oriente a Occidente. Al igual que el primer emir omeya, la filosofía vino a España desde Siria e incluso de más lejos. Los libros, las traducciones, la cultura intelectual, la ciencia, llegaron a Córdoba como antaño llegaban las sabidurías griegas a Bagdad.

El mundo del islam oriental, dividido entre los abasíes y los fatimidas, y sometido a las invasiones turcas y mongoles, se fue apagando antes que el islam occidental, que iba a caer más tarde bajo la presión imparable de la Reconquista cristiana de la España musulmana. El islam occidental se hundió ante los ejércitos cristianos pero, como sucedió con Grecia respecto a Roma, acabó por conquistar en el plano filosófico a su vencedor. A medida que el territorio musulmán se iba estrechando, la filosofía iba pasando, como por ósmosis, de la tierra del islam a los países de la cristiandad. Continuaba así la transmisión de estudios.

P.: ¿Será Toledo la próxima etapa de esta transmisión del legado humano?, ¿qué lugar ocupa en la cultura europea?

R.: Sí. Su significado cultural es comparable al del Bagdad de los abasíes. Es el primer gran foco de cultura de la Edad Media occidental. En Toledo se traduce en pequeños equipos compuestos por un araboparlante, a menudo un judío, no necesariamente converso, que conoce perfectamente el castellano y el árabe ya que era su lengua de cultura, filosófica y científica, y por un cristiano que traducía del castellano al latín. Suponemos que la transmisión era oral. El judío traducía en voz alta del árabe al castellano y, el cristiano, lo traducía al latín y entonces lo escribía. Avicena fue traducido de este modo por un pequeño equipo compuesto por Ibn Daud, judío arbófono, y el cristiano Dominicus Gundisalvi. La traducción de Avicena tiene una importancia capital. En

primer lugar, porque vemos cómo un judío y un cristiano colaboran codo con codo en la apropiación cultural del texto de un persa, transmitido en árabe. Y en segundo lugar, porque es la primera gran obra filosófica que llega a Occidente.

Nunca se insistirá lo bastante en que los latinos conocieron a Avicena antes de que Aristóteles fuera traducido en su totalidad. En realidad, si hubo en el siglo XIII una filosofía y una teología denominadas escolásticas, es porque Avicena, y no Aristóteles, inició a Occidente en la filosofía. Y Avicena bebe de otras fuentes religiosas o filosóficas, aparte de Aristóteles. Aporta fundamentalmente la idea, desconocida en cierto modo por los griegos, de que por medio del ejercicio del pensamiento, del conocimiento científico, por una especie de ascesis de la reflexión, no sólo se transformaba uno moralmente, sino que lo hacía de manera casi ontológica.

P.: ¿Toledo es sólo una época de traducción?

R.: Es mucho más que eso. Asegura la subsistencia de toda la cultura superior medieval. En Toledo se da una aculturación filosófica que es el acto de fundación de la Europa intelectual y cultural. Toledo y Bagdad son dos capitales que se responden a través de los siglos y presentan los mismos fenómenos: la curiosidad, el reconocimiento de la necesidad de ir a buscar y traducir; y en segundo lugar, la implicación necesaria de una pluralidad de autores, sin importar la creencia o el origen.

Bagdad y Toledo son dos lecciones porque una sociedad que deja de traducir es una sociedad destinada a la muerte. Eso es precisamente lo que sucederá en el mundo musulmán en la época de Toledo: se deja de traducir, ya no se interesan por el saber de los otros y de repente la convivencia desaparece.

Hoy en día, que se busca una capital de Europa (Bruselas, Estrasburgo, etcétera), no sé por qué no se propone Toledo. Se hubieran tenido que dar cuenta de que Europa no es únicamente la del norte sino también la del sur, y Toledo es el lugar donde se elaboró el encuentro y compenetración del mundo árabe y el europeo.

P.: ¿Qué significa en definitiva el momento de Toledo?

R.: Es precisamente en el Toledo conquistado a los árabes donde la filosofía medieval levantará el vuelo de una vez por todas. En el mundo musulmán se efectúa la primera confrontación entre helenismo y monoteísmo; dicho en otras palabras, entre la razón y la fe. El *drama* intelectual de Occidente no nace del encuentro de la fe cristiana con la razón grecoárabe, sino de la interiorización de las contradicciones del racionalismo religioso árabe, de las soluciones aportadas por los pensadores del islam al problema de las relaciones entre la filosofía helenística y la religión musulmana. Porque en el siglo XII, el Occidente medieval se encontraba subdesarrollado en el plano filosófico. El desconocimiento del papel jugado por los pensadores del islam en la historia de la filosofía brinda un poderoso instrumento retórico a los partidarios de una historia puramente occidental de la razón. Que los árabes hayan jugado un papel determinante en la formación intelectual de Europa es algo que no puede discutirse, a no ser que se pretenda negar la evidencia.

P.: ¿Quién toma el relevo de Toledo?

R.: Tras el enorme momento de Toledo, el movimiento de aculturación de Occidente prosigue en Nápoles y en el sur de Italia, gracias al emperador Federico II, coronado en Roma en 1220, quien reinó mucho más en sus posesiones italianas que en las alemanas. Era un admirador de la ciencia árabe y de la cultura musulmana, y Gregorio IX lo excomulgó. Fue el creador de la Universidad de Nápoles y emprendió una política de búsqueda de libros y traducciones.

A partir del segundo cuarto del siglo XII, la Universidad de París se convierte en la primera de Europa en lo que concierne a los estudios teológicos y filosóficos. Basta ojear los textos de la época para ver que se movía dentro del espacio conceptual determinado por la interpretación árabe de Aristóteles; es lo que Ernest Renan denominaba con desdén el “arabismo”. Así, Avicena y al-Farabi serán los inspiradores para erigir el cuadro sistemático de las ciencias y definir su objetos y relaciones. La óptica, la astrología, la alquimia, la física... tomarán las fórmulas, los principios, las nociones y los métodos de los árabes.

P.: La figura de Averroes, Ibn Rushd, tendrá una influencia decisiva.

R.: Averroes produce la obra filosófica más importante de la Edad Media. Comenta en diversas ocasiones la práctica totalidad de la obra de Aristóteles, en una época en que los cristianos de Occidente apenas comenzaban a familiarizarse con ella. Sus *Comentarios sobre Aristóteles*, traducidos al latín a principios del siglo XIII, reinaron en las universidades europeas, sobre todo en Padua, hasta finales del siglo XVI. Averroes, junto con Aristóteles, encarna durante cuatro siglos la racionalidad filosófica en el Occidente cristiano. Es una figura muy polémica y ambigua, a quien se atribuye una extraordinaria mezcla de fantasmas. Una figura carismática del modelo andaluz, que encarna a la vez el logro y la precariedad. La ausencia de relevo averroísta en el islam lo testimonia; además de darse la paradoja de que la herencia averroísta y, a través de ella la herencia arabomusulmana, ha concernido sobre todo a los judíos y a los cristianos.

Averroes encarna la transmisión de estudios (*translatio studiorum*), la larga y lenta apropiación por Europa de la filosofía grecoárabe. Una historia que viene de siglos; la de la renovación de la filosofía y la ciencia antiguas, iniciada en el Bagdad abasí del siglo IX, perseguida en la Córdoba del siglo XII de los almohades y continuada en Toledo y dentro y fuera de las universidades de la cristiandad. Averroes es la pieza central del dispositivo intelectual que permitió al pensamiento europeo construir su identidad filosófica.

P.: ¿Por qué resulta su figura tan polémica y ambigua?

R.: En la Edad Media existen dos Averroes, el verdadero y el que conocieron los latinos. El verdadero escribió cosas que los latinos nunca se hubieran atrevido a imaginar, como el *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre filosofía y religión*, (*Fasl al-maqal*), que resulta el más extraordinario alegato que se ha redactado a favor de una reflexión filosófica autónoma. Este Tratado decisivo contenía una tesis muy fuerte que los latinos sólo conocieron bajo una forma falsificada denominada la “teoría de la doble verdad”. Los adversarios de Averroes le imputan la idea de que existen dos verdades contrarias. Se le atribuye la frase: “Como filósofo pienso esto; como musulmán, lo contrario”. Ningún texto de Averroes, por supuesto, contiene esa fórmula, que fue, en cierto modo, inventada por Tomás de Aquino y retomada por el obispo de París y por Ramón Llull en sus denuncias

del averroísmo a principios del siglo XIV. No existen para Averroes dos verdades sino una única verdad y dos maneras de llegar a ella. El creyente accede por la fe, y quien no tiene necesidad de creer para comprender, accede a la misma verdad por la razón.

P.: Tras Averroes parece que se extinga la filosofía en el mundo del islam. ¿Por qué?

R.: Los últimos tiempos de Averroes debieron ser terribles para él. Humillado, se dice que la masa incluso le expulsó de una mezquita a la que había acudido con su hijo para rezar. Después vino el exilio. Pero eso no significa que con su muerte cesaran del todo las actividades filosóficas en el islam occidental; lo cierto es que la situación de la filosofía se fue degradando a pasos agigantados debido a la intensificación de la reacción teológica y al clima de intolerancia bajo los soberanos almohades. El golpe de gracia para la filosofía en el islam occidental fue el hundimiento del imperio almohade tras la derrota de Las Navas de Tolosa. La rápida desaparición de los Reinos de Taifas dejará a la España musulmana reducida a su mínima expresión: el reino nazarí de Granada. La cultura filosófica árabe sobrevivirá por un tiempo en los países del Magreb antes de apagarse irresistiblemente.

Pero ello no significó el fin del pensamiento; el *kalâm* (la dogmática) es pensamiento y el sufismo también, y ambos han pervivido hasta hoy bajo diversas formas. Lo que se produjo fue una fractura histórica. Los musulmanes dejaron de reivindicar, como herencia que les pertenecía por derecho, su parte de Occidente, cuando dejaron de considerar meritorio el legado de Grecia a las tierras del islam. Los mundos musulmanes salieron parcialmente de la historia de la filosofía y la filosofía salió parcialmente de los mundos musulmanes, precisamente cuando se dejó de traducir, como dijo Al-Kindî, “de hacer hablar árabe a las ciencias extranjeras”. El mundo musulmán ya no volvió a tener sus modernos y, sin relación con sus contemporáneos, rompe con sus antiguos de manera que salió de su propia historia.

Con el imperio otomano, los conquistadores turcos provocarán la cerrazón del islam sobre sí mismo. Con su ortodoxia suní, reorganizan las madrasas en fortalezas de los **jurídico**, pobladas de un cuerpo de enseñantes funcionarios cuyo papel intelectual es el de la simple reproducción ideológica.

P.: A lo largo de los siglos se ha pretendido crear una Europa “pura”, heredera de Roma y Grecia, que reniega de la aportación decisiva musulmana, de la “herencia olvidada”, por utilizar la terminología de usted.

R.: Los momentos de aculturación no son siempre los más celebrados. Se prefiere hablar del Renacimiento. Así como un tren puede esconder a otro, como advierten en las estaciones a quien intente atravesar las vías, podríamos decir que un Renacimiento esconde a otro. El Renacimiento con erre mayúscula es el *Quattrocento* italiano y nunca el Renacimiento del siglo XII que se inicia en Toledo; porque el *Quattrocento* pretende renacer a partir de la nada. Europa sería como la bella durmiente; como si Atenas y Roma se hubieran quedado dormidas y de repente despertaran de su largo sueño. Mientras que el Renacimiento del siglo XII supone el reconocimiento de una deuda exterior y no es en absoluto un Renacimiento a partir de uno mismo sino un encuentro de culturas. En un renacimiento a partir del *otro*.

El caso de Petrarca es muy ilustrativo, con su denuncia apasionada, incluso violenta, de todos los préstamos que la cultura medieval latina toma de la civilización arabomusulmana. Sobre todo de la filosofía árabe, y de Averroes en particular. Petrarca quiere desembarazar a la cultura italiana de aquello que la “deforma”, la escolástica, heredera del aristotelismo árabe, y al mismo tiempo quiere revivir la antigua grandeza política de Roma. Lo que el Renacimiento reprocha a los averroístas de Padua es en primer lugar la corrupción de la lengua latina. Así, la primera purificación será lingüística; más tarde llegará a ser étnica.

El Renacimiento con erre mayúscula esconde al renacimiento con erre minúscula; como uno mismo esconde al otro. Deberíamos realizar el esfuerzo de percibir el primer Renacimiento, el del siglo XII. Hacer memoria juntos, desde ambos lados del Mediterráneo. El Norte siempre ha tenido su buen Sur, y este Sur fue la Roma del Renacimiento. Hoy deberíamos hacer otros trayectos. Si la filosofía aceptó desplazarse de Bagdad a Toledo, podríamos, por medio del pensamiento, deshacer el camino y volver a Toledo.

P.: Pero estamos muy lejos de Toledo. Los prejuicios contra los árabes siguen siendo grandes.

R.: No me atrevo a hablar de la situación en otros países. En general, los franceses de hoy están aprisionados entre el espejismo del turismo y la realidad de los suburbios. A un lado tenemos la alteridad lejana, exótica, fascinante y sabrosa: estamos dispuestos a ir al sur de Marruecos para no ver a nadie. En el otro extremo, nos da miedo tomar el tren de cercanías y penetrar en los suburbios, por no toparnos con los denominados *beurs*. Tenemos gran afinidad con lo más lejano y temor a lo cercano. ¿Cómo se traduce todo eso? En una asombrosa y radical amnesia del sistema escolar francés; ya no hablo de los medios de comunicación sino de la escuela, porque en ella se encuentran los que tienen miedo: los europeos y los *beurs*. En este sistema escolar se da una amnesia doble que fabrica generaciones de amnésicos. Nunca un francés de pura cepa tendrá otra imagen del islam que la de esas masas que se arrodillan, se postran, son mostradas de espaldas; esas bandas armadas siempre listas para irrumpir en el comedor a través de la televisión. Sólo tendrá del islam la imagen de fanatismo, intolerancia y oscurantismo religioso; en resumen, de lo que denomina Edad Media.

El joven *beur*, por su parte, carecerá de lo que yo denomino una “novela familiar” decente: el proceso de memorización que se inculca en la escuela y que construye una identidad francesa. (Tomo la noción novela familiar en el sentido psicoanalítico). Resulta evidente que no encontrará nunca figuras decentes de la novela familiar que podría construirse él mismo, para disponer de algunos antecedentes más halagadores que a los que se le confina hoy en día. Autores como Averroes y su *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre filosofía y religión* no están en el programa, mientras, se discute sobre el *chador*, el fanatismo, la intolerancia, sobre lo que el islam o lo que debería ser, etcétera. Temo que no sucedan grandes cambios, debido a la intromisión de los medios de comunicación cuyas tres cuarta partes cumplen muy mal su función y contribuyen a acreditar esa imagen negativa del islam y de los árabes. La escuela ha tirado la toalla desde hace tiempo frente a la otra escuela que son los medios, y no se da cuenta de que tiene en sus manos una línea de resistencia y una posibilidad de innovación únicas.

P.: Entonces, ¿qué debería hacer la escuela?

R.: Como medievalista, creo que debería aportar un nuevo servicio: dar a conocer la historia de la teología y de la filosofía en tierras del islam. Un joven *beur*, al igual que cualquier otro joven, tiene derecho a aprender la historia secular y conflictiva del *kalâm* y de la *falsafa*; derecho a descubrir lo que significaron Bagdad o Córdoba, el papel jugado por los musulmanes o por los cristianos y judíos de cultura árabe en la historia intelectual de la humanidad.

Una de mis metas es realizar una especie de historia geocultural de la razón. El problema estriba en dotarse de los medios científicos para desinflar la ficción política prevalente, según la cual, los cristianos de Occidente serían los únicos titulares históricos de la razón. Lo que nos enseña la Edad Media es que la razón está fundamentalmente compartida tanto por los occidentales como por los orientales; es decir, no sólo por los cristianos de Occidente y los musulmanes de Oriente sino también por los cristianos de Oriente y los musulmanes de Occidente. Para el medievalista filósofo, este cruce de Oriente y Occidente tiene más importancia que todas las Cruzadas juntas.

Una de las grandes lecciones de la Edad Media es que nos permite resituar el islam occidental en Occidente. Algo que la opinión pública europea, y la francesa en particular, no está dispuesta a hacer, ya que considera a los árabes como ajenos a Occidente. Para la mayoría de franceses de origen europeo, los magrebíes, por ejemplo, no se encuentran en Occidente. Ése es uno de los prejuicios, uno de los errores de perspectiva que el medievalista puede corregir, mostrando que la arabización de Occidente y de la cultura occidental, este fenómeno capital del siglo XII que arranca a la sociedad cristiana de su subdesarrollo cultural, comienza gracias al simple hecho de que en esa época los árabes son aún occidentales. Me refiero, claro está, al fenómeno de al-Andalus, con su equilibrio extraordinario entre las tres religiones reveladas; a ese gran momento de traducción e intercambio. Todos los grandes momentos de creación en la historia corresponden a épocas de curiosidad de un mundo por otro. Es necesario pensar de nuevo las relaciones entre la cultura occidental y las sociedades árabes. No es aceptable la doble amnesia que alimenta tanto el discurso xenófobo de la extrema derecha, como el repliegue antioccidental de los fundamentalistas.

En ambas orillas del Mediterráneo se pretende olvidar el pasado. En el mundo occidental, se quiere ocultar lo que se debe al mundo árabe en el campo intelectual. Pero el ideal racional es olvidado también como herencia por una parte del mundo

arabomusulmán, y por razones precisamente inversas a las que explican la amnesia occidental. Los integristas replican: “Ese pasado no es el nuestro, la *falsafa* es extranjera, es una ciencia exterior, griega”. Este olvido de la *falsafa* resulta además sorprendente porque la racionalidad árabe corresponde a un periodo de gran desarrollo intelectual del mundo musulmán.

P.: ¿Qué se puede hacer para luchar contra la xenofobia y el racismo?

R.: No basta con afirmar que el racismo es ignorancia. Es necesario luchar con las armas de los historiadores para poder decir a la opinión pública: “Deberían saber que los valores eternos del Occidente cristiano, que se consideran opuestos al fanatismo y a la ignorancia de los musulmanes, ¡se construyeron en parte gracias a los filósofos musulmanes y las elaboraciones filosóficas que se desarrollaron en tierras del islam!”.

Para acabar, resulta inútil ponderar los méritos del mestizaje cultural si se sigue practicando la política de bloques. A Europa le corresponden la ciencia, la filosofía, las artes y las letras; a los árabes, el *cuscús* y la danza del vientre y, como mucho, el papel de eternos proveedores: ayer, de la filosofía griega; hoy, del petróleo.

Víctor Pallejà

FILÓLOGO Y experto en ciencias de las religiones, Víctor Pallejà es especialista en la historia del pensamiento del islam y traductor de varios textos del maestro sufí Ibn 'Arabî. En la entrevista nos habla de lo que ocurrió con la filosofía en el mundo musulmán a partir del siglo XIII, considerado como el de la desaparición de la *falsafa* en tierras musulmanas. El joven Pallejà recalca la importancia del sufismo y se muestra crítico con el discurso orientalista que acompañó a la colonización.

P.: Tras la desaparición física de al-Andalus, la filosofía árabe apenas sobrevivirá por un tiempo en las tierras del Magreb. Pero, como nos ha contado Alain de Libera, ello no supuso el fin del pensamiento árabe...

R.: Hay un periodo de expansión del islam, que va desde el siglo VII hasta el XII, en el que se constituye su identidad cultural. Nacen las cuatro escuelas jurídicas del islam; aparecen la teoría dogmática, denominada *kalâm*, y la filosofía, llamada *falsafa*, ambas nacidas como respuesta musulmana a las corrientes de pensamiento cultivadas entonces por sus vecinos. Todo ello ocurre en una sociedad en continua expansión. Sin embargo, el estancamiento de las innovaciones jurídicas, las divisiones políticas, seguidas del cataclismo de la invasión mogol y, poco tiempo después, la desaparición de al-Andalus como gran foco de cultura, supondrán una debacle política que conllevará serias transformaciones en la vida intelectual del islam.

Pero esto no supone en absoluto la desaparición de la vida intelectual que, a partir de entonces, se concentró en un esfuerzo de unificación de todas las ramas del pensamiento. El sufismo se convirtió en el núcleo capaz de subordinar en su experiencia el *kalâm* y algunos aspectos de la *falsafa*, junto con todas las ciencias conocidas en el orbe islámico. El precursor de este proceso de convergencia fue Abû Hâmid al-Gazzâlî, jurista y sufí, quien define la ortodoxia y concede al sufismo la tutela central del pensamiento islámico. Esta unificación será realizada posteriormente en toda su amplitud por Ibn 'Arabî, el cual elaborará una obra capaz de albergar todas las virtudes del islam. Su legado será continuado por sus sucesores, la llamada escuela akbariana que

despliega ramificaciones, más allá del campo suní, en toda la geografía musulmana. Existen numerosos textos tardíos fascinantes y, a la luz de las investigaciones recientes, podemos desterrar esa idea tan extendida de que el mundo musulmán a partir del siglo XIII se convierte en un puro desierto intelectual. Es un cliché heredado.

Se suele argumentar que el fin del esfuerzo de innovación (*idjtihâd*) supuso un bloqueo de la razón. Sin embargo Ibn ‘Arabî, con amplios criterios, propuso fundir en la práctica todas las escuelas jurídicas. Esta idea no es pues una novedad del siglo XX, como pretenden algunos. Y la obra de autores de la talla de ‘Abd el-Qâder en el XIX, entre los más conocidos, pone en duda la historia intelectual argumentada desde el llamado “Renacimiento cultural” (*Nahda*).

P.: ¿Qué sucedió con el pensamiento en el islam tras la desaparición de la falsafa?

R.: La cerrazón de los ulemas explica que toda oposición se manifestara como revuelta política, con marcados tintes apocalípticos y mesiánicos; una tendencia destructiva que prosigue hasta hoy. En ese contexto, la filosofía fue rechazada vigorosamente en tanto que opositora de la fe. Pero su lenguaje y sus ideas, en aquellos aspectos que eran afines con la vía trascendente, fueron preservados.

El abandono de la filosofía aristotélica se debe al éxito del sufismo como culminación de la vida filosófica en el islam. Ésta es la razón de la influencia del “avicenismo”, la escuela fundada por Ibn Sina, el famoso “Avicena” de los latinos, pensador iraní del siglo X y creador del lenguaje filosófico más valioso y original de la cultura islámica. Sus sucesores continuaron elaborando una línea de pensamiento de gran valor que ha sido ignorada en Occidente hasta fechas recientes y que por tanto no figura en los libros de historia. Fue en tierras iraníes, y en algunos sectores del imperio turco, donde la filosofía pervivió. Con el tiempo, esas escuelas acabaron por diluirse en el sufismo, que se convirtió en la gran referencia de todos los saberes del islam, y le cedieron su lenguaje. Un caso aparte es el mundo shií, que continuó albergando, hasta nuestros días, un espacio para el pensamiento filosófico especulativo.

P.: ¿Por qué, entonces, muchos historiadores siguen situando el fin del pensamiento musulmán tras la fractura histórica del siglo XIII?

R.: Creen, en gran medida, en la historiografía del siglo XIX usada por los colonizadores y que todavía hoy subsiste. Los orientalistas estudiaron de los árabes únicamente lo que interesaba a los occidentales. Es decir, se interesaron sobre todo por la herencia de la filosofía griega, que fue transmitida a Europa por los árabes; se conoce el prestigioso y pretérito mundo del Bagdad califal, la mítica al-Andalus con su Alhambra... pero de ahí en adelante, Europa preferirá considerar que el mundo islámico entra en decadencia para justificar su superioridad. Los orientalistas, que conocieron tardíamente otros aspectos del pensamiento del islam, como el sufismo, nos dejaron como legado la obsesión por la filosofía árabe representada por Averroes, precursor según algunos del laicismo en la Europa medieval.

P.: Sin embargo, algunos estudiosos afirman que el sufismo influyó a grandes autores del Renacimiento europeo, como Dante.

R.: Fue Asín Palacios el primero que estudió la obra de Ibn 'Arabî y creyó que había una influencia entre éste y Dante, e incluso entre Ibn 'Arabî y Ramón Llull. Existe, sin duda, una influencia filosófica importante de pensadores islámicos en la obra de Dante. No sólo de Al-Kindî, sino también de Avicena y, a otro nivel, de Averroes. Dante poseía conocimientos del islam a través del *Libro de las escalas*, una obra que recoge la tradición del ascenso celeste del profeta Mohamed. Asín Palacios creyó, porque no disponía de otros textos, que Ibn 'Arabî era la referencia de Dante, y además tendió a cristianizar los elementos originales del sufismo. Suya es la idea del sufismo como "el islam cristianizado" porque, para él, era el resultado de la influencia de la mística de los monjes cristianos de Oriente, que fue copiada y asimilada por el islam.

P.: Antes de Asín Palacios, ya románticos y orientalistas atribuían al sufismo un origen anterior al islam.

R.: Cuando los orientalistas comenzaron a estudiar el sufismo, buscaban todos un origen extranjero al islam. Un azar histórico hizo que el sufismo fuera descubierto por los ingleses en Asia central y en el subcontinente indio y, por el simple hecho de conocer el sufismo a partir de textos en lengua persa y urdu, rápidamente se les atribuyeron supuestos orígenes iraníes o indoeuropeos. Esta teoría fue seguida por otras que vinculaban el sufismo con el mundo griego antiguo o con el mundo cristiano. Cualquier cosa menos ligar el sufismo con sus propios orígenes, es decir, soslayando su carácter exclusivamente islámico y semítico. Los trabajos de Louis Massignon en los años veinte y los de Paul Nwya, publicados en los setenta, demuestran que el corpus central del sufismo es pura y exclusivamente de origen musulmán y fruto de la reflexión del Corán, los textos sagrados, los ritos y las prácticas propias de esta religión. Este proceso de desapropiación ha durado mucho tiempo. El mundo árabe quedaba reducido al estereotipo de un mundo antiguo de gran prestigio cuyo presente se prefería no investigar porque, al fin y al cabo, el discurso occidental se encontraba muy a gusto con esta perspectiva.

P.: Europa pretende ser la única heredera de la tradición griega.

R.: La historiografía del siglo XIX creó la imagen actual de Occidente como único heredero del mundo helénico. Hoy en día, multitud de estudios sobre las influencias orientales en el pensamiento antiguo obligan a rehacer nuestra visión de la historia. Las culturas de Oriente Próximo siempre han estado presentes en el ámbito mediterráneo y, por otra parte, han recibido la influencia helénica tanto como nosotros. Sin embargo, se suele ignorar esta faceta. Por poner un ejemplo, el libro de Curtius sobre la historia de la literatura medieval europea, que es el manual de base de todos los universitarios de Europa, no hace ninguna mención, exceptuando pequeñas notas, al papel de la cultura árabe en el pensamiento europeo, cuando se puede afirmar que Occidente aprendió la metafísica a través de los textos de Avicena.

La imagen de atraso o de intolerancia que el Renacimiento construyó sobre la Edad Media se proyecta al mundo oriental hasta el punto que se asocia automáticamente mundo árabe con la imagen de una negra historia medieval.

P.: Los estereotipos sobre el islam, ¿son responsabilidad del orientalismo?

R.: El orientalismo no constituye un bloque homogéneo. Se ha desarrollado en dos grandes direcciones. Una positivista y racionalista, que desprecia por ajenos los elementos orientales. Es el caso de Ernest Renan, que consideraba a Occidente el único heredero de la razón. Para él, muerto Averroes, se acabó la filosofía en el islam. Pero, como ya hemos visto, ni se murió la *falsafa* con Averroes ni tampoco él fue el creador del “averroísmo”. Renan asegura que la idiosincrasia de la raza semítica radica en su propia lengua: “La abstracción les es desconocida; la metafísica, imposible”. El pensamiento especulativo está reservado para el hombre occidental, y no sólo eso: el hombre beduino, poeta por naturaleza, sólo conoce lo inmediato y, desde el punto de vista filosófico, vive en un mundo atómico de hechos inconexos, a causa de su incapacidad para la abstracción. Estas ideas eran corrientes dentro del pensamiento colonial y siguen circulando hoy en los libros de historia.

Esta corriente quedó compensada por otra dirección orientalista de cuño romántico. Fue una reacción al pensamiento positivista, que nació en Alemania e Inglaterra, y que veía con buenos ojos precisamente lo que la tradición racionalista veía mal. Es el caso de la escuela creada por William Jones, a finales del siglo XVIII. El mismo Goethe compondrá su famoso *Orientalisches Diwan* al estilo de los poetas sufíes. Un sector de la cultura europea abrió su sensibilidad al mundo oriental. Las artes y la literatura serán capaces de considerar sin desprecio a otras culturas. Este impulso fue alentado por el fracaso de las ideas revolucionarias, acompañadas del baño de sangre de Napoleón. Sin embargo, esta atracción llevará en ocasiones a deformar la realidad del pensamiento oriental, sustituyéndola por las propias elucubraciones.

P.: El discurso orientalista acabará condicionado al propio pensamiento árabe.

R.: El problema es que este discurso ha sido recogido en todas sus variantes por los propios orientales, que han abandonado su propia historiografía y su propio pensamiento. Esto ha llevado, a unos, a la adopción del pensamiento occidental y al abandono de su propia tradición cultural, considerada como un lastre; y a otros, a establecer una brecha

absoluta entre el pensamiento occidental y el oriental, rechazando cualquier experiencia compartida en la historia.

Habría que trabajar más para rectificar gran número de clichés sostenidos por los hombres que son responsables de las relaciones entre Oriente y Occidente. La anquilosada cultura eurocéntrica es un gran transatlántico y, mucho me temo, que el rumbo que lleva desde hace tiempo es el de colisión.

MUJERES E ISLAM

LA IMAGEN negativa que tiene Occidente del mundo árabe encuentra el terreno abonado cuando se aborda la situación de la mujer. La condición de la mujer árabe es el resorte que activa los peores fantasmas, según los cuales el islam resultaría incompatible con la modernidad. ¿Es el islam una religión de hombres o éstos se lo han apropiado, como afirman hoy muchas feministas árabes? ¿Es posible conseguir la igualdad sin romper con la tradición profética? ¿Por qué esa saña, esa violencia contra las mujeres? ¿No serán precisamente los logros de la mujer árabe en su equiparación al hombre la causa del repliegue identitario de tantos varones? ¿Es casualidad que el feminismo árabe eclosionara al mismo tiempo que los fundamentalistas Hermanos Musulmanes, en el Egipto de los años veinte? ¿Será la mujer árabe, como sostienen muchos intelectuales, el impulso renovador que hará entrar a las sociedades árabes en el siglo XXI?

Moufida Tlatli

LA CINEASTA tunecina Moufida Tlatli, tras curtirse largos años como montadora de prestigio en películas como *Halfawîn*, de Farid Boughedir; *Una puerta hacia el cielo*, de Farida Benlyazid..., sorprendió tanto a los espectadores como a la crítica europea con su madura opera prima: la emotiva y bella película *Los silencios de palacio*, premiada en Cannes, Venecia y Chicago. A través de un intenso drama centrado en la relación entre una madre y su hija, Moufida narra soberbiamente la evolución de la mujer en su país desde el periodo previo a la independencia hasta mediados de los años sesenta, cuando el ideal de la nación árabe parecía aún una quimera alcanzable. Moufida nos recibe en su casa de Cartago, desde la que se divisa una espléndida vista del antiguo puerto púnico entre araucarias, cipreses y jazmines.

PREGUNTA: ¿Cuándo sintió la llamada del cine?

REPUESTA: Hacia los doce años, mis primas y yo nos escapábamos de casa con cualquier pretexto para ir al cine que nos hacía soñar. Vivíamos en un pueblo a unos kilómetros de la capital y nuestros padres nos controlaban mucho porque pertenecían a un medio tradicional muy conservador. Pero, ya de pequeñas, las mujeres de mi generación comenzamos a cambiar las cosas, porque fuimos las primeras en recibir escolarización obligatoria. En cambio, nuestras madres, sobre todo las de ascendencia burguesa, jamás salían de casa. Nos pasábamos toda la semana esperando que llegara el día de fiesta y entonces cogíamos el tren, cuando teníamos dinero, y nos íbamos a la capital. Cuando no nos alcanzaba el dinero caminábamos por las vías del tren.

P.: ¿Qué veían?

R.: Melodramas egipcios donde se cantaba y bailaba. Soñábamos despiertas. Aún recuerdo aquellas danzas del vientre, los decorados, las grandes estrellas egipcias: Um Kulthum, Asmahan, Abdelwahab, Abdel Halim Hafiz, Farid el Atrash... Creo que en mi

trabajo siempre están presentes rastros del melodrama egipcio. Ya entonces soñaba con trabajar algún día en el cine. Más tarde, un profesor de filosofía me descubrió el neorrealismo, a los rusos, a Bergman y a Renoir. Decidí, contra la voluntad de mi familia, pedir una beca y estudiar en París. Allí me convertí en montadora, que era la especialidad reservada a las mujeres, porque la dirección era exclusiva de los hombres.

P.: ¿Qué dijo su familia? ¿Le fue fácil?

R.: Ni hablar. Ellos querían que fuera institutriz o profesora, oficios convenientes para una niña. Mis padres estuvieron muy enfadados conmigo hasta el momento en que conseguí la beca, entonces las cosas cambiaron porque si el Estado invertía en mí para que estudiara cine se debía tratar de algo respetable. Además, algunos familiares intercedieron ante ellos, que consideraban todo lo relacionado con el cine como de mala nota.

P.: Usted ha hecho muchas películas como montadora, entre ellas Halfawîn, de Farid Boughedir.

R.: Me apasionaba mi oficio porque podía contribuir con mi imaginación y sensibilidad, ya que recibía un trabajo en estado bruto que debía pulir. Me gustaba tanto que incluso perdía el sentido crítico y me enfadaba más que el director si alguien se atrevía a criticar la película. No tenía ninguna intención de ponerme detrás de la cámara. Pero poco a poco, la idea comenzó a rondarme por la cabeza. Creía que tenía algo interesante que transmitir. Pronto me dí cuenta de que no podía aguardar más tiempo, de que necesitaba a toda costa exteriorizar lo que sentía a través de imágenes, planos y personajes. Además, ocurrió un suceso familiar que precipitó todo y no sé de dónde saqué la energía y la valentía, porque sinceramente no la tenía. Si lo hubiera pensado fríamente, en abstracto, me habría dicho a mí misma que era imposible. A mí me gustaba estar en mi rincón en una sala oscura, trabajar y colaborar con un equipo.

P.: ¿Qué es lo que quería transmitir?

R.: Quería hablar desde el punto de vista de la mujer. Quería aportar una mirada distinta. Hasta entonces todas las películas que había montado hablaban del problema de la mujer en el mundo árabe, que es una de las preocupaciones principales de los realizadores con los que he trabajado. No critico los resultados, al contrario, creo que cada uno ha aportado algo valioso relacionado con el tema de la emancipación femenina o la denuncia de su condición sumisa. Pero con cada película que hacía me sentía más frustrada, porque me decía a mí misma que si el realizador hubiera sido una mujer, quizá hubiera ido un poco más lejos o lo hubiera hecho de manera distinta. La mujer sabe cosas que el hombre no puede saber, porque en el mundo femenino en la civilización arabomusulmana hay muchos no dichos, muchos tabúes, que el hombre que vive en la calle o incluso un niño no puede sentir del mismo modo ni mucho menos descifrar. Hay una especificidad de la mirada femenina sobre el mundo femenino que es interesante.

P.: Hábleme de ese suceso familiar que le impulsó a dejar sus miedos y dirigir Los silencios del palacio.

R.: Se trató de un acontecimiento desgraciado que sacudió mi existencia. Mi madre dejó de hablar los últimos cinco años de su vida. Cayó en un mutismo absoluto, brutal y traumatizante. Fue un silencio que, paradójicamente, me habló mucho porque hizo que me planteara un montón de preguntas sobre el pasado de mi madre y las mujeres de su entorno. No tardé en darme cuenta de que su silencio no era inocente, era el resultado de todos los silencios que había sufrido durante toda su vida. Además este drama coincidió con el paso de la adolescencia de mi hija. Fue un momento muy duro porque mi hija me necesitaba y me hacía preguntas que no sabía cómo contestar, ya que justo en aquella época yo misma necesitaba respuestas de aquella mujer que vivía en el silencio. Las preguntas que me hacía mi hija eran precisamente las que hubiera querido hacer a mi madre.

No reprocho nada a mi madre, vivió en una coyuntura tal que no podía acercarse a mí y hablarme de madre a hija. Me sentía culpable porque, antes de que se encerrara en su silencio, me hubiera gustado acercarme a ella. Y no lo hice por pudor, por herencia en

definitiva de ese silencio. En aquel momento sentí la necesidad de una sacudida y de conocer el mundo de mi madre y de las mujeres árabes de antes de la independencia, porque sólo se puede conocer uno mismo sabiendo de dónde se viene; no podía responder al futuro proyectando en mi hija lo no dicho, el silencio heredado.

P.: Ese drama existencial le sirvió para forjar las protagonistas de su película, que se ven encerradas en un palacio. Sus heroínas son representativas de las mujeres de su país durante la mitad de este siglo, pero ¿podría representar el palacio la nación tunecina?, ¿son sus muros también sus fronteras?

R.: Puede tomarse como una metáfora. El marco de un palacio correspondía exactamente al espíritu que quería expresar. La idea del encierro absoluto de las mujeres en un espacio sofocante donde sólo pueden dedicarse a transmitir perpetuamente sus emociones, su alegría y su dolor entre ellas mismas; proyectando su drama y soledad en las tareas domésticas que efectúan siempre con un exceso de pasión, a causa de sus frustraciones, de la falta de afecto y de sexualidad. Una mujer libre que amasara el pan, por ejemplo, nunca lo haría con tanta sensualidad. En la película creo que he logrado transmitir eso. Se ve cómo sus manos palpan, moldean y acarician los alimentos porque no tienen a nadie a quien acariciar.

P.: ¿Los silencios de palacio fue pues un exorcismo?

R.: Sí. La película nació de una emoción mía y no podía avanzar en la creación sin revolver el pasado o cuestionar mi propia vida. A cada paso que daba, desbloqueaba cosas en mí, de manera que, al mismo tiempo que avanzaba en la película, lo hacía paralelamente en el terreno personal. Supongo que debe ocurrirle a otros cineastas, artistas o escritores; aunque estoy convencida de que todo ser humano encierra en sí creatividad y un imaginario y que, en el fondo, es con él mismo con quien debe luchar si quiere lograr algo. No son los otros quienes se lo impiden. Nadie impide nada a nadie. Siempre es uno mismo.

Una de las cosas más fuertes de mi vida fue ver cómo mi película provocaba parecidas emociones en Túnez, en Marruecos, en París o en un cine francés de provincias. A veces me gustaba asistir a las proyecciones, mezclarme con el público, y cuando se abrían las luces y veía esos ojos húmedos me emocionaba.

P.: En su película rinde homenaje a Umm Kulthum. ¿Qué significa para usted la gran cantante egipcia?

R.: Su papel ha sido más importante y profundo de lo que la gente supone. No fue sólo una cantante, representa mucho más. El mundo árabe, que nunca se ha unido ni se ha puesto de acuerdo sobre nada, por primera vez en su historia se une para adorar unánimemente a esa persona. ¡Y se trata de una mujer, no de un hombre! Por eso está presente en mi película; porque es un símbolo y quise rendirle homenaje y porque en aquella época también se escuchaban muchísimo sus canciones. Los príncipes eran melómanos y en sus palacios no faltaban jamás sus discos en las viejas gramolas. Además, todos los primeros jueves de mes, Radio Cairo transmitía una gala de Umm Kulthum desde el teatro más importante de Egipto. El mundo árabe por entero se apiñaba alrededor de los aparatos de radio para extasiarse con su voz en directo. Era algo extraordinario. Por ello en mi película, la protagonista interpreta siempre sus canciones.

P.: Para una mujer no debe ser fácil abrirse camino en el cine árabe.

R.: La mujer en el mundo arabomusulmán ha pasado su vida oyendo que es inferior al hombre y que por tanto debe someterse a él y, aunque a mí no me lo hubieran dicho nunca, daría igual, porque esas cosas se transmiten de gen a gen, con ese silencio terrorífico entre madre e hija que es cien veces más fuerte que cuando efectivamente se dicen las cosas. Yo puedo decir a mi hija: “¡No andes!”; ella me mirará y me obedecerá o no. Pero si la fulmino con una mirada de desaprobación, sabrá que es algo malo pero no exactamente qué y eso es mucho más fuerte que si le doy una explicación. El dolor que acompaña al silencio es nefasto. No sólo para las mujeres; en la civilización arabomusulmana el hombre quizá sea aún más víctima que la mujer. Porque aunque en

aparición parezca fuerte, se ve obligado a esconder su pudor, su fragilidad y sensibilidad. La mujer puede recurrir a las lágrimas. Se le permite ese espacio. Al hombre árabe se le pide demasiado y en mi próxima película hablaré de su fragilidad.

Si *Los silencios del palacio* intentaban reflejar a la mujer del periodo de la independencia, ahora quisiera hablar de qué significa ser mujer hoy en día. Cómo vive. Y cómo vive el hombre esta nueva situación, de qué manera repercute en su relación de pareja, en la relación entre padre e hijo y entre las generaciones. Me gustaría mostrar toda esa complejidad de relaciones en una gran familia; una especie de rama genealógica, en la que cada personaje tuviera una importancia total. Mi desafío es acercarme al hombre y a su interior, con mucha generosidad, sin haber tomado partido de antemano.

P.: La situación de la mujer tunecina en el momento histórico en que transcurre su película era de total sumisión.

R.: En los años cincuenta, el país estaba bajo la colonización francesa y el hombre tunecino estaba pues colonizado. Creo que esta situación provocaba en el tunecino un deseo, quizá inconsciente, de dominio, porque su situación era humillante y, como no la podía cambiar, dominaba lo que podía, es decir, a su mujer. La mujer por tanto estaba doblemente colonizada. Era la colonizada del colonizado.

P.: Como dice su compatriota Abdelwahab Boudhiba, la mujer árabe ha pagado un precio muy alto por ser la guardiana de la traición.

R.: Todo tiene un precio y las conquistas sociales no se regalan. Han sido necesarias muchas luchas y sufrimientos para que la mujer pudiera comenzar a liberarse del yugo patriarcal, para que ni su padre ni su marido tuvieran derecho de vida o muerte sobre ella, para que pueda decidir muchas cosas de su vida, por no decir la totalidad. Una cantidad inmensa de mujeres y también de hombres, se ha sacrificado para que la mujer pudiera un día tener sus derechos. En Túnez se ha elaborado un código del estatuto personal que protege a la mujer pero evidentemente, tras la aprobación, su situación no cambió de un

día para otro. Se han conseguido pequeños triunfos, se están dando pequeños pasos para la aplicación de esas leyes, pero es difícil cambiar las mentalidades de la noche a la mañana, porque no sirve de nada que se disponga de ese código, sin parangón en otro país árabe, y se esté amparada por las leyes, si la sociedad no lo acepta. No creo que esté mal que las cosas se vayan haciendo de una manera lenta, porque cada etapa ganada se convierte en un logro alcanzado y no sólo en algo teórico, en un papel que no se traduce en la vida real. En los casos extremos, cuando por ejemplo se produce el divorcio, entonces las leyes, gusten o no a los hombres, en mi país amparan a la mujer. La batalla se libra cada día. ¿Qué ocurre en los hogares cuando se encienden las luces a las siete al volver del trabajo? Ahí sigue la lucha.

P.: ¿Qué piensa del trabajo de mujeres como Fátima Mernissi, que bucean en la tradición estudiando los hadîz para poder replicar a los hombres cuando estos aseveran que el islam dice esto o lo otro sobre las mujeres?

R.: Es muy alentador e interesante porque a veces es quizá lo único que se puede hacer: atacar por donde te atacan y responder al ataque con argumentos que nadie pueda rebatir. El integrismo sin embargo sigue ahí. Es como la guerra o el terrorismo. El problema es que al principio sientes tremenda indignación y reaccionas con fuerza. Pero luego, poco a poco, el fenómeno es banalizado por los medios de comunicación. Hacemos como que no nos enteramos, quedamos como anestesiados y la situación parece normal a primera vista. Se baja la guardia, se deja de luchar. Eso es lo que me da miedo, porque se pierde la noción de la gravedad de los hechos y, mientras, quizá los integristas están avanzando poco a poco, clandestinamente.

P.: Durante la década de los ochenta, todos los analistas coincidían en que Túnez era el país del Magreb más amenazado por el integrismo. ¿Qué hizo entonces la mujer tunecina?

R.: Las mujeres que estaban por el progreso reaccionaron con mucha valentía. No se dejaron avasallar y no permitieron que se tocara ni una sola de sus conquistas. Las mujeres comprendimos que eran irreversibles y en ningún modo negociables.

En Túnez se ha desarrollado una amplísima capa media y eso explica la estabilidad del país hoy en día. Está compuesta por parejas en las que ambos cónyuges trabajan para sostener la célula familiar y, desde el punto de vista económico, resulta de todo punto imposible que la mujer deje de trabajar. La sociedad ya está basada en esta premisa, de modo que aún cuando el hombre se viera tentado por las tendencias islamistas y quisiera tener a la mujer encerrada en su casa e incluso que se pusiera el velo, ya no podría.

El hombre ha jugado ya todos los roles posibles e imaginables, ha tenido todo el poder en sus manos durante tantos siglos que la mujer no ha podido utilizar al 100% todo el potencial de su energía. Y ahora que comienza a tener el derecho a la palabra y a la acción, resulta evidente que esta acumulación de siglos que lleva a sus espaldas de no hacer y no decir va a traducirse en una fuerza, una energía, unas ganas de triunfar que van a fascinar al mundo. El siglo XXI va a ser el siglo de las mujeres, estoy absolutamente convencida.

P.: Usted dijo que las mujeres de su generación formaban una generación perdida.

R.: Rectifico. Me equivoqué al decir eso. No es una generación perdida sino una generación bisagra. Ninguna generación es perdida, la siguiente que se apoya en ella siempre encontrará cosas buenas y malas. La mía fue muy valiente porque se identificó enormemente con la independencia del país. Esa noción de libertad, la mujer la hizo suya. La mujer, tras la independencia, tuvo en sus manos la posibilidad de educarse, culturizarse, de viajar al extranjero a completar estudios, de trabajar o acceder a puestos tradicionalmente ocupados por hombres. Pero quizá su lucha no se haya visto acompañada por cambios de mentalidad, quizá sea víctima de que ha avanzado demasiado en relación al hombre, que no ha seguido el mismo ritmo porque no tenía el mismo interés de ir tan rápido. A pesar de ello, los logros conseguidos son enormes, quizá no seamos totalmente conscientes de lo que hemos dejado atrás. Todo ello se traducirá

en lo que serán nuestras hijas, en la generación siguiente. Mi generación es un trampolín para ellas.

P.: Quizá lo dijo porque ustedes lucharon además por unos ideales que se han venido abajo.

R.: Al mismo tiempo que se luchaba por la liberación del país, había muchas ilusiones y esperanzas. Creímos que todo iba a cambiar de manera radical, que aparecería tras la independencia un hombre nuevo, que sería un ser moderno, diferente, a favor del progreso, libre. Y poco a poco, se instaló la desilusión porque comprobamos que las cosas no eran tan sencillas y que no cambiaban tan radicalmente. Se hace una elección en la vida. Se acepta esa lentitud de la evolución y pensamos que mañana será mejor y que hay que ir construyendo peldaño a peldaño o se convierte uno en un ser desilusionado, que dice que ha estado luchando por algo que a fin de cuentas no ha solucionado su vida. Todas las revoluciones en el mundo dejan amargura y decepción.

P.: ¿Qué siente usted cuando está con otras mujeres árabes? Porque la diferencia entre la mujer tunecina y la de otros países árabes es considerable.

R.: La verdad es que los árabes desconocemos bastante la realidad de otros países hermanos. Ésa es nuestra desgracia. Por ejemplo, el cine que hacemos en Túnez no se distribuye regularmente en otros países árabes. Hay una ausencia total de difusión. He tenido ocasión en París y Londres de establecer relaciones con mujeres que viven en otros países árabes y nos encontrábamos en una sintonía de onda y una comunicación total; para mí es un vislumbre de esperanza. ¿Por qué luchar contra esas mujeres árabes que rechazan la liberación y el progreso? En mi caso particular prefiero apoyarme en esas fuerzas que ya existen, por mínimas que sean. Admiro su valentía porque yo, como tunecina, puedo hablar como mujer, tengo detrás leyes que me apoyan, mientras que en esos países que todos sabemos, todo es tan difícil... Guardo una admiración sin límites por la mujer argelina. A pesar de su terrible situación, hay muchas que se atreven a expresarse. Cuando las aguas vuelvan a su cauce en Argelia, van a surgir cosas

sorprendentes. La condición de la mujer va a cambiar por completo y a volver irreconocible la sociedad. El integrismo tiene sus límites y llega un momento en que no podrá ir más lejos. Son bestias mezquinas y creo que Argelia ha tocado fondo, no se puede caer más abajo. ¿Puede la violencia continuar eternamente? Llegará de nuevo la luz.

P.: Ustedes en Túnez viven una esquizofrenia cultural.

R.: Mi generación, por ejemplo, fue educada en francés y resulta increíble pero, yo misma, he conocido la obra de Naguib Mahfuz a través de Francia, porque no domino el árabe literario. Estamos arrinconados entre los partidarios de la occidentalización y las libertades, y los que tienen miedo de ese avance. Les asusta una sociedad tan diferente a la tradicional. Son gente que lee los periódicos, pueden ver las televisiones europeas con las parabólicas, están informados y encuentran argumentos para defender su repliegue sobre sí mismos y su aferro a la tradición: que si el sida, la droga, la criminalidad, la destrucción de la familia... Creen que la noción de la familia ha desaparecido en Occidente y eso es algo que aterroriza al musulmán tradicional. Tampoco hay que seguir ciegamente el camino recorrido por Europa. Quizá haya que tratar de encontrar una tercera vía que tenga en cuenta nuestras tradiciones. Lo que ocurre es que nuestros países se han visto transportados de una era a otra de un modo brutal, están en un proceso de búsqueda, avanzando a trompicones unas veces, retrocediendo otras. Nos preguntamos continuamente: “¿Adónde vamos?, ¿tenemos que seguir el camino del modernismo sin titubear?”. La gente está perdida y desorientada porque nadie puede responder a estas preguntas. Yo misma, como madre, me encuentro a veces sin respuestas, cuando mi hija me plantea cuestiones esenciales sobre su vida, sobre su libertad, sobre la virginidad y el sexo. Me molesta tener que responder de manera demasiado precisa porque hay algo esencial que se me escapa, saber dónde se encuentra la sociedad tunecina actual. ¿Hasta qué punto, si educo a mi hija en un espíritu de libertad total, tendrá su lugar en esta sociedad o será desgraciada porque habrá ido demasiado lejos en el terreno de las libertades? Todas esas preguntas hacen que estemos ante un periodo de mutación realmente difícil y nos encontremos desgarrados.

Mudjâheda

ELLA ES una *mudjâheda*, una luchadora de la revolución argelina, una de las heroínas reales cuyas hazañas recoge la película *La batalla de Argel*. Pero, aunque en su país todos la conocen, no quiere que su nombre salga impreso; la dramática situación argelina aconseja prudencia. En la entrevista, narra su toma de conciencia y su participación activa en la lucha revolucionaria; también el desengaño de los antiguos militantes del FLN por la falta de visión de sus correligionarios en el Gobierno ante una realidad nueva que acabó por estallar con violencia. La conversación se inicia en un rascacielos de Casablanca donde ha acudido para hablar en un seminario, dirigido por Fátima, Mernissi, en el que participan mujeres argelinas y marroquíes.

PREGUNTA: ¿Qué hacía usted cuando estalló la revolución en Argelia?

RESPUESTA: Estudiaba primero de Derecho en la facultad de Argel. Estaba interna y muy desligada del exterior, aunque al corriente de la situación en mi país, de las repercusiones de la guerra de Indochina sobre las sociedades del Magreb y de los movimientos anticolonialistas en Marruecos y Túnez. Para mi generación, muy joven entonces, el 1 de noviembre de 1954 resultó una fecha decisiva porque significaba el inicio de algo en lo que creíamos y debíamos participar. Nuestra reacción fue inmediata; quería involucrarme en el movimiento de liberación de mi país pero no sabía con quién contactar. Tomó su tiempo ya que se trataba de un movimiento clandestino y, más tarde, aún había que pasar por un periodo de prueba, por razones obvias de seguridad. A las mujeres todavía nos resultó más difícil establecer contactos con el movimiento y una vez estuvimos en el circuito, pedimos ser integradas en los grupos armados.

Al principio, como mis compañeras y yo teníamos un aspecto más bien afrancesado, que no levantaba sospechas en los ocupantes, nos encomendaron acciones fáciles, como ir a ver a las familias de los prisioneros y de los caídos en la lucha para llevarles una ayuda. Desde el principio hubo solidaridad. Para mí fue muy importante porque me permitió entrar en las familias y en los barrios que estaban habitados por lo que en aquella época se conocía eufemísticamente como “franceses musulmanes”. Pero no

estaba satisfecha con esos pequeños papeles. Quería participar directamente en la acción. Mi elección estaba clara desde el principio. Quería entrar en la guerrilla urbana, que libraba un tipo de combate muy diferente a los *mudjâhedin* que estaban en la montaña. Quería integrarme al grupo terrorista. Teníamos la convicción de que la lucha armada era la única manera de conseguir la libertad. Todas las vías políticas, todos los intentos reformistas de transformar la sociedad y de acceder a la ciudadanía francesa, habían fracasado. Éramos ciudadanos franceses de segundo orden en nuestro propio país.

P.: ¿Por qué fracasó la vía política?

R.: La vía del combate democrático fracasó porque no existía la voluntad por parte de los franceses de integrarnos en calidad de ciudadanos con todos los derechos. Para diferenciarnos de los franceses a todos los efectos, en el documento de identidad nacional de la época estaba escrito: francés musulmán. Un estatuto particular que nos convertía en inferiores. En el movimiento nacionalista había tendencias como la del líder reformista Ferhat Abbas, que dijo a los franceses: “Ustedes nos hablan de ciudadanía; pues bien, nosotros la aceptamos pero queremos la igualdad de derechos y de deberes”. Respecto a los deberes, cumplíamos con creces, puesto que hubo una participación masiva de los argelinos en las dos guerras mundiales e incluso en la guerra de Indochina. Pero en el plano de los derechos, no teníamos en absoluto los mismos que los franceses. En consecuencia la revolución estalló, y por las armas, porque no quedó otro remedio. Era el resultado de toda una acción política que no cesó nunca desde la ocupación.

P.: ¿Cómo fueron recibidas las mujeres por los mudjâhedin?

R.: Al principio los hombres se sorprendieron de no quisiéramos limitarnos a ser meros apoyos para sus acciones. Ellos no tenían muy claro cuál sería nuestro papel en los grupos armados, nuestra firme voluntad les rompía los esquemas y su visión sexista de los roles. Fue la necesidad del combate la que impuso nuestra participación en los

grupos armados. De este modo me encontré con otras argelinas que, poco a poco, se adherían a la organización que se ocupaba de la denominada zona autónoma de Argel.

P.: ¿Cómo se desarrolló en usted esa inquietud de justicia, esa urgencia?

R.: Vinieras del medio que vinieras, ya desde muy jóvenes, constatábamos que algo no funcionaba en nuestro país y que no existía la justicia para todos. Muchos aspectos de la vida cotidiana nos lo demostraban a diario. Nosotros éramos argelinos y estábamos en nuestro país. Los franceses habían conquistado nuestra casa por la fuerza. Cuando era joven vivía en una ciudad de provincias de una región agrícola muy rica. Excepto los notables y burgueses argelinos, la mayoría de la población musulmana vivía en los barrios árabes, que eran extremadamente pobres, de casas de adobe. Los burgueses argelinos vivían en la zona francesa, pero a pesar de esa separación física no había una ruptura en el seno de la sociedad argelina, que por, cierto en aquellos tiempos, no era llamada argelina. En mi caso, tomé conciencia de que algo no funcionaba en mi país cuando me enviaron a un internado de señoritas de Argel. Yo era la única argelina, de repente me encontré en un medio totalmente francés. Enseguida, y a pesar de mi corta edad, tuve el sentimiento de que yo era la extranjera, porque nosotros, aunque de puertas afuera viviéramos un poco a la francesa, en el interior de nuestras casas reencontrábamos nuestras tradiciones. No tardé en ver la enorme diferencia con nuestro mundo. A esa temprana edad se creaban amistades auténticas entre las niñas y a mí nadie me tachaba de argelina. Un día a mi mejor amiga, una de esas amistades íntimas de infancia, porque cuando tienes esa edad la amistad es lo absoluto, en el calor de una discusión se le escapó: “En mi casa no nos mezclamos, los franceses estamos a un lado y al otro las ratas”. Esa palabra fue peor que una bofetada. No quería dar crédito a mis oídos. De pronto comprendí algo que hasta entonces había sido un sentimiento vago. Me puse a temblar: “¿De quiénes hablas? ¿Quiénes son las ratas? ¿Soy también yo una rata para vosotros?”. Y ella, compungida, sufriendo por mí me contestó: “No, no es lo mismo. Tú no eres como los otros”. El hecho de que mi amiga del alma pudiera ver en mí una rata asquerosa fue un choque horrible. “Tú no eres lo mismo” retumbaba en mis oídos, pero en ese momento me identifiqué totalmente con mi grupo real y supe que yo no era, ni quería, ser francesa.

En la escuela nos enseñaban que Francia era la madre de las artes y de las leyes, de los derechos del hombre, la justicia y la fraternidad; los ideales de la Revolución Francesa, los símbolos de Francia y su papel civilizador. Pero nosotros nos preguntábamos: “¿Y por qué esos ideales no son también para nosotros? ¿Por qué nos tratan como lo hacen?”. Existían dos discursos, cosa que nos sublevaba y por tanto comenzamos a reflexionar y a interesarnos por movimientos políticos, a leer, a concienciarnos, en suma. Además, tenga en cuenta que el fin de la II Guerra Mundial era una fecha aún cercana y los franceses no se daban cuenta del malestar profundo que había entre la población musulmana, y de que en todas partes la gente se reunía y decía: “Cogieron a nuestros niños para que murieran por ellos en la guerra”. Argelinos y marroquíes fueron carne de cañón en todos los conflictos de este siglo en los que intervino Francia. Formaban los llamados *regiments des tirailleurs* que eran situados en primera línea y caían como moscas. Los supervivientes que regresaban contaban todo esto. Y la gente se indignaba. Nos decíamos: “Para morir por Francia somos ciudadanos franceses. En cambio no lo somos para acceder a la educación, a no ser que nos nacionalicemos”.

P.: ¿Pero Argelia no era un departamento francés?, ¿ustedes no tenían ya la nacionalidad francesa?

R.: Bueno, es lo que yo les decía, y me contestaban que no era así exactamente, que era preciso “hacer un acta de nacionalización”. La legislación estipulaba que en lo concerniente a la vida civil se nos aplicaba la ley francesa, pero en el plano del estatuto personal se nos aplicaban leyes diferentes por ser musulmanes. Incluso había dos censos electorales y cuando habían votaciones, como éramos franceses musulmanes, estábamos en otro colegio, donde las reglas eran distintas. Todos esos hechos nos hacían tomar conciencia de que estábamos colonizados. Nuestra vertiente árabe se nos transmitía oralmente porque no teníamos nuestras propias escuelas; lo cual destruía nuestra identidad. Éramos un país desestructurado.

La guerra de Indochina tuvo un impacto extraordinario en Argelia. Muchos argelinos fueron movilizados para ir a luchar. Una vez más decíamos: “El precio de la sangre lo pagamos nosotros”. Con el sentimiento de que nos llevaban a matar a gente que se

encontraba en la misma situación que nosotros. Los que en aquella época accedíamos a la mayoría de edad, veíamos, con sana envidia, cómo las cosas empezaban a moverse en los países hermanos: Mohamed V era depuesto en Marruecos, Bourguiba comenzaba a capitanear en Túnez el combate contra los colonizadores... en cambio en Argelia, la situación era deprimente. La idea de ir a luchar a Indochina a favor de quienes nos oprimían y contra un pueblo que se hallaba en nuestra misma situación se había vuelto insoportable.

P.: La colonización fue destruyendo progresivamente la identidad.

R.: Mi generación se educó con la cultura francesa. La asimilamos muy bien porque desde párvulos hasta la Universidad estudiamos en francés. Hoy, los argelinos de formación árabe, influidos por Oriente Próximo, nos acusan de ser el *Hezb Fransa*, partido de Francia, y nos reprochan tener cultura francesa. Pero ese conocimiento de la cultura francesa fue precisamente lo que utilizamos para combatir a los colonizadores. Empleamos el francés como lengua de combate. Conocíamos a los franceses a la perfección. Ellos no nos conocían en absoluto. Nuestra identidad era compleja; además de la cultura y la lengua francesas, teníamos toda nuestra vertiente argelina. Quizá no habíamos sido educados en árabe pero sí poseíamos toda esa cultura que me ha sido transmitida y que viene desde el fondo de los siglos y que ha hecho que yo sea quien soy.

P.: Estar en la lucha armada, ¿le planteó en algún momento escrúpulos morales?

R.: Jamás. Mi único problema era el alcanzar la victoria y, en el caso de caer presa, no traicionar a los míos. Para comprender nuestros sentimientos y acciones, sería necesario que ustedes hubieran pasado por lo que vivimos. Que hubieran sentido en carne propia los métodos empleados por los franceses. Yo asistí a torturas en las casas, como en una de las *qasba* de Argel donde irrumpieron hacia la una de la mañana. Tenían indicios de que algo sospechoso sucedía en esa casa, y era verdad porque estábamos allí. Poseíamos escondites donde ocultábamos a los hermanos en lucha. Los franceses llegaron vagamente informados, no sabían exactamente qué es lo que iban a encontrar.

Torturaron a los hombres de la casa delante nuestro, incluso a niños de once años. Si quiere que le sea sincera, cuantos más franceses cayeran más tenía el sentimiento de que avanzaba en la lucha. No tengo ningún problema en hablar del terrorismo durante la guerra de Argelia. Nos enfrentábamos al segundo ejército de la OTAN. Llegaron en gran número, muy bien equipados y empleando todos los métodos posibles. En Argelia se utilizó todo: napalm, empalamientos... Y nosotros, ¿qué teníamos en nuestras manos? A menudo pienso que si hubiéramos tenido las armas y los medios que posee actualmente el FIS, la guerra de Argelia nunca hubiera durado siete años. Teníamos que combatir con pequeños revólveres. A veces nos daban una metralleta para toda una sección. Además los franceses llevaban a cabo acciones paralelas, como las de la organización terrorista Mano Roja. Hace poco una personalidad de los servicios secretos franceses reconoció que era una banda terrorista que abatía a los militantes argelinos y que colocó la primera bomba contra civiles en Argel. Una tarde de setiembre entraron en la *qasba* y arrojaron una bomba porque sabían que había patriotas y, como en la *qasba* las casas están pegadas y la bomba era muy potente, una multitud de viviendas saltó por los aires. Murieron hombres, mujeres, niños, bebés... Fue horrible. Era necesaria una respuesta.

En la *qasba* vivíamos en el terror, *peinaban* continuamente la zona, la tortura era generalizada. Mientras, fuera del laberinto, miseria y hacinamiento de la *qasba*, los *pieds noirs* disfrutaban de una ciudad muy bonita con su estilo mediterráneo de vida, amplias avenidas, bellas casas, grandes bulevares, animadas terrazas de cafés, parques con vegetación exuberantes, bonitas playas... Un agradabilísimo estilo de vida que se prolongaba hasta altas horas de la noche. Mientras, en la *qasba*, a partir de cierta hora, reinaba el silencio y la muerte. La gente estaba alerta por si llegaban las patrullas. Nos decíamos que todo lo que ocurría en Argelia era para que los franceses pudieran continuar disfrutando con esa despreocupación que nos hería, porque realmente la guerra sólo existía para nosotros. Era necesario actuar allí donde el pequeño golpe más doliera. Disparar con un revólver contra un militar francés que se paseara por las calles, rodeado de otros cinco con sus metralletas, en la ciudad francesa, significaba la codena a muerte. Quizá podías acabar con uno o dos, pero sabías de antemano que te matarían. Por tanto empezamos a pensar en transformar la forma de lucha en las ciudades, particularmente en Argel, que seguía siendo el escaparate del país. Hasta entonces, la batalla se libraba sobre todo en el campo y los franceses sostenían que era cosa de los *fellaga* (campesinos) y de los bandidos en las montañas y que el pueblo argelino no apoyaba la

lucha, ya que querían que Argelia permaneciera francesa. Mientras sostenían eso, el terror reinaba en los barrios árabes y nosotros decidimos mostrar a los franceses y al mundo entero que los argelinos sí estábamos por la lucha. Adoptamos la forma de combate que se correspondía a nuestras necesidades.

Nos dijimos: “Nosotros también vamos a poner bombas”. Porque hasta setiembre del 1956 sólo se ejecutaban acciones contra la policía y el ejército en el maquis. Decidimos llevar la guerra a la ciudad: como nuestra población, nuestros niños y nuestras mujeres vivían en el calvario, decidimos que todos iban a conocer el calvario. Hoy, después de tantos años, quizá suene frío, pero era así.

P.: ¿Qué papel jugaba la religión?

R.: Durante ese periodo de la colonización, no era un factor decisivo. Existía el movimiento de los ulemas, que era reformista y no revolucionario. Sheyj Benbedis dijo: “*Islam dinni, Arabi lughati, Al Jezair baladi*” (“El islam es nuestra religión, el árabe nuestra lengua, Argelia nuestro país”). La manipulación de la religión que ejercían los franceses nos empujaba al oscurantismo. Me refiero a cómo transformaron las *zawiyyas*, las cofradías religiosas tradicionales, que operaban como centros de formación y de transmisión del saber. Poco a poco los franceses las fueron utilizando para una regresión. No fue el islam lo que se utilizó, sino determinadas estructuras que fueron desviadas de su vocación primera y usadas como un medio para dar una educación retrógrada a la masa de gente que iba allí a leer, a aprender.

Al analizar lo que ocurre hoy con la eclosión islamista no debemos proyectar el presente en el pasado. La religión no fue un freno en el momento de la liberación nacional; al contrario, era uno de los elementos de nuestra propia identidad. Hoy, no comprendemos lo que está pasando, porque nuestro combate por la independencia era también para reencontrar nuestra identidad, que era compleja, y uno de cuyos elementos esenciales era el islam. El movimiento integrista ha tenido su base y su financiación en Occidente. Cuando supimos que Estados Unidos lo apoyaba de hecho, fue una sorpresa para nosotros, en Argelia. Otra de las grandes bases del integrismo ha sido Inglaterra. Y entre 1988 y 1991, Francia fue uno de los apoyos del FIS, aunque no lo dijeran abiertamente. En la práctica, el movimiento integrista no rechaza a Occidente. Los críticos

con Occidente somos nosotros, los que asumimos las ideas republicanas y de democracia. Los integristas están asesinando a los antiguos combatientes de la guerra de Argelia, a los que se opusieron al colonialismo. Muchos argelinos que fueron a cursar estudios superiores a Inglaterra volvieron con las ideas integristas. Ha habido una inmensa manipulación de Occidente para dividirnos.

P.: ¿Cómo afectó la guerra del Golfo a la sociedad argelina?

R.: Cuando estalló, hubo una movilización asombrosa de la gran mayoría de los argelinos. La gran masa se sintió concernida. La gente decía: “Las próximas víctimas seremos nosotros”. El primer mitín que hizo el FIS sobre la guerra del Golfo, en el que participaron sus capítostes, Abbas el Medani y Alí Belhad, fue la primera toma de postura pública del FIS. Era de apoyo total a los saudíes y kuwaitíes. Desde la tribuna, Ali Belhad clamó: “Yo no digo Saddam Hussein; digo *Saddam Haddam* (Saddam el destructor)”. Salió en todos los periódicos.

Sin embargo la base del FIS estaba totalmente a favor de Irak, y lo sé porque en esa época yo formaba parte de un comité de apoyo a Irak. En ese momento, Abbas el Medani se dio cuenta de que estaba perdiendo su base e hizo varios viajes a Arabia Saudí y a los países del Golfo para explicar su delicada situación. Les dijo que para no perder sus bases, se veía obligado a tomar una postura pública a favor de Irak. En el comité queríamos que entrara todo el mundo, desde los demócratas al FIS, para que fuera realmente eficaz. Pero el FIS jamás vino a las reuniones. Éste es un ejemplo de la manipulación exterior. Al movimiento integrista argelino se le ha ayudado de una manera muy poderosa, lo cual se vio en los medios fantásticos de los que dispuso el FIS durante la campaña a las legislativas. No tenían problemas de dinero, tomaban a su cargo hospitales, asistencia social, poseían los medios informáticos más sofisticados...

P.: Más allá de una eventual manipulación exterior, el integrismo es fruto de la mala gestión del partido único FLN, que estaba en el poder desde que Argelia dejó de ser francesa. ¿Cómo fue la mañana siguiente a la independencia?

R.: El problema es que ninguno de nosotros tenía experiencia de gestión ni de Estado. En Marruecos sí había existido un poder central y, aunque fuera decorativo, tenían a su Rey, el *magzen*, etcétera. Los tunecinos, a los *beys*. Pero nosotros éramos tres departamentos franceses. El estado estaba por construir. En segundo lugar, la opción política y económica venía impuesta por la posguerra. Las tres cuartas partes de la población vivían en la miseria, incluso en cuevas. Había un 90% de analfabetos; el 25% del presupuesto lo destinamos a la educación. Se dio una formación de calidad reconocida, la lástima es que quienes la recibieron están ahora diseminados por todo el mundo. Queríamos levantar el país, industrializar, ésas eran nuestras prioridades. Hubo errores, como una mala política de arabización, en la que no tuvimos en cuenta las reacciones, porque existían integristas. Y sí, hubo una adhesión al partido único.

P.: El país entero estaba subvencionado por el mamá del gas y del petróleo. La agricultura quedó descuidada, se industrializó a la soviética...

R.: Sí. Cometimos equivocaciones. Debíamos haber dado prioridad a la agricultura. Pero eran otros tiempos, estábamos en la órbita soviética y ayudábamos a los movimientos de liberación de África; trabajamos por un desarrollo que creíamos que se iba a propagar por todo el continente. Creíamos invertir para el futuro; abandonamos las relaciones con Europa. Queríamos que los desheredados tuvieran acceso a la formación, y nuestra ambición era industrializar; adoptamos un sistema que nos parecía el idóneo. Pero fue ingenuo.

P.: Y el poder corrompe.

R.: Es la realidad. La ruptura se produjo en los años ochenta. No se hizo un análisis ni se estudiaron los aspectos negativos, y nos fuimos al garete.

P.: No se dieron cuenta del auge del integrismo.

R.: Menospreciamos al islam beligerante porque, para nosotros, el islam que habíamos conocido desde la infancia era un islam de solidaridad; practicábamos a la manera tradicional. Sé que la crisis económica explica en parte el auge del islamismo, pero debo confesar que me sorprendió su eclosión. La explotación de la religión con fines políticos sólo puede llevar a una regresión. Vimos cómo esa gente quería aprovecharse de las reglas del juego para llegar al poder e imponer seguidamente un régimen fascista.

P.: Lo que aprovecharon fueron las primeras elecciones democráticas de la historia de Argelia.

R.: Sí, ha habido errores políticos importantes tras la interrupción del proceso electoral. Pero es necesario decir que antes de que tuvieran lugar aquellas elecciones hubo gente que fue sacrificada de la manera más innoble. Había una violencia real ejercida por el FIS. Asistí a prédicas donde pensaba: “No, no es posible”. A la gente se le designaba por su nombre. Tras la plegaria del viernes se permitían señalar a fulano o mengano y decir: “No tienen derecho a la vida”. Amenazaban bien a las claras que serían degollados, ahorcados, etcétera. Muchos nos decíamos: “¿Para qué darles el poder?, ¿para que mañana nos corten el cuello en las plazas públicas?”. Era así de simple.

En posteriores elecciones, tras la ilegalización del FIS, ha habido una participación masiva a pesar de las amenazas del GIA. Los barrios populares se llenaban de pintadas: “El miércoles habrá la votación, el jueves las balas y el sábado los muros estarán impregnados de sangre”. A pesar de las amenazas, la gente va a votar porque están hartos y agotados. Y muchos integristas no están en absoluto de acuerdo con esa violencia, que va en contra de los preceptos del islam. Se amenaza de muerte los viernes desde las mezquitas a funcionarios, médicos y otros colectivos para que dejen de trabajar. Es una estrategia para derribar al Estado. Pero la gente tiene que vivir.

P.: ¿Hay alguna salida?

R.: La gran mayoría de los argelinos han reaccionado en contra de los grupos violentos. Los campesinos, agobiados por graves problemas económicos, están hartos de

tener que dar cobijo cada noche y alimentar a no sé cuántos luchadores integristas, con lo que acaban por abandonar sus tierras para no estar sometidos a ese terror permanente. Se encuentran entre dos fuegos porque a la mañana siguiente llegan los militares que les dicen: “Sabemos que la noche pasada un grupo armado comió y durmió en tu casa y no viniste a informarnos”. ¿Cómo van a informar? Saben de sobra que las represalias serían terribles: la tortura y la muerte. Los campesinos se están hartando de la situación y huyen a las ciudades, concentrándose en barrios hacinados. Esta situación no puede prolongarse mucho más.

Farida Benlyazid

LA ESCRITORA y periodista Farida Benlyazid es la mujer cineasta más conocida de Marruecos. Su película *Una puerta hacia el cielo* chocó por su tratamiento del islam femenino y consiguió irritar tanto a los sectores más retrógrados como a las feministas. Frente a la visión burda del islam que proponen algunos, Farida bucea en las raíces de su cultura y tradición para rescatar una sorprendente lectura feminista del Corán, hecha de apertura y tolerancia. Desde su casa de la medina se divisa el puerto de Tánger, mientras en el horizonte comienzan a entenderse las luces de Tarifa.

PREGUNTA: Háblenos de su primera película.

RESPUESTA: *Una puerta hacia el cielo* es la historia de una joven marroquí afrancesada que vive en París y regresa a Marruecos para visitar a su padre enfermo. Pretende volver a Francia tan pronto como su padre se reestablezca. Pero no sucede así. El padre muere y la joven sufre una crisis existencial, todo se le viene abajo. A partir de este crucial momento, atraviesa un proceso interior que la conduce hacia la espiritualidad. El detonante se dispara cuando, durante el velatorio, escucha a una mujer recitar el Corán. Este hecho inédito para ella resulta de trascendental importancia, porque a través de la voz de una mujer los textos sagrados adquieren nuevos matices. Y de repente, se da cuenta de que ha pasado toda su vida sin entender su propia cultura, y de que necesita redescubrirla. Éste es el pretexto de mi película. Quería que fuera un poco como un cuento y mostrar las cosas bellas de la cultura árabe tradicional, la femenina ante todo, y que el espectador las fuera descubriendo con la protagonista.

Me gustaba, además, poder hablar de las *zâwiyas* femeninas, centros de acogida y refugio para las mujeres; y del islam en general porque yo he vivido diez años en París y me chocaba la imagen que daban y siguen dando del islam los medios de comunicación franceses. Creo que tenemos que hablar del islam tal como lo vivimos cada día, porque el islam es ante todo tolerancia.

P.: Al igual que la protagonista, su educación ha sido híbrida. ¿Es su película autobiográfica?

R.: Hasta cierto punto. Durante muchos años me volqué totalmente en la cultura occidental. Creí en la noción de un progreso imparable que lo iba a solucionar todo y que, gracias a las ciencias, el mundo se encaminaba a una especie de paraíso. Pronto se me abrieron los ojos. Cuando regresé a Marruecos me di cuenta de que había vivido muchos años sin dar importancia a cosas que sí la tenían, que en realidad estaban en mí pero que había tratado de silenciar y olvidar para poder avanzar en el camino de ese pretendido progreso. Pertenecer a dos culturas es difícil de asumir porque posees dos personalidades que pueden ser contradictorias en muchos aspectos. Es una situación casi de esquizofrenia, aunque cuando se logra convivir con ello resulta humanamente muy enriquecedor. Puedes elegir lo que te gusta de cada una de ellas.

P.: ¿Qué es una zâwiya?

R.: Un refugio. Es una cofradía, no equivale a un monasterio o un convento porque en el islam no existe el celibato. La gente se tiene que casar, no es obligación pero está recomendado; sobre todo si se es persona religiosa. Una universitaria norteamericana me preguntó por qué la protagonista de la película acaba por abandonar la zâwiya que había fundado; le contesté que no podía permanecer en la cofradía: debía salir de nuevo al mundo y casarse. Quería mostrar la necesidad que todos tenemos alguna vez en nuestra vida de disponer de momentos de interioridad y de encontrarnos con lo más profundo de nosotros para regresar de nuevo al mundo.

P.: ¿Existen zâwiyas como las que describe en su película?

R.: Ahora muchas menos. Antes, como la vida estaba muy codificada y cada cosa estaba en su lugar, una mujer no podía vivir por su cuenta. No estaba bien visto y por tanto acudía a una zâwiya de mujeres. Ahora las cosas han cambiado. En Marruecos no es raro ver mujeres que viven solas.

P.: Sorprende en su película la visión femenina del islam. A menudo se considera esta creencia como una religión de hombres.

R.: Los hombres se la apropiaron.

P.: En Europa se da por sobreentendido que el islam va en contra de la mujer.

R.: Es una tontería. Dios no va en contra de la mujer. Habría que recordar que la Iglesia de Roma no reconoció el alma de la mujer hasta el siglo X. Los hombres hacen venir las cosas a su gusto y luego dicen que es Dios quien así lo afirma.

Entre mujeres pasan muchas cosas. Eso es lo que pretendo mostrar en mi película: la vida de las mujeres, que tienen otro mundo que, en vez de desarrollarse en la calle, transcurre en los interiores de las casas. Circulan de una vivienda a otra; la azotea forma parte del mundo femenino. Aunque este mundo parezca hermético, eso no quiere decir que las mujeres no tengan ideas propias. La fe no tiene sexo, las mujeres muchas veces tienen una fe más fuerte que los hombres, más interior. Mantienen con ella una relación de liberación. Cuando una mujer accede a esa relación espiritual se hace más fuerte ante el hombre y puede por tanto defenderse. Puede replicar al marido injusto: "Te equivocas, Dios no manda esto". Para esa mujer, el islam es su apoyo. Yo considero que el Profeta es feminista porque introdujo leyes a favor de las mujeres. Lo que ocurre es que el mensaje lo han tergiversado a favor de los hombres. La cultura árabe era muy machista y resultó muy árido que se concedieran ciertos derechos a esclavos y mujeres.

Hoy se comienza a escuchar a las mujeres, que se están ganando sus derechos ellas mismas. La tendencia es muy fuerte y se están dando pasos importantes sin ruido si aspavientos. No se puede hablar de la mujer marroquí en general, cada una es un caso. En los últimos veinte años la situación ha cambiado de manera increíble.

Mi padre no quería que las chicas estudiáramos. Fue mi madre, que era muy revolucionaria para la época, quien insistió para que él accediera a enviarme a una escuela extranjera, ya que en las marroquíes no había muchas niñas. A los padres les daba más miedo que sus hijas se mezclaran con chicos árabes que con cristianos, ya que

éstos estaban más acostumbrados a la enseñanza mixta. Así que estudié en francés. Luego entré en la Universidad. Para la generación de mis hijas la cosa ya es más fácil. Las mujeres somos la sangre nueva, tenemos mucho que aportar, queremos muchas cosas y las hacemos bien porque nos concentramos.

P.: La protagonista de su película deja la zâwiya porque se enamora de un hombre sensible, que no renuncia a su parte femenina. Un tipo de hombre no machista, muy distinto al prototipo de las sociedades mediterráneas.

R.: El hombre con quien se casa la protagonista de *Una puerta hacia el cielo* es una referencia al Profeta, que se casó con una mujer mayor, que le llevaba veinte años y le ayudó en la vida. Fue la primera que le escuchó y creyó en él. Le protegió.

P.: ¿Por qué se da esa imagen del islam como poco menos que sinónimo de intolerancia?

R.: Hay esa voluntad, o lo que quizá resulte peor, una gran ignorancia. Es cierto que hoy en día existe la corriente de un islam político que avanza y parece imparable. Pero la ecuación islam igual a política más integrismo es precipitada. Yo veo a los integristas como un movimiento tipo Sendero Luminoso. Reivindican sus raíces con violencia porque nadie les escucha. El malestar es evidente en las naciones islámicas porque están económicamente subdesarrolladas. El fanatismo existe en todas partes. La simplificación es muy peligrosa; no hay que confundir, poniéndolos a todos en el mismo saco. Los integristas han secuestrado la religión y parece que algunos medios de comunicación occidentales les hacen el juego.

P.: ¿Cuál fue la reacción de los hombres ante Una puerta hacia el cielo?

R.: De gran sorpresa. Lo que ocurre es que tardó en ser distribuida y cuando por fin llegó a las salas coincidió con el inicio de la guerra del Golfo. Entonces la gente vio mi

película de una manera muy distinta, bajo una nueva perspectiva. Comenzaron a entender qué es lo que yo quería transmitir. Porque hasta entonces los pocos que la habían visto se preguntaban: “¿Por qué nos está contando estas cosas? ¿Desde cuándo las mujeres se ponen a hablar del islam?”.

Los intelectuales la acogieron bastante bien. La Asociación de Escritores Marroquíes, que son muy arabófonos y yo no domino en absoluto el árabe clásico, me ofrecieron un homenaje. Tenía un poco de miedo porque mientras escribía el guión pensaba en mis amigas feministas y en su reacción, pero parecieron entenderla. Las mujeres más tradicionales se concentraban en la historia. Les sorprendió porque no se trataba de esos culebrones egipcios que están acostumbradas a ver. Otros rechazaron de plano la película, tachándola de integrista y oscurantista. Los que entran en la sala con orejas salen con ellas. Un periodista escribió un buen artículo en el que sostenía que, desde una perspectiva de izquierdas, era una película reaccionaria. Está en su derecho. Muchos se molestaron porque incluí una *leyla*, una ceremonia de trance, en mi película: “Eso no es islam, ¿por qué lo has puesto?”. Yo no soy teóloga ni pretendía hacer un tratado religioso. Soy sólo una directora de cine, también periodista. No pretendo sentar cátedra. Me interesa hablar de la sociedad real y no se puede negar, guste o no, que en Marruecos existen ceremonias, a veces tremendamente primitivas como las *leylas*, muy arraigadas en las clases populares. Además, para mí, cada mujer representa una faceta distinta del islam. Las hay muy cerradas; otras, muy abiertas. Durante el rodaje surgió una anécdota curiosa. Contratamos de figurantes a un grupo de chicas *beur* que habían venido para hacer unos cursillos de cocina marroquí. Participaron en una *leyla* que se representaba en la *zâwiya* y una de ellas ¡entró realmente en trance!

P.: ¿Qué representan las leylas?

R.: Son fiestas populares donde interviene la música con un sentido religioso y que terminan en trance. Se trata de ritos paganos que se han introducido en el islam. Pura terapia popular. No todo el mundo entra en trance. Yo he estado en varias y nunca me ha sucedido. Una amiga mía, una doctora especialista en reanimación, entró en trance y al acabar se puso muy contenta porque dijo que le serviría para comunicarse mejor con sus pacientes. Una mujer me contó que durante muchos años había padecido de los nervios y

que incluso viajó a España para tratar de curarse, pero que como no acababa de mejorar, se hizo asidua a las *leylas* y desde que entraba en trance ya estaba mucho mejor. Me decía: “Sacas fuera los demonios y luego te sientes bien durante mucho tiempo”.

P.: ¿Hay muchos tipos de leylas?

R.: Las de los *gnawa* están muy emparentadas con lo africano; otras cofradías entran en comunicación con los demonios, a quienes dan nombres propios y atraen con las melodías y colores que les gustan. Es un espectáculo muy fuerte. Otros, como los *darqâwiyya* o la *Harrakiyya* de Tetuán, están más cerca del islam y logran el trance mediante la repetición del nombre de Dios hasta el vértigo o con cantos inspirados en los textos sagrados.

Los cofrades de la *sâwiyya* me hacen pensar en los ritos dionisiacos en los que la sangre juega un papel esencial. Hacen sacrificios de animales y se comen la carne cruda, son bastante salvajes. Reivindican el reino animal: sus adeptos bailan danzas que recuerdan a los animales y en las que muestran sus dientes; cada animal tiene su ritmo y sus gestos distintos. En el seno de la cofradía existe el grupo de los leones, de las hienas, de los camellos, de las leonas. Es muy difícil saber cómo funcionan si no se es un iniciado. Ahora todo esto está prohibido pero ellos practican en secreto. Son ritos paganos mediterráneos. Su centro está en Meknés, junto a la tumba de Hadi Ben Aissa. No es un santo muy antiguo, según me contó mi padre, que era un musulmán ortodoxo y por tanto esas cosas no le parecían bien, aunque tampoco manifestaba un rechazo fuerte. Me decía: “Están equivocados”. Hadi Ben Aisa, que era un sufí, solía ir a un lugar donde se concentraban los hombres para buscar trabajo, y en las épocas malas, cuando escaseaba, los contrataba para que fueran a su *zâwiya* a cantar la gloria de Dios. A su muerte, las cosas tomaron otro cariz y emergieron ritos mucho más antiguos.

El *îsâwî* que sale en mi película y hace de fantasma es un *îsâwî* de pura cepa. Un día me dijo: “No hay que olvidar que Dios está en todo”. En el islam está prohibido hacer cosas con la sangre, y además, en sus ritos dejan de ser ellos mismos, cosa que el islam no permite pues prohíbe cualquier hecho que te arrebatte la razón, como el alcohol, las drogas, etcétera. Pero los *îsâwiyya* dicen que es una terapia.

P.: ¿Se ha proyectado su película en otros países árabes?

R.: La han visto en Túnez, porque estaba hecha en coproducción. En Argelia la han proyectado en festivales. Querían comprarla para pasarla por televisión pero luego argumentaron que el momento político no era el adecuado para una película polémica como la mía. Un crítico egipcio muy conocido, Samir Farid, escribió un artículo elogioso. Las reacciones han sido variadas, recuerdo la de una delegación egipcia en el Festival de Amaba en Argelia, donde la película fue premiada. Se escandalizaron porque una mujer recita el Corán: “Eso no se hace, ¡está prohibido!”. Yo no inventé nada. La mujer que reza en la película existe y ésta es su verdadera profesión.

P.: Además, los egipcios todavía recuerdan a Um Kulthum, la gran cantante venerada y respetada por todos los árabes, hija de un jeque, que comenzó su carrera recitando el Corán.

R.: Eso fue lo que les dije, que a partir de Um Kulthum las cosas habían cambiado. Entonces replicaron que no estaba bien que mezclara a Dios con el sexo y yo les contesté que en islam encontramos la frase: “*La haya fi din*” (“No hay pudor en la religión”). Una frase que se refiere explícitamente a las cuestiones sexuales y que emplean los maestros antes de hablar de esos temas.

P.: La escena final de la película, inocua formalmente a los ojos occidentales, debe resultar de seguro chocante o incluso subversiva para muchos musulmanes: besos y caricias, ya en sí nada frecuentes en la filmografía árabe, acompañados por el recitado de unos versículos coránicos.

R.: Escandalizó. Cuando pasé la película ante la comisión de censura pretendían justamente cortar ese trozo. En Marruecos suelen cortar los besos, sobre todo por televisión. Fui a ver al director de la comisión, quien por cierto no había visto la película, y

me dijo: “Tú estás loca. Estás mezclando besos, el Corán, ¡whisky!...”. Y yo le dije que viera antes la película.

P.: En Una puerta hacia el cielo, aparece la figura del magrebí afrancesado que reniega de sus orígenes; quiere que sus hijos sean totalmente europeos y le horroriza que se contagien de las marroquíes.

R.: Una parte de mi generación rechaza todo lo que es cultura marroquí, porque la ve como un estorbo, algo atrasado que le impide ir hacia adelante. La escena de la película no pertenece a la ficción, me inspiré en un conocido escritor marroquí casado con una francesa. Hace años estaba con él y sus hijos rubios de nombres franceses en París y alguien le dijo: “¿Por qué tus hijos son tan franceses, por qué se llaman así?”. Y él contestó que no quería que conocieran Marruecos.

P.: Aparte de dirigir cine, usted escribe también en la prensa.

R.: Me considero escritora pero me interesa mucho la imagen. Mi cultura es básicamente francesa. No me acaba de gustar escribir en francés, podría emplear el árabe, pero no sería lo mismo porque se trataría de un árabe muy culto, para gente cultivada. Lo que me gusta del cine es que puedo emplear el dialecto marroquí y que todo el mundo me entienda.

P.: ¿Es muy difícil abrirse camino como directora en una cinematografía como la marroquí?

R.: Es difícil pero al mismo tiempo muy excitante. El mercado, al igual que en Europa, está copado por los americanos. Mis problemas son parecidos a los del joven norteamericano que intenta hacer una película fuera del sistema, aunque él siempre tendrá ventajas porque podrá aprovecharse de una infraestructura. Pero quizá yo tenga más posibilidades de salir fuera porque el cine que se hace en mi país es muy escaso.

Todo es relativo. Los cineastas en Marruecos tenemos cierta libertad: somos nuestros propios productores. Eso es lo que me gusta de mi situación, que a diferencia de otros directores no tengo que estar pensando constantemente en el mercado y que venga alguien y me diga: “Oye, este ritmo nadie lo aceptará, no me convence”. Es así como veo yo el cine, como arte, no como industria. Hago lo que me interesa. No hago todo lo que quiero; cuando se me ocurre una idea para un guión, la maduro lentamente y una vez elaborado tengo que movilizarme para encontrar el dinero. También escribo guiones para otros directores. No me quejo. Puedo decir que vivo dignamente de mi trabajo.

P.: ¿Teme que la oleada de intolerancia salpique Marruecos?

R.: No siento miedo real. Aunque, es cierto, puede ocurrir. No se sabe cómo evolucionará la situación. Lo terrible es contemplar lo que está ocurriendo en Argelia. Ni los argelinos mismos entienden qué es lo que está pasando. Ahora parece que en Túnez está la cosa revuelta. Y en Egipto. Lo que haya que vivir lo viviremos, y si resulta insoportable ya veremos como escapar. No se puede vivir con miedo. Hay que vivir lo que venga y asumirlo. Nada es eterno. Aunque vengan los integristas, pues bueno, que vengan. Incluso en Irán las cosas van cambiando. Tengo un amigo que fue a ese país a rodar un corto y se sorprendió. Parece que ahora la gente vive bien; se veían mujeres por todas partes, en los cafés, en los cines. Aunque, eso sí, llevaban todas el pañuelito.

El islam no es mortificación. La vida es importante. Los sabores. Los colores. El agua. Es una religión muy humana. Lo que nos están proponiendo los integristas es triste: “Dios es fuerte para castigar”. Sí, esa frase aparece en el Corán cuatro o cinco veces, pero muchas más aparece *“Bismillah al Rahman al Rahim”* (“En nombre de Dios el misericordioso y el clemente”), encabezando cada azora coránica. Lo que siento es que no haya diálogo. Están encerrados en el rechazo y no pueden escuchar otras voces. Lo mismo vale para sus contrarios, que rechazan tan de pleno a los integristas que los satanizan, y tampoco es eso. Se trata de un fenómeno extendido sobre todo entre los jóvenes, porque es un ideal surgido de la desesperación. Existen barreras en el interior de la sociedad. Las posturas se han polarizado. El integrismo en el fondo es un problema económico. Aquí en Marruecos la situación económica va mejorando. En otros países del Norte de África, no. Cuando las cosas van mal, las sociedades se cierran en sí mismas.

Fátima Mernissi

HISTORIADORA Y socióloga, también escritora, es una de las intelectuales del Magreb más conocidas en Occidente. Fátima Mernissi es una luchadora infatigable por dar a conocer un islam humanista, alejado de los estereotipos y de la manipulación política. Gran conocedora de la tradición profética, ha estudiado minuciosamente los *hadíz* para poder replicar a los ulemas cuando éstos aseveran que el islam dice algo negativo sobre las mujeres. Para Fátima, autora de *Miedo a la modernidad y Sueños en el umbral*, el monopolio del discurso masculino, totalmente alejado del discurso original del profeta Mohamed, y presente en las sociedades musulmanas desde hace siglos, es uno de los mayores obstáculos para el desarrollo de las democracias árabes. Hablaremos con Fátima en su casa de Rabat y en su refugio en una playa del Atlántico.

PREGUNTA: ¿Es compatible la democracia moderna con el islam?

RESPUESTA: Se afirma con demasiada facilidad que existe un conflicto entre la democracia moderna y el islam. De hecho no es así; el conflicto se da entre un despotismo enmascarado de sagrado y la democracia. En el mundo musulmán no se pueden abordar los problemas de la democracia sin tratar el problema de la mujer. En todo Estado autoritario no se permite la pluralidad de opiniones; tan sólo la del jefe. El enemigo es el diferente; el judío lo fue en la Alemania de Hitler y para los integristas es la mujer, porque representa la diferencia, el pluralismo. Yo sostengo que en el islam el poder político, el poder del califa, es secular, no es divino, no es el Papa. Y como es secular, su poder sólo está legitimado si representa la voluntad popular, es decir, a la *Umma*. Pero como he venido estudiando, la *Umma* es masculina.

En la arquitectura del poder islámico, los diferentes son las mujeres y las minorías: judíos, cristianos, etcétera. Las mujeres están representadas por el marido, *al-Wâlî*, porque ellas no existen en la *Umma*. Tampoco cristianos y judíos ejercen poder político; tienen el estatuto del *dhimî*. En toda estructura autoritaria, las mujeres y las minorías quedan excluidas. Los dirigentes autocráticos se ven obligados a declarar la guerra a las

mujeres exigiéndoles el velo, y a negar los derechos de las minorías. Los kurdos en Irak, los cristianos en Sudán, las mujeres en Argelia, etcétera, porque representan algo destructivo. No para el poder musulmán si lo aceptaran tal como es en realidad, es decir, esencialmente secular. Pero en la *Umma* moderna, y hasta el presente, el poder se ha ejercido de manera autoritaria, despótica. En el mundo musulmán, las luchas y reivindicaciones de las mujeres y las minorías por sus derechos implican necesariamente el fin del despotismo.

P.: Usted ha estudiado los textos sagrados y los hadîz, la tradición profética, en pos de una visión feminista del islam.

R.: Me he preguntado muchas veces si el objetivo de esos políticos musulmanes que dicen estar preocupados por la religión es realmente el de enseñarnos el islam a quienes nos hemos “desviado del buen camino”. Si éste es su objetivo, entonces ¿por qué no nos enseñan la belleza del islam del Profeta Mohamed, defensor de la dignidad de las mujeres, y que abrió para ellas las mezquitas en igualdad de condiciones que los hombres? En realidad, nada nos dice que la *Umma* rechace a las mujeres. Resulta difícil argumentar que las mujeres no sean iguales, como dicen los integristas, o que no tenemos derecho a existir en el terreno político. Por eso mi libro *El harén político* fue prohibido. Escribí una carta al ministro de Justicia en la que le decía: “Si estoy equivocada, existe una práctica en el islam según la cual, el ulema que sepa más que yo, tiene el deber de darme la información correcta. Sólo entonces estaré dispuesta a cambiar mi libro. Exijo un debate en la televisión para que me diga dónde estoy equivocada”. Nunca me contestaron.

¿Por qué todos esos jefes de Estado autoritarios que dicen actuar en nombre del islam o todos los movimientos políticos de contestación islamista, que nunca se ponen de acuerdo sobre ninguna cuestión, sólo coinciden en que hay que velar a la mujer? ¿Por qué el rey de Arabia Saudí coincide en esto con sus enemigos políticos: su propia oposición islamista, el régimen iraní y los integristas de Argelia? Es una estrategia del Estado para debilitar a la sociedad civil. Nos niegan a las mujeres la dignidad, la oportunidad de gozar de nuestros derechos y de convertirnos en ciudadanas con plena responsabilidad. La obligatoriedad del velo desvía, además, la responsabilidad. La

obligatoriedad del velo desvía, además, la atención de problemas acuciantes como el paro o la explosión demográfica incontrolada. La población del mundo árabe ha pasado de 188 millones de personas en 1985 a 217 en 1990. Un aumento de casi treinta millones, con un índice de natalidad de 3,9, uno de los más altos del mundo. Todo está relacionado. El analfabetismo de las mujeres está más extendido en los países musulmanes que en cualquier otra parte del mundo. El 75% de las mujeres en Arabia Saudí son analfabetas; lo son asimismo dos de cada tres mujeres en Marruecos, la mitad de las argelinas, libias, egipcias y tunecinas, ¡el 80% de las sudanesas, somalíes y mauritanas! Es como una mutilación terrible que tienen que soportar las mujeres. Como si estuvieran ciegas en un mundo en el que poder leer, escribir y descifrar la información se han vuelto los derechos humanos fundamentales. Son nuestros políticos convertidos en imames quienes nos niegan nuestra dignidad y no quieren percibir el potencial de la mujer.

Para mí, el concepto de harén es muy importante. No puede existir un islam despótico sin el harén. La mentalidad del harén supone una arquitectura de la sociedad dividida en dos espacios. Por un lado, el harén propiamente dicho, que es el espacio interior femenino; y por otro, el espacio exterior, que es masculino. En esta arquitectura no cabe la noción de espacio público porque el espacio exterior no es público, es únicamente masculino. Por eso las mujeres que irrumpen en él plantean problemas, ya que destruyen la arquitectura. En la democracia existen el espacio privado y el público, pero son para ambos géneros. En aquellas sociedades en las que existe el concepto de harén, cuando las mujeres emergen en la calle, se produce acoso sexual porque se trata del espacio exterior masculino. El gobernante puede hacer lo que quiera porque no existe el espacio público. Para el Califa, por ejemplo, no existe un presupuesto público desligado del personal. Por ello, las mujeres suponen un desafío tan importante para quienes sueñan con el poder despótico en los noventa, porque con su irrupción cambian la naturaleza del Estado musulmán al forzarlo a aceptar que existe un espacio público y por tanto un presupuesto que debería estar sujeto a contabilidad.

P.: La mujer será pues el motor de cambio de las sociedades magrebíes.

R.: Una mujer sin velo que camina por la calle, que reivindica sus derechos, que pide el derecho a la expresión, si consigue hacer oír su voz, aunque sea para obtener cosas

pequeñas, está obligando al estado musulmán, a los funcionarios, a los hombres, a cambiar completamente, a salir de la Edad Media y a entrar en la modernidad del espacio público moderno, que no está bien delimitado en nuestra educación y que es necesario crear o importarlo de Occidente. Los que se niegan a ello argumentando que Occidente es malo, no tienen sin embargo el menor reparo en importar todos los *gadgets* que puedan, pero cuando se trata del espacio público, surgen los problemas. Y ahí nuestro comportamiento cotidiano es importante.

La irrupción de las mujeres está transformando los Estados musulmanes y les obliga a democratizarse. Lo vimos en Argelia con las *Mudjahidat* (mujeres combatientes) que se impusieron durante la lucha de la liberación, luchando codo con codo con los hombres. O en el caso de las mujeres paquistaníes, cuando se opusieron al régimen militar del general Zia, cuyo único modo de justificar el despotismo era afirmar que se trataba de un Estado religioso. Fueron las mujeres las que se expusieron, bajando a la calle para impedir que ese despotismo se legitimara. Cuando Benazir Butho llegó al poder, se dijo que era la primera mujer musulmana que dirigía un país y eso es falso. En el islam ha habido al menos diecisiete mujeres jefe de Estado, según los textos árabes. Si se estudiaran los textos turcos o persas encontraríamos muchas más.

P.: Los árabes parecen atrapados entre un pasado glorificado y un presente difícil hecho de sueños rotos. Observan de soslayo, desde la periferia, las rápidas transformaciones de un mundo cada vez más ajeno para amplias capas de la población.

R.: Los árabes tienen necesidad de desarrollar un discurso que esconda esa inferioridad flagrante, casi irrecuperable, obscena, que sienten respecto al mundo actual para poder ser gentes normales. Encarados a una situación tan humillante, no es de extrañar que surja la violencia que conmociona a los Estados. Lo que resulta curioso es que sean los Estados más integristas quienes se encuentran más amenazados. Como los países del Golfo o Arabia Saudí, que invirtió en el integrismo y ahora se ve amenazada. Es la imagen misma de una sociedad que está en plena depresión nerviosa, en plena locura. Su propia energía se vuelve contra ella.

Es necesario un discurso que restituya al árabe la dignidad que le quitan la desigualdad económica, tecnológica y militar. Hay dos posibilidades: el discurso

quimérico, nostálgico, sobre Harún al Rashid y la etapa mítica del islam, al-Andalus, el descubrimiento del álgebra y el número cero, etcétera. Es un discurso extremadamente limitado, que se da en los fundamentalistas y en los regímenes integristas como el iraní, que se hallan desconectados de la realidad, lo cual explica su fracaso económico. No es un discurso que intente atacar los problemas reales, es una droga para hacer olvidar la situación. Es un discurso para legitimizar la no transparencia, la no contabilidad ante los ciudadanos. El velo de la mujer es el pilar en el que se apoya todo ese teatro político.

El segundo discurso posible es el que logre reconciliar al árabe con su situación, le conecte con la realidad y le haga constatar que nos encontramos en un callejón sin salida. Todo lo que hacemos está mal, hay que ser conscientes de ello y, para salir del atolladero, debemos aprender al máximo. Esta misma tesitura recogía el discurso de Hassan II con ocasión de la publicación del informe del Banco Mundial, donde se advertía que nada parecía funcionar en Marruecos ni la agricultura ni la industria textil ni la formación profesional. Era en realidad el discurso tradicional de la izquierda, pero en aquel momento la situación se había visto muy agravada por las consecuencias económicas de una sequía pertinaz. Creo que es el único discurso que puede funcionar. No son los ulemas o las autoridades religiosas los que van a arreglar las cosas. En esta segunda óptica, el poder político no debería tener ningún problema con la mujer.

P.: ¿Y eso está sucediendo realmente?

R.: En Marruecos estamos asistiendo a una verdadera revolución desde que admitieron la necesidad de elaborar un proyecto de desarrollo. No había ninguna estrategia al respecto y era necesario reinventar la forma de gobernar. Hoy están preparando al país para que haya un sistema impositivo moderno, para la sociedad civil. Ahora se están dando cuenta de la importancia que puede tener la mujer en el campo económico y de que es necesaria su formación profesional, porque la mujer emerge como una reserva de energía y de talento.

P.: La mundialización crea frustraciones enormes en las sociedades que no tienen acceso al gran mercado global.

R.: Es así como yo explico el terrorismo. En el caso de Argelia, por ejemplo, ha dado a los jóvenes que estaban reducidos a la parálisis, a los *haytest*, los “aguantamuros”, una esperanza. Los *haytest*, esos jóvenes desocupados, que por otra parte no existen en Marruecos, son un fenómeno típicamente argelino porque ese país cometió dos errores garrafales. El primero consistió en acabar con la economía sumergida. El segundo fue que, a causa del sistema marxista, convirtió a cada trabajador en funcionario. En Argelia los jóvenes estaban totalmente paralizados y no tenían ningún espacio y al mismo tiempo podían ver gracias a las parabólicas como vivían los jóvenes en Europa, y todo ello les creaba una terrible frustración. La invasión de las parabólicas en África del Norte, sobre todo tras la guerra del Golfo, explica en parte el auge del integrismo pero también el deseo tan fuerte que tienen los hombres de emigrar. Ven a Madonna por la televisión y creen que toda la juventud europea es como ella, creen que en Europa la gente vive esas vidas irreales y eternamente felices de anuncio televisivo. ¡Se aprenden los anuncios de memoria!

P.: Antes dijo que el integrismo aportaba a los jóvenes cierta esperanza.

R.: Aunque dicho así quizá suene terrible, el terrorismo da la posibilidad a alguien que está paralizado de reaccionar, de coger un arma, de disparar. Le da un rol moderno, el del justiciero que defiende a los pobres contra los ricos. No, no monta a caballo como los héroes de antaño, pero sí utiliza *walkie-talkies* y *gadgets* electrónicos y corre la aventura de conseguir las armas. El terrorismo proporciona a todos esos jóvenes desesperados de los suburbios una sensación de poder; el poder de matar. Pero la mayor parte de los jóvenes marginados aspiran tan solo a un espacio en el que poder desenvolverse y actuar. Un espacio que les valore y donde tengan un proyecto para realizar, que les de la posibilidad de ser modernos, y ése es el mayor fracaso de los regímenes árabes. Incluso el terrorismo, bajo este prisma, es una reivindicación de la modernidad. El extremismo y el supuesto rechazo de Occidente es una expresión del deseo inalcanzable de entrar en la modernidad.

P.: El mundo árabe parece haber quedado fuera de circuito.

R.: Hoy, los países árabes que no tienen petróleo, como Marruecos, están entre la espada y la pared porque no pueden resolver los problemas económicos. Creo por tanto que se verán obligados a jugar la carta de la sociedad civil. Los inversores no acudirán si se perpetúa ese Estado burocrático que era el que predominaba durante la guerra fría y comportaba la vigilancia de los ciudadanos y el bloqueo de la sociedad civil. Hoy en día es necesario el Estado-empresario. Son otros tiempos.

Antes, los recursos de Marruecos eran el turismo y las remesas de los emigrantes. Hoy Marruecos no puede seguir enviando emigrantes y el turismo ha cambiado pues ya no quiere permanecer en un gueto; es un turismo cultural que sólo puede existir si hay una sociedad civil. De modo que las dos fuentes tradicionales de ingresos están en entredicho. Europa está cerrada a nuevas migraciones, al igual que los países del Golfo, el otro destino tradicional de nuestra emigración. A pesar de ello, sé que Marruecos despegará muy fuerte, como Túnez, a pesar de su totalitarismo actual. Pero en Marruecos, como el espacio religioso ya está ocupado por el Rey, es imposible imaginar que haya imanes aparte de él.

En Argelia, el Estado era secular y opresivo al mismo tiempo. Túnez, que también reivindica lo secular, es un Estado opresivo y, por tanto, vamos a ver que allí sube lo religioso. En el Magreb, tarde o temprano habrá democracia, no porque los estados se hayan vuelto de repente democráticos sino porque el despotismo ha dejado de ser económicamente rentable. Es necesario atraer a los inversores y eso sólo se puede conseguir si se tiene una sociedad civil que controle la formación profesional, etcétera. El Estado parece elegir, de manera oportunista, la carta democrática porque ve en ella su supervivencia.

Otro ejemplo es el de Jordania. El Rey jugó la carta democrática y pidió a los integristas que participaran en el juego electoral. Al poco tiempo perdieron muchos escaños porque se constató que no tenían programa ni soluciones para los problemas económicos. En ese país, las mujeres se están afirmando como un valor en alza tanto en lo político como en lo económico. Pero allí les han dejado participar, no como en Argelia. Yo puedo imaginar la solución jordana en el Magreb; que se invite a los integristas a participar, para que se conviertan en una formación igual a las demás, que deba

conquistar a su hipotética audiencia. El Estado debe jugar la carta democrática, la de la sociedad civil. Es el único juego, ligado al desarrollo económico, para parar al integrismo.

P.: Hoy, casi todos los dirigentes de países musulmanes aseguran actuar en nombre del islam.

R.: El problema en el mundo musulmán actual no radica en lo que dice el islam, sino en quién está diciendo qué es lo que dice el islam. El poder que detentan esos dirigentes no emana de la voluntad del pueblo. El islam es intrínsecamente secular, al menos el de los suníes (porque los shiíes afirman que el imám es infalible, lo cual para nosotros los suníes es algo imposible). Ésa fue una de las grandes rupturas del islam: la autoridad política es secular. Porque hay que tener en cuenta que los árabes anteriores al islam eran tipos del desierto que no creían en nada; incluso tiraban piedras a sus propios dioses. Hoy, en los países árabes, los dirigentes autoritarios no pueden ejercer la autoridad si se declaran seculares; si quieren reivindicar su legitimidad deberán buscar sus raíces en el cielo. Para ejercer la autoridad vertical deben decir que sólo existe una interpretación válida del Corán, la suya. En el islam de Mohamed es el pueblo quien decide, hay diversas interpretaciones y la autoridad viene de abajo. Porque en el Corán existe pluralismo.

Esto explica por qué todos los políticos lamentables y mediocres que no saben ni de economía, ni de tecnología, ni tienen información pretenden, a pesar y sobre todo a causa de su ignorancia, una autoridad única y centralizada en un momento en que el mundo entero intenta utilizar todas las energías. La autoridad niega justamente aquello que hizo que el islam se convirtiera en una religión universal. El hecho de que se pueda ser musulmán de mil maneras diferentes, a la malaya, a la indonesia, a la senegalesa... Todas esas personas con sus múltiples interpretaciones tienen derecho y legitimidad. Esta extraordinaria capacidad, esa visión universalista en un momento en el que el universalismo no existía, en el siglo VII, es la base de la interpretación de los alfaquíes fundadores de la *sharia*. Esta idea de pluralismo y diversidad cultural que siempre se ha negado en lo político es la puerta que hará del islam una religión que podrá aportar muchas cosas para el siglo XXI.

Creo que el islam puede aportar también la idea de solidaridad y de comunidad. Un islam humanista que permita a los musulmanes en el siglo XXI no seguir ciegamente los dictados del Banco Mundial o del FMI y producir un modelo de sociedad en el que la comunidad sea tan legítima como el individuo. Hoy estamos asistiendo en Marruecos a una explosión de las ONG porque conectan muy bien con el aspecto comunitario del islam. También hay otros elementos como el del enorme respeto y consideración hacia la gente mayor, los valores de solidaridad, etcétera, pero es necesario que haya una mayor apertura democrática porque si no, nosotros como intelectuales del Magreb, no tendremos credibilidad. Si ello sucede creo que tendremos muchas cosas positivas que aportar.

P.: ¿Qué medidas podría aportar Europa para alentar el desarrollo de las sociedades del Magreb?

R.: Es muy importante que Europa apoye a la sociedad civil de nuestros. Si no, no podrá pararse la emigración. La emigración existe porque los que gestionan los fondos públicos y quienes supuestamente deberían realizar una estrategia de desarrollo no rinden cuentas al pueblo, a los ciudadanos. Por eso hay corrupción y sobre todo parálisis de las mujeres. Europa podría cooperar mucho si condicionara su ayuda para proyectos de desarrollo al estatus de la mujer. Bastaría que la UE exigiera dedicar el 10% de la ayuda que da a nuestra industria textil, por ejemplo, a la educación de las mujeres, o que se dedicara el 10% de las ayudas a la agricultura a la formación profesional femenina... O condicionar la ayuda económica de la UE a la ayuda a la mujer campesina, a quien hoy por hoy los funcionarios creen que pueden humillar, engañar y privar impunemente de sus derechos.

CREADORES

EL MUNDO árabe es visto, desde el Norte, como un mundo suspendido en algún momento de la historia. Como una cultura que repite formas caducas y anquilosadas, sin reelaboraciones artísticas nuevas ni creadores actuales capaces de reinterpretar la realidad cambiante. Fuera del ámbito de un arabismo no siempre sensible a la creación contemporánea, Europa no aparenta excesivo interés en saber qué es lo que está escribiendo o filmando en los países árabes. Se siente más cómoda con aquellos creadores árabes que a menudo escriben en inglés o francés, que apuntalan el estereotipo y reconfortan el imaginario: genios, dunas, minaretes, mujeres veladas... De modo que pocas creaciones actuales consiguen ser conocidas, ya no en Europa sino incluso en los distintos países árabes. Se siente más cómoda con aquellos creadores árabes que a menudo escriben en inglés o francés, que apuntalan el estereotipo y reconfortan el imaginario: genios, dunas, minaretes, mujeres veladas... De modo que pocas creaciones actuales consiguen ser conocidas, ya no en Europa sino incluso en los distintos países árabes, cuyos intercambios horizontales, incluyendo los culturales, son escasos. ¿Existen mentes inquietas comprometidas con su tiempo que interpretan el mundo que les ha tocado vivir desde perspectivas nuevas? ¿Hay creadores que expresen las convulsiones de un mundo que se está viendo obligado a cambiar, no sólo a enorme rapidez, sino en condiciones traumáticas?

Farid Boughedir

FARID BOUGHEDIR es el cineasta tunecino más destacado de su generación y el primero que consigue no sólo el reconocimiento de la crítica sino también el éxito comercial. Su famoso *Halfaouine*, premiado en Cannes, sorprendió por la mirada limpia y sin prejuicios de ese autor sobre una sociedad mediterránea y alegre, muy distinta a la que nos venden los medios de comunicación. Una sociedad abierta, a condición de respetar las formas, que sin embargo está pasando por un periodo de repliegue en sí misma. Farid analiza con ironía el papel del intelectual en un país situado doblemente en la periferia, desgarrado entre París y el Cairo, que intenta encontrar su lugar e imagen propios. Mantuvimos una serie de conversaciones en su casa de La Marsa en Túnez, muy cerca del famoso Café Sâf-Sâf.

PREGUNTA: Usted procede de Halfawin, el barrio popular que da título a su película más conocida.

RESPUESTA: Es el barrio de mi familia. Una zona de la medina de Túnez alejada de los zocos, de los bazares para turistas y los monumentos. Es un barrio que ha permanecido intacto y en el que se sigue viviendo a la manera tradicional, también es el lugar más pobre de la medina, y sus habitantes tienen fama de emplear un lenguaje vulgar y de no tener pelos en la lengua.

P.: El haberse criado en ese barrio le facilitó, sin duda, su intención de desvelar los códigos secretos de una medina árabe.

R.: Estaba inmerso en la vida del barrio pero al mismo tiempo era observado, ya que en realidad, aunque toda mi familia procede de ese barrio, yo nací en Mamlif, en el mar, aunque acabamos por regresar a casa del abuelo paterno. Ya de pequeño era consciente de que más que vivir en ese mundo lo estaba descubriendo. Almacenaba imágenes sin sospechar que algún día las revivir y les daría una coherencia.

P.: Usted procede de una familia de narradores.

R.: La tradición viene de lejos. Mi abuelo era librero y tenía una tienda en el zoco de los librereros de Túnez. En las ciudades árabes los oficios se disponen por calles: tenemos la calle de los zapateros, la de los vendedores de seda, la de los esclavos en otros tiempos, y también la de los librereros, muy cerca de la gran mezquita de la Zitûna, la antigua Universidad islámica. Era un apasionado de los cuentos, que aprendía de memoria. Pero su socio acabó por estafarle y lo perdió todo. Por fortuna, sus dotes de narrador le permitieron sobrevivir y se convirtió en el contador de cuentos del café de la plaza Halfawin. Al igual que los grandes narradores de antaño, cortaba la historia en el momento preciso para mantener la tensión y obligar así a la concurrencia a volver al día siguiente. Era un hombre muy hermoso, digno, de grandes bigotes, tocado con un turbante majestuoso. Era un personaje de *Las mil y una noches*, de una gran nobleza y sentido de la justicia. Desgraciadamente nunca le vi en plena acción, ya que cuando le conocí había conseguido rehacer en parte su patrimonio y había recuperado su querida tienda. Es curioso pero creo que el don de la narración se transmite en mi familia de generación en generación. Mi padre fue el único de los hijos que heredó esa cualidad. Es el decano de los periodistas tunecinos en lengua árabe, también es escritor y dramaturgo. Yo soy el único de los hermanos que sigue la tradición; para mí es un honor considerarme el heredero de un contador de cuentos. Y la tradición continúa, porque hace un tiempo encontraron al hijo de mi hermano sentado en el suelo rodeado de otros niños a los que les contaba historias. Fue entonces cuando decidí, sin dudar un instante, que él sería el protagonista de mi película. No creía mucho en esas cosas pero debió ser un signo del destino. Quizá se trate de una herencia genética.

P.: Su película desmentía la imagen de la sociedad árabe como rigurosa e intolerante, sin el mínimo intersticio para el placer o la transgresión.

R.: Una de las cosas que quise mostrar en *Halfawin* es esta sociedad que funciona a dos velocidades. En apariencia tiene un aire muy puritano, con un dogma muy severo, en

Europa, por otra parte, sólo hablan de eso desde hace unos años, pero en realidad la sociedad es más fuerte que el dogma. Tiene una forma muy profunda de tolerancia, a condición de que la persona que transgrede las normas muestre respeto a los otros, al cuerpo social. Si se cumple este requisito, puedes hacer lo que quieras. Esto aparece en una escena de mi película donde un zapatero que va a cantar en una fiesta necesita beber un trago para poder entonarse y, como el alcohol está prohibido por la religión, le pide a un amigo que le dé jarabe para la tos. Su amigo le sirve un vaso de un frasco que en realidad contiene *buja*, (aguardiente de higos), pero camuflado por la etiqueta que reza claramente: Vicks. El zapatero muestra el frasco al público y exclama: “Antes de cantar debo tomarme el jarabe, es una orden del doctor, ¡que Dios le perdone!”. Esta escena es importante porque el público tunecino sabía de sobra que se trataba de alcohol. No se trata de hipocresía, es una forma de elegancia por parte del zapatero. Es algo que yo he conocido muy bien: la tolerancia interna de la sociedad, a condición de no provocar. Quería mostrar el funcionamiento de una sociedad severa en apariencia pero que de hecho es muy sensual, está llena de humor y encuentra los medios para eludir las reglas.

La película está planteada como un juego y muestra que en la vida se puede jugar con los tabúes y los dogmas y seguir siendo aceptado; se puede vivir la vida de una manera lúdica. Por eso mi película es una comedia, a pesar de los momentos difíciles que atraviesa el niño protagonista. *Halfawin* narra la formación de la personalidad de un ser humano: de un momento muy delicado, el paso de la infancia a la adolescencia, y cómo en nuestra sociedad, ese tránsito lo marca el abandono del universo de las mujeres para entrar en otro mundo que es el de los hombres, separado por un foso cultural.

P.: Para el niño, la expulsión de los baños, del hamâm de las mujeres, supone la expulsión del paraíso, la pérdida de la inocencia.

R.: La imagen del *hamâm* es importante porque el *hamâm* es como el vientre materno. Ahí eres como un feto. Es un lugar húmedo, caliente y sombrío, donde estás a cargo de un ejército de mujeres que te lavan, te frotan y te hacen masajes. Es una experiencia muy sensual. Las mujeres tienen un sentido comunitario muy desarrollado y a veces te toma a su cuidado una total desconocida porque tu madre no da abasto con tanto crío.

El día en que te expulsan del universo de las mujeres es como un segundo nacimiento, más difícil, porque ahora se trata de afrontar el mundo de los hombres, que es mucho más rudo. Lo que he intentado fijar es ese momento de transición, ese *no man's land* espiritual. El del niño expulsado por las mujeres, cuyo reino está en las casas, y aún no es admitido en el mundo de los hombres, que se centra en la calle. Está perdido, no sabe cuál es su sitio. Decide por tanto subir a las azoteas, y cobijarse bajo una cúpula blanca, que es como un seno materno o un gran vientre.

P.: Su película Halfawin llevaba por subtítulo El pájaro de las azoteas. En la sociedad tradicional árabe, las azoteas son un lugar por el que no es correcto aventurarse.

R.: Son también un *no man's land*, un lugar en el que no se debe permanecer demasiado tiempo, para salvaguardar la privacidad de los patios. Incluso cuando los pintores subían a las azoteas se anunciaban a pleno pulmón, para que las mujeres tuvieran tiempo de refugiarse en sus habitaciones y no las viera un extraño. Las mujeres suben a tender la ropa a las azoteas, donde salen de la sucesión de la casa y están a su aire. En la estructura de la ciudad árabe las azoteas están pegadas unas a otras. La medina árabe es un mundo puritano donde no está bien visto que las mujeres deambulen por las calles y, al mismo tiempo, es un mundo en el que se puede acceder a cualquier sitio, de azotea en azotea, sin necesidad de ser visto. Se puede dar la vuelta al barrio entero sin necesidad de bajar a la calle. La sociedad ha inventado cuentos o fábulas que sirven para limitar esa libre circulación a lo desconocido. Como por casualidad, las historias de ogros que se cuentan pasan a menudo en las azoteas, con la intención de evitar que las jovencitas deambulen por ellas. Por esta razón que quise explicar en mi película el cuento de Aisha y el ogro.

La joven Aisha se ha quedado sin lumbre y está sola en la casa, ya que su padre ha partido a la Meca. Sube pues a la azotea a buscar fuego. Es algo muy simbólico, explicado por Abdelwahab Boudhiba en su estudio sobre el imaginario magrebí y los cuentos tradicionales. De hecho va a buscar el fuego que le falta: el amor. Deambula de azotea en azotea, hasta que a los lejos divisa el resplandor de las llamas. Al acercarse, se asusta porque ve un ogro horroroso, vestido con piel de burro, que está guisando en una marmita un estofado de asno, que remueve con la pata del animal. Aisha le pide fuego de

sus brasas y el ogro accede a condición de que se deje pinchar un dedo. Acepta y el ogro pincha a la joven con una aguja de oro. A continuación Aisha coloca la brasa en su brasero (todo ello tiene evidentemente una segunda lectura erótica) y se va. Azorada, no se da cuenta de que su dedo gotea y de que va dejando su rastro por las azoteas hasta llegar a la casa. Al día siguiente el ogro sigue el rastro, se presenta en la casa y pregunta a Aisha: “Mi niña, ¿qué es lo que tu tío el ogro estaba haciendo ayer?” y ella como es inteligente, intuye que no debe decir la verdad: “¡Ah!, conocí a un caballero, era muy guapo, vestía una rica túnica de seda y cocinaba un estofado de una carne finísima que removía con una cuchara de oro”. Aisha transforma la realidad y eso basta para detener al ogro, que regresa todos los días pero no oye más que frases parecidas. A la vuelta del padre, Aisha le cuenta su imprudencia y éste cava una gran trampa en el patio, en cuyo interior coloca brasas disimuladas con ramas. Cuando el ogro llega aquella noche y repite la cantinela, ella cambia su discurso y exclama: “Era un monstruo horroroso, cocinaba carne de burro, iba cubierto con piel de burro y removía la sopa con una pata de burro”. El ogro se enfurece: “¡Con que te atreves a provocarme! ¡Voy a comerte!”. Salta al patio pero cae en la trampa y arde en llamas.

Es un cuento sobre la preservación de la virginidad. Simbólicamente dice a las niñas: “Si os vais de casa en busca de aventuras y del amor, el primer hombre que encontrareis será un ogro y por tanto la relación será bestial. Os punzará y hará sangre y esa sangre será una mancha que os perseguirá toda la vida porque se podrá seguir su rastro y daros caza”.

P.: Ustedes los tunecinos tienen un problema de identidad, siempre a caballo entre dos culturas.

R.: En el cine, hemos sido hasta hoy consumidores de imágenes egipcias u occidentales, nunca actores de nuestra propia imagen. Consumimos sin interrupción una imagen árabe que es egipcia; por tanto, una imagen deformada. La actual sociedad tunecina vive desgarrada entre dos culturas. Si va al quiosco verá usted dos tipos de tunecinos cultivados: los que compran *Le Monde* o *Le Nouvel Observateur*, gente que considera retrógradas las imágenes árabes; y los que compran periódicos egipcios, como *Al-Ahrâm*, o de Oriente Próximo. Mucha gente, no sólo en Túnez sino en todo el Magreb,

vive sus países como la periferia. Como si fuéramos una barriada de París o de El Cairo. Eso me revienta; hemos de resituar el centro en nuestros países, que son creativamente muy ricos.

Una de mis grandes emociones fue ver *El loco de Kayrawân*, una película tunecina de 1934, basada en la leyenda árabe que recoge el poema preislámico *Madjnûn Leyla*. Me sorprendió encontrar en una película de hace sesenta años esa identidad tunecina que quisiera captar. Esa dulzura, esa sonrisa, lo que yo llamo sonrisa tunecina, esa moderación. Y no estoy hablando de reclamos turísticos sino de algo profundo, de una forma de filosofía. Creo que la palabra dulzura es lo que más se acerca a lo que quiero expresar. Una dulzura que los azares de la historia no han conseguido hacer bascular. Tengo la impresión de que soy alguien que quiere fijar el paraíso perdido y mostrarlo. Seguramente para dar esperanza al espectador y decirle que sí tenemos un rostro propio. No somos el reflejo ni del Cairo ni de París.

P.: Muchos artistas árabes dan imágenes deformadas de su propia cultura para que sean consumidas en Europa.

R.: Se está demasiado pendiente del reconocimiento del otro y eso desbarata lo que se quiere hacer. Lo que ocurre en los países del Sur, que son países dominados también culturalmente, es que muchos creadores piensan que para ser comprendidos hay que hacer lo que se supone que el Norte espera de nosotros. Ése es el gran error, porque si se va hacia el otro imitando, se produce el rechazo, ya que no será más que una mala copia. Hay muchos cineastas que han intentado por ejemplo hacer cine con Irene Papas porque es conocida en Europa, con el papel de mujer árabe, o con Michel Piccoli, pero esas películas no funcionarán nunca porque hay algo en ellas que no es verdad. Menospreciamos la realidad local, estamos tan dominados por el norte que creemos que estamos en el subdesarrollo permanente, lo que no es cierto en absoluto. Tenemos una riqueza humana y cultural a menudo mayor que la del Norte. Pero no podemos caer en el folclor, porque como decía Franz Fanon, el gran teórico del Tercer Mundo: “El folclor es la misa de difuntos de una cultura”. Es la parte esclerotizada, que fija lo aparente; una imagen para los turistas que ha dejado de estar enraizada en el cuerpo social. Muchos creadores del Sur juegan al exotismo a causa del Norte, pero eso es un peligro.

P.: ¿Qué supone ser cineasta en un país como Túnez?

R.: Por desgracia nuestro mercado no es suficientemente grande y por tanto no da dinero para hacer películas, por lo que hemos de buscarlo fuera. Nosotros hemos llegado tarde; hoy en día no se pueden crear nuevas cinematografías, porque quienes dominan el mercado ya no lo permiten. India, Egipto, México o Irán cuentan con una industria de cine propia porque construyeron su cinematografía antes de los años cincuenta. Hasta entonces Hollywood les permitía hacer su cine, porque no les perjudicaba. Pero a partir de los cincuenta surge el fenómeno de la televisión, que privará al cine americano del 50% de sus espectadores. Las salas cerrarán y los americanos necesitarán abrir nuevos mercados constantemente para conseguir la rentabilidad de sus productos. Hoy no se pueden crear industrias cinematográficas nuevas. Se puede hacer, como yo hago cuando puedo, cine de autor, de manera artesanal. Nuestro mercado, bien mirado, también es Europa porque el mercado nacional, a pesar del éxito de *Halfawin*, no basta para cubrir costes. Por eso muchos cineastas del Sur acaban desgraciadamente por modelar sus películas sobre lo que espera el público europeo o para complacer a los jurados de festivales y a los cinéfilos. Creo que *Halfawin* reacciona contra esos sentimientos negativos porque dice a la gente: “Éste es tu barrio y con tu vida sencilla puedes ser alguien maravilloso”.

P.: ¿Se molestaron los tunecinos al ver los secretos de familia expuestos en la pantalla?

R.: Me asustaba su reacción; quizá pensarían que estaba mostrando cosas que no tenía ningún derecho a revelar, que no debía enseñar cómo vivimos en el interior de las casas, exponer las reglas tácitas y ocultas de nuestra sociedad. La película decía: “Somos así y no es nada vergonzoso”. Creo que reconstruye el ser tunecino de manera amable y no conflictiva, y que muestra las contradicciones y los momentos difíciles o crueles de manera fresca y natural. No se trata de una representación codificada que diga a la gente qué es lo que hay que pensar o lo que hay que ser, como ha sucedido durante tanto

tiempo. El cine argelino, por ejemplo, comparado con el nuestro, era excesivamente dirigido. Era un cine que surgía tras la revolución y era necesario decir al pueblo que el colonialismo era muy malo y que la lucha había sido heroica; más tarde, con la revolución agraria, se trataba al propietario agrícola de mezquino y se idealizaba a los campesinos. Eran películas un poco a la manera del realismo socialista, meros discursos ilustrados que no respiraban vida alguna. No se trataba de cine, evidentemente, porque la creación es mucho más que un panfleto.

En Túnez existe un movimiento cultural de desmitificación de todo lo que pudiera parecer propaganda. Hay una gran exigencia de verdad y ese movimiento, que no sólo se da en el cine sino también por ejemplo en el teatro, quiere expresarse de manera original y desde luego profundamente tunecina. Creo que esa especie de convergencia de la misma generación no existe ni en Marruecos ni en Argelia. Se trata, en los países árabes, de una generación de creadores que conoció la independencia cuando tenía entre cinco y diez años y que ha asistido a todos los cambios políticos y económicos: al desmoronamiento de la idea de la nación árabe encarnada por Nasser. Más tarde, los árabes vivieron todas sus guerras con Israel como una sucesiva serie de derrotas e incluso de humillaciones. Luego se decepcionaron terriblemente y perdieron las esperanzas puestas en los militares liberadores. Este sentimiento de humillación, derrota y desilusión quise que quedara reflejado en un documental que se llama Cámara árabe. Me refiero al nuevo cine árabe a partir del egipcio Yusif Shahin y a su significado.

P.: ¿Cómo fue acogida Halfawin en Europa?

R.: En París se estrenó el día de la declaración de la guerra del Golfo, y las personas que vivieron la película pudieron acceder a un mundo árabe distinto al que les vendían los medios de comunicación. Mientras la CNN y demás satanizaban al mundo árabe por entero, tachándonos de fanáticos y comparándonos poco menos que con los nazis, los espectadores de *Halfawin* se sorprendían: “¡Oh, si esos árabes son seres humanos como nosotros, con sus risas, sus alegrías, sus penas! ¡No son diablos!”. Lo que ocurrió con el tratamiento informativo de esa guerra fue una de las grandes sorpresas de mi vida, porque yo creía ingenuamente que la televisión mostraba enseguida todo lo que ocurre y que era democratización. De golpe descubrí que podía ser todo lo contrario: un

instrumento de manipulación terrorífica. Me hace pensar en George Orwell y su *1984*: “*Big Brother is watching you*”. Fue una gran decepción, porque pensaba que la humanidad y el mundo avanzaban en el camino del progreso, la democracia y la igualdad. De repente ves que cuanto más se avanza en la ciencia más se regresa a la barbarie. Me entristece ver cómo esos impulsos salvajes no sólo no han desaparecido, sino que son más fuertes que nunca para liquidar a aquel que no se nos parece. Ver que renace, como en la Prehistoria, el sentimiento de territorio y de tribu.

Los malentendidos vienen de lejos. Del tiempo de las Cruzadas. El islam además es considerado como una religión peligrosa, porque está cercana a la cristiana y se anuncia como su prolongación; cosa que no debe saberse. Ningún europeo piensa que el islam sea vivido como una prolongación del cristianismo. Cuando explico a un francés, a un español o a un italiano que cuando era pequeño me enseñaban que Jesús era un profeta del islam, no lo entienden. Sâidna Musa (Nuestro Señor Moisés) y Sâidna Aissa (Nuestro Señor Jesús) son profetas que Dios envió para aportar su palabra, la verdad y la justicia a los hombres. Y Mohamed es un profeta más, que no apareció porque sí, sino que venía de toda una tradición común. La visión que tiene Europa del mundo árabe, agravada además por el fenómeno integrista, es la de un mundo cruel y terrible, que en el caso de Túnez, mi país, e imagino que en el de otros países árabes, no se corresponde en absoluto con la realidad. Hice mi película *Halfawin* en cierto modo para tratar de desmentir esos tópicos.

P.: Con Halfawin, los tunecinos quizá por primera vez estaban ante la pantalla y también en ella.

R.: La pantalla es como un espejo que nos devuelve lo que somos y al mismo tiempo nos reafirma. Se trataba de la historia de la constitución de un individuo. El individuo tunecino. Por ello el público dejaba de ser un consumidor pasivo con complejo de inferioridad. Ustedes ya conocen la teoría de Lacan que sostiene que la fase del espejo es muy importante para el niño porque éste no es consciente de su cuerpo y se ve como un cuerpo troceado. Ve su mano, se chupa el pulgar, etcétera. Cree que tiene un pie por ahí y otro por allá pero cuando se contempla en el espejo se descubre todo entero. Creo que *Halfawin* ha jugado un poco este papel porque da coherencia a cosas que parecían

troceadas o se veían de forma fragmentada, y se subestimaban porque se consideraba que no tenían la nobleza suficiente como para subir a la pantalla. De golpe, esos pequeños retazos de uno mismo, de la infancia, risas de mujeres, los recuerdos... se ven en un conjunto coherente, como en un espejo, y el espectador se dice: "Existo, soy hermoso y me siento bien".

P.: Usted tuvo problemas para estrenar la película en Túnez.

R.: Sí, hubo cinco días de debate en la Asamblea Nacional tunecina para saber si había que prohibirla o no. Se suscitó una gran pugna entre los conservadores y los liberales. Los primeros se indignaban por la escena de las mujeres desnudas en el *hamâm*, mientras que los liberales la defendían, diciendo que todos habíamos pasado por estas experiencias y que por tanto eran importantes. Porque, atención, los debates se produjeron en el seno del partido único; en aquella época sólo estaba autorizado el partido que permanece aún en el poder. Tuve suerte porque al final ganaron los partidarios de la película y el presidente de la Asamblea Nacional, al cabo de cinco días de discusiones, se hartó y exclamó: "¡Señores, les recuerdo que esto no es un cineclub, es la cámara de los representantes del pueblo!". Y, refiriéndose al título de la película en árabe, *'Usfur al-tajt*, que no significa *El niño de las azoteas* como se ha subtitulado en Europa, sino *El pájaro de las azoteas*, continuó: "Esta película es un pajarillo que quiere volar, ¿por qué le disparan con un fusil?". Así acabó el debate y el filme se pasó sin ningún corte.

P.: ¿Fue difícil reunir a todas esas mujeres para la escena del hamâm? ¿Cómo explica que unas musulmanas se prestaran a ser filmadas totalmente desnudas?

R.: Sorprendió a todo el mundo. Incluso en Túnez. En aquella época había un periódico integrista, *Al-Fadjr*, que está ahora prohibido, el cual publicó tres páginas enteras advirtiendo que era una película que no debía verse bajo ningún concepto. Hay mucha gente que aún está en contra. De algún modo se convirtió en una prueba para la sociedad, para saber hasta qué punto se había vuelto conservadora o aún era liberal.

De hecho, resultó fácil rodar esa escena. Les hice saber a las mujeres que no quería filmar nada morbosos, tan sólo la historia de un niño que va al *hamâm* con su madre, y todas llevaron a sus niños a los baños, sin ningún problema. Las que quisieron se desnudaron y las que no, se quedaron en combinación, pero lo curioso es que, como se trataba de su barrio y de su *hamâm* y estaban en mayoría, porque nosotros éramos un equipo muy reducido, al cabo de un rato de olvidaron completamente de nosotros, y comenzaron a lavarse como suelen hacer. Estaban en su casa. Además, el *hamâm* es un lugar donde las mujeres están entre ellas muy relajadas y, por corpulentas u obesas que puedan ser, caminan como reinas. Porque los hombres, cuando les toca su turno en el *hamâm*, están tensos y esconden siempre su sexo. Por suerte esas mujeres del barrio se comportaron como siempre, de una manera absolutamente natural; imagino que el calor también hace olvidar.

P.: ¿Cuál es el tema de La Goulette, su nueva película?

R.: Es la historia de tres familias que viven en una *ûkâla*, un tipo de vivienda modesta, muy popular, característica del barrio de La Goulette. La *ûkâla* consiste en una serie de apartamentos dispuestos alrededor de un patio, donde los vecinos pueden interpelarse de una ventana a otra. Alrededor de ese patio, y tal como solía suceder en ese barrio, he colocado a tres familias de tres religiones distintas: una católica siciliana, una judía tunecina y otra tunecina musulmana. Viven puerta con puerta, son muy amigas, y esa amistad les ayuda a superar todas las pruebas. La historia que he tramado se centra en la amistad entre las hijas de esas familias, y especialmente entre tres chicas, una por familia, muy jóvenes y guapas, que trabajan en un taller de costura. Da igual que el padre sea musulmán, católico o judío; son mediterráneos y por tanto hay que salvaguardar la virtud de las hijas y su dignidad. Eso es lo más importante. Pero las hijas están hartas del orden establecido, de ver cómo a sus hermanas las han casado en contra de su voluntad, y hacen una promesa a la virgen (porque en aquel barrio las tres comunidades participaban a menudo en las festividades populares de cualquiera de las religiones). Las chicas juran por su amistad que el día de la Madonna, que es el 15 de agosto, cuando salga en procesión, ellas habrán ya amado al hombre de su vida y habrán perdido su virginidad. Un desafío audaz que pondrá a toda la comunidad patas arriba.

P.: ¿Logran su propósito?

R.: No; aunque están a punto. Con ocasión de la boda de una de las hermanas mayores, montan una fiesta y las chicas bailan al principio cada una con uno de su comunidad, pero pronto se aburren. Están hartas de las convenciones, quieren mezclarse y bailan y flirtean con chicos de otras religiones: lo que la sociedad no tolera. Es como la historia del frasco del jarabe Vicks para la tos en *Halfawin*; hay reglas implícitas en la sociedad: somos amigos, nos adoramos, etcétera, pero no nos mezclamos, y nada de matrimonios fuera de la comunidad. Una judía puede ser íntima de una musulmana pero deberá casarse con un judío. De repente llegan los padres y descubren el pastel. Se produce un escándalo. La amistad entre las familias estalla y se transforma prácticamente en odio porque las chicas han sacudido, con su libertad y osadía, una sociedad que posee una coherencia y que para proteger la convivencia ha encontrado reglas implícitas que no se ven. Quería describir el barrio de La Goulette con sus personajes marginales y pintorescos, y su alegría de vivir. Es un lugar al que se va a pasear, a bañarse y a comer pescado. Para el tunecino común, La Goulette es un lugar de vacaciones al lado del mar. En la calle principal sólo hay restaurantes; se vive fuera, en la calle. Es un lugar muy mediterráneo; el puerto de Túnez. Unos metros más allá de La Goulette está al-Kram, un barrio predominantemente musulmán. Las chicas en La Goulette van solas por la calle tranquilamente hasta las dos de la mañana, visten provocativas, con sus faldas cortas... pero nunca se atreverían a entrar en al-Kram vestidas de ese modo. La Goulette es vivida desde siempre como un espacio de libertad. Parece como si nuestra sociedad, que tiene textos y dogmas muy severos y puritanos, permitiera unos espacios de tolerancia y libertad siempre que respeten las leyes tácitas. Recuerdo a mi abuela, ya fallecida, que decía siempre: “¡Llebadme al Café Sâf-Sâf, que es el único lugar donde las mujeres pueden sentarse solas sin que nadie las moleste ni piense mal de ellas!”. Me interesa fijar los momentos en los que la vida es mucho más fuerte que el dogma, cuando la vida estalla y no se la puede contener.

P.: Esos espacios de libertad, ¿avanzan o retroceden?

R.: En general, la sociedad tunecina se ha vuelto más puritana. Aunque la sociedad no es integrista, sí existe un conservadurismo que no se puede negar. Hay un repliegue, quizá porque se sabe que el integrismo avanza y hay que protegerse un poco. En todo caso no creo que forme parte del espíritu del tunecino el ser cerrado. Hemos pasado por un periodo de arabización en que se intentó arabizar todo de una forma rápida, mecánica y mal hecha, un periodo en el que se suprimió la filosofía del bachillerato porque se decía que creaba marxistas y opositores. Incluso los manuales escolares, bajo el pretexto de arabización, introdujeron ideas integristas. De modo que hemos tenido una generación, o quizá incluso dos, que ha gozado de un grado menor de apertura al mundo que las precedentes.

Sin embargo seguimos siendo el país árabe más avanzado en muchos sentidos, como en el de la liberación de la mujer. Hemos asistido a una evolución increíble de la mujer desde que éramos pequeños y a la transformación completa de la sociedad. El avance de la mujer arrebató al hombre muchos de sus privilegios, de modo que el hombre no tiene hoy una postura dinámica sino de repliegue. Si la mujer tunecina está en actitud dinámica es porque lo tiene todo por ganar; por eso en mis películas es la mujer la que hace que las cosas se muevan.

Los tunecinos poseen un sentido de la adaptación enorme y se amoldan al otro de tal manera que olvidan a veces quiénes y lo que son. Es una cualidad de tolerancia, pero también un riesgo porque podemos acabar difuminándonos y convertidos en un reflejo del otro. Es el peso de la historia, nos viene de Cartago. Los cartagineses eran los más grandes navegantes y comerciantes del Mediterráneo. Hasta tal punto que el Imperio Romano tuvo celos y desencadenaron las guerras púnicas que los aplastaron. De los cartagineses nos viene ese instinto de adaptarnos a cualquier raza, religión o tribu para comerciar con ella. Yo siempre digo, de broma, que si un día llegara un marciano verde con antenas y se plantara ante un tunecino, éste le diría: “¡Oh, su color verde es magnífico, qué antenas más bonitas tiene!, ¿qué puedo hacer por usted?”. Y no se trata de un sentido comercial únicamente. El turismo funciona muy bien aquí y no está fundado sólo en una relación comercial. Hay una mezcla de ésta y de hospitalidad auténtica, que es muy profunda en los árabes en general y en los tunecinos en particular. Nuestro sentido de adaptación, llevado a sus últimas consecuencias, se paga con el alma propia. En estos últimos años, sin embargo, vuelve una clara voluntad de afirmarse como

tunecino; así que puede decirse que soy un cineasta optimista y veo en nuestro temperamento moderado la vacuna que no dejará caer a este país en un integrismo de un signo u otro.

Sonallah Ibrahim

EL EGIPCIO Sonallah Ibrahim, uno de los mejores novelistas en lengua árabe de su generación, se caracteriza por su profundo compromiso político que, en ningún momento, está reñido con el humor ácido y la inteligente ironía. Sus primeros trabajos respiraban un ambiente sofocante, de falta de esperanza; una mirada crítica en pleno apogeo del nasserismo: la cara oculta de una época eufórica y populista. Hoy Sonallah, con mayor humor, sigue viviseccionando sin piedad una sociedad en descomposición. Nos recibe en su casa del barrio de Heliópolis en El Cairo.

PREGUNTA: Usted se dio a conocer con la serie de relatos Ese olor, que fue la primera obra literaria prohibida por Nasser. Luego tardó un tiempo en volver a publicar.

RESPUESTA: Tras la aparición de mi primer libro, Yusif Idriss me dijo que, a no ser que se produjera un cambio en mi manera de ver el mundo, no sería capaz de volver a escribir. Fue una observación sabia. Me costó mucho reanudar la escritura porque reproducía continuamente los mismos sentimientos y parecidas situaciones con pequeñas variantes. No resultaba. No acababa de encontrar la forma. No me atrevía a encararme frontalmente con mis personajes que rozaba desde el exterior. Más tarde, con la experiencia que me dieron los años, me concedí a mí mismo la libertad de no juzgar. Me he convertido en un escritor irónico.

P.: La mujer siempre tiene una gran presencia en su obra.

R.: Escribiendo aprendo a conocer a la mujer. Mi madre se volvió loca cuando yo tenía tres años. Se había casado en secreto, cuando apenas contaba diecisiete, con un hombre casi cincuenta años mayor. Era la enfermera que cuidaba a su primera esposa. Creo que enloqueció porque no llegó a alcanzar el amor. Crecí con admiración, consideración y enorme ternura hacia la mujer.

P.: Su vida no ha sido fácil. A los veinte años fue encarcelado por comunista y pasó casi seis en el tristemente famoso penal del oasis de al-Jârga, en pleno desierto del Sáhara, lugar por el que desfiló una buena parte de la intelligentsia egipcia.

R.: Era muy joven y para mí, en cierto modo, se trató de una aventura. Resultaba excitante estar con toda esta gente tan variada, de profesiones tan distintas: campesinos, obreros, profesores universitarios, estrellas de la sociedad, actores, etcétera. Teníamos una vida muy activa, especialmente durante los últimos tres años. Construimos un teatro romano para el que escribíamos piezas de teatro ex profeso, montamos una granja y allí aprendí agricultura. También a nadar, porque dejaron que construyéramos una balsa. Releí el Corán y leí a Tolstoi y Dostoievski. Incluso la Biblia, de arriba abajo, cuando no teníamos otra cosa que leer. Tenía tantas ganas de aprender que cuando nos retiraron todos los otros libros me leí también un tratado descomunal de fisiología. Fue un periodo de actividad intelectual intensa. Teníamos una radio escondida y sabíamos lo que ocurría en el mundo.

P.: Para conseguir todas esas cosas, debían tener simpatizantes entre las autoridades carcelarias. ¿Cómo eran las relaciones?

R.: En ese tipo de prisiones remotas perdidas en el Sáhara, los oficiales y los guardias también están presos. ¿Adónde podrían ir en medio del desierto? No desaprovechaban la ocasión que tenían de aprender, de charlar con alguien interesante, incluso de comer un poco mejor, ya que conseguíamos que nos enviaran provisiones desde El Cairo, aunque no estaba permitido. Sólo nos faltaban mujeres y el sentido de la libertad. Nosotros, como presos políticos, recibíamos trato preferente. Para los presos comunes, las cosas funcionaban de otro modo. Algunas noches se producían orgías en el último piso, donde estaban los criminales. Uno de los guardianes les proporcionaba un adolescente, simulaban una boda, y era violado por todos.

P.: La cárcel le convirtió en un escritor comprometido y mordaz, que hablaba de la desesperación del hombre común ante la proliferación de discursos engañosos.

R.: Para mí fue un curso intenso sobre la vida y la psicología del ser humano. Empecé a descubrirme a mí mismo. A escribir. Me di cuenta de que no servía para el activismo político. No soy un líder. Shudî Attayya, uno de los responsables del partido y compañero de celda, murió a mi lado como consecuencia de los malos tratos. Me sugirieron que dijera que había muerto de una crisis cardiaca. Estaba paralizado de terror. Por ello decidí escribir. Para atestiguar lo que se silenciaba a la opinión pública y poder expresar libremente mis impresiones sobre la gente y la vida. Sentí que como escritor era libre, porque como activista político estaba constreñido por las tácticas y estrategias.

P.: A pesar de su alianza con los soviéticos y de su política nacionalista de izquierdas, Nasser persiguió de manera implacable, no ya a los Hermanos Musulmanes, sino también a comunistas y marxistas. ¿No resulta una contradicción?

R.: Nasser, en sus inicios, no era un hombre de izquierdas. Era un pragmático, cuyas intenciones de levantar y servir al país eran sinceras y honestas. Identificaba su gloria personal con la del país, por ello trataba siempre de encontrar el modo de satisfacer las necesidades del pueblo y de realizar el sueño de la unidad árabe. El panarabismo formaba parte de crear una sociedad moderna y, en aquellos años, la influencia de la Unión Soviética y del marxismo eran enormes en el Tercer Mundo y en el movimiento de los Países No Alineados. La URSS trataba de formar un frente internacional en contra de Occidente y esa relación convenía tanto a Egipto como a los soviéticos. Los países árabes serían el mercado para nuestros productos y la industria que estábamos construyendo. Pero al final, pedimos ambas cosas, la industria y el mercado.

Los comunistas egipcios no estaban reconocidos por la Internacional Comunista. La mayor agrupación comunista egipcia fue fundada por Henry Curiel, un judío egipcio que fue asesinado en 1978 en París. Curiel decía que creía en el marxismo y el comunismo pero que Egipto aún no estaba preparado para su aplicación. Por tanto consideraba su movimiento en contra de los ingleses, estoy hablando de la década de los cuarenta como un movimiento de liberación nacional. Pronto fue atacado por los comunistas de otros

países árabes y de Europa, que le reprochaban sus ideas nacionalistas. Yo pertencí a este movimiento. Éramos independientes y al principio apoyamos a Nasser, al menos durante un año, hasta que empezó a mostrar sus maneras dictatoriales; entonces nos pusimos en contra. Más tarde volvimos a apoyarle cuando empezó a mostrar un papel importante en el movimiento de los No Aliados. Cuando encarceló a toda la izquierda, aún se hallaba muy lejos del marxismo. Se daba una circunstancia extraña en la prisión y es que había dos grupos que representaban sendas tendencias dentro del comunismo egipcio. La que consideraba a Nasser como un fascista agente del imperialismo americano, y nosotros, que pensábamos que era un patriota que podía hacer algo por el desarrollo socialista de Egipto.

P.: Es decir, que a pesar de estar encarcelados por Nasser, ¿seguían apoyándole?

R.: ¡Sí! y en en eso consistió la tragedia.

P.: Pero eso era masoquismo...

R.: Algo hay de eso. Fuimos torturados y, mientras, hacíamos llamamientos a Nasser diciéndole que a pesar de ello seguíamos apoyando su política porque creíamos que era la adecuada para el país, aunque creíamos que se equivocaba al tratarnos de esa manera y esperábamos que cambiara su actitud. Nos sentíamos como inmersos en una tragedia griega. Más tarde, en 1965, cuando la mayoría de los egipcios adoraban a Nasser, los partidos comunistas decidieron disolverse para apoyarle e ingresar en su partido. Piense que era el momento máxima de la popularidad del rais, tras las nacionalizaciones, la crisis del Canal de Suez, etcétera. Debe tener en cuenta también que entonces predominaba el modelo soviético: un partido, un hombre. Durante la época de Nasser, la situación era totalmente distinta a la de hoy. Aunque era, por supuesto, un dictador y era terrible vivir bajo su mandato. Todavía recuerdo la permanente sensación de miedo, de no estar seguro en ninguna parte y de mirar en derredor por si alguien escuchaba o veía algo. Pero a pesar de ello teníamos otras cosas: orgullo nacional, confianza en el presente y en el futuro. Lo que importaba es que existía un plan para

construir una sociedad moderna y un país independiente con una industria nacional. Había proyectos para todas las esferas de la vida. Una mayor justicia social o, como mínimo, mayor voluntad de conseguirla. No era una sociedad ideal; había miedo y corrupción. Ahora también hay miedo pero es de otro tipo. Al igual que ayer, cada vez que salgo de casa no estoy seguro de regresar, puedo ser raptado o asesinado por no se sabe quién o por los integristas.

P.: La sociedad egipcia actual parece falta de ilusión. Sin proyecto.

R.: La influencia de los países petrolíferos del Golfo fue decisiva para explicar la regresión en nuestra sociedad. El deterioro de la situación económica egipcia, con su incremento de población desembocó en un gran movimiento migratorio hacia esos países que se enriquecieron de repente. Tenían gran escasez de mano de obra, de técnicos, médicos, profesores, carecían de cuadros y gente preparada y tuvieron que hacerlos venir de otros países árabes, sobre todo de Egipto. El Gobierno elaboró un sistema que permitía a los egipcios tomar una excedencia en su trabajo para viajar a los países árabes durante cuatro años. A su regreso, el emigrante era relevado inmediatamente por otro egipcio. De esa manera, Egipto fue capaz de enviar cada cuatro años varios millones de emigrantes y una parte considerable de nuestra población pudo obtener dinero y beneficios adicionales. Quien tenía un piso se compraba otro más grande y daba el viejo a sus hijos y, más adelante, se compraba, por ejemplo, un coche. Iba prosperando. En Arabia Saudí o en el Golfo, les lavaban el cerebro. Un pariente mío que estuvo allí, un profesor, me dijo que no había nada que hacer después del trabajo, ni cines, ni teatros... nada. Iba directamente de la escuela a la casa. Comía, la comida allí es muy importante porque es lo único que se puede disfrutar y, tras una larga siesta, por la noche se reunían todos los egipcios y jugaban a las cartas. Al poco tiempo, los emigrantes se daban cuenta de que no eran aceptados y que la sociedad les discriminaba. Entonces, para verse integrados en esa comunidad que estaba en su contra, acudían a la mezquita para rezar junto a los árabes del Golfo, de la misma manera que la mujer egipcia se pone el velo para ser aceptada por la comunidad.

Tras cuatro años de estancia en el Golfo, se creaba en el subconsciente de los emigrantes una identificación profunda entre el dinero amasado y el estilo de vida. Y así,

empezaban por cambiar su indumentaria con la adopción de la *gallâbîyya* (chilaba) blanca, colocaban un Corán en la luna posterior del coche, y no paraban hasta que su mujer se ponía el velo. Incluso se permitían el derecho a tener otra mujer, cosa que no era aceptada por la sociedad egipcia de los sesenta; era algo totalmente reprobable ¡Nadie se hubiera atrevido! Últimamente, cada vez con mayor frecuencia, se da el caso de esposas que asesinan y despedazan a sus maridos, los colocan en un saco y los arrojan al río o adonde sea. Casi siempre se trata de hombres sencillos, fontaneros, electricistas, etcétera, que trabajaron en el Golfo, donde hicieron pequeñas fortunas, y que quisieron arrinconar a la primera mujer para coger una nueva más joven. La primera se sentía traicionada, no lo resistía y mataba al marido.

P.: ¿Se puede generalizar por unos casos aislados?

R.: Es que ha ocurrido muchas veces. Incluso se contaban chistes muy populares en las calles y en las oficinas de El Cairo. Hubo un tiempo en que se afirmaba que todos los maridos dormían con un cuchillo bajo la almohada para defenderse. El boom del petróleo distorsionó nuestras vidas. Desbarató totalmente las aspiraciones de la gente. Los egipcios que marcharon del Golfo regresaban con toda la carga ideológica de esos lugares más un temor vago a perder la fortuna recién adquirida. Ese hombre adopta un comportamiento religioso rígido para salvaguardar lo que posee. Sus valores cambian. Es un gran consumidor.

P.: El colapso de la URSS supuso un duro revés para los árabes que, hasta entonces, podían jugar con las dos potencias en beneficio propio. La guerra del Golfo hubiera resultado inimaginable en plena guerra fría.

R.: A muchos gobiernos árabes les encanta sentirse bajo las botas de los americanos; se encuentran a gusto. El sistema capitalista demostró poseer mayor vitalidad pero nos conduce a una polarización única: el valor del beneficio por encima de cualquier otro valor humano. Se ha educado a los individuos para que sólo piensen en sí mismos y no en los demás. Estamos viviendo una revolución científica y tecnológica, con continuos

descubrimientos nuevos que nadie puede absorber completamente. Ahora que la URSS ya no existe, Occidente necesita un nuevo enemigo y éste somos nosotros, los árabes. Sin embargo los imperios suben y luego acaban por bajar. Supongo que a largo plazo el imperio americano acabará por caer; quizá para entonces nosotros encontremos un lugar mejor.

P.: ¿Cómo ve la sociedad egipcia actual?

R.: Estamos pasando por una mala situación. Hemos perdido, por pequeña que fuera, nuestra independencia. Nuestro país está abierto a todos los aventureros del mundo. A cualquiera que quiera ganar unos dólares. Tenemos una mafia de comerciantes que importantes artículos y alimentos de la peor calidad y que ganan millones vendiendo esas porquerías a la gente. Nadie es capaz de actuar. Estamos castrados. Fíjese, por ejemplo, en los rótulos de las tiendas de moda, nunca encontrará un solo nombre en árabe. Todo son nombres extranjeros. Los jóvenes no tienen confianza en su país ni en su futuro. Todo lo que desean es aprender un idioma europeo para emigrar y ganar dinero. Lejos de este maldito país.

No veo posibilidades de cambio real en nuestra sociedad. La diferencia entre el nivel de desarrollo de Egipto y el de los países desarrollados se agiganta día a día. Si hoy nos faltan veinte o treinta años para alcanzar el nivel, ya no digo de Europa sino el de Malta, mañana necesitaremos cincuenta años, pasado quizá setenta. Para colmo se nos exporta polución. Se instalan aquí las industrias que Occidente rechaza.

Todo ello se refleja en la vida intelectual. Muchos escritores que fueron a los países del Golfo mantienen intereses o contactos allí y, cuando hablan o escriben, tienen que medir sus palabras si no quieren perder ciertas prebendas, posibilidades de trabajo, etcétera. Hace un tiempo se celebró una conferencia de escritores en El Cairo que resultó un fiasco. Se trataba de un seminario patrocinado por una dama de la alta sociedad kuwaití que heredó millones de su marido y quería montar una editorial en Egipto. Esa señora repartía miles de libras entre los escritores. No los compraba exactamente, podríamos decir que distribuía el dinero para conseguir una *atmósfera propicia* a sus ideas. Se escribieron en los periódicos artículos muy críticos sobre el dichoso asunto. Está bien, porque significa que se puede hablar y criticar. Hay mucha gente que está

realizando un trabajo muy serio desde la izquierda. Estamos asistiendo en todo el mundo árabe a un auge de la novelística. En casi todos los países existen hoy en día escritores que pasan varios años elaborando una novela seria con intentos de innovación. Pienso en Abderahman Munif, un saudí que escribió *Las ciudades de sal*, sobre los países del Golfo; en el libio Al Fakih, que ha escrito sobre la condición de la mujer libia. Cada vez son más las mujeres que escriben. Ahdaf Swift es una egipcia llena de talento, extremadamente original, que aborda sin tapujos la sexualidad en su novela *En el ojo del sol*. Trata de una mujer que siente terror cada vez que su marido le pone la mano encima, está traumatizada y, tras consultar a médicos de todas clases, busca aventuras sexuales con hombres de otros países. En casi todas partes surgen nuevos escritores que se interrogan sobre la preocupante realidad árabe y pretenden reflejarla en sus obras. Irak tenía muchos escritores pero ese estúpido de Sadam Hussein creo que acabó con todos ellos.

P.: ¿En qué tiene esperanza?

R.: Creo que la mujer árabe es una de las esperanzas para cambiar la mentalidad. Fíjese si no en las mujeres de Arabia Saudí que el año pasado hicieron una manifestación, algo insólito en aquel país, conduciendo coches, luchando por su derecho a conducir. En Egipto hay asociaciones de mujeres que tratan de defender sus derechos. La situación ahora no es buena; las mujeres egipcias se encuentran hoy en una situación crítica, les están lavando el cerebro, están confusas, como drogadas. Pero no creo que esta situación vaya a prolongarse.

P.: Cada vez se ven más velos por las calles de El Cairo.

R.: Para una mujer árabe colocarse el velo es una expresión política y social, más que religiosa. La chica musulmana que en París se pone el velo, lo hace como acto de resistencia contra el comportamiento hacia los árabes de una parte de la sociedad francesa; se trata de un acto político. En cambio, cuando una mujer se coloca el velo en El Cairo, en la mayoría de los casos lo hace porque se trata de una moda barata y así evita tener que entrar en el círculo de las modas y vestidos extravagantes. Y al mismo

tiempo es una arma social, un intento de la mujer de ser aceptada por la comunidad, porque los egipcios durante los últimos decenios han estado sometido a pruebas muy difíciles. Los planes ambiciosos de industrialización de Nasser que fracasaron, la guerra del 67, los siete años de entreguerra, la guerra del 73, el sistema completamente distinto de Sadat, con sus políticas económicas de apertura... Cambios vertiginosos que hacen que el egipcio de a pie sufra una crisis profunda social, económica y espiritual.

Hoy, aturdido, el egipcio común se ve desnudo en el desierto sin poderse cubrir ideológicamente, sin la ayuda de ninguna organización política, porque los gobiernos anteriores lucharon sin pausa contra toda actividad, encarcelando a todos los activistas, ya fueran de izquierdas o de derechas, y perseguían también a sus amigos y parientes. De modo que ante el actual panorama, lo único que le queda al egipcio es desconectar y echar la mirada atrás para buscar la seguridad para buscar la seguridad en los valores estables tradicionales. La mujer ve cómo toda la comunidad la considera depositaria de las ideas antiguas de la *Salafiyya* que preconizan el papel de la mujer sumisa y confinada en la casa, y adopta distintos valores morales y económicos. La misma gente que cree en el libre movimiento de capitales y en el sistema capitalista, porque el Profeta era un comerciante, argumenta: “El Corán dice que las dos mejores cosas en la vida son el dinero y los hijos”. Así pues hoy, en Egipto, la mujer se tropa con una comunidad que mezcla el florecimiento económico con los rígidos valores morales. Esa comunidad la presiona para que se ponga el velo. Se ha creado un enorme centro comercial en El Cairo para las mujeres con velo, se trata del *Shopping Center for Veiled Women* (centro comercial para la mujer velada). Pero en realidad es el hombre quien se coloca el velo.

Es el hombre quien dirige la comunidad y el movimiento de mirada hacia atrás en busca de los viejos valores. Se siente inseguro ante los avances que registró la mujer egipcia, que comenzó a liberarse en la década de los veinte y los treinta, cuando se produjo la gran marcha de las activistas, en las que se arrancaron el antiguo velo turco tradicional. La mujer empezó a estudiar y trabajar y, con Nasser, llegó a ser ministra, embajadora, taxista... Nasser las colocó de conductoras en los autobuses, en el ejército, y el hombre sintió inseguridad. Veía a la mujer como el *djinn* de *Las mil y una noches*, que estaba encerrado en la lámpara mágica y que de repente recobraba la libertad. Entonces, el hombre consultó el Corán o los *hadíz* para ver qué se decía al respecto. Los jeques religiosos aconsejaban que el mejor lugar para la mujer era el hogar y que era mejor que dejara a los hombres todos los asuntos relacionados con la sociedad exterior. Incluso

muchos hombres creyeron que se estaba produciendo una competición entre los sexos por empleo.

P.: La sociedad egipcia aparece cada vez más bipolarizada entre ricos y pobres.

R.: Vaya donde vaya, lo que más me sorprende son los nuevos ricos. Su manera de actuar, su ostentación y vida extravagante. Su profundo mal gusto y vulgaridad. Aquí mismo, a la vuelta de la esquina, junto a ese pequeño parque que se ve por la ventana, hay pequeños chalés y casitas de clase media. Frente a ellas se levantaba la valla del Club Deportivo Nasser. Era un lugar limpio y tranquilo, muy agradable para pasear. Pero llegaron nuevos ricos y, gracias a la corrupción, consiguieron construir junto al club y frente al parque, pegadas al muro, 75 tiendas de las cuales, debido a la crisis económica, hasta el momento no se ha abierto ni una sola, pero ya puede imaginarse lo que sucederá cuando las abran. El lugar cambiará completamente. Una de las casitas que había frente al muro fue derruida y en su lugar se construyó un ostentoso palacete de estilo escocés, con una gran escalinata y techo inclinado a la inglesa, ¡en El Cairo! Siempre hay dos o tres Mercedes Benz, último modelo, aparcados frente a la puerta. La casa pertenece al dueño de una boutique de la plaza Roxy de Heliópolis, dedicada al negocio de la importación y exportación. Frente a su palacete hay cuatro grandes contenedores de basura sin tapa alguna. Ya puede usted imaginarse el mal olor y la cantidad de moscas con el calor que llega a hacer aquí. Además la basura atrae a varios mendigos profesionales que se pasan el día husmeando entre la mugre. Cuando viene el coche municipal y se lleva la basura cae la mitad por el suelo y a veces permanece así durante varios días. Pues bien, el millonario del palacete, que vive tan sólo a unos pocos metros, ni se inmuta, ni se queja, ni actúa. Es muy rico. Tiene en permanencia una pareja de guardia de seguridad (cuatro, contando los turnos de día y noche) que ganan 300 libras cada uno al mes y sin embargo es incapaz de gastarse unas pocas piastras para limpiar esa inmundicia justo enfrente de su casa.

Esos ricos los encontrará en todas partes. Son extravagantes, tienen mucho dinero. Importan decoradores extranjeros y materiales europeos que cuestan millones. Su dinero procede de los negocios de importación y exportación, de las drogas, o lo han ganado en los países del Golfo. No existe control real sobre las importaciones; se puede importar

cuanto se quiera. Comemos, estoy seguro, pollos, carne y verduras en mal estado o que han superado ampliamente su fecha de caducidad. Se han dado casos muy sonados. Generalmente son restos que se van a destruir en Europa y son enviados aquí. Uno de nuestros *mejores* hombres de negocios importó una gran partida de leche en polvo contaminada por las radiaciones de Chernóbil. Por suerte, el partido verde de Alemania lo descubrió e hizo mucho ruido. Gracias a ellos se consiguió detener la operación. Esos importadores son siempre hijos de gente muy importante.

P.: ¿Se alzan voces críticas contra esta situación, distintas a las de los integristas?

R.: El conocido escritor y periodista Mohamed Heikal, antiguo consejero y amigo de Nasser, analizó la situación en un encuentro con intelectuales y escritores durante una Feria del Libro de El Cairo. Aportó datos demoledores: en Egipto hay cincuenta personas que poseen entre cien y doscientos millones de dólares. Y mil personas que, en los últimos veinte años, han sido capaces de convertirse en multimillonarias, en una situación económica que no permite en absoluto un enriquecimiento de tal envergadura. La doctora Karima Karim, profesora de Economía en la Universidad de al-Azhâr, se refirió a la misma situación y dijo que el 30% de las familias egipcias vive bajo el nivel de pobreza, según las estadísticas de hace una década, o sea que ya puede imaginarse el panorama actual, con el deterioro de la situación. Heikal continuó para hablar de la paradoja de que, siendo Egipto uno de los países más pobres, importa el más alto porcentaje de Mercedes en el mundo. Otra persona muy importante, Rushdie Sâid, uno de los consejeros de Nasser, experto en problemas del agua y geología y que ahora está en las Naciones Unidas, afirmó que en Egipto existe una determinada capa formada por un millón de personas extremadamente ricas, con los coches más lujosos y que pagan veinte libras egipcias por una bola de helado importado directamente de Europa (el salario de un profesor universitario joven es de cien libras mensuales). El egipcio común se ve obligado al pluriempleo para poder sobrevivir. Y continuó Rushdie Sâid: “Ese millón de ricos tienen palacios en Mallorca y en California, atracan sus yates en Montecarlo y son la clientela de restaurantes exclusivísimos de El Cairo, en los que una comida cuesta quinientas libras (cantidad superior al salario mensual con veinte años de antigüedad). Esta clase, que no llega al 2% de la población, consume el 20% de la electricidad del país. La mayor parte de

estas fortunas las han amasado con el narcotráfico. El departamento policial de la lucha antidroga muestra en las últimas estadísticas que en el quinquenio de 1989 a 1993, la cantidad de drogas que entró en Egipto se eleva a 10.000 millones de libras.

Heikal intervino nuevamente y dijo que no se podía continuar así, propuso un nuevo contrato social, elecciones con debate abierto y quizá una nueva Constitución. Es la primera vez que se planteaba el problema de manera tan rotunda.

P.: Heikal es intocable.

R.: Ha roto el hielo. Quizá tenga ambiciones políticas aunque él lo niega. Los ricos le odian. Si un día llegara al poder huirían del país con el dinero. Al mismo tiempo, casi cada día, estallan escándalos que son recogidos por la prensa. Incluso *Rose al-Yusif*, una de las revistas más importantes, financiada por el Gobierno, está recogiendo escándalos sexuales en los que se ven implicados oficiales del Ministerio del Interior. Todo esto beneficia a los integristas.

El hombre común tiene que reemplazar una ilusión por otra. El pueblo llano encuentra esperanza en el movimiento islamista porque expresa sus frustraciones y su desesperación. No olvidemos que el plan de reforma económica impuesto por el Fondo Monetario Internacional provoca que cada dos o tres meses suframos una nueva subida de precios. La vida cotidiana se ha vuelto muy difícil y para muchas familias casi imposible. Yo mismo no puedo planificar mi presupuesto mensual. Cada mes debo cambiar los hábitos y prioridades. No existe hoy en día una asistencia social, y no sabe lo caras que son las medicinas en este país. Lo único que me hace temblar es que un día pudiera caer gravemente enfermo. No sé cómo lo afrontaría, cómo conseguiría los ciudadanos adecuados. Esta situación ayuda a difundir las ideas fanáticas. Su mensaje es simple, ingenuo y no necesita el menor esfuerzo intelectual. El eslogan es: "El islam es la solución". Así de simple. ¿De qué manera? Nadie lo sabe. Ni ellos.

Si la actual política del gobierno egipcio se prolonga, y no veo ningún atisbo de cambio porque además no existe ninguna otra fuerza política aparte de los fanáticos, veo el futuro confuso. Los integristas no tienen un programa económico sólido. Únicamente dejan espacio a las actividades comerciales de importación y exportación.

P.: ¿En qué situación se centra la censura en Egipto?

R.: A pesar de estar pasando por una mala situación, gozamos de una mayor libertad que en tiempos mejores, y eso resulta una ironía. En mi última novela, sin ir más lejos, me burlé del presidente y de su primer ministro. Mencioné incidentes de corrupción de los que el Gobierno es responsable. No ha ocurrido nada. Mis colegas de otros países árabes están atónitos porque para ellos resulta inconcebible acusar a sus gobernantes, aunque sea de manera indirecta, de corrupción.

Tengo que decir que Egipto tiene hoy el mayor margen de libertad de expresión de todo el mundo árabe.

P.: Lo mismo sostienen los marroquíes.

R.: El Rey que tienen es muy listo y siempre hace lo mismo: da una gran libertad pero durante cortos periodos de tiempo. Abre y cierra, abre y cierra. Aquí, todo egipcio tiene libertad para viajar y decir lo que piensa, quizá porque el aparato estatal está debilitado o porque creen que es mejor dar impresión de apertura para continuar mandando, o quizá porque están seguros de que la mayoría de la población vive tan absorta en solucionar su día a día que no tiene tiempo para leer o pensar. El ciudadano de a pie sólo tiene tiempo para ir tirando y quizá pase varios días sin leer un solo periódico. En cualquier caso podemos publicar y los únicos problemas que tenemos en estos últimos años son con el aparato religioso.

P.: ¿Siguen prohibidas Las mil y una noches?

R.: No.

P.: Pero lo estuvieron.

R.: Sí, pero el editor acudió a los tribunales y pudo publicarlas de nuevo sin problemas. Tanto los integristas como la Universidad de al-Azhâr presionan para que el Gobierno prohíba ciertas obras, pero no crea que aquí nos quedamos cruzados de brazos. Nos manifestamos y protestamos; incluso Mubarak nos dio la razón. Por ponerle un ejemplo del cambio que se está produciendo, la Editorial *Sînâ* acaba de nuevo el libro *Ateísmo en el Islam*, escrito por Abderahman Badawî en los años treinta.

P.: Y, ¿qué me dice de Waled al-haredna (Hijos de nuestro barrio) de Naguib Mahfuz, prohibido durante años y años?

R.: Fue publicado. Tras el atentado a Mahfuz, el periódico de izquierdas *al-Ahlî* hizo una edición especial de la novela y vendió las cincuenta mil copias. A las pocas horas, los ejemplares que costaban una libra ya se vendían a veinte.

P.: ¿Cómo reaccionaron los integristas?

R.: No dijeron nada, porque los egipcios se quedaron realmente impactados con este atentado. Supuso el punto de inflexión. Desgraciadamente, en el Alto Egipto continúa esa especie de matanza ritual entre la policía y los integristas, que está relacionada no sólo con el integrismo sino con la venganza tradicional. A los egipcios le gusta Mahfuz, se sienten realmente orgullosos de él y de su premio Nobel. ¡Es un hombre tan gentil y humano! No es nada fanático, predica siempre la tolerancia. Estuvo en contra de Sadat. La gente quedó estupefacta cuando atentaron contra él.

P.: ¿Cómo ve El Cairo?

R.: Lo odio. Es terrible. Es una ciudad difícil, enervante y sucia. A veces paso una semana entera en esta casa sin salir. Lo hago únicamente porque necesito mover los huesos y estimular la circulación sanguínea o comprar alguna cosa imprescindible. El otro día fui al barrio de Áttaba y, créame, regresé con una depresión. Es inhumano. Polvo.

Ruido. Los automovilistas son como niños, les encanta tocar la bocina; la mayor parte de los cairotas tienen problemas de oído. Siempre digo que no hay mejor manera de perforarse el tímpano que pasar unas horas en un cruce de esta ciudad. El Cairo está muriendo. Las ciudades pueden ser consideradas como seres vivos. Nacen, crecen, maduran, envejecen y llega un momento en que no pueden seguir hacia adelante. El Cairo se podría haber recuperado con otra mentalidad, distinta a la actual, de pequeña burguesía de país subdesarrollado dependiente. Nadie parece protestar por la suciedad. Esos coches, las radiocasetes que provocan una tensión tremenda... Sueño con ir a algún lugar fuera de El Cairo y vivir allí. Quizá cerca del mar.

Mohamed Chukri

LA IRRUPCIÓN de *El pan desnudo* supuso una conmoción en el panorama literario del Magreb. La autobiografía de Mohamed Chukri era el relato duro, cruel, sin concesiones, de la lucha de un mozalbete por sobrevivir en un Ríf ocupado por las tropas españolas, en la ciudad “canalla” de Tánger, durante la época internacional. *El pan desnudo* es la otra cara del último sueño orientalista. Mohamed nos habla de la misma ciudad que tantos otros escritores, pero esta vez desde el otro lado del espejo. Desde la venganza de quien limpia las botas, abre las portezuelas de los coches y comete pequeños hurtos. *El pan desnudo* nos habla de un periodo, el de la “colonización” española, sobre el cual se ha ejercido la desmemoria histórica. Prologado por Juan Goytisolo en su edición española, y traducido por Pauls Bawles al inglés y por Tahar Ben Jelloun al francés, el inesperado éxito de su primer libro acabó, según nos confiesa en esta entrevista, por aplastarle, hasta el punto de que pocos seguían apostando por Chukri como escritor. Con su tesón, Chukri, amante del reto y del desafío, ha logrado superar el bache con *Tiempo de errores*. Hemos mantenido con Chukri conversaciones en los jardines del desaparecido Hotel Villa de France, en su apartamento sobre el cine Río, en el bar Ganeina y en el inefable bar Negresco, donde las malas lenguas afirman que pasa más tiempo que en su casa.

PREGUNTA: ¿Cómo era la vida cotidiana durante la “colonización”?

RESPUESTA: Hace bien en hablar de colonización porque en realidad se trató de eso colonización y no de un protectorado. Si hubiera sido así, tanto los franceses como los españoles se hubieran ido a los cuarenta años, cuando venció el contrato. Pero se quedaron y fue necesario organizar una resistencia para que esos hijos de puta se largaran. No estoy hablando de los pueblos sino de regímenes, el franquista y el colonialista francés.

En el Ríf éramos tan pobres y la hambruna tan terrible que moría mucha gente. Unos vecinos míos, incapaces de conseguir alimentos, se inmolaron tapiando desde dentro las puertas y las ventanas de su casa. Cuando alguien logró entrar en la vivienda ya estaban muertos. Mi padre mató a mi hermano porque no paraba de llorar; agobiado porque no

tenía absolutamente nada que darle, en un ataque de rabia le agarró por el cuello. Dos días más tarde murió. Desde entonces odié a mi padre.

P.: ¿Cómo eran sus relaciones con los ocupantes?

R.: Más de una vez compartí el pan con españoles humildes, en el barrio de San Antonio en Tetuán. Sobre todo con los gitanos, a quienes siempre he defendido. Eran vecinos nuestros, vivían pobremente, sus puertas estaban siempre abiertas para mi familia y también para muchos payos. Entre los españoles existía una clase marginada de limpiabotas, carteristas, ladronzuelos, gente que se buscaba la vida. Cuando nos instalamos en Tánger también teníamos vecinos españoles. Me sentía mucho mejor con ellos que con el resto de extranjeros. No existía discriminación entre los “sin clase”.

Los españoles se llevaron de Marruecos hasta las ventanas y no se agenciaron las puertas porque pesaban demasiado. Y tampoco construyeron mucho. En cambio los franceses dejaron más cosas, sobre todo en el plano cultural. España vivía la crisis política y económica de posguerra. Y, claro, quien no tiene nada, ¿qué va a dejar?

Un “sin clase” como yo no tenía acceso al Tánger cosmopolita. No conocí a la “crema”; nos estaba prohibida la entrada a muchos cafés y bares, sólo los marroquíes colaboracionistas o los miembros de las familias muy ricas las podían franquear. Me largué de mi casa a los once años, cuando mi padre mató a mi hermano. Me dedicaba a buscar el pan de cada día. Dormía en los cementerios para escapar a los controles policiales nocturnos. Viví así hasta los veinte años. Fregaba platos, hurtaba, llevaba en bote a los americanos borrachos que habían perdido la última lancha que les devolviera a sus barcos; me regalaban pantalones y paquetes de tabaco. También hice contrabando a pequeña escala. Recuerdo haber vendido cigarrillos a Antonio Machín, que a menudo actuaba en el Teatro Cervantes. Una vez le pedí un autógrafo a Sara Montiel. La noche me “intoxicó” y desde aquella época aborrezco el día. Es para las hormigas humanas.

P.: Resulta increíble que un escritor como usted fuera analfabeto hasta pasada la adolescencia. ¿Qué le hizo aprender a escribir?

R.: Fue un desafío. Compraba revistas para mirar las fotos de grandes cantantes y artistas egipcias: Um Kulthum, Asmahan, Fatti Hamama. Me sentaba en un café y siempre encontraba algún conocido que me leía los textos. Un día se entabló una discusión política sobre Gamal Abdel Nasser y quise intervenir, pero un tipo me lo impidió: “¿Cómo pretendes discutir sobre un tema tan importante con nosotros si no sabes ni escribir tu nombre?”. Salí a la calle y me compré un libro de gramática elemental. A los dos días ya sabía el abecedario. Un tiempo después, trabajé en una escuela de Larache y debo decir que aprendí más de los niños que de los profesores. Años más tarde, me presenté a unos exámenes y conseguí el título de Magisterio. Llegué a ser el maestro de Casa Barata, un barrio de Tánger tan pobre que los niños iban descalzos. Estaba tan contento que me compré una pajarita para lucirla el primer día de clase. Recuerdo que los niños reían y gritaban: “¡Profesor camarero, profesor camarero!”. Incluso hoy, cuando me cruzo con algún antiguo alumno, exclama: “¡Profesor camarero!”.

P.: Imagino que la necesidad de exorcizar todo lo sucedido le llevó a la literatura.

R.: Solía sentarme durante horas en un café frecuentado por un escritor muy elegante, con su traje siempre impecable y sus pajaritas, a quienes la gente tenía enorme respeto. Un día compré sus libros y los devoré en una noche, eran basura, literatura rosa, y me dije a mí mismo: “Yo puedo escribir mucho mejor que él”. Fue otro desafío; quería demostrarme que podía llegar a ser escritor. La escritora se convirtió en una venganza contra aquellos que robaron mi infancia: mi clase, mi familia.

Leía mucho. Tuve casi mil libros. Comencé a escribir pero no estaba contento con el resultado y acabé con una gran depresión. Decidí “beberme” los libros. Los vendía de uno en uno para comprar vino. Conseguí “beberme” toda la biblioteca. Salvé un libro de Rosalía de Castro en el que decía: “En el fondo de todo, el mío pensamiento”.

Un día, fui a un bar y amenacé al dueño; le dije que si no llamaba a los bomberos rompería todas las botellas. La amenaza surtió efecto pero no llamó a los bomberos. A los diez minutos vino una ambulancia y me llevaron al manicomio. Con una semana hubiera tenido suficiente, pero me quedé unos meses. Me tiré a las locas, a las jóvenes y a las viejas. Recuerdo a un loco empeñado en que le regalara una chilaba blanca porque, según él, el mismísimo Rey había prometido visitarle. Se la conseguí y el mismo día la

manchó de sangre en una pelea. Recuerdo a Abraham, un hebreo gordinflón que se quejaba porque los locos lo violaban cada noche. Un día lo encontré envuelto en una sábana masturbándose pensando en su novia, una hebrea muy guapa llamada Estrella. Pasaban cosas muy raras. Una noche un loco estranguló a otro mientras el resto aplaudía.

P.: Su libro El pan desnudo refleja esos primeros años en Tetuán y en Tánger: Paul Bowles lo adaptó al inglés; quizá por ello a veces le asocian con Mohamed Mrabet, el narrador oral cuyas historias han sido transcritas por el escritor americano.

R.: Se confunden. Incluso Tahar Ben Jelloun, antes de conocer mi obra en árabe clásico, la lengua en que yo escribo, publicó un artículo muy ingenuo donde decía que Mohamed Chukri había contado su vida a Paul Bowles y éste la había escrito. El presidente de los escritores marroquíes, Mohamed Barrada, le replicó: “Chukri no ha contado su vida a Paul Bowles. Chukri tiene su obra en árabe clásico y, si usted quiere, puede leer su novela y traducirla al francés”. Así lo hizo. Jelloun pidió el manuscrito y lo tradujo.

Sí, hay una gran confusión. Todo viene a raíz de la curiosa traducción que Paul Bowles hizo de mi libro. Un amigo común, Edward Roditti, nos presentó y le sugirió que tradujera alguno de mis cuentos. Mis escritores le gustaron, pero como Paul no entiende, ni por supuesto lee, el árabe, se los dicté en español y él los traducía al inglés. Por ello mucha gente pensó que yo era un narrador oral como Mrabet y no un escritor. Y con ello no quiero decir que sea mejor o peor que Mrabet, expresarse en árabe dialectal es también difícil y puede ser muy creativo, pero una cosa es ser un escritor y otra, un contador de historias.

Paul no me enseñó a escribir, aunque debo reconocer que su presencia fue un estímulo para continuar. Creo que se interesó en traducir mi primer libro porque los dos compartíamos un resentimiento hacia la figura del padre. El castigo que Paul fue más psicológico que físico. Su padre no le pegaba como el mío, que me cogía como a un conejo, me amarraba a un árbol y me torturaba con su cinturón de cuero, que se conservaba de cuando estuvo en el ejército español. Otras veces me abofeteaba con todas sus fuerzas o me molía a palos. La figura del patriarca agresivo está presente en

mis obras porque forma parte de mi vida personal y de la de mi generación. He sufrido lo indecible por culpa del padre. Aunque en honor a la verdad, debo decir que estoy viendo un gran cambio en los padres de hoy. Son más tolerantes, educan mejor a sus hijos, son más comprensivos. La vida está mejorando en Marruecos. Cuando hay mucha miseria las cosas son muy distintas; aparecen los malentendidos, incluso el odio. Y eso es lo que a mí me ocurrió.

P.: Usted tuvo la oportunidad de conocer e incluso codearse con la pléyade de escritores que pasaron por Tánger durante el periodo de ciudad internacional. Escribió un libro sobre dos de ellos: Jean Genet y Tennessee Williams en Tánger. ¿Cómo conoció a Jean Genet?

R.: Me presenté por las buenas. Había leído artículos sobre sus obras. Los libros no porque, hasta hoy, siguen prohibidos en todo el mundo árabe. Se le considera un escritor inmoral, no por ser un ladrón sino por su condición de homosexual, y los árabes son los mayores homosexuales. Lo hacen “todo” a escondidas y luego lo niegan. No tienen la voluntad de hacerse un autoanálisis. Antes no era así; la literatura árabe era más franca y atrevida que la europea. Leyendo la poesía árabe preislámica y la islámica, la de la época de Harún al Rashid, o la andalusí, uno se da cuenta de que era una cultura muy abierta, sin prejuicios morales; luego vino la decadencia.

Yo no soy homosexual. Nunca tuve intimidad física ni con Genet ni con Tennessee Williams, Allen Ginsberg, William Burroughs o Paul Bowles. No me importaban sus preferencias. Establecí con ellos relaciones humanas. Apreciaban algunas cosas de mí y yo también les apreciaba. A pesar de que Tennessee Williams también conoció la pobreza, siempre ocultó su origen. Se avergonzaba. Jean Genet era diferente; hablaba un árabe coloquial muy divertido, salpicado de palabras argelinas. Compartíamos muchos sentimientos. Los dos fuimos ladronzuelos, bohemios y desarraigados. Jean era un hombre sencillo que despreciaba lo que yo despreciaba, por eso existió una corriente de simpatía mutua entre los dos. Pasábamos horas y horas sentados en el café hablando de la sociedad marroquí y política. A Tennessee, en cambio, le fascinaban las fiestas burguesas. Le gustaba armar escándalos. Era un gran escritor, no lo niego y le admiro, pero no simpaticé con él. No compartíamos ni el amor ni el desprecio. Entre Genet y yo

las cosas eran muy distintas. Éramos cómplices. Empezábamos a almorzar a la una y terminábamos a las nueve, entre el Café de París, el Café de France, al-Minza o el Negresco. Genet ya no escribía. Le gustaba observar y hablar. Recuerdo una noche que me estuvo esperando en el bar Negresco. Me retrasé y él dejó un *France Soir* y una copa de vino sobre la mesa sobre la que solíamos reunirnos, y advirtió al camarero: “Que nadie toque ni el periódico ni la copa hasta que llegue el señor Chukri, aunque tarde una semana”. No volví a verle. Quiso que le enterraran en el cementerio de Larache y así se hizo. Era un hombre de una personalidad muy especial. Su amante se volvió loco; habían adoptado un niño que decían que era palestino aunque no era verdad. Genet rendía de este modo un homenaje al destino de un pueblo que admiraba. Al amante de Genet, tras su muerte, le daba por emborracharse mucho. Llevaba al niño “palestino” a visitar la tumba de Jean. Un día su coche se estrelló contra un árbol cerca de Assilah. Sin Genet la vida había perdido todo su sentido.

P.: ¿Qué sentía un rifeño en ese mitificado y bohemio Tánger internacional, ciudad de artistas, millonarios, mafiosos y espías?

R.: Me sentía un simple observador. Hacia el final del periodo internacional, estuve en algunas fiestas. Quería saber lo que pasaba, pero no era muy agradable. Lo que reprocho a casi todos esos extranjeros que vivieron tanto tiempo en Tánger es que nunca escribieron nada objetivo. Siempre trataron a los marroquíes de manera secundaria. No analizan la personalidad marroquí. Hablan de botones, simples camareros o de cuerpos que les proporcionan minutos de placer. Los marroquíes aparecen tan sólo para decorar. Esos escritores jamás se interesaron por la sociedad marroquí. La mayoría venían para descansar o para “gozar de sus placeres”. Otros, para escribir o terminar alguna obra. Incluso Paul Bowles, que ha vivido aquí desde 1931, siguiendo los consejos de Gertrude Stein, confiesa que desconoce por completo la sociedad marroquí. Para Bowles, Tánger murió con la independencia. Son escritos son muy exóticos y nunca ha analizado la sociedad, excepto en *La casa de la araña*, donde trató de escribir algo politizado. Tiene una idea muy confusa sobre el país.

Yo sentía admiración por personas como Samuel Beckett o Moravia. Siempre respeté la soledad escogida de Beckett; no se mezclaba con la crema. En cambio, casi todos los

demás sólo buscaron lo primitivo y lo exótico. Vinieron un poco como quien va al cine a ver una película de aventuras. A ver saltar a un mono de árbol en árbol; y, por supuesto, el mono era el marroquí. Eso es lo que éramos para ellos. Simios.

P.: ¿Cómo ve el Tánger de hoy?

R.: Durante el colonialismo, Tánger era una ciudad más abierta, viva y cosmopolita, pero no siento ninguna nostalgia porque vivía en el fango. Ese Tánger internacional murió. Gracias a la independencia fui a estudiar a Larache y pude convertirme primero en maestro y luego en escritor.

Tánger es una ciudad donde si no sabes cómo comportarte, te aplaste. He visto desvanecerse grandes fortunas y cómo buenos pintores y escritos se perdieron aquí. Tánger ha cambiado. Los tangerinos se contentan con escuchar a Um Kulthum y, mientras tanto, los del sur de Marruecos lo están comprando todo. El tangerino tiene el culo sobre la roca, la mirada en la bahía y la oreja para escuchar los chismes.

Yo conocí una “miseria bonita”. Ahora la mayoría de mis compañeros han empobrecido, enloquecido, emigrado o han muerto. Mis amigos tenían para vivir, no les faltaba de nada y ¡ahora! Claro que yo no les puedo ayudar a todos. Muchos amigos del Zoco Chico no tienen hoy ni para tomar un café, y me duele. Me duele porque hemos compartido toda una vida.

P.: Le gusta definirse como escritor tangerino.

R.: Conozco muy bien mi comarca, mi región; yo no soy un Hemingway que hace escritura de la circulación y de pronto escribe un libro sobre Cuba como sobre la Guerra Civil española o África. Ni soy Malraux, ni Blaise Cendrars ni un Paul Bowles que escribe sobre el Sáhara, Guatemala o la India. Conozco muy bien mis límites, que no van más allá del triángulo Tánger, Tetuán, Larache. Tetuán supone la infancia y adolescencia, Larache mis estudios y el resto es mi vida tangerina. Por eso digo que no soy un escritor marroquí sino un escritor tangerino. Aunque cuando escribo no lo hago para los marroquíes, sino para quien pueda leerme, sea argelino, occidental o lo que sea. *El pan*

desnudo ha sido traducido a trece lenguas. No es por nada, pero yo soy el único escritor tangerino. Hay cuatro o cinco profesores que pretenden escribir, pero escribir unas líneas no significa hacer poesía. No han aportado nada. Los tangerinos sólo han dado guías de turismo, juergas, mujeres y hombres guapos. He tenido siempre una conciencia muy fuerte de clase, de pícaro, de marginal y eso nadie me lo puede quitar; ni Dios mismo. Claro que como Dios siempre come en las mejores mesas, pues que se coma él las langostas. Soy un escritor con un cierto don. Soy pequeño entre los grandes y grande entre los pequeños. Tampoco soy humilde porque he hecho cosas que no han hecho los demás. Soy lo que soy. Pero le voy a decir una cosa, mi vida es más interesante que mis escritos.

P.: Muchos marroquíes no le consideran escritor; le quitan mérito porque opinan que se ha limitado a contar su vida.

R.: ¿De quién viene el insulto? A mi no me insultaron ni Jean Genet ni Tennessee Williams ni William Burroughs ni Paul Bowles. Me insultan unos burócratas, salchichas humanas. ¡Chorizos humanos hombre!, que comen, digieren, cagan y mean. ¿Quiénes son?, ¿qué han hecho?

P.: Le acusaron de ser escritor de un solo libro.

R.: La fama de *El pan desnudo* me aplastó. Me encontraba en un callejón sin salida. No sé si la escritura se apartó de mi o yo de ella. Dejé de escribir porque la censura prohibía todo lo que hacía. Tuve como un reumatismo en la función mental. Quizá lo había contado todo en poco tiempo, y no exagero si digo que había condensado el máximo de pensamiento con el mínimo estilo. El verdadero escritor debe reconocer sus límites. Yo no fuerzo mi destino porque, si se fuerza, la literatura se convierte en diarrea o en un empacho, y yo ni quiero empachar a la gente ni mucho menos provocar diarreas. Me interesa la literatura para embellecer lo que es feo en la vida. No para hacer otras cacas de escrituras, para ganar dinero y premios. Hemingway hizo bien en suicidarse cuando ya era impotente para la creación. Es una cobardía seguir viviendo en ese caso.

Cuando no tengo nada que escribir, me callo. Lo hice durante diecisiete años. Los pasé sin escribir una porra, porque hasta entonces escribía y acumulaba, escribía y acumulaba. Cuando tradujeron mi *Pan desnudo* al francés y me pagaron los derechos de autor, comenzaron a pedirme textos inéditos, y en vez de escribir, abría los cajones y sacaba lo acumulado. Para cuando quise volver a escribir me fue extremadamente difícil. Y ahora con la *computadora*, ¡hija puta!, no sé como recuperar lo que he estado escribiendo durante un mes.

Cuando comparo los primeros relatos que escribí en los años sesenta, tanto los que publicaba como los que leía en público, me doy cuenta de que eran más agresivos que mi obra actual. Eran como una bofetada, porque lo que yo escribo choca moralmente, incomoda; se sienten ofendidos y me atacan. Hoy ocurre pero en menor medida. La mentalidad ha cambiado, incluso la censura, aunque algunos libros míos siguen estando prohibidos. Querían programar *El pan desnudo* en las universidades comparándolo con otras biografías de escritores árabes, como la del egipcio Taha Hussein. Mi libro es la primera autobiografía de un escritor árabe que desvela algunos tabúes. Unos profesores armaron un escándalo porque encontraron a un chico de catorce años leyendo *El pan desnudo* y lograron que el libro fuera censurado. Consideran que perverso a la juventud con libros inmorales. A mí los tangerinos me toman por un maldito porque dicen que escribo cosas podridas sobre la ciudad. La censura de mis libros comienza en Tánger y para castigar a esa ciudad no permití que mi libro *Zoco Chico* se vendiera en Tánger. Era una broma, una forma de reírme de la censura y de la mentalidad de la gente que está en mi contra. Puede comprarse en Casablanca o en Rabat pero no aquí.

En Marruecos estamos creando una tradición de lectura. Somos un pueblo joven. Conseguimos la independencia hace apenas 35 años. Vivimos la infancia de una cultura. Una generación no es suficiente para crearla. El escritor marroquí de hoy no encuentra una tradición de literatura marroquí moderna, sólo clásica. Debe basarse en sí mismo. En cambio el escritor español o francés encuentra una acumulación. El francés tiene detrás a Madame de Staël, Mallarmé, Victor Hugo, Baudelaire, Genet...

P.: Y ustedes, en el Magreb, en el occidente del mundo árabe, tienen a Ibn Hazm, Ibn Jaldûn, Ibn 'Arabi...

R.: ¡Pero son clásicos! Luego hubo una ruptura. Tenemos textos religiosos escritos por hombres de religión, poemas para hechos religiosos. La literatura moderna empezó en el XIX en Egipto con la *Nahda*, el Renacimiento árabe. En Marruecos tenemos ahora autores de expresión árabe y francesa. La mayoría hemos adoptado muchas ideas de los orientales, sobre todo de egipcios y libaneses. Hace veinte o veinticinco años nos considerábamos sus discípulos. Hoy nos hemos liberado de esa influencia, ya no estamos acomplejados; tampoco por Occidente. Aunque debo decir una cosa: tenemos grandes poemas pero no grandes poetas; no tenemos un Lorca o un Hernández, tampoco a un Baudelaire o a un Rimbaud. Tenemos buenas novelas pero no novelistas. Intentamos crear nuestra identidad literaria.

En mi caso fue decisivo el contacto con la cultura europea y americana, que conozco mejor que la árabe. Mi frase no es árabe. Es una frase europeizada, a veces telegráfica, porque la árabe es larga, casi proustiana. Yo la he corrompido. He creado mi estilo propio después de leer a Faulkner, Joyce, Woolf, Camus. Hoy conservo la admiración por todos ellos pero la influencia se fue.

P.: Usted acaba de sorprender otra vez a todo el mundo con su nuevo libro, El tiempo de errores. Muchos creían que ya no volvería a escribir.

R.: Para mí fue un reto romper el círculo vicioso en el que me encontraba. Me dije: "Puedo escribir otro libro que supere al primero". Fue un desafío, ante los demás y ante mí; necesitaba recobrar la confianza en mí mismo. Lo conseguí y ha resultado. El primero lo escribí en el año 72, durante dos meses, y el segundo, en el mes de Ramadán del 92. Me encerré. No abría la puerta a nadie excepto a mi amigo Abdelatif Benyahia, poeta marroquí que me visitaba de vez en cuando. Cada día trabajaba diez, doce, quince, ¡diecisiete horas! Escribí bajo un estado depresivo, una neurosis. Cuando lo terminé fue un desahogo. Fue muy bien recibido aunque en Marruecos no lo entendieron del todo porque no es una autobiografía que siga un orden cronológico. No es ni clásica ni moderna. Mezclo prosa y poesía.

No me importa la realidad cuando escribo. O es buena escritura o mala. Lo único que puedo decir es que la primera edición de cinco mil ejemplares, en un país en el que la

mitad de la población es analfabeta, se agotó a las cinco semanas. En menos de un año se vendieron diez mil ejemplares y esto es un récord para un escritor marroquí.

P.: ¿Considera El tiempo de errores como la continuación de El pan desnudo?

R.: En cierto modo sí, aunque es muy diferente. A partir de la página cien ya no es una autobiografía propiamente dicha, como en *El pan desnudo*, sino una autobiografía contemplada. Si el primero lo escribí con el estómago, el segundo, tras unos capítulos, lo he querido escribir con madurez literaria y social. No hay mucha acción, hay más contemplación. Es una prosa poetizada. He poetizado la mierda humana porque no se puede escribir sobre la mierda a través de un estilo mierdoso. Hay que sublimar lo cotidiano. El hombre sin imaginación es un criminal; un salvaje.

He recuperado la agilidad perdida y tengo más confianza que antes. Me ha costado mi sufrimiento. *El tiempo de errores* lo escribí en un mes pero ya estaba más o menos fabricado en mi mente porque, como tengo memoria de analfabeto, que graba las cosas como un ordenador, sé muy bien lo que voy a escribir. Lo escribo en la mente y cuando me pongo manos a la obra, lo hago muy rápido porque ya lo tengo muy trabajado. A lo mejor estoy en un café, o andando por la calle, y voy trabajando. También hay muchas ideas que pensé hace quince años para escribirlas y no acabo de encontrar la técnica para hacerlo. Sé cómo contarlas pero no cómo escribirlas y no quiero escribir como una cabra. No soy ni cabra ni cabrón. ¿Por qué tenemos que escribir basuras?, ¿para ganar dinero, para comer a la carta, para vivir con lujo, para bien fornicar? No.

P.: ¿Ha vuelto a tener problemas con la escritura?

R.: *El tiempo de errores* es tan fuerte como mi primer libro, e incluso a veces mucho más duro y, sin embargo, no ha sido censurado. Hay una mayor tolerancia. Lo que se puede decir en público en Marruecos, en el plano político, y no estoy defendiendo al régimen, no se puede decir en ningún otro país árabe. Sólo en Tánger hay veinte periódicos. Algo imposible en Irak o incluso en Egipto, donde cuatro o cinco oficiales y dos

semioficiales. Si yo viviera en Irak o en Egipto, me habrían matado los fanáticos. Aquí, me prohíben algunos libros, pero no escribir. No vienen a inspeccionar mi casa.

Al contrario de lo que sucede en Argelia o Egipto, el integrismo en Marruecos está muy controlado. Al régimen no le conviene ese dragón y, si algún día surge como en Argelia, soy persona muerta. Un Chukri muerto.

El integrismo es un desahogo falso para las salchichas humanas. Hacen la revolución en el vacío. No tienen ningún programa. Es la revolución por la revolución. Es como lo que sucedió durante la guerra del Irak, cuando toda la calle aquí estaba a favor de Saddam Hussein, a pesar de que en el fondo sabían que estaba llevando a todo su pueblo a la mierda. ¿Quién ganó? ¡Los capitalistas! ¡Qué iba a ganar Saddam Hussein! ¡Ha disparado *scuds* sobre Israel!, decían. ¿*Scud*?, ¿qué *scud*? El que fabrica el coche no es como el que lo monta. Nosotros montamos coches. Compramos armas para hacer la guerra con aquellos que nos las venden. Es una contradicción. ¡Volvamos a nuestros camellos y nuestros burros! Nosotros no fabricamos ni armas ni nada. Compramos diez *scuds* a Rusia y tenían ahí a una docena de sabios rusos y creían que con eso iban a desafiar a América y a Europa juntas. Saddam Hussein es un fascista que ha conducido a su país al caos. Ni siquiera tienen pan. Nosotros tenemos un pan más rico que el de Irak. Allí el toro más grande es como nuestro perro aquí. ¿Cómo van a ganar? Si hasta a la mismísima Rusia la han enviado a la mierda. ¡Una de las grandes potencias! Y ahora están pidiendo Coca-Cola, hay prostitución y crímenes por todas partes. Quien más puede es quien gana por astucia, por potencia económica, por la fuerza de las armas. Saddam ha vendido a su pueblo por orgullo personal.

P.: Desde aquí mismo se ven las montañas de España en el horizonte. Sin embargo esos trece kilómetros de distancia, diecisiete minutos con una tabla de windsurf según un periodista tangerino, tras los Acuerdos de Schengen se han convertido para muchos en insuperables...

R.: ¡Ah, no!, ya veo por dónde va. ¿Problema nuestro? En todo caso son ustedes quienes deben plantearse las preguntas. No quiero hablar de los “espaldas mojadas”. Si quiero atravesar el Estrecho, no me dejan. Si me cogen, me devuelven como a un bulto. ¿Y a mí qué?

P.: ¿Qué está preparando ahora?

R.: Estoy tratando de escribir un texto sobre Paul Bowles. En árabe tenemos un proverbio que dice que la persona que tienes más cerca de ti es la más lejana. Una noche, hacia las dos de la mañana, trataba de encontrar una expresión y en un momento dado aullé: “¡No, no es posible!”. Mis ardillas se despertaron, luego Mozart el canario, mi perro Juba, y seguidamente los vecinos. Pensé: “Si continúo así van a llamar a los bomberos”. Creí que me volvía loco. Apagué la luz, me fumé un cigarrillo y me dormí. Quizá es el libro que más me ha hecho sufrir porque se trata de recrear cosas cotidianas que he vivido con Paul, a través de sus amigos y de los amigos literarios. Pero como mi vida está basada sobre un reto, voy a acabarlo y será diferente a los otros que se han escrito sobre Paul Bowles. Será un libro sobre Tánger, sobre Jane Bowles, que era más profunda y original que Paul pero quedó anulada por su marido. También será un libro sobre sus amigos, sobre mí, sobre mis amigos. Porque de vez en cuando, me olvido de Paul y escribo acerca de mi techo o de mi perro Juba. Se llamará *Paul Bowles y la soledad de Tánger*, será su biografía, también mi autobiografía.

P.: ¿Para cuándo una tercera entrega de la vida de Mohamed Chukri?

R.: Empezé a escribir el tercer tomo de mi biografía; tengo pensado que arranque a partir de una pequeña historia que sucedió en el bar Negresco. Hace un tiempo solía ir a beberse allí sus copas un hombre que estaba enamorado de un pececillo del bar, negro y con velos pequeñitos. Un pez *hippy*. Nada más entrar, aquel hombre se acercaba al acuario y saludaba a su pez amigo. Y así cada día. Una tarde se dio cuenta de que el pez estaba agonizando y llamó a un médico que siempre estaba en el Negresco. Era un especialista del pulmón y le ordenó: “¡Salva a mi pez!, ¡salva a mi pez!”. Comenzó a gritar y el médico le dijo que estaba loco. “¡No! replicó desesperado aquel hombre, ¡mi pez se está muriendo! ¡Haga algo!” Era verdad. El médico metió la mano en el agua, cogió el pez con cuidado y lo sacó del acuario. Le hizo la respiración artificial en el lavabo; cuando lo volvió a echar en el acuario, estaba muerto. Cuando el hombre vio que el pez estaba ahí

flotando se puso a llorar a raudales. Le dimos las condolencias y le dijimos que como se trataba de un pez y no de una persona, en vez de guardar los cuarenta días de luto de rigor, sólo lo haríamos durante veinte. Un caricaturista que solía acudir al Negresco le regaló un dibujo del pez, con sus velos. Del pez *hippy*. Lo triste del caso es que, muerto el pez, aquel hombre jamás regresó al Negresco.