

argelina.org

# Revista Argelina

*Revista semestral de Estudios Argelinos*

Otoño 2020

Número 11



Universitat d'Alacant  
Universidad de Alicante

Número 11 · Otoño 2020

# Revista Argelina

*Revista semestral de Estudios Argelinos*



# Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Número 11

## **Comité editorial:**

Director: Isaac Donoso

Subdirectora: Naima Benaicha Ziani

Editora: Oum Hani Rahmani

Secretario técnico: Didac Conesa

## **Comité científico:**

EMILIO SOLA

Universidad de Alcalá de Henares

ABDALLAH HAMMADI

Universidad de Constantina

JUAN MARTOS QUESADA

Universidad Complutense de Madrid

CARMEN BARCELÓ

Universidad de Valencia

MIGUEL ÁNGEL MANZANO

Universidad de Salamanca

DANIELLE PISTER-LÓPEZ

Universidad de Lorraine

FERNANDO DE ÁGREGA BURILLO

Biblioteca Islámica-AECID

LAURENCE THIEUX

Universidad Complutense de Madrid

RAFAEL BUSTOS GARCÍA DE CASTRO

Universidad Complutense de Madrid

MANUELA CORTÉS GARCÍA

Universidad de Granada

JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA

Universidad Carlos III de Madrid



## Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

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

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

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

*Exención de responsabilidad:*

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

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



licencia de Creative Commons  
Reconocimiento 4.0 Internacional.

© De los autores de los artículos originales.

© Revista Argelina, 2020

ISSN: 2695-5385

e-ISSN: 2444-4413

Depósito legal: B 25778-2019

La revista esta disponible a texto completo en internet en:

<https://argelina.ua.es>

<http://argelina.org>

*Portada:*

Sello postal de la Biblioteca Nacional de Argelia

Diseño y maquetación: Didac Conesa

*Publicado en Barcelona por:*

Editorial Hispano-Árabe

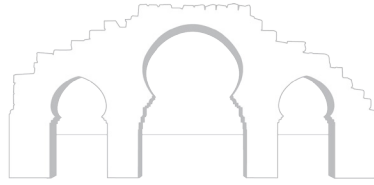
<http://www.editorial-hispanoarabe.com>

Calle de los Jazmines Nº 17

Talamanca de Jarama

28160 Madrid

Tel. 639 707 720



Índice

**Ensayo: Cinco años de Revista Argelina**

FATIMA GUENAOU Y MUSTAPHA GUENAOU

La production scientifique pour l'enrichissement d'une bibliographie spécifique au bassin méditerranéen : le cas de « Revista Argelina » de l'Université d'Alicante ..... 9

**Artículos y notas**

SOUHILA MARKRIA

España y el norte de África (siglos xv-xvi) en la *Revue Africaine*: un repertorio bibliográfico ..... 31

REDA ABI AYAD

Orán y Argel en la obra de Cervantes ..... 47

KARIMA AÏT YAHIA

Vicente Blasco Ibáñez y la memoria de Cervantes en Argel ..... 59

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ

Derecho islámico y adopción de menores: legitimidad, aplicabilidad y eficacia jurídica de la *kafāla* y su reconocimiento en el ordenamiento jurídico argelino ..... 69

MUSTAPHA GUENAOU

Abdelmadjid Aboura : un enseignant intéressant et un chercheur impétrant ..... 83

NOUREDINE DRIM

Hacia una teoría árabe del crítico argelino 'Abd al-Malik Murtād ..... 95

SAFIA BENZINA

Sencillez constructiva y polisemia en la obra cuentística de Zuhūr Wanīsī: selección de ejemplos ..... 111

**Sección especial: Jacques Derrida y Argelia. Edición de Esther Zarzo**

ESTHER ZARZO

Jacques Derrida: experiencia de la alteridad ..... 129

MARTA VILLAR CASAS

El lugar del Secreto: Jacques Derrida entre lo biográfico y lo intelectual ..... 143

NICOLA ZENGIARO

El devenir-humano del animal Jacques Derrida y la deconstrucción del *logos* ..... 165

**Reseñas y comentarios bibliográficos**

Manuel Lomas Cortés (ed.), *El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII (els «autors menors»)* (I. Donoso) ..... 187

Manuela Cortés, *La música árabe y andalusí de las dos orillas en los estudios musicológicos (ss. XVIII-XXI)* (I. Donoso) ..... 197

**Biblioteca**

EMILIO SOLA

*In memoriam*. Ismet Terki Hassaine ..... 203

Amirouche Aït Hamouda en el arte de Cheddani Yassine. Presentación de Sarra Ikram Hadeb ..... 209

Entrevista con Souad Hadj-Ali Mouhoub ..... 213

*Madrid*. Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub ..... 223



---

*Ensayo:*  
*Cinco años de Revista Argelina*





# LA PRODUCTION SCIENTIFIQUE POUR L'ENRICHISSEMENT D'UNE BIBLIOGRAPHIE SPECIFIQUE AU BASSIN MEDITERRANEEN : LE CAS DE « REVISTA ARGELINA » DE L'UNIVERSITE D'ALICANTE

FATIMA GUENAOU

*Doctorante Université Oran II - Mohammed Benahmed*

MUSTAPHA GUENAOU

*Enseignant-chercheur - Chercheur associé CRASC-Oran*

## INTRODUCTION

Le mois de juin 2020 coïncide avec le cinquième anniversaire de la fondation de *Revista Argelina*, une revue universitaire en libre accès, depuis la ville d'Alicante. Bien que l'initiative soit ancienne, le présent travail, relatif au dépouillement de la revue, remonte au début de l'année en cours pour n'être clôturé qu'après la parution du numéro 10 de la revue, en juillet de cette même année.

Les objectifs de ce travail visent principalement la mémorisation d'un fait ou d'un événement, décrit, présenté, étudié ou analysé pour le conserver dans les archives de la revue. Pour le cas de *Revista Argelina*, l'archivage des contributions de chaque numéro paru est une numérisation de chaque article, avec les informations relatives à son auteur ou ses co-auteurs.

Le dépouillement des archives<sup>1</sup> de la revue électronique nous permet de faire valoir des données sur le texte et le contexte de l'écriture. Il présente des indices et des critères d'une enquête qui serait dans un espace virtuel et non un terrain d'investigation où le contact humain serait favorisé.

L'approche méthodologique qui s'impose à nous avait porté sur une démarche qui fait appel aux techniques et pratiques relatives au dépouil-

---

1 Plusieurs expériences ont été menées dans d'autres domaines par nos aînés. A titre illustratif, nous rappelons ; Robert Wellens, « Rapport sur les dépouillements d'archives effectués en Belgique, en Hollande et dans le nord de la France en vue de poursuivre la publication des actes des Etats généraux des Pays-Bas », *BCRH*, num. 123, 1958, pp. 97-130.

lement<sup>2</sup> des archives, qu'il soit pour les documents matérialisés par l'usage du papier soit par les technologies nouvelles de la numérisation pour les uns et la digitalisation pour les autres.

Dans le cadre de cette entreprise du faire valoir de la production scientifique de *Revista Argelina*, nous avons pensé structurer le travail en trois axes, avec une introduction et une conclusion, accompagnée d'une annexe, regroupant toute la production scientifique de la revue par numéro paru. A cet effet, le plan de travail se présente dans cet ordre :

- Un bref historique de la revue *Revista Argelina*
- De la bibliographie à la prosopographie
- Conditions favorables à la réalisation de l'inventaire de la production scientifique

#### BREF HISTORIQUE DE *REVISTA ARGELINA*

*Revista Argelina* a été fondée au mois de juin de l'année 2015<sup>3</sup> par les professeurs du Département des Études Arabes et Islamiques de l'université D'Alicante : Naima Benaïcha Ziani et Isaac Donoso Jiménez qui avaient commencé par la publication du numéro expérimental, n° 00<sup>4</sup>. A cet effet, nous rappelons, la composition des fondateurs de cette revue, faisant partie des publications de l'université d'Alicante :

Tableau n° 01 La composition de la première équipe directive

Composition et organisation	Noms et prénoms
Direction	BENAÏCHA-ZIANI (Naima)
Secrétariat	DONOSO-JIMÉNEZ (Isaac)
Secrétariat technique	CONESA (Didac)

Bien que le nombre soit important des revues à libre accès à travers le monde, *Revista Argelina* occupe une place importante dans le milieu universitaire des deux pays du bassin Méditerranéen : l'Algérie et l'Es-

<sup>2</sup> Georges Augustins et al., « Le temps de l'archivage de terrain. Les documents intermédiaires, du papier à l'ordinateur », *Ateliers d'anthropologie*, vol. 32, 2008 : <<http://journals.openedition.org/ateliers/2552>>

<sup>3</sup> La collection de la revue.

<sup>4</sup> *Idem*.

pagne<sup>5</sup>. A travers ces cinq années, la revue s'est imposée par la régularité de la parution de ses numéros puisqu'il s'agit d'une revue semestrielle<sup>6</sup>.

Cette régularité lui assure la qualité du travail et des contenus des contributions arrivées des universités algériennes ou des universités espagnoles où le nombre d'enseignants d'origine algérienne est très significatif. La compétence <sup>7</sup> se valorise dans les publications et surtout les thèmes choisis. Les contributions sont généralement dans les quatre langues : espagnole, arabe, français et l'anglais :

Tableau n° 02 La distribution des articles par langue

Les langues	Nombre
La langue espagnole	76
La langue arabe	22
La langue française	14
La langue anglaise	03
Total	115

Cette production revêt des critères d'une grande ambition scientifique et de bonnes perspectives de disponibilité des résultats de recherche. La contribution de *Revista Argelina* est importante, essentielle et indispensable. Pour les arabisants espagnols et les hispanisants algériens, elle devient, dans l'avenir, une revue incontournable puisqu'elle encourage les recherches et les études qui touchent les trois langues, la culture et la recherche scientifique des producteurs de discours universitaires, voire scientifiques.

Pour cette décennie, celle qui nous renvoie à 2030, plusieurs idées et initiatives sont à mettre en œuvre pour enrichir les prochains numéros de *Revista Argelina*, un support de communication et de vulgarisation de la production scientifique au niveau des pays des deux rives de la Méditerranée. D'autres prérogatives pourront faire valoir la production

---

5 Le dépouillement nous permet de relever cette observation.

6 Cf. les annexes.

7 Nous parlons des compétences scientifiques. A titre illustratif nous rappelons : Ludevine Engouletti, « 'Ethnographies' au service du développement de compétences scientifiques dans l'éducation préscolaire et l'enseignement de premier cycle dans la région des Açores », *Éducation et socialisation*, num. 40, 2016 : <<http://journals.openedition.org/edso/1593>>.

scientifique des enseignants – chercheurs et des chercheurs avertis.

De la bibliographie à la prosopographie La production scientifique de *Revista Argelina* nous permet de relever un nombre de contributions, ayant pour auteurs des universitaires, des femmes et des hommes. Il s'agit d'un inventaire que nous avons effectué pour faire valoir une contribution à l'enrichissement d'une bibliographie spécifique à l'histoire commune à l'Algérie et à l'Espagne.

Par ailleurs, cet inventaire bibliographique nous conduit à nous intéresser à la prosopographie, une science méconnue par un grand nombre de chercheurs, au niveau international. Généralement, cette liste de travaux de recherche publiés est une ébauche dans le cadre de la réalisation d'une tentative de mise en avant de la prosopographie qui touche uniquement les pays du bassin Méditerranéen, en particulier l'Algérie pour le Maghreb et l'Espagne pour l'Europe. Nous pensons à l'échange maghreb-européen pour mettre en relief la production scientifique dont celle de *Revista Argelina*.

Lors du dépouillement et de la consultation du contenu des contributions, nous avons pu relever une approche historique qui permet aux enseignants et chercheurs d'être des usagers de cette production scientifique. Certaines productions relèvent du domaine de la prosopographie. En effet, nous nous intéressons, dans un avenir, à ce que ce domaine nous réserve comme éléments d'approche prosopographique.

Cette contribution est une participation à la réalisation d'un travail, qu'il soit un article ou une étude approfondie, dans lequel sont relevés des personnes, qu'ils soient anonymes ou réputés dans un domaine ou une spécialité spécifique, voire un milieu, comme celui qui interpelle aujourd'hui, à savoir l'espace universitaire de l'enseignement et de la recherche scientifique dans les deux pays évoqués dans cette présentation.

Les personnes, composant cette catégorie de chercheurs et contributeurs, constituent un milieu spécifique où sont repérés, relevés et répertoriés dans le cadre d'une liste ou un état des lieux qui met en évidence un répertoire d'anthroponymes, classés pour être accompagné par des notices bio-bibliographiques. D'ailleurs, toutes les notices doivent répondre aux mêmes critères d'information biographique d'un côté et bibliographique de l'autre. La technique de la conception des notices nous permettra de

prendre en compte tous les aspects qui relèvent du domaine des informations publiques où les aspects communs sont mis en valeur. Ces aspects feront l'objet des interrogations de l'histoire et des interpellations de la mémoire, individuelle que collective.

Pour rester dans le domaine du répertoire et de la classification des notices biographiques, la prosopographie nous encourage à porter une attention scientifique sur ceux qui contribueront à la pérennité de *Revista Argelina*. Il est important de signaler la contribution effective de ces auteurs qui, des universitaires, des écrivains et des journalistes, partagent avec nous le plaisir de célébrer cet événement : le cinquième anniversaire de *Revista Argelina*.

#### CONDITIONS FAVORABLES À LA RÉALISATION DE LA PRÉSENTATION

Nous sommes à l'ère du numérique pour les uns et du digital pour les autres. L'outil information est arrivé à notre secours pour nous faciliter ce travail de dépouillement de la revue *Revista Argelina*, depuis sa fondation, au mois de juin 2015. Nous avons, par conséquent, relevé dix numéros, avec un numéro d'essai ou de simulation technique.

Par ailleurs, le confinement nous permet de nous concentrer sur ce travail de dépouillement et de recherche, dans le cadre d'une disponibilité forcée. Puis, cette initiative<sup>8</sup> est développée pour nous conduire à nous intéresser de près à l'archivistique, une discipline qui encourage et met en avant les enjeux de l'usage de la communication et de l'exploitation des archives par l'outil informatique.

Nous avons, en effet, découvert les principes de la recherche et les techniques d'usage pour cette discipline, auxiliaire de l'Histoire, voire dans les sciences sociales et humaines. Cette dyade d'interdépendance est étroitement liée à la gestion, à l'exploitation et la mise en avant des écrits qui ne sont que des contributions et des publications dont celles de *Revista Argelina*.

Par ses objectifs, l'archivistique permet d'inventorier, de répertorier, regrouper les écrits qui sont marqués par un titre ou un intitulé et identifiés

---

<sup>8</sup> Elle revient à Fatima Guenaou et elle remonte au début de l'année 2020, et surtout avant la déclaration de la pandémie par l'OMS.

par le nom de l'auteur : c'est le cas de *Revista Argelina* qui regroupe, à ce jour, 115 contributions, entre articles de fonds, biographies, compte-rendus de publications ou recension. Cette discipline est, comme nous le constatons, productrice de l'information scientifique.

Tableau n° 03 La distribution des contributions par langue et par numéro de la revue

N°	Espagnole	Français	Arabe	Anglais	Totaux
00	05	00	00	00	05
01	04	00	02	00	06
02	05	00	04	00	09
03	05	02	04	00	11
04	09	01	02	00	12
05	10	01	03	00	14
06	02	04	02	03	11
07	11	00	02	00	13
08	08	05	00	00	13
09	09	00	02	00	11
10	08	01	01	00	10
Totaux	76	14	22	03	115

Tout répertoire ou recension prend les fonctions et le rôle d'un support de la sauvegarde de la production scientifique et de la pérennité de l'information scientifique. D'ailleurs, cet état des lieux nous permet de relever les attentes de ce travail :

- La création de l'information
- Le classement de l'information
- La conservation de l'information.

## CONCLUSION

Bien qu'arrivé à son terme, ce travail mérite une considération pour faire valoir les efforts des auteurs et des co-auteurs de cette production scientifique qui s'étend sur une période de cinq années consécutives, sans aucune interruption, longue ou brève. Les années se succèdent et la production scientifique se poursuit jusqu'à mettre cet inventaire à la

disposition des chercheurs universitaires, qu'ils soient des enseignants-chercheurs, des chercheurs confirmés ou des doctorants.

Sur les cinq années, nous avons enregistré une centaine de contributions qui fait rappeler une moyenne de dix contributions par numéro et par semestre. Cette question interpelle les spécialistes – bibliothécaires pour enrichir leurs fonds documentaires respectifs : bibliothèques centrale, centres de recherche. En libre accès, cette revue cherche à mieux valoriser la production scientifique en Algérie, comme en Espagne.

Il serait intéressant d'encourager de telles initiatives pour mettre les enseignants-chercheurs à contribution, dans le cadre de l'inventaire, du répertoire et de la promotion de toutes les productions scientifiques et surtout de les mettre en accès libre et faciliter la recherche bibliographique aux jeunes chercheurs et jeunes initiés à la recherche scientifique.

Nous sommes à l'ère de la numérisation pour certains et de la digitalisation pour les autres. L'outil informatique est devenu, à nos jours, un moyen incontournable pour effectuer une recherche bibliographique pour les thèmes en relation avec la production scientifique de *Revista Argelina*, depuis 2015.



ANNEXES

Numéro 00/2015

DONOSO (Isaac)<sup>9</sup>

- La Universidad de Alicante y los «Estudios Argelinos»: una publicación necesaria (Presentación), n° 00, pp. 7-8 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>10</sup>

- Al-Hādī al-Sanūsī y la concepción de la cultura argelina (Artículos y notas), n° 00, pp. 11-21 (ESP)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>11</sup>

- Sobre el lenguaje en el teatro árabe argelino (I) (Artículos y notas), n° 00, pp. 23-25 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>12</sup>

- Antologías de poesía argelina contemporánea en lengua árabe (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 00, pp. 29-40 (ESP)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>13</sup>

- *L'enfant-jazz* de Mohammed Dib (Biblioteca) n° 00, pp. 43-50 (ESP)

Numéro 01/2015

HADJAR-KHERFANE (Ali)<sup>14</sup>

- Reflexión sobre la Primavera Árabe y las problemáticas de la sociedad árabe (Ensayo), n° 01, pp. 7-41 (ESP)

MEHTARI (Faiza-Nabila)<sup>15</sup>

- Elementos decorativos en las mezquitas ziyaníes y meriníes de Tremecén: estudio comparativo a través de algunos ejemplos (Artículos y notas), n° 01, pp. 45-60 (ARA)

KACIMI (Mourad)<sup>16</sup>

- Abū-l-'Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad al-Maqqarī al-Tilimsānī: su vida, formación y obras (Artículos y notas), n° 01, pp. 61-77 (ARA)

---

9 Université d'Alicante

10 Université d'Alicante

11 Université d'Alicante

12 Université d'Alicante

13 Université d'Alicante

14 Université de Séville

15 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

16 Université d'Alicante

FRANCO-SANCHEZ (Francisco)<sup>17</sup>

- Argelia y los estudios árabes en Alicante (I): Mikel de Epalza (Artículos y notas), n° 01, pp. 79-98 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>18</sup>

- Historias generales de Argelia en árabe: la obra de 'Abd al-Rahman al-ÿilali (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 01, pp. 101-109 (ESP)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>19</sup>

- Ghashām. Escena dramática de la obra Los dichos de Abdelkader Alloula (Biblioteca) n° 01, pp. 113-122 (ESP)

Numéro 02/2016

DONOSO (Isaac)<sup>20</sup> et HAMMADI (Abdellah)<sup>21</sup>

- Entrevista con Abdallah Hammadi (Entrevista), n° 02, pp. 09-22 (ESP)

DONOSO (Isaac)

- Abdallah Hammadi: ética y estética neoandalusí (Artículos y notas), n° 02, pp. 25-59 (ESP)

MARTOS-QUESADA (Juan)<sup>22</sup>

- Abdallah Hammadi en España: poemas de juventud (Artículos y notas), n° 02, pp. 61-71 (ESP)

BAGAR (Ahmed)<sup>23</sup>

- La construcción de la imagen en la poesía de Abdallah Hammadi (Artículos y notas), n° 02, pp. 73-86 (ARA)

SHAIKA (Mohammed Amine)

- Perspectiva crítica y filosófica en la dualidad de *Al-barzaj wa al-sikkīn* del poeta Abdallah Hammadi (Artículos y notas), n° 02, pp. 87-112 (ARA)

MASOUD (Kassem)<sup>24</sup>

- El horizonte de expectativas en el diván *Antiqu 'an al-hawà* de Abdallah Hammadi (Artículos y notas), n° 02, pp. 113-136 (ARA)

BOUGHANOUT (Rofia)<sup>25</sup>

---

17 Université d'Alicante

18 Université d'Alicante

19 Université d'Alicante

20 Université d'Alicante

21 Université de Constantine

22 Université de Complutence de Madrid

23 Université Kasdi Merbah Ouargla

24 Université Kasdi Merbah Ouargla

25 Université Mohamed Larbi Ben M'hidi Oum El Bouaghi

- Modos de escritura: la influencia sufi en la titulación del diván *Antiqu 'an al-hawà* de Abdallah Hammadi (Artículos y notas), n° 02, pp. 137-170 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>26</sup>

- Cuestiones epistemológicas de literatura hispanoargelina contemporánea (Artículos y notas), n° 02, pp. 170-201 (ESP)

HAMMADI (Abdellah) et DONOSO-JIMÉNEZ (Isaac)<sup>27</sup>

- *Converso con el olvido* (Poemas) (Biblioteca) n° 02, pp. 205-236 (ESP)

HAMMADI (Abdellah)

- El conservadurismo en la poesía árabe (Biblioteca) n° 02, pp. 237-246 (ESP)

### Numéro 03/2016

BERNABÉ-PONS (Luis Fernando)

- Música popular y sociedad en la Argelia actual (Ensayo), n° 03, pp. 9-26 (ESP)

TERBECH (Azeddine)<sup>28</sup>

- Las connotaciones culturales de la música folklórica en Argelia: el grupo musical al-'Arfa como modelo en la región de al-Msirda (Tremecén) (Artículos y notas) n° 03, pp. 29-49 (ARA)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>29</sup>

- Sobre el lenguaje en el teatro árabe argelino (II) (Artículos y notas) n° 03, pp. 125-126 (ESP)

AZZI (Dalila)<sup>30</sup>

- La identidad híbrida de los autores argelinos de expresión francesa. El caso de Assia Djébar (Artículos y notas) n° 03, pp. 119-123 (FRA)

YOUSFI (Muhammad)<sup>31</sup>

- La contradicción del arbitraje internacional y las excepciones generales en la ejecución de la ley en el sistema jurídico argelino (Artículos y notas) n° 03, pp. 83-116 (ARA)

HOCINE (Larbi)<sup>32</sup>

- La intertextualidad en la crítica literaria argelina moderna: el ejemplo de 'Abd al-Mālik Murtād (Artículos y notas) n° 03, pp. 65-82 (ARA)

---

26 Université d'Alicante

27 Université d'Alicante

28 Université Zian Achour Djelfa

29 Université d'Alicante

30 Romanière

31 Université Abdelhamid Ibn Badis de Mostaganem

32 Université de Médéa

RAHMANI (Oum Hani)<sup>33</sup>

- Muḥammad Benšab como símbolo de civilización y multiculturalidad (Artículos y notas), n° 03, pp. 51-64 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>34</sup>

- Historia textual de la *Nueva topografía de Argel* de Alonso Cano (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 03, pp. 129-136 (ESP)
- Omar Dib, *Musique Algérienne*. École de Tlemcen. Galerie des grands maîtres, Argel, El Othmania, 2015, 216 p (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 03, pp.137-139 (ESP)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>35</sup>

- Kaddour el conductor. Escena dramática de la obra *Los dichos de Abdelkader Alloula* (Biblioteca) n° 03, pp. 143-145 (ESP)

REVISTA ARGELINA

- Reproducción facsímil de *Répertoire de musique arabe et maure. Collection de Mélodies, Ouvertures, Noubet, Chansons, Préludes, etc. recueillie par M. Edmond-Nathan Yafil sous la direction de M. Jules Rouanet Ancien Directeur de l'École de Musique du Petit Athénée d'Alger*, num. 19, Touchiat Maïa. Touchiat de la nouba Ghernata du mode maïa, Argel, Collection Yafil, 1906 (Biblioteca) n° 03, pp. 147- 156 (FRA)

Numéro 04/2017

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>36</sup>

- Editorial. 60º aniversario de la concesión del Premio Nobel a Albert Camus (Editorial) n° 04, p. 7 (ESP)
- Sobre el lenguaje en el teatro árabe argelino (III) (Artículos y notas), n° 04, pp. 59-62 (ESP)

GÓMEZ (Manuel)

- El argelino Albert Camus (Ensayo), n° 04, pp. 11-22 (ESP)

FIGUERO (Javier)

- El español Albert Camus (Ensayo), n° 04, pp. 23-26 (ESP)

HADEF (Sarra-Ikram)<sup>37</sup>

- La fundación de la Madrasa al-Adāb por la Asociación de ulemas musulmanes

---

33 Université de Médéa

34 Université d'Alicante

35 Université d'Alicante

36 Université d'Alicante

37 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

argelinos en la ciudad de Hennaya (Tremecén) en 1950 (Artículos y notas), n° 04, pp. 29-41 (ESP)

DE ÁGREDA BURILLO (Fernando)

- Encuesta a los escritores argelinos en 1975 (Artículos y notas), n° 04, pp. 43-57 (ESP)

NABIH (Amina)<sup>38</sup>

- Las comunidades virtuales en Argelia: la ciudad que no duerme (Artículos y notas), n° 04, pp. 63-90 (ARA)

AYACHE (Hamza)<sup>39</sup>

- El Movimiento de Liberación Nacional de Argelia y su papel en el desarrollo de las normas del derecho internacional humanitario (Artículos y notas), n° 04, pp. 91-110 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>40</sup>

- Javier Reverte, El hombre de las dos patrias. Tras las huellas de Albert Camus, Barcelona, Ediciones B, 2016, 174 pp. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n°04, pp. 113-118 (ESP)

FRANCO-SÁNCHEZ (Fransisco)

- *Naima Benaïcha Ziani (ed.), Argelia: Una mirada desde las dos orillas / Algèria: Una mirada des de les dues ribes* (Reseñas y comentarios bibliográficos), n°04, pp. 119-121 (ESP)

CAMUS (Albert)

- Albert Camus, « Nos frères d'Espagne », *Journal Combat* (Biblioteca), n°04, pp. 125-126 (FRA)

BLAS HERNÁNDEZ (Nathalia)<sup>41</sup>

- *El descenso*. Relato breve de Zuhūr Wanīsi (Biblioteca), n°04, pp. 127-132 (ESP)

Número 05/2017

SOLA (Emilio)

- Cervantes y Turquía (Ensayo), n° 05, pp. 9-25 (ESP)

HADEF (Sarra-Ikram)

- William Marçais y su obra sobre el dialecto árabe hablado en Tremecén. Trascendencia para la historia de la dialectología de Argelia (Artículos y notas), n° 05, pp. 29-39 (ESP)

---

38 Université de Médéa

39 Université de Bordj Bou Arredj

40 Université d'Alicante

41 Université de Cordoue

MOUFFOKES (Mohammed B.)<sup>42</sup> et BOUMEDINI (Belkacem)<sup>43</sup>

- Les thématiques de jeunes à travers la production artistique : cas du rap algérien (Artículos y notas), n° 05, pp. 41-53 (FRA)

LASSEL (Adriana)

- Cervantes y la cuestión morisca (Artículos y notas), n° 05, pp. 55-61 (ESP)

DONOSO (Isaac)

- Argelia y los estudios árabes en Alicante (II): María Jesús Rubiera (Artículos y notas), n° 05, pp. 63-71 (ESP)

MAHROUG (Ismail)<sup>44</sup>

- Las aportaciones de al-Wanšarīsī al-Tilimsānī al-Ŷazā'irī en la jurisprudencia malikī (Artículos y notas), n° 05, pp. 73-89 (ARA)

BELKACEM (Mohamed)<sup>45</sup>

- El lenguaje de la novela árabe contemporánea y su papel en la continuación de la estética de la lengua árabe: 'Abd al-Malik Murtād y al-A'raŷ Wāsīnī como modelos (Artículos y notas), n° 05, pp. 91-116 (ARA)

SAJI (Allam)<sup>46</sup> et YOUSFI (Mohamed)<sup>47</sup>

- La dialéctica jurídica y política entre la ley de importación argelina y la legislación de la OMC (Organización Mundial de Comercio) (Artículos y notas), n° 05, pp. 117-138 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>48</sup>

- Adriana Lassel, *Cinco años con Cervantes*, Argel, Instituto Cervantes, 2012, 167 p. Traducción francesa de Yasmina Madiba, *Cinq années avec Cervantès*, Argel, Dalimen, 2012, 206 p. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 05, pp. 141-144 (ESP)
- Lope de Vega, *Los cautivos de Argel*, edición de Natalio Ohanna, Barcelona, Castalia, 2016, 336 p (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 05, pp. 145-149 (ESP)
- José Tamayo y Velarde, *Memorias del cautiverio y Costumbres, ritos y gobiernos de Berbería, según el relato de un jesuita del siglo XVII*, edición, introducción y notas de Felipe Maíllo Salgado, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2017, 266 p. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 05, pp. 151-156 (ESP)

---

42 Université d'Alicante

43 Université de Mascara

44 Université de Médéa

45 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

46 Université Abdehamid Ben Badis de Mostaganem

47 Université Abdehamid Ben Badis de Mostaganem

48 Université d'Alicante

- Martín de Riquer, *Muqārība min al-Dūn Kisūf*, tarġama wa ta'liq al-ustād al-duktūr 'Abd Allāh Ḥammādī, [Aproximación a Don Quijote. Traducción y comentario del profesor Dr. 'Abd Allāh Ḥammādī], Sétif, Manšūrāt al-waṭan al-yawm, 2017, 290 pp. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 05, pp. 157-158 (ESP)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>49</sup>

- *Zinuba, la hija del portero Bouziane*. Escena dramática de la obra *Los dichos* de Abdelkader Alloula (Biblioteca), n° 05, pp. 161-163 (ESP)

DE VEGA (Lope)

- Reproducción facsímil de Lope de Vega, *Los cautivos de Argel*, en *Parte veinticinco, perfeta y verdadera, de las comedias del Fénix de España Fray Lope Félix de Vega Carpio*, Zaragoza, Por la viuda de Pedro Verges, a costa de Roberto Devport, 1647, ff. 231-278 [Biblioteca Nacional de España] (Biblioteca), n° 05, pp. 165-212 (ESP)

Numéro 06/2018

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>50</sup>

- Editorial (Editorial), n° 06, pp. 7-8 (ESP)

AKOUCHE (Karim)<sup>51</sup>

- Le paradoxe de la liberté (Ensayo), n° 06, pp. 11-16 (FRA)

SKANDER (Meriem)

- Les « Métamorphoses » d'Apulée (Artículos y notas), n° 06, pp. 19-32 (FRA)

PISTER (Danielle)<sup>52</sup>

- La Kahina, la reine palimseste (Artículos y notas), n° 06, pp. 33-52 (FRA)

BRAHIM (Mohand)

- Introduction à l'œuvre de Bélaïd Aït Ali, comme première initiative d'écriture de tamazight en caractère latin (Artículos y notas), n° 06, pp. 53-65 (FRA)

AHFIR (Abdellah)

- The historical roots of Amazigh and its Arabization Factors in Algeria (Artículos y notas), n° 06, pp. 67-74 (ANG)

TERBECHE (Azeddine)

- Las festividades de los Amazigh en Argelia (Artículos y notas), n° 06, pp. 75-87 (ARA)

---

49 Université d'Alicante

50 Université d'Alicante

51 Ecrivain

52 Université de Lorraine (site de Metz)

BEKKOUCHE (Nacera)<sup>53</sup> et RAHMANI (Naima)<sup>54</sup>

- Las manifestaciones de la celebración de la fiesta de enero de los Amazigh: un estudio interpretativo de creencias, rituales y leyendas en la zona de Beni Snous, Tremecén, como modelo (Artículos y notas), n° 06, pp. 89-77 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>55</sup>

- *Mohand Akli Haddadou, Introduction à la littérature berbère suivi d'une Introduction à la littérature kabyle* (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 06, pp. 101-104 (ESP)

SCOTT (A. MacCallum)

- Facsímil de: Algeria. I. The Dwellers in the Garden of Allah (Biblioteca) n° 06, pp. 107-151 (ANG)

HUMPHREYS (Rachel)<sup>56</sup>

- Facsímil de: Algeria. II. The Story of Old Barbary and New France (Biblioteca) n° 06, pp. 153-155 (ANG)

Numéro 07/2018

HADJ-ALI MOUHOUB (Souad)

- El ritual de la boqala. Una tradición oral argelina (Ensayo), n° 07, pp. 9-15 (ESP)

YOUSFI (Mohammed)<sup>57</sup>

- Relaciones políticas entre Argelia y España antes de la colonización francesa (Ensayo), n° 07, pp. 17-21 (ESP)

KACIMI (Mourad)<sup>58</sup>

- Análisis crítico sobre el *Nafh al-ṭib min-guṣn al-Andalus al-raṭib* de al-Maqqarī (Artículos y notas), n° 07, pp. 25-48 (ESP)

LATROCH (Djamal)<sup>59</sup>

- Malteses en Argelia (1833-1900) entre el rechazo y la aceptación (Artículos y notas), n° 07, pp. 49-72 (ESP)

MECHERNENE (Faiza)<sup>60</sup>

- El léxico español en Ain Temouchent (Artículos y notas), n° 07, pp. 49-72 (ESP)

---

53 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

54 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

55 Université d'Alicante

56 Auteur

57 Université Abdelhamid Ben Badis de Mostaganem

58 Université de Murcia

59 Université Abdelhamid Ben Badis de Mostaganem

60 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen



TORRES FERNÁNDEZ (Antonio)<sup>61</sup>

- Traduciendo a Wāsīnī al-A‘ra‘y: un estudio mitocrítico del dualismo léxico en su obra *Bayt al-Andalusī* (Artículos y notas), n° 07, pp. 101-114 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>62</sup>

- Argelia y los estudios árabes en Alicante (III): Marcelino Villegas (Artículos y notas), n° 07, pp. 115-130 (ESP)

HADEF (Sarra-Ikram)<sup>63</sup>

- Carta del miqilache Sidi Hasán (1786): edición y traducción (Artículos y notas), n° 07, pp. 131-140 (ESP)

BENZEGHADI (Muhammed)<sup>64</sup>

- Aproximación geográfica e histórica a la ciudad de Nedroma (Artículos y notas), n° 07, pp. 141-153 (ARA)

ABBASSA (Taher),<sup>65</sup> YOUSFI (Mohammed)<sup>66</sup> et BEN AZZOUZ (Rabia)<sup>67</sup>

- La contribución del arbitraje comercial internacional para activar la seguridad jurídica de las inversiones argelinas en el extranjero (Artículos y notas), n° 07, pp. 151-171 (ARA)

TORRES FERNÁNDEZ (Antonio)

- Reseña de *La princesa cautiva y el pájaro del viento* (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 07, pp. 175-177 (ESP)

KANDOUCI (Mohammed) et KANDOUCI (Laredj)<sup>68</sup>

- La historia de Harún Al-Rashid (Biblioteca), n° 07, pp. 181-188 (ESP)

ABDI-AMAMOURI (Assia)

- El roble del ogro. Cuento traducido por Assia Abdi Amamouri (Biblioteca), n° 07, pp. 189-191 (ESP)

Numéro 08/2019

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>69</sup>

- Editorial (Editorial), n° 08, pp. 7-8 (ESP)

---

61 Université d'Alicante

62 Université d'Alicante

63 Université d'Alicante

64 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

65 Université Abdelhamid Ben Badis de Mostaganem

66 Université Abdelhamid Ben Badis de Mostaganem

67 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

68 Université d'Alger 2

69 Université d'Alicante

MOLINOS NAVARRO (Nathalie)<sup>70</sup>

- Argelia y España, un amor de ida y vuelta (Ensayo), n° 08, pp. 11-18 (ESP)

AKOUCHE (Karim)

- El futuro de Argelia en seis actos (Ensayo), n° 08, pp. 19-24 (FRA)

BUSTOS GARCÍA DE CASTRO (Rafael)<sup>71</sup>

- El "hirak" popular: la nueva revolución argelina (Artículos y notas), n° 08, pp. 27-36 (ESP)

ABDERREZAK (Adel)<sup>72</sup>

- Le mouvement populaire en Algérie : vers une rupture systémique ? Sur les racines socio-historiques de la crise algérienne (Artículos y notas), n° 08, pp. 37-50 (FRA)

LEGUEN (Brigitte)

- Le regard de Dib et Camus sur le paysage algérien (Artículos y notas), n° 08, pp. 51-58 (FRA)

TOPPER (Ilya U.)<sup>73</sup>

- La Izquierda social y el Islam político: la experiencia argelina (Artículos y notas), n° 08, pp. 59-74 (ESP)

THIEUX (Laurence)<sup>74</sup>

- L'Algérie transition incertaine sur fond de crise politique annoncée (Artículos y notas), n° 08, pp. 75-84 (FRA)

BENAICHA-ZIANI (Naima)<sup>75</sup>

- Nabil Ziani, *Les berbères dans la Bible. Des origines à la fin des temps*, París, Tattamis, 2018, 250 p (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 08, pp. 87-89 (ESP)

TORRES FERNÁNDEZ (Antonio)

- *Hugh Roberts, Berber Government: The Kabyle Polity in Pre-Colonial Algeria*, Londres, I.B. Tauris, 2014, 352 p (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 08, pp. 91-92 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>76</sup>

- Mustapha Chérif, *Tolerancia e intolerancia en el islam*, Barcelona, Bellaterra, 2008, 241 pp. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 08, pp. 93-94 (ESP)

---

70 Docteur en Patrimoine culturel et histoire de l'art

71 Université Complutence de Madrid

72 Enseignant-chercheur

73 Editeur de la Revue N'sour Istanbul

74 Université Complutence de Madrid

75 Université d'Alicante

76 Université d'Alicante

TAMZALI (Wassyla)<sup>77</sup>

- El feminismo ante el Movimiento del 22 de febrero: La revolución por las mujeres (réalisée et traduit par Benaïcha Ziani, Naima) (Biblioteca), n° 08, pp. 97-104 (ESP)

FARES (Aziz)<sup>78</sup>

- Une âme algérienne (Biblioteca), n° 08, pp. 105-109 (FRA)

Numéro 09/2019

HADJ-ALI MOUHOUB (Souad)

- Literatura y tradición oral argelinas en lengua española (Ensayo), n° 09, pp. 9-12 (ESP)

BELKHATIR (Boumediène)<sup>79</sup>

- Las opiniones religiosas argelinas sobre la situación de los moriscos en Granada: entre al-Waṣārīsī y al-Magrāwī (Artículos y notas), n° 09, pp. 15-24 (ESP)

BARA (Mohammed Tayeb)<sup>80</sup>

- La cultura morisca y su importancia en el desarrollo de Argelia en el siglo XVII (Artículos y notas), n° 09, pp. 25-39 (ESP)

ZEDDAM HAMMOUMI (Sara)<sup>81</sup>

- La obra de la autora argelina Ahlam Mosteghanemi (Artículos y notas), n° 09, pp. 41-62 (ARA)

MARHOUM (Farid)<sup>82</sup>

- Ciudadanía y cohesión social en la ciudad argelina: repensar rupturas y pervivencias (Artículos y notas), n° 09, pp. 63-79 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>83</sup>

- Beatriz Alonso Acero, *España y el norte de África en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Síntesis, 2017, 356 p (Reseñas y comentarios bibliográficos) n° 09, pp. 83-86 (ESP)

TORRES FERNÁNDEZ (Antonio)

- Abdallah Hammadi, *Dīrwān maṣāʾilla Hunā al-Īzāʾir*, Argel, Dār Bahā' al-Dīn, 2019 (Reseñas y comentarios bibliográficos) n° 09, pp. 87-88 (ESP)

---

77 Ecrivain

78 Journaliste

79 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

80 Université Oran 2

81 Université d'Alicante

82 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen et chercheur associé au CRASC-Oran

83 Université d'Alicante

DONOSO (Isaac)<sup>84</sup>

- Actualidad literaria hispanoargelina (I): la reciente obra de Lamine Benallou (Reseñas y comentarios bibliográficos) n° 09, pp. 89-92 (ESP)

HADEF (Sarrah-Ikram)

- Necrológica: Abdelmajid Aboura (Biblioteca), n° 09, pp. 97-98 (ESP)

MESTRE (Vicent)

- Llegada de los Moriscos a Orán (Biblioteca), n° 09, pp. 99-101 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>85</sup>

- Edición de las coplas de Ibrahim de Bolfad, andaluz ciego de nacimiento, vecino de Argel (Biblioteca), n° 09, pp. 103-124 (ESP)

Numéro 10/2020

KANDOUCI (Laredj)

- El velo: cuestión de semiología (Ensayo), n° 10, pp. 9-12 (ESP)

BENDIMERAD-BENOSMAN (Nacira)<sup>86</sup>

- Los moriscos en Argelia: asentamiento social y desarrollo protoindustrial (Artículos y notas), n° 10, pp. 15-47 (ESP)

BLANCO-GONZÁLEZ (Dianelys)<sup>87</sup>

- Aproximación a la pintura argelina contemporánea (Artículos y notas), n° 10, pp. 48-89(ESP)

GUENAOU (Mustapha)<sup>88</sup>

- La memoria musical y la Escuela de Tremecén (Artículos y notas) , n° 10, pp. 91-105 (FRA)

BACHIRI (Hamza)<sup>89</sup>

- Identidad o patriotismo, ¿cuál es la imagen de las mujeres en la caricatura argelina? (Artículos y notas), n° 10, pp. 107-121 (ARA)

DONOSO (Isaac)<sup>90</sup>

- Izz ad-Din Yelauyi / عز الدين جلاوي, *Las mariposas y los monstruos* / الفراشات والغيلان, traducida por Farida Mortet, editada por Luis Bernabé Pons, Argel, Dar Almuntaha, 2016, 138 p. + 118 p. (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 10, pp. 125-128 (ESP)

---

84 Université d'Alicante

85 Université d'Alicante

86 Université Aboubekr Belkaid de Tlemcen

87 Université d'Alicante

88 Enseignant-chercheur et chercheur associé au CRASC-Oran

89 Chercheur au CRASC-Oran

90 Université d'Alicante

- Actualidad literaria hispanoargelina (II): la reciente obra de Souad Hadj-Ali Mouhoub

(Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 10, pp. 131-138 (ESP)

DONOSO (Isaac)<sup>91</sup>

- «Capítulo XI. Gobierno de Poniente». Historia del Reino de Argel (1733) (Biblioteca) n° 10, pp. 141-146 (ESP)

MANERA (Noelia)

- Naima Benaicha Ziani, *Lengua Argelina. Manual básico A1*, Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2019, 121 pp (Reseñas y comentarios bibliográficos), n° 10, pp. 129-130 (ESP)

HADJ-ALI MOUHOUB (Souad)

- Azaroso Miloud (Biblioteca) n° 10, pp. 147-150 (ESP)

---

91 Université d'Alicante



---

*Artículos y Notas*



# ESPAÑA Y EL NORTE DE ÁFRICA (SIGLOS XV-XVI) EN LA *REVUE AFRICAINE*: UN REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO

SOUHILA MARKRIA  
*Universidad de Mostaganem*

## Resumen

En este artículo pretendemos reunir la bibliografía específica sobre España y el norte de África aparecida en la publicación histórica *Revue Africaine*, como material valioso dentro de la producción historiográfica. El conjunto de trabajos permite tener una visión global sobre la ocupación de la franja costera septentrional africana por parte de España y las relaciones entre la Monarquía hispánica y el norte de África durante la Edad moderna.

**Palabras clave:** *Revue Africaine*, España, norte de África, repertorio bibliográfico, historiografía.

## Abstract

In this article we intend to gather the specific bibliography on Spain and North Africa that appeared in the historical publication *Revue Africaine*, as valuable material within the historiographic production. The collection of works allows us to have a global vision of the occupation of the northern coastal strip of Africa by Spain and the relations between the Hispanic Monarchy and North Africa during the modern age.

**Keywords:** *Revue Africaine*, Spain, North Africa, bibliographic repertory, historiography.

## I. INTRODUCCIÓN

El fin del último baluarte musulmán occidental y la desaparición de Granada como sociedad islámica permitieron a los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, establecer una política expansionista fuera de sus confines naturales. La conquista del norte de África fue un operativo inevitable de la Reconquista, y de la política exterior hispana durante el siglo XVI, solamente que el escenario bélico se desplazó hacia tierras africanas. En una línea similar, el Magreb va a ser laboratorio de la política colonial española. La voluntad manifiesta de Isabel la Católica en este espacio geográfico del otro lado del Mediterráneo así lo dictó. Se debía dominar Berbería:



La Berbería coincide geográficamente con lo que conocemos en la actualidad como el Magreb. [...] Su territorio habitado abarcaría desde Trípoli, en el Mediterráneo Central, hasta Santa Cruz de Cabo Gue (Agadir) y las Canarias, en el Atlántico<sup>1</sup>.

La rápida política expansiva de los osmanlíes tras la caída de Constantinopla por las tierras del Danubio y la rendición de una gran parte de Asia convierten rápidamente la estrategia política, el equilibrio de poderes y el carácter de las fronteras de los credos religiosos. Por otra parte, durante el siglo xvi, el desarrollo de la actividad corsaria, tanto cristiana como musulmana, tomó la calidad de antagonismo militar y de fructífero negocio.

La conquista del norte de África, la toma del gran puerto de Mazalquivir, los diferentes relatos de los cautivos políticos, las alianzas diplomáticas, la vida propia de los soldados, los avisos que los espías mandan de lo que sucede en la Berbería central, influyeron en la calidad y cantidad de la historiografía europea. El tema de la empresa africana en la Edad moderna no es menor, aunque se ha centrado mucho en los hechos concretos, en especial bélicos y diplomáticos, razones de conquista del otro lado del estrecho de Gibraltar.

En este caso, nuestro objetivo primordial es agrupar los artículos encontrados en la *Revue Africaine* relacionados con la conquista del litoral africano durante los dos siglos, xv y xvi, con la historia de Argel, con las relaciones entre los dos mundos: el norte de África y la Monarquía hispánica, como repertorio imprescindible para cualquier estudio histórico analítico sobre dicho tema<sup>2</sup>. *Revue Africaine* fue creada en 1856 y su último número apareció en 1962. Su primer director fue A. Berbrugger y como publicación ejerció durante muchas décadas una influencia decisiva en los estudios sobre la historia y la cultura norteafricanas.

## II. RAZONES DE LA CONQUISTA

---

1 Diego Téllez Alarcía, "El papel del Norte de África en la política exterior España (ss. xv-xvi)", *Revista Espacio, Tiempo y Forma*, 2000, vol. 13, pp. 385-420.

2 Véase un repertorio importante y general sobre esta materia en Mercedes García-Arenal, Miguel Ángel de Bunes y Victoria Aguilar, *Repertorio bibliográfico de las relaciones entre la península ibérica y el norte de África (siglo xv-xvi)*. Fuentes y bibliografía, Madrid, CSIC, 1989.

La historiografía africanista se ha interesado de un modo bastante intenso por analizar las razones de la conquista del norte de África, y por extensión los resultados y la evolución de la empresa africana. Como se ha indicado, una parte de la historiografía conviene en que los intereses de la política africana, de modo sintético, fueron económicos: el control de las rutas con el interior, la pesca, las parias, el dominio militar preventivo contra corsarios berberiscos, geoestrategia, ideológicos para mantener el prestigio de la monarquía. Todos estos aspectos desembocaban en el enfrentamiento religioso como aspecto esencial de la conquista territorial<sup>3</sup>.

### III. LA OCUPACIÓN RESTRINGIDA DEL ESPACIO NORTEAFRICANO

Matizando estas aspiraciones destaca una ocupación restringida, más allá del estrecho de Gibraltar, una ocupación de una franja costera septentrional para establecer: “una marca de vigilancia por medio de ciudades fortificadas al otro lado de una frontera natural, como es el Mediterráneo”<sup>4</sup>. Pero en primer lugar, Fernando e Isabel fueron obligados a firmar un tratado con los portugueses después de un largo enfrentamiento: Alcoçovas (1479), en el cual Portugal y España se repartían las zonas de influencia en el Atlántico: el reino de Fez y Guinea para Portugal, el reino de Tremecén para Castilla<sup>5</sup>. Pero las costas del Sahara, entre el cabo Aguer y el de Bojador, frente a las Canarias, dieron lugar a muchos requerimientos: “De Canarias para abaxo contra Guinea”<sup>6</sup>. Además, el tratado de Tordesillas celebrado entre Castilla y Portugal el 7 de junio de 1494 estableció un reparto de tierras y mares, así como zonas de influencia en beneficio de Portugal y Castilla, es decir una expansión castellana de Cádiz a Nápoles:

---

3 Miguel Ángel de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI-XVII*, Madrid, CSIC, 1989, p. 3.

4 Miguel Ángel de Bunes, “Orán, primera frontera hispano-turca del Mediterráneo”, en Ismet Terki-Hassaine, Emilio Sola Castaño, Alejandro R. Díez Torre y Manuel Casado Arboniés (eds.), *Las campanas de Orán, 1509-2009. Estudios en homenaje a Fatima Benhamamouche*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2012, pp. 55-66.

5 Luis de Mármol Carvajal divide el reino de Tremecén en cuatro provincias (Tremecén, Túnez, Argel y Bujía), pero Diego de Suarez Montañéz la divide en: “La misma occidental, la misma de Tremecén de esta celebre ciudad deste nombre, la segunda provincia, siguiendo contra Oriente, es la de Oran, la tercera de Tenes, la cuarta de Argel, la quinta la de Bujía, mas oriental y vecina del rey de Túnez”. Citado por Miguel Ángel de Bunes Ibarra, ob. cit., 1989, p. 22.

6 Juan Eslava Galán, *Los Reyes Católicos*, Madrid, Booket, 1996, p. 159.

El Tratado de Tordesillas no sólo decide el reparto del territorio africano entre portugueses y castellanos, sino también de otro ámbito más significativo, el océano Atlántico, mediante una línea situada a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Se reservaban a Castilla y Portugal las islas situadas al oeste y este, respectivamente, de dicha línea<sup>7</sup>.

Así pues, para conseguir algunas bases militares y puntos clave en el litoral mediterráneo africano, resulta interesante crear una infraestructura de contactos y enviar espías con la misión de organizar y hallar las posibilidades de ocupación. El espía escogido para proponer datos y noticias del país africano fue el caballero y regidor de Alcalá don Lorenzo de Padilla, que fue enviado por Alonso de Aguilar al reino de Tremecén. Este último atravesó Orán y anduvo por numerosas localidades del reino de Tremecén en un espacio de un año, espiando y escribiendo sobre las fortificaciones de los pueblos, la disposición de las tierras, sus recursos, el estado de sus castillos y guarniciones y otros que era preciso saber para poder conquistar.

Más tarde en 1494, los Reyes Católicos enviaron a otro espía, Hernando de Zafra, para buscar a caudillos norteafricanos que se mostraran con intenciones rebeldes hacia el emir de Tremecén, una escena muy similar a la llevada a cabo contra los granadinos. Este último extiende una hábil red de espionaje, cuyos hilos se prolongan desde Melilla hasta Orán, *“Buscan aliados entre los mismos moros de estas ciudades y desarrolla una labor diplomática tan intensa y acertada, que parece mentira que la estemos contemplando a cuatro siglos y medio de distancia”*<sup>8</sup>.

Por ejemplo en una carta escrita el 14 de enero de 1494, Hernando de Zafra afirmaba que muy pocos musulmanes españoles se detenían en el reino de Tremecén, y la mayor parte de ellos buscaban refugio en las grandes ciudades, así: *“todo el reino de Tremecén está temblando y con las llaves en la mano”*<sup>9</sup>. En otra carta enviada a Isabel, Zafra escribía que ha llegado a hacer una negociación con un moro que prometía la entrega de

7 Eufemio Lorenzo, Francisco Gallego, Gloria Tejedor, *El tratado de Tordesillas*, Madrid, Anaya, 1995, p. 3.

8 Gregorio Sánchez Doncel, *Presencia de España en Orán (1509-1792)*, Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991, p. 124.

9 Luis Suarez Fernández, *España de los Reyes Católicos, 1474-1516*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, p. 325.

Orán en las mismas condiciones de capitulación que las de Granada<sup>10</sup>. Por todo lo comentado, podríamos compartir la opinión de Luis Suarez sobre Hernando de Zafra<sup>11</sup>.

De esta manera, a la luz de los avisos que estaba recogiendo Zafra, las codicias expansionistas españolas en Marruecos no retrocedieron y Melilla (Mililia) fue conquistada por las huestes españolas del jerezano Pedro de Estopiñán, capitán del duque de Medina Sidonia en 1497. Melilla, como ya es bien sabido, fue terminal de las caravanas que traían el oro de Sudán a través del Sahara. Su conquista fue también debida a factores estratégicos, por ser un buen lugar costero, fácil de proteger y de suministrar por mar, y para adelantarse hacia el núcleo del sultanato de Fez. Así pues, Melilla reaparecerá como una línea defensiva de avance para proteger la monarquía hispánica de una contraofensiva musulmana.

La voluntad manifiesta de la reina Isabel no se cumplió hasta ahí, sino buscó también otros sitios estratégicos que protegieran las costas españolas de los ataques berberiscos, para que no se produjeran insurrecciones musulmanas en la península Ibérica, zona recién reconquistada. Así, Isabel y Fernando llegaron a ocupar puertos y localidades, y no reinos, o toda una región. De hecho, la presencia española se hallaba restringida a una pequeña parte del litoral mediterráneo africano: “*una ocupación restringida del territorio*”<sup>12</sup>.

A poco de morir Isabel la Católica, Alcaide de los Donceles preparó una fuerte escuadra reunida en Málaga para la ocupación del amplio puerto de Mazalquivir (Mers el-Kébir)<sup>13</sup>. El 15 de septiembre de 1505, los

---

10 Gregorio, Sánchez Doncel, ob. cit., p. 124.

11 Luis, Suarez, *Fernando el Católico*, Barcelona, Ariel, 2004, p. 254.

12 Esta término fue empleada por varios historiadores como Fernand Braudel, M. D. de Grammont o Robert Ricard y últimamente por Beatriz Alonso Acero. Citado por Beatriz Alonso Acero, *Orán y Mazalquivir en la política norteafricana de España, 1589-1639*, Madrid, UCM, 1997, p. 5. “Portugais, espagnols, Anglais n’ont occupé que des places maritimes, qui demeuraient quelque peu en marge du pays et qui ne pouvaient servir de base à une vraie pénétration”, en R. Ricard, « Les établissements européens en Afrique du nord du xv siècle au xviii siècle et la politique d’occupation restreinte » *Revue Africaine*, 79, 1938, p. 687.

13 Gregorio Sánchez Doncel, ob.cit., pp. 125-126. “6 galeras de Aragón y multitud de carabelas andaluzas: 6 fustas, 35 fustas y bergantines, 10 barcos diversos, 6 para carga y descarga, 8 naos, 6 carabelas y 4 tafureas, además de 2” carabelas de Andalucía, 23 de bergantines y 42 navíos menores. las fuerzas navales irían al mando de Don Ramón de Cardona, almirante de Aragón, y las de tierra, unos 7000 hombres, al de don Diego Fernández de Córdoba, asistidos de los esforzados guerreros

españoles se apoderaron de Mazalquivir y pusieron sus huestes en esta plaza, situada enfrente de Cartagena. Nuevamente, en el mismo año de 1505 se tomó la ciudad vecina de Melilla Cazaza conocida antes del siglo XVI por Kudiat al Bayda. En 1505, el duque de Medina Sidonia don Guzmán ordenó las tropas del gobernador de Melilla para sorprender la plaza. España eligió esta zona por su ubicación estratégica y por poseer un gran puerto, como lo menciona bien Luis el Africano: “*Cazaza posee un gran puerto donde acostumbraban venir las galeras venecianas que mantenían un importante comercio con las gentes de Fez y proporcionaba buenas ganancias*”<sup>14</sup>.

La estrategia hispana de guardar emplazamiento en el litoral africano en 1508 fue continuada con la toma del peñón de Vélez de la Gomera, punto de partida de la ofensiva española sobre los puertos del Magreb. Las reñidas discusiones de Fernando con su yerno portugués terminaron con un acuerdo firmado en el convenio de Sintra, el 18 de septiembre de 1509, por el cual se fijaba que toda la costa desde allí a Melilla quedaban en posesión castellana, mientras la costa africana frontal a Canarias, entre los cabos Bojador y Num, con la excepción de Santa Cruz de la Mar Pequeña, quedaba como posesiones portuguesas:

El Tratado de Sintra supone nuevamente para España la renuncia dolorosa a futuras expansiones por la zona atlántica africana, que poco y de forma intermitente se había pretendido mantener. Toda África occidental se vendió, exceptuada la Torre de Santa Cruz de Mar Pequeña, a cambio de Peñón de Vélez de la Gomera<sup>15</sup>.

Un año después, el 27 de mayo de 1509, Pedro Navarra con la participación personal y material (aliento, propaganda y dinero) del cardenal Cisneros conquistaron un enclave medular en la costa argelina: Orán. Sea como fuere, y como se indicó, la plena gloria de la conquista fue gracias a expertos y personas que tenían experiencia en asuntos de guerra, como Gonzalo de Ayora. Así en un escrito dirigido al rey Fernando, Cisneros explicó cómo llegaron a sorprender Orán gracias al puerto de Mazalquivir: “*en fin mataronlos y cativarolons todos, que serán los muertos y*

---

Gonzalo de Ayora y Pedro López de Orozco...”.

<sup>14</sup> Enrique Gozalbes. “Notas sobre Cazaza, puerto de Fez y fortaleza española, (1506-1533)”, en *Al Ándalus-Magreb*, 2008, núm. 15, pp. 135-155.

<sup>15</sup> Eufemio Lorenzo *et al.*, ob. cit., p. 87.

*cativos más de doce mil moros, ocho los vivos, y más de quatro mill los muertos por las calles y casas*<sup>16</sup>.

Además señaló su miramiento hacia la ciudad: “*La cibdad es la más fuerte cosa del mundo, y muy grande, y las más fresca de aguas y huertas y casas que ay en España, y digo a vuestra merced que es más fuerte que Toledo [...] el mas excelente lugar que se vio en el mundo*”<sup>17</sup>.

Más tarde, Pedro Navarra se apoderó de la pequeña isla de Mesranna o el peñón de Argel, como lo llamaron los españoles (1510-1529), una fortificación importante para el control del curso berberisco, Bugía y Trípoli. Pero, esta línea de reforzamiento y este rápido avance se detuvo en el desastre de los Gelves, debido a la sequía del verano, la falta de agua y la inexperiencia de don García de Toledo. El poeta Garcilaso de la Vega en unos versos referentes a la jornada dijo:

¡Oh patria lagrimosa, y como vuelves  
Los ojos a los Xelves, suspirando!<sup>18</sup>

#### IV. REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO

1. Berbrugger, A., « Conquête d’Oran », *Revue Africaine*, 1866, 10, pp. 43-50.

En este estudio el historiador Berbrugger nos hace una sinopsis de una parte de la obra de Diego Suárez Corvin Montañés *Historia del último Maestro que fue de Montesa y de su hermano Don Felipe de Borja: la manera como gobernaron las plazas de Orán y Mazalquivir, reinos de Tremecén y Ténez en Africa, siendo allí capitanes generales, uno en pos del otro como aquí se narra*. Se trata de la monumental obra de un soldado que vivió en Orán durante casi treinta años (1577-1604). Además, Berbrugger rescata otros documentos sobre la conquista de la ciudad de Orán de 1509 y Mer-el Kebir, según Mármol Carvajal (de hecho, el mejor estudio clásico de la historiografía europea sobre el ámbito geográfico del norte de África es su *Descripción General de África*<sup>19</sup>).

16 AA. VV., *Cartas del cardenal don Fray Francisco Jiménez de Cisneros, dirigidas a Don diego López de Ayala*, Madrid, Impr. del Colegio de sordomudos y de ciegos, 1867, p. 48.

17 *Ibid.*

18 Jesús Sánchez Adalid, *La sublime Puerta*, Barcelona, Zeta, 2005, p. 196.

19 Dentro de la amplia producción histórica sobre este ámbito geográfico se destaca a Mármol

2. Berbrugger, A, « Etude biographique. Léon L'Africain », *Revue Africaine*, 1857-1858, 2, pp. 553-364.

El autor nos hace una biografía más o menos fidedigna de Juan León Africano<sup>20</sup> que ocupa la primera plaza en esta galería africana basándose en su primer editor Giov. Battista Ramusio: “*C'est dans cet esprit et avec ces éléments que nous avons écrit la biographie qu'on va lire.*”<sup>21</sup>.

3. Berbrugger, A, « Negociation entre Hssan Aga et le comte d'Alcaudete, gouverneur d'Oran (1541-1542) », *Revue Africaine*, 1865, 9, pp. 379-385.

En este texto Berbrugger nos revela tres cartas de la biblioteca de la Secretaria General, en las cuales se describen las negociaciones antes de la expedición argelina de Carlos V de 1541:

Après la lecture des trois lettres que nous venons de donner, il est impossible de contester la réalité des négociations de Hassan Pacha avec les Espagnols dans les années 1540, 1541 et 1542. Il reste à savoir si elles étaient sérieuses et si le gouverneur d'Alger, à l'exemple de son patron Kheir ed-Din, le deuxième Barberousse, ne cherchait pas à amuser son ennemi<sup>22</sup>.

4. Berbrugger, A., « Mers-el-Kebir et Oran, de 1509-1608, d'après Diego Suarez Montanés », *Revue Africaine*, 1865, 9, pp. 251-267, 337- 355 y 410- 429 ; 1866, 10, pp. 111- 128 y 197- 207 ; 11, 1867, pp. 72-81.

En este artículo el autor nos presenta las acciones bélicas de ataque cerca de Mazalquivir, según el propio soldado Diego Suárez Montanés: “*Ici, s'interrompt brusquement le chapitre que Suarez a consacré à la guerre d'Oran ; par bonheur, la lacune ne peut être ni grande ni importante*”<sup>23</sup>.

5. Berbrugger, A, « Oran sous les espagnoles, Expéditions et razzias », *Revue Africaine*, 1869, 13, pp. 100-115.

El autor nos hace una traducción de dos documentos oficiales contemporáneos a la toma de Mers al Kabir en 1505, recogidos por el general de Sandoval:

---

como el máximo experto, porque estaba presente en algunos acontecimientos que rememora y llega a conocer bastante bien en el marco geográfico reseñado. Los dos primeros tomos de su libro fueron impresos en Granada en 1573.

20 Llamado antes de su conversión al cristianismo como al-Hasan b. Muhammad al-Wazzan al-Fasi al-Garnati.

21 A. Berbrugger, *loc.cit.* p. 354.

22 Berbrugger, “Negociation entre Hssan...”, art. cit., p. 25.

23 Berbrugger, “Mers -el -Kebir...”, art. cit., p. 81.

Depuis la publication du récit de cette expédition qui livra aux Espagnols un point important du littoral algérien, qu'ils conservèrent pendant près de trois siècles, nous avons reçu de M. le Général de Sandoval deux documents officiels contemporains de l'événement, ce qui en double la valeur, ils offriront un précieux moyen de contrôle du récit de Suarèz et de ceux des autres écrivains qui en ont parlée. En voici la traduction [...]»<sup>24</sup>.

6. Berbrugger, A, y D. Monnereau « Topographie et Histoire générale d'Alger, par Haedo, traduit de l'espagnol », *Revue Africaine*, 1870, 14, pp. 364-375.

Traducción francesa del cuarto capítulo de la Topografía de Diego Haedo (cuando Argel cayó bajo la dominación de los turcos), según un manuscrito de Argel.

7. Bodin, Marcel, « *L'agrément du lecteur/ Notice historique sur les Arabes soumis aux Espagnols pendant leur occupation d'Oran*, par Si Abd-el-Kader el Mecherfi », *Revue Africaine*, 1924, 65, pp. 193-260.

El autor nos hace una traducción del texto de Sidi 'Abdelkader Ben 'Abdallah ben Abī Jalāl al-Mašarfī y Garīsī, obra que nos facilita una lista de las tribus aliadas de España, llamada *Bahyāt al-nāzīr fī ajbār al-dājilīn tahta wilāyat al-isbāniyīn bi-Wahrān mina al-a'rāb kabanī āmir*.

«بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الإسبانيين بوهران من الأعراب كبنى عامر»

8. Braudel, Fernand, « Les espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 à 1577 », *Revue Africaine*, 1929, 69, pp. 184-233 ; 351-410.

Es un estudio cronológico muy definido para conocer los grandes detalles de la conquista española del norte de África en este período. Es un estudio imprescindible para conocer los principales datos, motivos y efectos de esta estrategia norteafricana siguiendo una periodización histórica referente a la política exterior española: “*Ces événements sont d'importance fort inégale et se répartissent sur un demi-siècle à peu près. Là encore, les multiples travaux publiés permettent de dresser facilement un résumé chronologique des principaux événements*”<sup>25</sup>.

9. Cazenave, J., « Contribution à l'histoire du vieil d'Oran, Mémoire sur l'état et la valeur des places d'Oran et de Mer-el-Kebir », *Revue Africaine*, 1925, 66, pp. 323-368.

24 Berbrugger, “Oran sous les espagnoles...”, art. cit., p. 100

25 Braudel, Fernand, “Les espagnols...”, art. cit., p. 351.



Traducción de un manuscrito inédito de la B.N.P (Biblioteca nacional de París núm. 365, fol. 2II a 232). Escrito por el comandante general<sup>26</sup> de Orán y Mazalquivir D. José Vallejo en el año 1734 después de unas semanas de su actividad militar. El comandante describe las plazas fuertes de la zona de posesión española, los tratos de alianzas, razzia, impuestos, repartición y venta del botín y la estrategia usada en su época con la población local.

10. Cazenave, J., « Les gouverneurs d'Oran pendant l'occupation espagnole de cette ville (1505-1792), *Revue africaine*, 1930, 71, pp. 257-299.

Monografía que presenta una lista completa de los gobernadores de Orán y Mazalquivir (empezando por el Cardenal Jiménez de Cisneros: el 19 de mayo de 1509 hasta Juan de Courten: el 26 de febrero de 1791), además alude a las gestiones de su administración a lo largo de tres siglos. El historiador usa documentación inédita de Simancas y las bibliotecas nacionales de España y Francia.

11. Devoulx, Alber, « La batterie des Andalous à Algérie », *Revue Africaine*, 1872, 16, pp. 340-342.

El autor describe los últimos vestigios de la llamada “batería andalusí” distribuidos en Argel, como recuerdo del Argel otomano:

Le bastion dont je m'occupe était placé sur la terre ferme et tout près de la porte de la Marine, laquelle constituait la seule communication entre la ville et le port, formé par des constructions établies sur des îlots et relié à la côte par une jetée d'une longueur d'environ deux cents mètres<sup>27</sup>.

12. Douel, M., « Une information relative à Cervantes, faite a Alger en 1580 », *Revue africaine*, 1931, 72, pp. 294-318.

Traducción francesa de un texto de Navarrete en su obra *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*, publicado en 1819, que está basada en una copia de Simancas relativa a Miguel de Cervantes en 1590. Son ilustraciones y documentos presentados ante el redentor de cautivos Juan Gil en los que Cervantes hace una encuesta con testigos sobre cautividad y su

---

<sup>26</sup> Durante el primer periodo de la ocupación española de Oran, los gobernadores tenían el título de Capitán general del reino de Tremecén y Tenés y gobernador de las plazas de Orán y Mazalquivir. Después de 1732 poseen el grado de Comandante general. Citado por Cazenave, “Contribution à l'histoire...”, art. cit., p. 323.

<sup>27</sup> Devoulx, “La batterie des...”, art. cit., p. 340.

vida en Argel: “*il désire et il lui importe de faire une enquête par témoins, tant sur sa captivité, vie et moeurs que sur d’autres choses touchant sa personne*”<sup>28</sup>.

13. Fraude Charles L., « Conquête de Bougie par les Espagnols d’après un manuscrit arabe. (Abū ‘Ali Ibrāhīm al-Marīnī. Unwān al-Aj-bār) », *Revue africaine*, 1868, 12, pp. 245-256; 337-349.

El autor traduce este manuscrito árabe conseguido gracias a un personaje de la tribu de Beniýala. Es una descripción de la conquista de Bugía, antes sólo narrada por León Africano y Mármol. Con este nuevo manuscrito, se pueden ver y distinguir los principales datos de la conquista de Bugía narrados por autores árabes: “*Mais ici se présente un fait qui démontre l’utilité de contrôler les documents historiques, en puisant toujours à des sources diverses d’informations*”<sup>29</sup>.

14. Feraud, Charles L., « Lettres arabes de l’époque de l’occupation espagnole en Algerie », *Revue Africaine*, 1873, 17, pp. 313-321.

Son cuatro cartas árabes de Simancas traducidas en francés, que sirven para profundizar en la historia de la ocupación española de África. La primera carta fue dirigida al Cardenal Jiménez de Cisneros desde Mostaganem alrededor de 1516, la segunda contiene testimonios de fidelidad dirigida al Emperador Carlos V, la tercera dirigida a don Martín de Córdoba en 1535, la cuarta dirigida al conde don Martín por parte de Mohammed Ben Trad y de Ahmed Ben Trad.

15. Feraud, Charles L., « Notes sur Bougie aux diverses époques », *Revue Africaine*, (1857-58), 2, pp. 458-465 ; 1859, 35, pp. 45-51, 296-308 y 442-468.

El autor nos revela la historia de Bugía desde época romana hasta el siglo XIX, y también nos explica la etimología de la palabra “Azuag”, derivada de “Azuagues”, los primeros habitantes de las montañas de Bugía. “*Ce dernier mot signifie Sourd. —Les Iazouguen, dit-on, descendent d’un certain Felen Ázouk— un tel le sourd. —Près de Bougie existe un plateau connu sous le nom de Iril ou Azoug, le plateau du sourd*”<sup>30</sup>.

16. Lespes, R., « Oran, ville et port avant l’occupation française (1831) », *Revue Africaine*, 1934, 75, pp. 277-335.

28 Douel, “Une information...”, art. cit., p. 294.

29 Féraude Charles, “Conquête de Bougie...”, art. cit., p. 246.

30 Feraud, Charles, “Notes sur Bougie...”, art. cit., p. 48.

Se trata de una historia cronológica de la ciudad de Orán y sus alrededores desde el siglo x hasta la ocupación francesa aludiendo a su población, su comercio, los viajes: “*si nous ne manquons pas de détails sur l’histoire d’Oran du x aux xvi siècle, les renseignements précis sur la ville elle-même sur la population, sur son commerce propre*”. Además ofrece unos folios sobre la ocupación española en el siglo xvi.

17. Monchicourd, Charles, « Essai bibliographique sur les plans imprimés de Tripoli, Djerba et Tunis-Goulette au xvi<sup>e</sup> siècle et Note sur un plan d’Alger », *Revue Africaine*, 1925, 66, pp. 385-418.

Tal y como señala el título, el historiador muestra el interés que había en la época por estas localidades del litoral norteafricano, por las campañas militares y el comercio. Trae un mapa de Trípoli (1567) y otro de Yerba (1560), bien descritos.

18. Monnerreau y E. Watbled, « Négociation entre Charles Quint et Kheir-Eddin (1538-1540) », *Revue Africaine*, 1871, 15, pp. 138-148.

Se trata de una carta de la Biblioteca del Gobierno General de Argelia enviada a Andrea Doria por el doctor Romero desde Constantinopla para negociar con Jayr al-Din: “*La pièce la plus curieuse de celle étrange affaire est un rapport détaillé, écrit de Constantinople, en 1540, au prince André Doria, par le docteur Romero, qui lui raconte minutieusement ses tribulations politiques avec Barberousse*”<sup>31</sup>.

19. Monnerreau y Berbrugger, « Topographie et histoire générale d’Alger, par Haedo, traduit de l’espagnol », *Revue Africaine*, 1870, 14, pp. 364-365, 414-433 y 490-519, núm. 66.

Como hemos mencionado anteriormente, es la continuación de una traducción francesa del cuarto capítulo de la Topografía de Haedo (cuando argel cayó bajo la dominación de los turcos), según un manuscrito de Argel.

20. P. P. « L’expédition espagnole de 1541 contre Alger », *Revue Africaine*, 1891, 35, pp. 177-206.

El objetivo de este estudio es hacer una nueva traducción de los escritos relativos a la expedición de Carlos V contra Argel junto con la versión árabe de las Gazawāt, en el que se haya comprendido el relato de la expedición de Argel:

31 Monnerreau y E. Watbled, “Négociation...”, art. cit., p. 140.

Une autre relation, qu'on a dénommée manuscrit du Mehkémé, est ajoutée en appendice dans les divers exemplaires arabes des Ghazaouât dont nous avons pu, directement ou indirectement, avoir connaissance (deux manuscrits de la Bibliothèque d'Alger, deux appartenant à des particuliers, un à Paris)<sup>32</sup>.

21. Pavy, Mgr., « La piraterie barbaresque », *Revue africaine*, (1857-1858), 2, pp. 337-352.

El historiador alude a la piratería, cruzadas y postura de la iglesia en los siglos XII-XIX : “*Ce fut, depuis l'occupation de l'Algérie par les Turcs, au commencement du XVIe siècle, la métropole des forbans et des martyrs. Que faisait donc l'Eglise? Que faisaient les peuples et leurs gouvernements?*”<sup>33</sup>.

22. Pastemal-Djoglou, A, « Ce qui subsiste de l'Oran espagnol », *Revue Africaine*, 1936, 79, pp. 665-686.

El historiador A. Pastemal alude a los restos arquitectónicos de la ciudad de Orán española del siglo XVIII y otros algunos del s. XVI (las fortificaciones, los castillos, murallas, puertas, plazas).

23. Pastemal-Djoglou, A, « Mers-el-Kebir. Historique et description de la forteresse », *Revue Africaine*, 1940, 84, pp. 154-185.

Es una historia y descripción de la fortaleza antes de 1563 con figuras y planos, y la del siglo XVIII hasta su estado actual.

24. Primaudaie, Élie de la, “ Document inédits sur l'histoire de l'occupation espagnole en Afrique (1506-1574) », *Revue Africaine*, 1877, 21, pp. 17-32, 81-96, 198-229, 265-298, 361-379 y 461-472.

Traducciones de documentos inéditos sobre la ocupación española en dicho período conservados en Simancas acompañados con un análisis. El primer documento es un informe del consejo de su Majestad sobre los asuntos del reino de Tremecén en diciembre de 1535 (AGS: Estado, Legajo 463), el segundo es la situación de artillería, alcazaba vieja (AGS: Estado, Legajo 462), el tercero es una carta de don Bernardino de Mendoza a su Majestad escrita en Goleta-Túnez el 20 de diciembre de 1535 (AGS: Estado, Legajo 463), el cuarto son instrucciones del Conde de Alcaudete a García de Navarrete, comandante de Mazalquivir en 1535 (AGS: Estado, Legajo 463), el quinto es una carta del Conde de Alcaudete a Ben Reḍwān

32 P.P, “L'expédition espagnole...” , art. cit., p. 177-178.

33 Pavy, Mgr., “La piraterie...” , art. cit., p. 342.

en enero de 1536 (AGS: Estado, Legajo 463), y el último documento es una carta del Conde de Alcaudete a šayj Būziān Sāhib en enero de 1536 (AGS: Estado, Legajo 463).

25. Primaudaie, Elie de la, “Les villes maritimes du Maroc. Commerce, navigation, géographie comparée », *Revue Africaine*, 1872, 16, pp. 105-135, 201-215, 304-318, 388-400 y 456-470 ; 1973, 17, pp. 66-75, 121-131 y 275-286.

Descripción y análisis histórico de las ciudades marítimas de Marruecos. Es una evaluación general en la que están incluidos los tiempos de ocupación española y portuguesa y una breve síntesis de los mismos.

26. Ravenent, E, « Un épisode de l'expédition de 1541 contre Alger. L'échauffourée de la porte d'Azzoun », *Revue Africaine*, 1939, 83, pp. 303-322.

Tal y como señala el título, un episodio de los hechos, entre los cuales está el episodio de la puerta de Azzoun “Bab Azzūn”, el autor alude a la expedición de Argel de 1541:

En face de square Bresson, le second pilier de l'immeuble qui fait l'angle des rues bab Azzoun est Littré porte une plaque de marbre sur laquelle on lit l'inscription suivante: à quelques pas d'ici le 25 octobre 1541, le français Pons de Balaguer dit savignac porte étendard des chevaliers de Malte qui firent partie de l'expédition dirigée par Charles Quint contre Alger<sup>34</sup>.

27. Ricard, Robert, « L'Espagne et la fabrication des ‘bonnets tunisiens’. A propos d'un texte du XVIII<sup>e</sup> siècle », *Revue Africaine*, 1956, 100, pp. 423-432.

En líneas generales, señala la producción del bonete tunecino en Madrid el 11 de junio de 1787 y su difusión a lo largo del siglo XVII basándose en un informe encontrado en la obra de Gaspar Melchor de Jovellanos de la Biblioteca de Autores Españoles (BAE).

28. Ricard, Robert, « Les établissements européens en Afrique du Nord du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle et la politique d'occupation restreinte », *Revue Africaine*, 1936, 79, pp. 687-688.

En general, manifiesta la forma de ocupación restringida en el Norte de África (plazas marítimas) por los portugueses y españoles; unos por la costa atlántica y otros por la costa mediterránea. Presenta esta ocupación

---

34 Ravenent, “Un épisode de l'expédition...”, art. cit., p. 303.

restringida como una necesidad más que como un sistema político. Además, el historiador alude y compara la ocupación restringida del Magreb por los españoles con la historia de los ingleses en Tánger.

29. Ricard, Robert, « Le Père Jérôme Gratien de la Mère de Dieu et sa captivité à Tunisie (1593-1595) », *Revue Africaine*, 1945, 89, pp. 190-200.

Continuación del anterior artículo sobre los tratos españoles de Berbería en el que ya menciona al padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios que se considera como un testimonio de la vida de los cautivos cristianos a finales del XVI. Era hijo de Diego Gracián de Alderete, secretario de Carlos V y Felipe II.

30. Ricard, Robert, « Textes espagnols sur Berbérie (XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles) », *Revue Africaine*, 1945, 89, pp. 26-40.

El historiador agrupa algunos textos inéditos sobre Berbería o crónicas generales que contienen capítulos y páginas sobre las relaciones de África y la península Ibérica, analiza cinco de ellos: El victorial de don Pero Niño (1448), el del Jerónimo Gracián (1593-1595), el del P. José de Sigüenza (1600-1605), el del clérigo P. Pedro Ordóñez de Ceballos (1616) en *Historia y viaje del mundo del clérigo acrecido D Pedro Ordóñez de Ceballos, natural de la insigne ciudad de Jaén a la cinco partes de Europa África, Asia y América Magallánica*, y el del P. José Tamayo (1641-1643).

31. Veronne, Chantal de la, « Deux lettres inédites d'un roi de Tlemcen (1531-1532) », *Revue Africaine*, 1955, 99, pp. 174-180.

Describe dos cartas encontradas en 1954 en una librería parisina. Son cartas respectivamente escritas el 8 de septiembre de 1531 y 3 de Julio de 1532 por el soberano zianí de Tremecén Muley Abd Allah, mandadas a la emperatriz Isabel de Portugal, que prueban las tentativas del rey de Tremecén por recobrar la alianza española.

32. Watbled, E., « Document inédits sur l'assassinat du pacha Tekelerli (1556-1557) », *Revue Africaine*, 1871, 15, pp. 335-340.

Entre los numerosos documentos encontrados en la Biblioteca de la Secretaria General del Gobierno sobre la dominación española de África figuran las dos cartas manuscritas que aluden a la muerte del Pacha Mohammed Tekelerli (Tekerli Tekali, Takarouaourli, Takouli), las cuales difieren de las noticias contadas por el historiador Diego Haedo.

## V. CONCLUSIONES

Este repertorio bibliográfico ofrece textos históricos, aún hoy valiosos, tanto de fuentes primarias como de interpretaciones históricas, sobre la presencia española en el norte de África, aparecidos en una de las publicaciones más emblemáticas, la *Revue Africaine*. Gracias a tales trabajos, y las facilidades de acceso que ofrece la actual digitalización del patrimonio bibliográfico, contamos con datos de alto valor académico para analizar uno de los fenómenos más determinantes de la historia norteafricana y sus transformaciones en la Edad moderna.

# ORÁN Y ARGEL EN LA OBRA DE CERVANTES

REDA ABI AYAD  
Universidad de Orán

## Resumen

Orán y Argel, son dos ciudades de Argelia que marcaron la vida y obra de Miguel de Cervantes. Por un lado, Orán, presidio español en el norte de África desde 1509 a 1792; y por otro, Argel, ciudad corsaria y lugar de detención de los cautivos cristianos hechos presos en el Mediterráneo. El cautiverio de Cervantes en Argel entre 1575 y 1580 le permitió conocer perfectamente la ciudad, al igual que la cultura arabomusulmana, para luego ponerla en escena a través de sus obras de cautiverio: *Los baños de Argel*, *El trato de Argel* e incluso *La historia de cautivo* incluida en el *Quijote*, sin olvidar el episodio de los falsos cautivos insertado en el *Persiles*. Orán para los cautivos simbolizaba la puerta de salida y la libertad antes de alcanzar España. Razón por la cual, Cervantes debió de interesarse por esta ciudad para poder fugarse desde Argel hacia Orán. Además, su visita en Orán en 1581 le permitió observar la situación de los soldados españoles que luchaban por la Corona española en territorio argelino, lo que va a reflejar más tarde a través de su comedia *El Gallardo español*. Toda esta influencia aparecerá a lo largo de la producción literaria de Cervantes, referencias que trataremos a través de este artículo.

**Palabras clave:** Cervantes, cautiverio, Argel, Orán, referencia autobiográfica, influencia.

## Abstract

Oran and Algiers, the two Algerian cities, had a great influence over the life and the works of Miguel de Cervantes. In one side, Oran placed under the Spanish colonization from 1509 to 1792; in the other side, Algiers, a corsair city and a place of imprisonment for the Christian captives taken in the Mediterranean Sea. Captivated in Algiers from 1575 to 1580, Cervantes gained a great knowledge of the city and the Arab Muslim culture, and utilized that eventually in his literary works: *Los baños de Argel*, *El trato de Argel* even "The Captive's Story" included in *Don Quixote*, and the episode of the false captives inserted in *Persiles*. Oran for the captives symbolized the exit door to freedom before reaching Spain that's the reason why, Cervantes had to be interested in this city as his intentions were to escape from Algiers. Furthermore, his visit to Oran in 1581 allowed him to observe the situation of the Spanish soldiers who were fighting for the Spanish Crown in the Algerian territory, which he later reflected through his comedy *El Gallardo español*. Thus, all this influence will appear throughout the literary works and references of Cervantes that we will deal with throughout this article.

**Keywords:** Cervantes, captivity, Algiers, Oran, autobiographical reference, influence.



## INTRODUCCIÓN

Orán y Argel en la Época moderna eran dos ciudades pertenecientes al reino de Tremecén, cuya actividad comercial se extendía por todo el Mediterráneo. A principios del s. xvi, Orán y Argel se encuentran políticamente divididas; por un lado, Orán, bajo el gobierno español de los Alcaudete; y por otro Argel, que estaba bajo dominio otomano. La literatura española ha tratado abundantemente ambas ciudades, pero encima de todos los autores que las han descrito, sobresale la figura de Miguel de Cervantes, vinculado irremediabilmente con las ciudades argelinas. Ya sea en el *Quijote* (1605-1615), en *El trato de Argel* (1582), en *Los baños de Argel* (1615) o *El gallardo español* (1615), Cervantes evoca con reminiscencia su cautiverio en Argel (1575-1580), pero también el asedio de Orán y la situación dramática de los soldados españoles en Orán durante el asedio de 1563, tras su visita en Orán en 1581, la batalla de Mazaghran de 1558 e incluso la presencia de los moriscos en España durante su época.

I. ORÁN EN *EL TRATO DE ARGEL*

Durante su cautiverio en Argel, Cervantes tenía ya bastantes conocimientos sobre las plazas españolas de Orán y su topografía<sup>1</sup>. Su plan era evadirse de Argel hacia Orán y gozar, así, de la libertad que tanto anhelaba. Se hace referencia en la estrofa siguiente, a los ríos, los montes y sierras, al igual que a los árabes que vivían en el campo, tal como lo expresa en *El trato de Argel*, a través de este diálogo que alude a la fuga:

—Pues ¿cómo piensa ir?  
 —Qué agora, como es tiempo de verano,  
 Los alárabes todos a la sierra,  
 Se retiran, buscando el fresco viento  
 —¿llevas algunas señas por do entienidas  
 Cuál es de Orán la deseada tierra?  
 —Sí llevo, y sé que he de pasar primero  
 Dos ríos: uno del bates, nombrado,  
 río del azafrán, que está aquí junto;  
 otro, el de Hiqueznaque, que es el más lejos.

1 Cf. María Antonia Garcés, *Cervantes en Argel, historia de un cautivo*, Madrid, Gredos, 2005.

Cerca de Mostagan<sup>2</sup>, y a mano derecha,  
está una levantada y grande cuesta,  
que dicen que se llama el cerdo Gordo,  
y puesto encima de ella se descubre  
frente por frente un monte, que es la silla  
que sobre Orán levanta la cabeza<sup>3</sup>.

Como se nota en este fragmento, Cervantes tenía bastantes conocimientos topográficos sobre Orán y su alrededor, también conocía la ciudad de Mostaganem, muy anhelada por los españoles en su época.

## II. ORÁN EN *EL GALLARDO ESPAÑOL*

Cervantes dedica toda una comedia a la ciudad de Orán, la de *El gallardo español*. En efecto, las acciones de la pieza se desarrollan en Orán y Mazalquivir, precisamente en la época del gobierno de la familia de los Alcaudetes, donde hubo el terrible asedio de Orán y su puerto por Hassan Pacha en 1563, para intentar liberar los dos enclaves de la presencia española.

Durante el enfrentamiento entre las dos comunidades, cristiana y musulmana, el protagonista y héroe Ali Muzel interpela y desafía al gallardo español, don Fernando, capitán del ejército español, delante de la puerta Canastel de Orán, de este modo:

Y así, a ti te desafío,  
Don Fernando el fuerte, el bravo,  
Tan infamia de los moros [...]

Aquí, junto a Canastel,  
Solo te estaré esperando  
Hasta que mañana el sol  
Llegue al poniente su carro<sup>4</sup>.

---

2 Mostagán o Mostaganem, una ciudad en el este de Orán conocida por los españoles por la batalla de Mazagrán, que enfrentó en 1558 a españoles y argelinos, y que terminó con la muerte del conde de Alcaudete, Gobernador de Orán (1534–1558).

3 Miguel de Cervantes, *El trato de Argel*, edición publicada por Rodolfo Schevill y Adolfo Bonita, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, 2003, p. 64.

4 Miguel de Cervantes, *El gallardo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 78.

Del mismo modo, se puede observar también la bravura de Ali Muzel, que Cervantes resalta de esta manera:

Escuchad los de Orán,  
Caballeros y soldados  
Que firmáis con nuestra sangre  
Vuestras luchas señaladas.

Buitrago, otro personaje de la comedia, nos describe el asedio y la confrontación militar entre españoles y moros de esta manera:

¡Arma, arma, señor, con toda priesa,  
Porque en el charco azul columbro y veo  
Pintados leños de una armada gruesa  
Hacer un círculo y rodeo!<sup>5</sup>

Los soldados españoles en Orán vivían constantemente ataques por parte de los oraneses, que querían liberarse del invasor español. Para lograrlo, los oraneses acudían a algunas estrategias, entre otras, asediar a los españoles en Orán para impedir la llegada de los vivires y del abastecimiento militar por el mar, con el fin de debilitarles y obligarles a retirarse.

### III. ORÁN EN LAS *NOVELAS EJEMPLARES*: *LA GITANILLA*

Mis investigaciones sobre las *Novelas ejemplares* me llevaron principalmente a la *Gitanilla*, en la que se hacen alusiones sobre Orán, a través de la protagonista. Aquí, la imagen y representación del personaje de la Gitanilla —que se caracteriza por la magnificencia, el cariño y la belleza ideal— Cervantes la simboliza a una paloma y leona de Orán:

Hermosita, hermosa,  
La de las manos de plata,  
Más te quiere tu marido  
Que el Rey de las Alpujarras.  
Eres paloma sin hiel;  
Pero a veces brava

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 131.

Como leona de Orán,  
O como tigre de Ocaña<sup>6</sup>.

Aparece también en este fragmento una alusión a la región de las Alpujarras, famosa por los moriscos que vivían cerca en Granada, y que se sublevaron contra Felipe II y su política de represión religiosa.

#### IV. ORÁN EN EL *QUIJOTE*

Cervantes no deja de referirse a la ciudad de Orán en sus obras. Al igual que otras ciudades, Toledo, Florencia, Nápoles, etc., Orán está presente y ocupa un lugar privilegiado, puesto que ha marcado considerablemente su espíritu narrativo y personal<sup>7</sup>. En la primera parte del *Quijote*, en el episodio del cautivo, inicia su cuento situándonos en un lugar llamado *Montañas de león*, aludiendo seguramente a Orán por su valor implícito y simbólico:

En un lugar de las montañas de león, tuvo principio mi linaje, con quien fue más agradecida y liberal la naturaleza que la forma aunque en la estrechez de aquellos pueblos todavía alcanzaba mi padre fama de rico<sup>8</sup>.

Luego más tarde, en la segunda parte del *Quijote*, Cervantes evoca otra vez Orán y sus famosos leones, que el Gobernador de Orán regaló al Rey de España. En el diálogo entre el carretero y don Quijote se lee lo siguiente:

—¿Adónde vais, hermano? ¿qué carro es éste, qué llevas en él y qué banderas son aquí?

—El carro es mío; lo que va en él son dos bravos leones enjaulados, que el general de Orán envía a la corte, presentados a su Magestad; las banderas son del rey nuestro señor, en señal que aquí va cosa suya<sup>9</sup>.

6 Miguel de Cervantes, *La gitaniilla*, edición de Juan Bautista Avallé Arce, Madrid, Castalia, 1982, p. 93.

7 Véase el artículo de A. Abi Ayad: "Orán: fuente literaria y lugar de escritura de Miguel de Cervantes", en María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (eds), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1998, pp. 117-126.

8 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, textos y notas de Martín de Riquer, Barcelona, Juventud, 1968, vol. I, cap. XXXIX, p. 395.

9 *Ibid.*, vol. II, cap. XVI, p. 654.

Orán en las creencias populares está simbolizada por dos leones grandes, representativos de la presencia de los leones en aquella época, lo que no escapó a los oídos de Cervantes, muy atento a lo que se decía acerca de la ciudad en su época.

#### V. ORÁN EN EL *PERSILES*

Cervantes no deja de aludir a su pasado de cautivo en Argel y la privación de libertad e incluso en su última obra el *Persiles* donde alude a través del narrador a su tentativa de evasión y tránsito por Orán, de este modo:

Las galeras —respondió el cautivo— eran de don Sancho de Leyva; la libertad no la conseguimos, porque no nos alcanzaron; tuvimosla después, porque nos alzamos con una galeota que desde Sargel iba a Argel cargada de trigo; venimos a Orán con ella, y desde allí a Málaga, de donde mi compañero y yo nos pusimos en camino de Italia, con intención de seguir a su Majestad, que Dios guarde, en el ejercicio de la guerra<sup>10</sup>.

Esta evocación de Orán denota el impacto de su estancia en dicha ciudad hasta finales de su vida<sup>11</sup>. Cervantes hace referencia también al intercambio mercantil entre Orán y Málaga, muy famosa en la época por su trigo.

#### VI. ARGEL EN *EL TRATO DE ARGEL*

Tras su liberación de Argel, Cervantes empieza su nueva carrera literaria escribiendo su primera comedia, *El trato de Argel*, donde pone en escena la ciudad de Argel<sup>12</sup> y su cautiverio allá: “...*gomia y tarasca de todas las riberas del mar Mediterráneo, puerto universal de corsarios, y amparo y refugio de ladrones*”:

<sup>10</sup> Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición virtual publicada por Rodolfo Schevill y Adolfo Bonilla, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Universidad de Alicante, Cap. X.

<sup>11</sup> Véase mi artículo “El *Persiles*: Síntesis del pensamiento literario de Miguel de Cervantes”, en Ismet Terki Hassaine, José E. Sola Castaño, Alejandro Ramón Díez Torre, y Manuel Casado Arboniés (eds.), *Las campanas de Orán, 1509-2009: Estudios en homenaje a Fatma Benhamamouche*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2012, pp. 377-386

<sup>12</sup> Véase el artículo de A. Abi Ayad: “Argel: una etapa decisiva en la obra y pensamiento de Cervantes”, en *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Nápoles, Sociedad Editrice Gallo, 1995, pp. 133-142.

¡Triste y miserable estado!  
 ¡Triste esclavitud amarga,  
 Donde es la pena más larga  
 Cuán corto el bien y abreviado  
 ¡Oh purgatorio en la vida,  
 Infierno puesto en el mundo,  
 Mal que no tiene segundo,  
 Estrecho do no hay salida!<sup>13</sup>

Argel en el s. xvi se conocía por la actividad corsaria en el Mediterráneo, que frenaba considerablemente el comercio marítimo español. Muchos cristianos españoles se hicieron presos por los corsarios otomanos, que les usaban de esclavos para los trabajos de interés público, o como moneda de cambio para negociar asuntos diplomáticos<sup>14</sup>.

#### VII. ARGEL EN *LOS BAÑOS DE ARGEL*

*Los baños de Argel* es otra obra en la que Cervantes se dedica al tema del cautiverio y a los cautivos españoles en los baños de Argel. Como lo expresa el escritor de Alcalá, Argel tenía un lugar preponderante en el Mediterráneo en cuanto al comercio, y era una ciudad muy cosmopolita, donde se mezclaban muchas religiones:

Argel es, según barrunto  
 Arca de Noe abreviada,  
 Aquí están de todas suertes.  
 Y aun otra cosa, si adviertes,  
 Que es de más admiración,  
 Y es que estos perros sin fe  
 Nos dejen como se ve  
 Guardar nuestra religión  
 que digamos nuestra misa  
 Nos dejan, aunque en secreto<sup>15</sup>.

13 Miguel de Cervantes, *El trato de Argel*, loc. cit., p. 1.

14 Véase artículo de Maximiliano Barrio Gonzalo, (2003): “Los cautivos españoles en Argel durante el siglo ilustrado”, en *Cuadernos dieciochistas*, 2003, vol. 4, pp. 135-174.

15 Miguel de Cervantes, *Los baños de Argel*, edición de Jean Canavaggio, Madrid, Taurus, 1984, pp. 123-129.

Cervantes se refiere también a la libertad que podían tener ciertos cautivos según su rango social y el valor estimado por sus amos:

Pues amigo? Adónde vamos?  
Aunque está de aquí un buen rato  
Al jardín de Agimorato.  
Allí podremos asolas  
Danzar, cantar y tañer  
Y hacer nuestras cabriolas.  
Demos vado a la pasión,  
Cuanto más, que es la intención  
Del cadi que nos holguemos  
Y que los viernes tenemos  
Honesta recreación<sup>16</sup>.

Encontramos también un magnífico romance sobre el mar y la libertad que simboliza por los cautivos españoles:

A las orillas del mar  
Con su lengua y sus aguas,  
Ya manso, ya airado, llega  
Del puerto de Argel las murallas  
Con los ojos del deseo  
Están mirando a su patria  
Cuatro míseros cautivos  
Que del trabajo descansan,  
Y al son de ir y volver  
De las olas en la playa,  
Con desmayados acentos  
Esto lloran y esto cantan:  
¡cuán cara eres de haber,  
Oh dulce España!<sup>17</sup>

Aparece con frecuencia la noción de libertad frente a la situación vivida por los cautivos:

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 103.

Es gran el gusto que encierra  
 Voz de libertad.  
 Siempre huir por tierras aspiras  
 Tres veces por tierra has huido<sup>18</sup>.

### VIII. ARGEL EN EL QUIJOTE

Cervantes dedica todo un capítulo al cautiverio a través de la *Historia del cautivo*. Esa historia es una historia independiente dentro de la historia general. El episodio viene justo después de un debate muy profundo entre don Quijote y Sancho Panza, sobre “las armas y las letras”. Los tres capítulos nos cuentan la historia de un soldado español hecho preso en Argel y la historia de amor que va a tener con Zoraida, una rica y preciosa mora de la ciudad.

La historia empieza de la manera siguiente: un padre bastante rico y preocupado por el porvenir de sus tres hijos, decide repartir sus bienes y orienta la carrera de sus hijos hacia lo siguiente: “*iglesia o mar o casa real*”, es decir: “*quien quisiera valer y ser rico, siga o la Iglesia o navegue, ejerciendo el arte de la mercadería, o entre a servir los reyes en sus casas*”, o en otras palabras: “*que uno de vosotros siguiese las letras, el otro la mercadería, y el otro siguiese al rey en la guerra*” (letras, armas o comercio).

Cervantes nos narra con eso algunas creencias socioculturales de su época, respecto a cómo se puede lograr el éxito económico y social en aquel entonces. Ese acontecimiento nos hace pensar en el mismo acontecimiento histórico que vivió el propio Cervantes, al haber estado cinco años cautivos en Argel (1575-1580), tras la famosa batalla de Lepanto en 1571.

Esta historia pertinente, sin embargo, independiente de la historia general de la novela, figura en la primera parte del *Quijote*, precisamente en los capítulos xxxix, xl y xli. Nos relata los años de cautividad del ilustre autor y soldado español, hecho cautivo durante cinco años en Argel por los otomanos, a través del héroe de su historia.

El protagonista de esta historia, miembro de la familia de Pérez de Viedma, se hace cautivo en los baños de Argel. Gracias a la ayuda de Zoraida, una mora convertida al cristianismo llamándose María, el joven soldado junto a otro cautivo renegado cautivado con él, llega a evadirse

---

18 *Ibid.*, p. 73.



de prisión y recuperan su libertad. De allí, empieza una pasión amorosa entre el héroe y la bella mora, a través del amigo renegado que les hacía oficio de intérprete. Al final de una larga correspondencia entre los dos amantes, estos últimos llegan a procurarse un barco y se van juntos hacia España para vivir plenamente su amor.

Hay que señalar que el propio Cervantes no tuvo esa suerte de evadirse cuando estuvo cautivo. En efecto, numerosas tentativas, cinco en total, acabaron en fracaso. Habrá que esperar a que la Orden de la Trinidad de España le rescate, junto a otros cautivos, para que recupere su anhelada libertad.

En esta historia del cautivo, Cervantes alude a un hecho cultural importante en su época, a saber, el matrimonio mixto y los amores cruzados entre moros y cristianos. No se rechaza la hipótesis de que Cervantes haya tenido una aventura amorosa, o por lo menos, haya sido atraído por moras de Argel, durante su cautividad.

A través de su relato, el autor alude también a la época otomana. Evoca pues algunas figuras emblemáticas de su época, tales como los legendarios hermanos Barbarroja, o bien Uluç Ali, el capitán italiano encargado de la Regencia de Argel a finales del s. xvi. Nos cuenta también el tratamiento de los cristianos cautivos en Argel por los otomanos.

Según Cervantes, había dos tipos de cautivos en Argel: los cautivos destinados a ser rescatados, que se encerraban en una prisión llamada *baño*; y otros, a los que llamaban *de almacén*, que servían a la ciudad en las obras públicas. El cautivo de esa historia, que pertenecía a los cautivos de rescate, nos describe su cautividad de esa manera:

Pusiéronme una cadena, mas por señal de rescate que por guardarme con ella, y así pasaba la vida en aquel baño, con otros muchos caballeros y gente principal, señalados y tenidos por de rescate<sup>19</sup>.

A través de esto, entendemos que el cautivo no estaba solo en los baños y que había otros cautivos en espera de rescate. También nos enteramos de que había cierta suavidad en cuanto al trato de los cautivos, a pesar de las cadenas puestas en sus manos.

---

19 Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, ob. cit., vol. I, cap. XXXIX.

IX. ARGEL EN EL *PERSILES*

Cervantes dedica todo un capítulo en su última obra el *Persiles* a Argel, a través del episodio de los falsos cautivos. Este episodio picaresco pone en escena dos jóvenes mozos, vestidos de un traje de cautivos y que pretenden contar la historia de su supuesta desgracia a cambio de dinero. Un lienzo pintado les sirve de soporte a su falso relato, con el fin de gustar y entusiasmar a un público con afán de novedades.

A través de este episodio, Cervantes recurre a su memoria y a su pasado de cautivo en Argel para hacernos una descripción sobre la ciudad y sus puertas, también evoca su situación económica vista por él. Trata también el asunto de los cautivos españoles durante la Regencia de Argel, con el fenómeno del corso y de la piratería en todo el Mediterráneo:

Esta, señores, que aquí veis pintada, es la ciudad de Argel, gomia y tarasca de todas las riberas del mar Mediterráneo, puerto universal de corsarios y amparo y refugio de ladrones, que, deste pequeñuelo puerto que aquí va pintado, salen con sus bajeles a inquietar el mundo, pues se atreven a pasar en *plus ultra* de las columnas de Hércules, y a acometer y a robarlas apartadas islas que, por estar rodeadas del inmenso mar Océano, pensaban estar seguras, a lo menos de los bajeles turquescos<sup>20</sup>.

En el mismo diálogo entre los dos pícaros, Cervantes menciona algunas ciudades argelinas, tales como Argel, Cherchel y Orán, según el texto que hemos visto anteriormente<sup>21</sup>.

## CONCLUSIÓN

Para concluir, Cervantes se inspira en su propia experiencia de cautiverio en Argel y su visita a Orán para introducir en sus relatos acontecimientos históricos y ciudades reales, siendo fuente de la dimensión real, histórica y literaria de las ciudades argelinas. Todas estas referencias sobre Orán y Argel demuestran la influencia y el impacto que tuvieron estas dos ciudades en la vida y obra de Miguel de Cervantes, hasta el punto de reflejarse de manera reiterativa y persistente desde sus textos

20 Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, op. cit., libro III, cap. 10, p. 531.

21 Vid. *supra* nota 10.

más emblemáticos a su última obra el *Persiles*, dejándonos huellas y testimonios imborrable en su literatura.

# VICENTE BLASCO IBÁÑEZ Y LA MEMORIA DE CERVANTES EN ARGEL

KARIMA AÏT YAHIA  
*Universidad de Argel*

## Resumen

Hacia finales del siglo XIX surgió una nueva interpretación nacionalista de la obra de Miguel de Cervantes. Benito Pérez Galdós, por ejemplo, afirmó después del Desastre de 1898 y la pérdida de las últimas colonias que *Don Quijote de la Mancha* era uno de los pocos objetos de orgullo nacional que le quedaban a España. En este sentido, en 1905 se celebró a lo grande el tercer centenario de la publicación de la obra maestra de Cervantes. Un escritor que se adelantó a esta nueva interpretación fue Vicente Blasco Ibáñez, quien viajó a Argelia en 1895. En sus *Crónicas de viaje*, describió con mucho detalle su visita a la cueva de Cervantes en Argel, donde rindió homenaje a su héroe literario. Al mismo tiempo, lamentó la falta de reconocimiento por parte de la población local y las autoridades francesas y españolas.

**Palabras clave:** Miguel de Cervantes, Vicente Blasco Ibáñez, Cueva de Cervantes, Argel, nacionalismo.

## Abstract

Towards the end of the nineteenth century, a new nationalist interpretation emerged of the oeuvre of Miguel de Cervantes. After the disastrous defeat in the Spanish-American War of 1898 and the loss of Spain's last colonies, Benito Pérez Galdós, for instance, asserted that *Don Quixote* was one of the few remaining objects of national pride. In this sense, in 1905 the third centennial of the publication of Cervantes' masterpiece was celebrated in grand style. A writer that anticipated this new interpretation was the young Spanish novelist Vicente Blasco Ibáñez, who in 1895 travelled to Algeria. In his *Crónicas de viaje*, he described in great detail his visit to the cave of Cervantes in Algiers, where he paid tribute to his literary hero. At the same time, he deplored the lack of recognition of Cervantes by the local population and the French and Spanish authorities.

**Keywords:** Miguel de Cervantes, Vicente Blasco Ibáñez, Cave of Cervantes, Algiers, Nationalism.

## LA NACIONALIZACIÓN DE CERVANTES

Durante el siglo XIX se dio una nueva interpretación y lectura a la obra *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes y

Saavedra. Fueron los escritores alemanes los primeros en dar una interpretación romántica a la obra de Cervantes. Ese fue el caso por ejemplo de Friedrich Schlegel, que vio en *Don Quijote* un héroe romántico que simbolizaba la lucha entre los ideales y la realidad y equiparó Cervantes con Shakespeare y Goethe<sup>1</sup>. De igual forma, los escritores ingleses y franceses adoptaron una nueva postura ante esta obra maestra, al verla como la primera novela moderna, lo que a su vez repercutió en los autores y cervantistas españoles a partir de la tercera década del siglo XIX<sup>2</sup>.

Mientras que en el siglo XVIII algunos autores españoles seguían dudando de las cualidades literarias y morales de la gran novela de Cervantes, en el siglo XIX, gracias en gran parte a su nueva fama internacional, el autor era aceptado en España como uno de los escritores más grandes de todos los tiempos. El principal tema que preocupaba a los escritores e intelectuales españoles era cómo había que interpretar la obra maestra de Cervantes. Por ejemplo, el periodista Nicolás Díaz de Benjumea opinaba en un libro sobre el desencanto del *Quijote*, publicado en 1861, que la novela contenía muchos mensajes ocultos que hacían referencia a la vida personal de Cervantes. Su obra también era una sátira feroz de la sociedad de su tiempo, criticando sobre todo a la Inquisición<sup>3</sup>. Juan Valera no estaba de acuerdo con esta interpretación rebuscada. Según el gran novelista, *Don Quijote* era un libro cómico, una parodia genial de los libros de caballerías y nada más<sup>4</sup>.

Hacia finales del siglo XIX, ya no importaba tanto la interpretación exacta del contenido del libro, sino el propio Cervantes y su *Quijote*, que se convirtieron en símbolos nacionales<sup>5</sup>. Tras la derrota humillante en la guerra contra los Estados Unidos, en la cual España perdió sus últimas

1 Anthony Close, *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 55-71 y 89-90; José Montero Reguera, *El Quijote durante cuatro siglos. Lecturas y lectores*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005, p. 46

2 Alberto Navarro, "Introducción", en Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote Y Sancho*, Madrid, Cátedra, pp. 13-131, esp. pp. 42-55.

3 Diego Martínez Torrón, "La polémica cervantina de Díaz Benjumea", en Diego Martínez Torrón (coord.), *Sobre Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2003, pp. 115-129.

4 Navarro, ob. cit., pp. 48-50.

5 Friedrich Wolfzettel, "De símbolo nacional a mito literario de la nación. Funciones del *Quijote* en España entre el romanticismo y la generación de 1898", en Sarah de Mojica y Carlos Rincón (coord.), *Lectores del Quijote, 1605-2005*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2004, pp. 61-99.

colonias, la obra maestra de Cervantes se había convertido, según Benito Pérez Galdós, en el principal objeto de orgullo nacional. Sin embargo, el famoso autor realista se quejó de que Cervantes solo había sido honrado con una miserable estatua en la Plaza de las Cortes<sup>6</sup>. Pocos años después, algunos intelectuales liberales y republicanos decidieron hacer caso a Galdós, organizando una conmemoración nacional del tercer centenario de la publicación de *Don Quijote* en 1905, para así honrar al escritor en todo el territorio nacional. El 2 de diciembre de 1903, el periodista Mariano de Cavia lanzó la iniciativa en la portada del diario *El Imparcial* bajo el lema “Post tenebras spero lucem”. Hizo un llamamiento a celebrar “la más luminosa y esplendorosa fiesta que jamás ha celebrado pueblo alguno” para superar las “presentes desdichas” de España<sup>7</sup>.

Durante la conmemoración, Juan Valera y el erudito conservador Marcelino Menéndez Pelayo repitieron que había que comprender la novela de Cervantes como un libro cómico y entretenido, donde Cervantes criticaba de manera indulgente los libros de caballerías de su tiempo. Sin embargo, la mayoría de los conferenciantes —entre los cuales se encontraban el político liberal José Canalejas, el médico Santiago Ramón y Cajal y el escritor republicano Jacinto Octavio Picón— veía a Cervantes como un gran héroe nacional que ponía todos sus talentos y fuerzas al servicio de la patria. Había luchado como soldado en Lepanto. Y como escritor se esforzó, al máximo, por construir el patrimonio literario de la patria. De la misma forma, los españoles de aquel entonces tenían que seguir su ejemplo, luchando contra la resignación y la ignorancia a favor del progreso intelectual y material de su país<sup>8</sup>. Los autores de la Generación de 1898 se identificaban plenamente con Don Quijote y lo convirtieron en un símbolo nacional. Azorín, por ejemplo, publicó su *Ruta de Don Quijote* en la primavera de 1905, donde describió las emociones que sentía siguiendo las huellas del héroe de la novela en La Mancha. Miguel de Unamuno se identificó incluso plenamente con la existencia

---

6 Benito Pérez Galdós, “Cervantes”, en *Vida Nueva*, 1898, 30 de octubre y 6 de noviembre; véase también Eric Storm, *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 291.

7 Mariano de Cavia, “El centenario del ‘Quijote’”, *El Imparcial*, 1903, 2 de diciembre.

8 Eric Storm, “El tercer centenario del Don Quijote en 1905 y el nacionalismo español”, *Hispania. Revista Española de Historia*, 1998, vol. 58, núm. 199, pp. 625-655.

trágica de Don Quijote. En su libro *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), afirmó que el afán de inmortalidad, que según él era la gran filosofía del Quijote, también era característico del pueblo español<sup>9</sup>. De esta manera, intelectuales y escritores del fin de siglo vieron en *Don Quijote de la Mancha* la obra más “nacional” que se había escrito en la historia de España.

Desde entonces, Cervantes y Don Quijote se mantuvieron presentes en el centro del debate público. En 1916, por ejemplo, se celebró el tercer centenario de la muerte de Cervantes. Para esa ocasión se hicieron planes para construir un nuevo monumento a Cervantes y su obra maestra en la Plaza de España de Madrid. Aquel monumento tenía que reflejar la inmensa importancia del escritor y de la figura de Don Quijote para la cultura española. Aunque al final hubo muchos retrasos, y se terminó por inaugurar en 1929, esta vez sí que fue un monumento digno y grandioso. Además, en 1920, el gobierno decretó que era obligatorio leer la novela de Cervantes en las aulas de todas las escuelas de la nación, consagrando así un largo proceso de glorificación nacional<sup>10</sup>.

Otro autor destacado de la época que no escondió su admiración por Cervantes fue Vicente Blasco Ibáñez, que mostró tal fascinación por el gran autor del Siglo de Oro que escribiría hacia el final de su carrera un guión cinematográfico sobre la vida del Quijote<sup>11</sup>. A principios de los años noventa del siglo XIX, Blasco Ibáñez hizo dos viajes a Argel, donde Cervantes había estado preso entre 1575 y 1580. En una de las crónicas de viaje que publicó en 1895, titulada “La cueva de Cervantes”, encontramos una exaltación de Cervantes que se asemeja mucho a las interpretaciones nacionalistas que se podían escuchar durante el tricentenario de *Don Quijote* en 1905. En este sentido, cabe preguntarse si Blasco Ibáñez se adelantó a la nueva interpretación nacionalista de Cervantes y su obra maestra. Por consiguiente, pretendemos hacer un análisis detallado de su artículo sobre Cervantes, situándolo en el contexto concreto de su viaje a Argelia.

9 Storm, ob. cit., 1998, pp. 645-649; Navarro, ob. cit., pp. 75-110.

10 Jean-Louis Guereña, “¿Un icono nacional? La instrumentalización del Quijote en el espacio escolar en el primer tercio del siglo XIX”, *Bulletin Hispanique*, 2008, vol. CX, núm. 1, pp. 145-190; Javier Moreno Luzón, “Una fiesta de todos: 23 abril, culto a Cervantes y día del libro”, *Ariadne histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 2009, vol. VIII, pp. 107-131.

11 Emilio José Salas Dasí, “La lectura cervantina de Blasco Ibáñez” en Vicente Blasco Ibáñez, *Don Quijote (guion cinematográfico)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, pp. 25-36.

## EL VIAJE DE BLASCO IBÁÑEZ

Blasco Ibáñez nació en el año 1867 en Valencia. Era de una familia conservadora, estudió Derecho en la universidad de su ciudad natal y durante su carrera iba a tertulias literarias donde conoció a Constantí Lombart, la gran figura de la Renaixença valenciana. Lombart era un republicano federal radical que influyó mucho en Blasco Ibáñez<sup>12</sup>. Tras obtener su licenciatura en 1888, Blasco Ibáñez comenzó a publicar un periódico semanal titulado *La Bandera Federal*, donde plasmaba sus ideas federalistas cercanas a las de Francisco Pi y Margall, uno de los expresidentes de la Primera República. Además, Blasco Ibáñez era anticlerical, quería acabar con los favores a la Iglesia y adoptar una política progresista en España<sup>13</sup>. Con la subida al poder de Cánovas del Castillo en 1890, su diario organizó una manifestación enorme y movilizó a las masas valencianas, lo que llevó a la policía a que intentara arrestarle. Blasco Ibáñez fue ayudado por los manifestantes y un amigo pescador lo escondió en la playa para luego transportarle en barco a Argel, desde donde más tarde se marchó a Francia<sup>14</sup>.

A su vuelta a Valencia, continuó con éxito su carrera de político republicano, movilizando a las masas locales, mientras que al mismo tiempo empezó a publicar sus primeras novelas, como *Arroz y Tartana* (1894). En mayo de 1895, hizo un segundo viaje a Argel en un barco de contrabando, que le serviría de inspiración para su novela *Flor de Mayo* (1895)<sup>15</sup>. A su llegada a Argel empezó a describir sus experiencias en unas crónicas de viaje. En total escribió siete crónicas y entre ellas encontramos “La cueva de Cervantes”<sup>16</sup>. Poco después, sus impresiones de viaje vieron la luz en

---

12 Ramiro Reig, *Vicente Blasco Ibáñez*, Madrid, Espasa, 2002, pp. 21-23; Vicente R. Alós Ferrando y Carmen Castellet Alemany, *Vicente Blasco Ibáñez político*, Valencia, Diputación de Valencia, 1998, pp. 13-24.

13 Reig, ob. cit., p. 30.

14 Reig, ob. cit. p. 32; Federico Lara Peinado, “Vicente Blasco Ibáñez (1867-1928): Viaje por Oriente y Egipto”, *Arbor*, 2005, vol. CLXXX, núm. 711-712, pp. 869-891.

15 José Vicente Boira Maiques y Julio de la Llave Cuevas, “Geografía, espacio social e imágenes de marca. El análisis de ‘Flor de mayo’ de Vicente Blasco Ibáñez”, *Cuadernos de Geografía*, 1988, vol. 43, pp. 83-105.

16 José Luis León Roca, *Vicente Blasco Ibáñez*, Valencia, Ajuntament de València, 2002, pp. 144-145.



el diario republicano *El Pueblo* y al año siguiente los textos se integraron en una edición de *Los cuentos valencianos*<sup>17</sup>.

Lo que llama la atención es que, en el caso de Blasco Ibáñez, la exaltación nacionalista de Cervantes se produjo en un contexto imperial. Durante su estancia en Argelia, el autor estaba muy impresionado por la obra “civilizadora” de la Tercera República francesa en esta parte del norte de África. Implícitamente comparaba el poderío francés y su política progresista con la decadencia de España que, según él, había perdido gran parte de su Imperio y prestigio internacional por ser un régimen monárquico corrupto, atrasado y religiosamente muy conservador. Al igual que Pérez Galdós y Cavia, Blasco Ibáñez pensaba que la mayor gloria que le quedaba a España a estas alturas era la obra de Cervantes, que precisamente era celebrada en el mundo entero.

En el vapor *Pérez*, en el que viajaba Vicente Blasco Ibáñez rumbo a Argelia, el autor empezó a hablar de esta parte del Magreb como de un país vecino que muy pocos españoles conocían. Lo describió como parte de un misterioso continente y con el cual existían muy pocas relaciones, aparte de “la barca del contrabandista que bordea su costa esperando el alijo” o el fugitivo que huye de la justicia europea y se busca un refugio ahí<sup>18</sup>.

Ya durante su viaje en barco se refería de manera indirecta a Cervantes cuando abordó el tema de “la piratería argelina”, al comparar “las galeotas de los piratas” con “buitres” e imaginar que “un brutal negrote” daba látigos a los esclavos europeos que se capturaban, tanto en alta mar como en las costas españolas, para después venderlos como esclavos en el mercado de Argel<sup>19</sup>. Luego mantuvo que, gracias a las fuerzas navales francesas, se puso fin “al poderío musulmán en Argel, nido de piratas que Europa no podía consentir en sus mismas puertas”<sup>20</sup>. Por lo tanto, veía en

---

17 Emilio José Salas Dasí y Juan Carlos Pantoja Rivero en Vicente Blasco Ibáñez, *Crónicas de viaje: Gibraltar, Argel, Toledo*, El Escorial (edición de Emilio José Salas Dasí y Juan Carlos Pantoja Rivero), Barcelona, Carena, 2011, p. 43; Djamel Latroch, “Argel en 1895, visto por el novelista Vicente Blasco Ibáñez”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 2015, pp. 85-100, esp. p. 88.

18 Vicente Blasco Ibáñez, *Crónicas de viaje en Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1987, pp. 1081-1183, esp. p. 1118.

19 *Ibid.* pp. 1119-1120.

20 *Ibid.* p. 1120.

la conquista de Argelia por Francia, en 1830, un avance de la civilización europea en el Mediterráneo.

Su llegada al puerto le recordó una vez más el Argel de Barbarroja. En este sentido, afirmó que: “*Los yachts y barcos de guerra anclados en el puerto parecen en la sombra galeras berberiscas prontas a darse a la mar para la caza de esclavos*”<sup>21</sup>. Durante su visita a la ciudad de Argel, Blasco Ibáñez se interesó por la población indígena, sus costumbres, la arquitectura de la ciudad, los santos, los rituales musulmanes y también por el modo de vestir de los indígenas, que contrastaba con la moda europea.

Por una parte, el autor mostró gran admiración por la ciudad de Argel, por sus bulevares, como el Boulevard de la República, y sus transeúntes le recordaban París. Resaltó y alabó su libertad de cultos y la separación entre la religión y el Estado, sobre todo cuando visitó la mezquita principal de la ciudad<sup>22</sup>. Por otra parte, describió a los “indígenas” como primitivos, sucios, ruidosos y hasta repugnantes<sup>23</sup>. De esta manera, resaltó su fascinación por la Tercera República francesa y lo que “trajo” como civilización moderna a esta parte del Magreb.

Estando en esta ciudad, Blasco Ibáñez necesitaba también algo que le recordara España. Para él, la cueva de Cervantes era algo que representaba “la patria y sus glorias”. El autor había leído que “*se había elevado una estatua a Cervantes en la misma cueva donde el sublime ingenio estuvo escondido con trece compañeros de cautiverio, esperando oportunidad para escapar de la esclavitud berberisca*”<sup>24</sup>. Además, pensaba que no siempre se presentaban oportunidades para ver “*los lugares donde los grandes hombres han sufrido terribles desdichas, amarguras tal vez no compensadas por el respeto y el aplauso que les tributan las generaciones subsiguientes*”<sup>25</sup>. Además de ser un gran admirador de Cervantes, Blasco Ibáñez se sentía identificado con él porque también había sido encarcelado varias veces, tal y como lo afirman Emilio José Salas Dasí y Juan Carlos Pantoja Rivero<sup>26</sup>.

---

21 *Ibid.* p. 1121.

22 *Ibid.* pp. 1123 y 1133-1134.

23 *Ibid.* pp. 1135 y 1142.

24 *Ibid.* p. 1126.

25 *Ibid.* p. 1126.

26 Salas Dasí y Pantoja Rivero en Blasco Ibáñez, ob.cit. 2011, p. 100.

La búsqueda de la gruta fue complicada para el escritor valenciano. La gente a la que encontraba en el camino desconocía totalmente a este genio de la literatura española y universal. Ante este hecho, mostró una gran decepción:

Sentíamos tristeza ante ignorancia tan general. Más que no encontrar la famosa cueva, nos apesadumbraba ver que había en Argel quien ignoraba que una gran parte de la celebridad de la población es debida a haber tenido en sus mazmorras un infeliz esclavo español llamado Miguel, que, hambriento, haraposo y quebrantado por los malos tratos, llevaba dentro de su cráneo algo que había de convertirse en el más famoso libro que admira el mundo<sup>27</sup>.

El guardián del sitio era un español de Menorca, pero apenas tenía conocimientos de los méritos de Cervantes. Al entrar en la cueva, Blasco Ibáñez observó una “lápida de bronce” que recordaba la “visita del almirante y la oficialidad de la escuadra española”. En el centro de la cueva se encontraba el busto de mármol lleno de polvo que el guardián empezó a limpiar con “un pañuelo de hierbas”, lo que llevó el autor a pensar que aquella visita era quizá la primera desde la visita oficial del almirante<sup>28</sup>.

Estando ahí, imaginaba la dura estancia de Cervantes, quien en tiempos pasados había sido un distinguido “héroe” en Lepanto y que después de descubrir su escondite, sufrió “los tremendos golpes de sus conductores”<sup>29</sup>, así como “el desprecio y los insultos” de sus carceleros<sup>30</sup>. En este sentido dijo:

Creía ver a Cervantes con sus compañeros, amontonados en el fondo de la gruta durante el día, temblando de inquietud al menor ruido que viniese de fuera; saliendo por la noche cautelosamente, arrastrándose como culebras para robar en los inmediatos huertos algo con que sostener sus fuerzas ... y el momento en que, descubierto el refugio de los fugitivos esclavos, caía sobre ellos el tropel de feroces argelinos de negros hercúleos y los encadenaban como a fieras, conduciéndoles otra vez a las mazmorras

---

27 Blasco Ibáñez, ob. cit., 1987, p. 1126.

28 *Ibid.* p. 1128.

29 *Ibid.* p. 1128.

30 *Ibid.* p. 1129.

de Argel ... sufriendo antes en el camino los insultos de la curiosa chusma y los tremendos golpes de sus conductores<sup>31</sup>.

Al final de su visita a la cueva, el autor imaginaba cómo, mientras Cervantes sufría la tortura de sus carceleros, le venía la inspiración de lo que se convertiría en “la mayor joya literaria”<sup>32</sup> y se quejaba de que “*después de tres siglos de gloria, de formar la más luminosa de las trinidades con Dante y Shakespeare, de haber enriquecido el patrimonio del mundo con Don Quijote*”, se ignoraba el sitio donde más había sufrido y que el guardián del sitio no sabía casi nada acerca de este gran hombre de letras, excepto que “*Conten qu'era un hóme molt chistós que tenía partit entre los dónes. La Filla del rey d'Alger estaba enamorada d'ell y li salvá la vida*”<sup>33</sup>. De esta manera, su visita a la gruta fue por un lado impresionante porque le recordaba todo lo que pudo pasar ahí y, por otro, decepcionante por el estado en que se encontraba el sitio.

Esta admiración por la obra y la persona de Cervantes le acompañaría durante el resto de su carrera, puesto que visitaría después otros lugares relacionados con la memoria del autor de *Don Quijote*. Además, los escritos cervantinos constituyeron un “estímulo” duradero para su propia obra literaria<sup>34</sup>.

## CONCLUSIÓN

Está claro que uno de los ejes que estructuran el texto de Blasco Ibáñez es la lucha entre la civilización y la barbarie, que para él constituía una preocupación fundamental con respecto a España. Como republicano, quería regenerar el país, combatir el retraso, la falta de cultura y convertir España en un país moderno. La Tercera República francesa era el ejemplo a seguir. Esto se puso de manifiesto en sus descripciones de Argelia, donde alababa todo lo que era francés. Sin embargo, esta contradicción de barbarie y civilización también está muy presente en la descripción de su visita a la cueva de Cervantes. Junto a Shakespeare y Dante, Cervantes era uno de los grandes genios de la literatura universal de todos

---

31 *Ibid.* p. 1129.

32 *Ibid.* p. 1129.

33 *Ibid.* p. 1129.

34 Salas Dasí, op.cit., 2015, p. 27.

los tiempos. A través de su obra maestra, *Don Quijote de la Mancha*, creó un hito de la literatura española y de la cultura europea. Sin embargo, él también fue víctima de la barbarie; en este caso, de los piratas argelinos que le habrían convertido en esclavo si no fuera, según él, por la escuadra francesa que había puesto fin a estas prácticas atrasadas.

La falta de cultura seguía siendo un problema, ya que Cervantes había caído en el olvido. En Argel, nadie le conocía o visitaba la cueva, aunque España le había rendido homenaje poco antes levantado un busto y poniendo una lápida en ella. El guardián era un hombre inculto que solo sabía decir disparates sobre la supuesta vida amorosa del gran escritor. Blasco Ibáñez, no obstante, le rindió homenaje y le dedicó una gran parte de sus notas de viaje. Si España volviera a inspirarse en este gran héroe literario, podría renacer y volver a jugar un importante papel en la cultura moderna.

De esta manera, Blasco Ibáñez se adelantó claramente al renacimiento que conocería la memoria de Cervantes después de la pérdida de las últimas colonias y el Desastre de 1898. Benito Pérez Galdós concluyó que después de la caída del Imperio Español, Cervantes era la última gloria que le quedaba a España. Por lo tanto, liberales y republicanos tomaron la iniciativa de celebrar por todo lo alto el tercer centenario de la publicación del Quijote, en 1905, que fue una fiesta nacional de dimensiones desconocidas hasta entonces. Su fin era regenerar el país del estado de decadencia en el cual se encontraba. La manera en la que Blasco Ibáñez presentó a Cervantes era muy parecida a la de escritores progresistas como Galdós y Cavia. Estos no se preocupaban por la interpretación exacta de la novela, ni se identificaban con su protagonista, como sí lo harían Azorín y Unamuno durante el centenario, sino por el propio autor de la novela. Como aquellos, Blasco Ibáñez hacía más bien hincapié en los sufrimientos que tuvo que soportar Cervantes y en lo poco que se le reconocía.

En 1920, cuando el gobierno español decidió finalmente hacer obligatoria la lectura del Quijote en una versión adaptada para todas las escuelas primarias con el fin de regenerar el país, Blasco Ibáñez, que para entonces se había convertido en un escritor de fama internacional, seguramente apoyaría la medida.

# DERECHO ISLÁMICO Y ADOPCIÓN DE MENORES: LEGITIMIDAD, APLICABILIDAD Y EFICACIA JURÍDICA DE LA *KAFĀLA* Y SU RECONOCIMIENTO EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ARGELINO

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ  
*Middlesex University. Londres*

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo estudiar la *kafāla* islámica desde una perspectiva doble. Por un lado, se analizará la *kafāla* como una figura del Derecho islámico clásico para, después, estudiar cómo ha trascendido la jurisprudencia clásica para formar parte de los modernos ordenamientos jurídicos de los Estados-nación de mayoría musulmana como Argelia. Por último, se analizará, también, el reconocimiento de esta figura legal en el ámbito de la Unión Europea, en relación al Asunto C-129/18, que involucra a ciudadanos de nacionalidad francesa, residencia en Reino Unido y una menor acogida bajo la *kafāla* en Argelia.

**Palabras clave:** *Kafāla*, acogimiento legal, adopción, Derecho islámico, Unión Europea.

## Abstract

This paper seeks to study the Islamic *kafalah* from a double perspective. On the one hand, we will analyse *kafalah* as a figure of classical Islamic law. On the other hand, we will also study how it has transcended classical jurisprudence to become part of the modern legal systems of modern, Muslim states such as Algeria. Finally, we will analyse the recognition of this legal figure within the European Union in relation to Case C-129/18, which involves citizens of French nationality, residence in the United Kingdom and a minor reception under *kafalah* in Algeria.

**Keywords:** *Kafalah*, adoption, Islamic law, European Union.

## INTRODUCCIÓN

El derecho islámico es una materia compleja, llena de matices y sujeta a interpretaciones. Una de las instituciones jurídicas de trascendencia histórica que ha sobrevivido a través de los siglos y ha llegado a cristalizar en los ordenamientos jurídicos de los modernos Estados-nación de mayoría musulmana, como Argelia, es la *kafāla* islámica: una figura que persigue, a través de diferentes presupuestos legales, que los menores que se encuentren en situación de orfandad puedan acceder a la protección y el

apoyo de una familia de acogida, mientras conservan los lazos sanguíneos con su familia biológica.

Para poder comprender en profundidad, tanto los argumentos islámicos que sustentan la *kafāla* —en detrimento de la adopción—, como los principios jurídicos que hay detrás de esta forma de acogimiento, se pondrá especial énfasis en el estudio del contexto histórico del que nace; pues la cultura, la filiación y las prohibiciones de matrimonios consanguíneos, como se verá más adelante, van a marcar el devenir de la cuestión.

La importancia de esta figura jurídica, como se verá en el último punto de este trabajo, ha trascendido las fronteras del norte de África y ha hecho que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea tenga que pronunciarse sobre los límites del acogimiento legal bajo la *kafāla*, que reconocen en su legalidad vigente diversos países como Argelia, y dilucidar hasta dónde podría asimilarse esta figura con la adopción, para considerar a los menores tutelados como descendientes directos de los ciudadanos de la unión europea que sean tutores de menores bajo esta figura.

## I. ACOGIMIENTO LEGAL O ADOPCIÓN: ¿QUÉ ES LA *KAFĀLA* ISLÁMICA?

La figura de la *kafāla* islámica, por su evolución histórica, tiene una configuración legal que la hace diferenciarse de la adopción de forma clara, por diferentes motivos. En primer lugar, la *kafāla* aparece en un contexto muy particular, como contraposición a la adopción, que se solía practicar en tiempos preislámicos y, también, durante los incipientes años iniciales de la revelación islámica<sup>1</sup>. Desde este punto de vista, queda claro que la *kafāla* no puede asimilarse a la adopción, si se atiende a una interpretación de la norma basada en la teoría de la voluntad del legislador<sup>2</sup>; es decir, una interpretación jurídica que busca que la interpretación de la ley o norma jurídica venga a realizarse en concordancia con la voluntad que tenía el legislador en el momento de elaborar dicha norma. Se trata, por tanto, de una forma de concebir la interpretación normativa que se encuentra a caballo entre las teorías primitivas asentadas por los

1 Ibn El-Neil, *The Truth About Islam*, Nueva York, Eloquent Books, 2008, p. 47.

2 Manuel Segura Ortega, *Sobre la interpretación del derecho*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones e Intercambio científico, 2003, p. 69.

jurisconsultos romanos del *Ius Strictum*<sup>3</sup>, y otras teorías de corte moderno, como la objetiva o evolutiva. En suma, la teoría de la voluntad del legislador se aparta de la interpretación primitiva del tenor literal de la norma, pero tampoco puede encajarse en la visión contemporánea de las interpretaciones normativas objetivas, o evolutivas, tan utilizadas, pero tampoco en el Derecho Civil europeo, desde mediados del siglo pasado, y que sigue siendo mayoritariamente aceptada por los juristas en la actualidad. En cualquier caso, la teoría de la voluntad del legislador sí parece especialmente válida, *prima facie*, a la hora de aproximarse a textos de gran complejidad, como lo son las fuentes del derecho islámico, dada la naturaleza intrínseca de estos textos.

En segundo lugar, la *kafāla* no podría asimilarse a la adopción dada la especial protección de la familia natural en el derecho islámico, que lucha por la preservación de los lazos sanguíneos con los parientes biológicos<sup>4</sup>. Sin embargo, el islam también reconoce la importancia del desarrollo del niño —bien porque sea huérfano o porque sus padres no puedan hacerse cargo de la manutención del menor—, y por ese motivo contempla la figura de la *kafāla*: una suerte de acogimiento legal de menores que brinda al niño un apoyo a nivel económico y de educación, pero que al mismo tiempo mantiene en vigor los lazos familiares naturales. Esto es, en el ámbito musulmán, la *kafāla* sería la figura preferida a la adopción, por cuanto ésta, en términos habituales, supondría la reasignación filial permanente del hijo adoptado en relación con su nueva familia. Esto supone, necesariamente, que al menos, a nivel legal, la relación que unía al hijo con la anterior familia quede desdibujada o borrada, y se establezca un parentesco nuevo. El menoscabo en la preservación de los lazos familiares con los parientes biológicos y la línea sanguínea familiar —que el islam trata de proteger<sup>5</sup>— es, en este caso, evidente. La preferencia en el mundo islámico del acogimiento de menores musulmanes, en definitiva,

3 Joaquín Rodrigo Argés, *Ius cogens: La actualidad de un tópico jurídico clásico*, Madrid, Reus Editorial, 2019, p. 134.

4 Kerry O'Halloran, *Ius Gentium. Comparative Perspectives on Law and Justice. The Politics of Adoption: International Perspectives on Law, Policy and Practice*, Nueva York, Springer, 2006, p. 605.

5 Marie-Claire Foblets, Jean-François Gaudreault-DesBiens y Alison Dundes Renteln, *Cultural Diversity and the Law: State Responses from Around the World: Proceedings of the Colloquium. The Response of State Law to the Expression of Cultural Diversity*, Bruselas, Bruylant, 2006, p. 442.



podría resumirse del modo siguiente:

Kafalah seeks to preserve the child's lineage, ensuring that he or she maintains a sense of his or her origins and family [...] If the child is placed with another family he or she remains part of his or her natal bloodline, maintaining the familiar birth name, even when reared in another family<sup>6</sup>.

Es importante resaltar en este punto que el hecho de que no se produzca una modificación de la filiación, acarrea ciertos efectos patrimoniales: el menor protegido por la *kafāla* o *makfūl* no podrá acceder a la herencia del *kāfil* o tutor, pues como el menor no queda reconocido como hijo legítimo del *kāfil*, no tiene derecho a herencia, ni a llevar el nombre familiar o patronímico<sup>7</sup>. Sin embargo, como se verá en el siguiente punto, en tiempos previos a la llegada del islam, este modelo de familia no era el predominante en la península Arábiga. El islam supuso un cambio en el sistema del Derecho de familia y, más concretamente, en el ámbito de la adopción de menores, a través de la introducción de nuevas instituciones legales, como la figura de la *kafāla* que, en efecto, como ya se está viendo, encaja más en las definiciones modernas de acogimiento legal que en la formulación de una adopción propiamente dicha.

El principal punto de inflexión aquí es, pues, no tanto el hecho de que exista *kafāla* o adopción, pues ambas se erigen sobre el presupuesto de que la relación entre las partes intervinientes se basa, principalmente, en el sustento, el cuidado y la educación del menor (cosa que ocurre tanto en la *kafāla* como en la adopción tradicional), sino en las consecuencias jurídicas que de ambas se derivan como propia filiación y, por consiguiente, en la herencia.

## II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS: LA ADOPCIÓN EN LA ARABIA PREISLÁMICA

En determinados aspectos de la esfera legal, la llegada del islam produjo ciertos cambios que repercutieron, en gran medida, en la conformación de la nueva sociedad islámica. Si bien es cierto que en algunos asuntos

6 M. Aziza Pappano, *Muslim Mothering: Global Histories, Theories and Practises*, Bradford, Demeter Press, 2016, p. 380.

7 Usang Maria Assim y Julia L. Sloth-Nielsen, "Islamic kafalah as an alternative care option for children deprived of a family environment", *African Human Rights Law Journal*, 2014, p. 331.

de índole legal el islam tuvo una naturaleza continuista en relación a anteriores figuras jurídicas, como por ejemplo en el ámbito del comercio<sup>8</sup>, en el campo del derecho civil y de las relaciones interpersonales sí hubo considerables modificaciones. Uno de los grandes cambios que introdujo el islam en el Derecho de familia, afectando no solamente al estatuto personal de los musulmanes, sino también a lo referido a la herencia y el legado, tiene que ver con la dote o *mahr*<sup>9</sup>, que en la Arabia preislámica constituía una cierta forma de pago por el matrimonio<sup>10</sup>.

En este sentido, la esposa era concebida a nivel jurídico como una posesión más del esposo que, incluso, podía ser heredada por los legatarios del cónyuge fallecido (como si de una propiedad más se tratase), a través de la figura del matrimonio por herencia<sup>11</sup>. Esta forma de entender el matrimonio estaba extendida por toda la península Arábiga en la época de la *Yāhiliyya*, como bien se recoge incluso en los registros islámicos a través de los comentarios de al-Ṭabarī, donde especifica que en los tiempos que precedieron a la llegada del islam, la cónyuge de una persona fallecida podía ser heredada por un familiar masculino del fallecido:

In the Jahiliyyah when a man's father or brother or son died and left a widow, the dead man's heir, if he came at once and threw his garment over her, had the right to marry her under the dowry of her deceased husband or to give her in marriage and take her dowry. But if she anticipated him and went off to her own people, then the disposal of her hand belonged to herself<sup>12</sup>.

El islam modificó este aspecto del derecho y vino a establecer que la dote no podía entenderse como un contrato de compra o de pago a cambio del matrimonio. Al contrario, la dote se configura en tiempos islámicos como una contribución a las finanzas de la mujer, que va a con-

8 Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam. A Comprehensive Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1994, p. 460.

9 Yossef Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, pp. 18-20.

10 Haider Ala Hamoudi y Mark Cammack, *Islamic Law in Modern Courts*, Nueva York, Wolters Kluwer, 2018, p. 150.

11 Gunawan Adnan, *Women and the Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women Related Verses of Sura An-Nisa*, Gotinga, Universitätsdrucke Göttingen, 2004, p. 34.

12 William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014, pp. 87-88.

traer matrimonio, disponiendo —en términos netamente islámicos— de esta cantidad para su uso y gestión exclusiva, donde el eventual marido no tiene margen de acción ni administración. Además, el islam dispuso, en otro hito en el cambio de regulación hereditaria, que el matrimonio por herencia no era lícito y, por consiguiente, los musulmanes ya no podían contraer matrimonio a través de esta figura jurídica.

Siguiendo esta estela de cambios en el ámbito del Derecho de familia, la llegada del islam produjo otro cambio de calado en relación con la filiación y la herencia de los hijos que eran adoptados. En esencia, como se verá también con más detalle en las líneas siguientes, el islam supuso un cambio de paradigma por cuanto, con la nueva religión, los hijos adoptados ya no se consideraban pertenecientes a la misma línea familiar que los padres adoptantes y, por lo tanto, se daba un nuevo marco jurídico para determinar la herencia y el apellido o patronímico<sup>13</sup>.

Como se ha adelantado, en la Arabia preislámica, la figura de la adopción sí estaba presente en los diferentes estratos de la sociedad y se trataba de una práctica bastante extendida, llegando a producirse la adopción legal de libertos, o antiguos esclavos manumitidos, por parte de quienes fueron un día sus señores<sup>14</sup>. Incluso en estas situaciones, las nuevas filiaciones quedaban anotadas en los árboles genealógicos sin marca o nota marginal que indicase el origen liberto de esos miembros de la familia, que pasaban a gozar de los mismos derechos que los hijos naturales, pues no había diferenciación a nivel legal entre los hijos biológicos y los que eran adoptados<sup>15</sup>. Esto implicaba, necesariamente que, en lo referente a la filiación, y también a la herencia, todos los hijos, independientemente de su origen, se encontraban en igualdad de condiciones.

Por lo que respecta a asuntos de corte onomástico, los hijos adoptados adquirirían el mismo patronímico que tenían los demás hermanos, que indicaba la línea patriarcal a la que quedaba adscrito dentro de una determinada tribu:

---

13 Yusuf Al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam (Al-Halal Wal Haram Fil Islam)*, Indiana, American Trust Publications, 1994, p. 224.

14 Jamila Bargach, *Orphans of Islam: Family, Abandonment, and Secret Adoption in Morocco*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 47.

15 *Idem*.

The act of adoption entailed bonds very much similar to those of biological descent: lineage, inheritance, payment of ransom, and marriage prohibition applied to adoptees as well as biological sons<sup>16</sup>.

Por supuesto, esta no distinción entre los hijos adoptados y los biológicos trajo consigo una consecuencia accesoria a la mera filiación y la herencia. Desde tiempos antiguos, en la región de la península Arábiga ya se tenía un código moral que prohibía las nupcias entre personas que se hallasen bajo el presupuesto de la consanguinidad; es decir, personas con un grado de parentesco cercano no podían contraer matrimonio<sup>17</sup>. En un sentido jurídico, el hijo adoptado ahora formaba parte de la familia y, consiguientemente, se le aplicaban las normas de consanguinidad, aunque no se pudiera hablar de parentesco biológico<sup>18</sup>. De este modo, el matrimonio de un hijo adoptado con ciertos miembros de la familia adoptiva no se consideraba apropiado y, en caso de producirse, era digno de reproche social y vituperio. Este punto, que no es baladí dentro del estudio de la filiación a través de la adopción en la Arabia preislámica, cobra mayor sentido, si cabe, cuando se pone en perspectiva y se analiza la evolución de esta figura en la tradición islámica con el caso de la adopción de Zayd ibn Hārīṭa por parte de Mahoma, hecho que muchos consideran el motor que movió el cambio de la adopción tradicional y la convirtió en la *kafāla* islámica.

### III. LA ADOPCIÓN EN LAS FUENTES ISLÁMICAS: EL CASO DE ZAYD IBN HĀRĪṬA

De acuerdo con la tradición islámica, la adopción no siempre ha estado rechazada por esta religión: en tiempos tempranos, el islam no se pronunció sobre cuestiones relativas a la adopción, y de esta falta de pronunciamiento se podría seguir que la adopción se trataba, en un primero momento, de una acción permisible, si quiera en un sentido débil<sup>19</sup>. Esta

16 James Faubion, *The Ethics of Kinship: Ethnographic Inquiries*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, p. 78.

17 Nisrine Abiad, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, Londres, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 9.

18 Robert L. Ballard, Naomi H. Goodno y Robert F. Cochran, *The Intercountry Adoption Debate: Dialogues Across Disciplines*, Londres, Cambridge Scholar Publishing, 2015, p. 415.

19 Federico Arcos Ramírez, *Aproximación a la Teoría del Derecho*, Almería, Edeal, 2020, p. 36.

cuestión no es baladí, pues muchos entienden que el propio Mahoma tuvo un hijo adoptivo: Zayd ibn Hārīṭa, un esclavo árabe que, a la postre, fue manumitido por el Profeta<sup>20</sup> y que, a efectos públicos, era considerado su hijo adoptivo<sup>21</sup>, entrando a formar parte de la familia de Mahoma de una forma similar a lo que solía acontecer en época preislámica con los libertos.

El principal evento que provocó el cambio de la regulación islámica de la adopción para que la *kafala* pasara a ocupar su lugar viene relacionado, precisamente, con Zayd ibn Hārīṭa y su esposa. Mucho se ha escrito sobre el motivo real por el que el hijo adoptivo de Mahoma se acabó divorciando de Zaynab bint Ŷaḥṣ<sup>22</sup>, pero lo cierto es que el Profeta del islam acabó desposando a la que fuera cónyuge de Zayd ibn Hārīṭa. Tras el matrimonio de Mahoma con Zaynab bint Ŷaḥṣ, la gente comenzó a hablar del tema como algo poco ortodoxo para la sociedad de la época<sup>23</sup>.

Es conveniente recordar que, como ya se ha mencionado más arriba, ya en la Arabia preislámica los hijos adoptivos adquirían la filiación del padre y los lazos sanguíneos, también. Por lo tanto, el matrimonio de Mahoma con la exmujer de Zayd ibn Hārīṭa fue algo que, ciertamente, produjo una controversia que quedaría zanjada poco tiempo después de que comenzaran a circular las críticas a este matrimonio, gracias a una nueva revelación coránica que legitimaría este acto<sup>24</sup>, pues Mahoma no sería considerado el verdadero padre de Zayd ibn Hārīṭa. Fue en este contexto donde el, hasta ese momento, considerado por todos como hijo adoptivo de Mahoma, cambió su patronímico y pasó de llamarse Zayd bin Muhammad a llamarse Zayd ibn Hārīṭa<sup>25</sup> por lo dispuesto en el propio Corán<sup>26</sup>. De este modo, al no establecerse relación de filiación entre Zayd

20 Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, Nueva York, Dover Publications Inc, 2000, p. 152.

21 Saul S. Friedman, *A History of the Middle East*, Londres, McFarland & Company Inc Publishers, 2006, p. 128.

22 Khaled Abou El Fadl, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, Oxford, Rowan & Littlefield Publishers, 2006, p. 388.

23 Ibn El-Neil, *The Truth About Islam*, Nueva York, Eloquent Books, 2008, p. 47.

24 Robert Maddock, *A Topical Guide to the Koran & Sharia Law: Volume 1*, Nueva York, Xlibris, 2020, p. 175.

25 Howard Shin, *The Dividing Worldviews of Jesus and Muhammad*, Bloomington, WesBow Press, 2015, p. 205.

26 Corán: 33, 5.

y Mahoma, no se consideraba el nuevo matrimonio una trasgresión social.

Finalmente, el matrimonio de Mahoma quedó respaldado por sucesivas revelaciones<sup>27</sup>, y la configuración de la adopción cambió definitivamente para dar paso a la *kafāla* islámica.

#### IV. LA *KAFĀLA* ISLÁMICA EN EL DERECHO POSITIVO ARGELINO

En muchas ocasiones se confunde el derecho puramente islámico, con el derecho clásico nacido siglos antes de la configuración moderna del Estado-nación y que, en muchos casos, no ha experimentado una trasposición directa a los códigos normativos de cada país. Un claro ejemplo es el caso de Marruecos y Argelia, dos países de mayoría musulmana que, sin embargo, presentan diferencias en sus leyes nacionales. Como se ha visto anteriormente, la *kafāla* es una figura reconocida por el islam y las principales escuelas jurídicas clásicas. Aun así, Marruecos no ha contemplado en su Código de Familia dicha figura, que ha quedado totalmente excluida de la legalidad vigente en el país.

Por el contrario, Argelia sí ha incluido la *kafāla* en su articulado del Código de Familia y, por lo tanto, se ha dado de cierta forma una asimilación del Derecho Islámico clásico en la codificación moderna del Derecho positivo argelino<sup>28</sup>. Concretamente, el Código de Familia argelino contiene referencias a la *kafāla* islámica en diferentes puntos del mismo: en el libro I, capítulo V, *De la filiación*, y en el libro II, capítulo VII, *Sobre el acogimiento legal o kafāla*. El entramado normativo del Código de Familia se erige en torno a las disquisiciones de la sociedad musulmana tradicional y, específica, en su artículo número cuarenta y seis, siguiendo los principios del derecho islámico clásico que se ha mencionado más arriba, que la adopción tradicional o *tabanī* queda prohibida tanto por la *šarī'a* como por la ley argelina<sup>29</sup>. En términos similares, el mismo código recoge en su artículo ciento dieciséis que la *kafāla* es una suerte de acogimiento, formalizado mediante disposición legal, en el que se establece una relación

27 Corán: 33, 37.

28 Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 170.

29 Dariusch Atighetchi, *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*, Nueva York, Springer, 2007, p. 139.

con ánimo de perdurabilidad entre las partes intervinientes, de buena fe, en la que se estipula el compromiso de que el *kāfil* o tutor se hará cargo del mantenimiento, educación y protección del *makfūl* o menor acogido en una forma semejante a lo que haría un padre adoptivo con su hijo<sup>30</sup>.

La forma en la que se debe proceder con el otorgamiento de la *kafāla* queda recogido también en el Código de Familia argelino. Así, el artículo ciento diecisiete estipula que el acogimiento o *kafāla* debe acordarse ante un juez o un notario, contando con el consentimiento del menor, siempre que se traten de casos en los que el menor todavía tiene a sus progenitores biológicos, es decir, no media la orfandad del menor<sup>31</sup>. El artículo inmediatamente siguiente, el ciento dieciocho, continúa detallando que la figura de la *kafāla* queda adscrita al acogimiento legal de personas de religión musulmana, en plenas capacidades, y que sea capaz de hacer frente a nivel económico a la manutención del menor<sup>32</sup>.

En cualquier caso, la legislación argelina también contempla que el acogimiento puede darse en menores que tengan una filiación conocida o desconocida, pero con la indicación de que el menor debe conservar su filiación original siempre y cuando esto sea posible. Esta puntualización sigue el tenor general del derecho islámico clásico y, del mismo modo, recoge también que la *kafāla* confiere al menor acogido el derecho a las mismas prestaciones familiares y escolares tienen los hijos legítimos que sí tienen reconocida su filiación<sup>33</sup>. A excepción de la herencia, que el *makfūl* no puede recibirla por falta de lazo de filiación, el menor acogido sí puede disfrutar de ciertos bienes que le sean legados por parte del *kāfil* de su propio patrimonio, siempre que este legado no exceda un tercio del total del patrimonio del *kāfil*. Y en el supuesto de que se exceda este tercio, la donación o legado se considerará nulo y, por tanto, carece de efecto siempre y cuando los herederos legítimos del *kāfil* insten acción

---

30 Nadjma Yassari, Lena-Maria Möller y Marie-Claude Najm, *Filiation and the Protection of Parentless Children: Towards a Social Definition of the Family in Muslim Jurisdictions*, Hamburgo, Springer, 2019, p. 250.

31 Adele Pastena, *Recognition of Kafala in the Italian Law System from a Comparative Perspective*, Londres, Cambridge Scholar Publishing, 2020, p. 36.

32 'Abdullahi A. An-Na'im, *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, Londres, Zed Book Ltd., 2002, p. 168.

33 Ton Liefwaard, Jaap E. Doek, *Litigating the Rights of the Child: The UN Convention on the Rights of the Child in Domestic and International Jurisprudence*, Nueva York, Springer, 2015, p. 169.

judicial en este sentido. En caso de que los herederos acepten el legado que excede del tercio legalmente estipulado, la disposición testamentaria sí será válida, como recoge el artículo ciento veintitrés<sup>34</sup>

## V. LA *KAFALA* EN EL ÁMBITO DE LA UNIÓN EUROPEA

La cuestión de la *kafāla*, y los efectos que ésta produce en relación a la filiación del menor acogido, ha trascendido no solo el derecho islámico, sino el propio ordenamiento jurídico de Argelia. Hoy por hoy el acogimiento legal es un tema de crucial importancia en el derecho de familia de los modernos Estados de mayoría musulmana que ha trascendido, incluso, las fronteras magrebíes para presentarse en el seno de las instituciones europeas<sup>35</sup>. En el año 2018, un matrimonio con nacionalidad francesa, que tenía residencia en Reino Unido, hizo una solicitud formal a las autoridades competentes del país de residencia, por la cual pedían a la administración británica que se autorizase la entrada a Reino Unido de una menor con nacionalidad argelina, a la que este matrimonio había acogido, en su momento, en Argelia bajo la institución jurídica de la *ka-fāla*<sup>36</sup>. La pretensión principal del matrimonio que presentó esta cuestión ante los tribunales se basaba en el reconocimiento de la menor acogida bajo la *kafāla* como descendiente directo para que, así, se concediera a la menor el permiso de entrada al país. Ante las negativas de los tribunales británicos de conceder tal reconocimiento —pues como se ha visto a lo largo de este escrito—, la *kafāla* no produce efectos de filiación, el caso llegó a los tribunales más altos de Reino Unido, tras sucesivos recursos y

34 Conclusiones del abogado general M. Campos Sánchez-Bordona presentadas el 26 de febrero de 2019 sobre el Asunto C-129/18: SM contra Entry Clearance Officer, UK Visa Section en una petición de decisión prejudicial planteada por la *Supreme Court of the United Kingdom* (Tribunal Supremo de Reino Unido). Esta cuestión dio paso a un procedimiento prejudicial sobre los derechos de los ciudadanos de la Unión Europea y de los miembros de sus familias a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros establecido en la Directiva 2004/38/CE. El asunto principal ha de dilucidar sobre el concepto de descendiente directo de un ciudadano de la Unión, la reagrupación familiar de un menor bajo tutela en virtud del régimen de la *kafāla* argelina en virtud del Derecho a la vida familiar y la protección del interés superior del menor.

35 Sentencia del Tribunal de Justicia (Gran Sala) de 26 de marzo de 2019 (petición de decisión prejudicial planteada por la *Supreme Court of the United Kingdom* — Reino Unido) — SM/Entry Clearance Officer, UK Visa Section (Asunto C-129/18), DO C 134 de 16.4.2018.

36 Nuria Marchal Escalona, “La *kafala*, ciudadanía de la Unión y los derechos fundamentales del menor: de Estrasburgo a Luxemburgo”, *La Ley Unión Europea*, 2019, número 71.



apelaciones. Finalmente, el Tribunal Supremo de Reino Unido decidió presentar una petición de decisión prejudicial ante el Tribunal de Justicia de la Unión Europea para que se pronunciase sobre las limitaciones de la directiva relativa a la libre circulación, y para dilucidar si el régimen de acogimiento de la *kafāla* podría entenderse que tiene encaje legal bajo los presupuestos de dicha directiva<sup>37</sup>.

El Tribunal Europeo de Justicia, así, tuvo que pronunciarse sobre el reconocimiento de la *kafāla* en el ámbito legal de la Unión Europea. No se trata de una cuestión baladí, pues la relevancia de la población de origen argelino en los Estados miembros de la Unión Europea podría implicar que, en el futuro, se planteasen nuevos casos de similar contenido en los respectivos Estados. En síntesis, el tribunal vino a decir lo siguiente sobre esta cuestión:

Tribunal de Justicia declara con carácter preliminar que la *kafāla* constituye, en virtud del Derecho argelino, el compromiso de un adulto de hacerse cargo del cuidado, la educación y la protección del menor, de igual forma que lo haría el progenitor, y de ejercer la tutela legal sobre dicho menor. A diferencia de la adopción, que está prohibida por el Derecho argelino, el acogimiento en régimen de *kafāla* no confiere al menor la condición de heredero del tutor. Por otra parte, la *kafāla* concluye con la mayoría de edad del menor y puede revocarse a solicitud de los padres biológicos o del tutor<sup>38</sup>.

La argumentación jurídica sobre la que se basó el fallo del tribunal europeo se centró básicamente en las premisas de la *kafāla* argelina, puesto que dicho régimen no crea un vínculo de filiación entre ellos y, por consiguiente, no es posible otorgar al menor la consideración legal de descendiente directo de ciudadano de la Unión, que es lo que solicitaban desde un principio los tutores de la menor argelina. El fallo del tribunal

---

<sup>37</sup> Directiva 2004/38/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 29 de abril de 2004, relativa al derecho de los ciudadanos de la Unión y de los miembros de sus familias a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros, por la que se modifica el Reglamento (CEE) n.º 1612/68 y se derogan las Directivas 64/221/CEE, 68/360/CEE, 72/194/CEE, 73/148/CEE, 75/34/CEE, 75/35/CEE, 90/364/CEE, 90/365/CEE y 93/96/CEE.

<sup>38</sup> Tribunal de Justicia de la Unión Europea, Comunicado de Prensa Número 41/19 sobre la sentencia en el asunto C-129/18 SM/Entry Clearance Officer, UK Visa Section, Luxemburgo, 26 de marzo de 2019.

reza de la siguiente manera:

El concepto de «descendiente directo» de ciudadano de la Unión que figura en el artículo 2, punto 2, letra c), de la Directiva 2004/38/CE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 29 de abril de 2004, relativa al derecho de los ciudadanos de la Unión y de los miembros de sus familias a circular y residir libremente en el territorio de los Estados miembros, por la que se modifica el Reglamento (CEE) n.º 1612/68 y se derogan las Directivas 64/221/CEE, 68/360/CEE, 72/194/CEE, 73/148/CEE, 75/34/CEE, 75/35/CEE, 90/364/CEE, 90/365/CEE y 93/96/CEE, debe interpretarse en el sentido de que no incluye a una menor que se halla bajo la tutela legal permanente de un ciudadano de la Unión con arreglo a la institución de la *kafala* argelina, puesto que dicho régimen no crea un vínculo de filiación entre ellos. No obstante, incumbe a las autoridades nacionales competentes facilitar la entrada y residencia de dicha menor como “otro miembro de la familia” de un ciudadano de la Unión, de conformidad con el artículo 3, apartado 2, letra a), de la misma Directiva, interpretando este a la luz de los artículos 7 y 24, apartado 2, de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, a través de una apreciación equilibrada y razonable del conjunto de circunstancias actuales y pertinentes del presente asunto que tenga en cuenta todos los intereses en juego y en especial el interés superior de la menor afectada. En caso de que, tras dicha apreciación, se demuestre que, en circunstancias normales, la menor y su tutor (que es ciudadano de la Unión) llevarán una vida familiar efectiva y que la menor depende de su tutor, las exigencias vinculadas al derecho fundamental al respeto de la vida familiar, junto con la obligación de tener en cuenta el interés superior de la menor, en principio requerirán que se otorgue a esta el derecho de entrada y residencia al objeto de permitir que viva con su tutor en el Estado miembro de acogida de este<sup>39</sup>.

Queda patente, pues, que un mundo globalizado donde la fácil comunicación internacional entre países de diferente tradición jurídica y la multiculturalidad están haciendo que, más que nunca, los tribunales tengan la misión de ponderar derechos y dictaminar sobre cuestiones que, hace unas décadas atrás, no formaban parte de la normalidad europea.

---

39 Sentencia del Tribunal de Justicia (Gran Sala) de 26 de marzo de 2019 (petición de decisión prejudicial planteada por la Supreme Court of the United Kingdom — Reino Unido) — SM/Entry Clearance Officer, UK Visa Section (Asunto C-129/18), DO C 134 de 16.4.2018.

## CONCLUSIÓN

El derecho islámico clásico ha influido de forma clara en la elaboración y compilación de leyes nacionales en los distintos países islámicos. En relación a la *kafāla*, la trasposición de los principios del derecho clásico al ordenamiento jurídico moderno de los Estados-nación se ha producido de forma no homogénea en mundo arabo-islámico: Marruecos no recoge la figura de la *kafāla*, mientras que en Argelia el Código de Familia sí ha recogido esta figura de la tradición islámica, pese a que la *kafāla* hunde raíces en las fuentes más primarias del derecho islámico.

Como consecuencia, en el derecho positivo argelino, al igual que indican las fuentes clásicas, solamente pueden ser *kāfil* o tutor aquella persona de buenos principios islámicos que adquiera un compromiso real con el *makfūl* o menor acogido, para proporcionarle una manutención adecuada y una educación islámica. En relación a la filiación y la herencia, en el caso de la *kafāla*, no hay lazos de filiación ni equivale a una adopción, que queda explícitamente prohibida en el Código de Familia argelino, donde reza que esta prohibición se traslada al derecho positivo nacional en virtud de lo estipulado en la *šari'a*. Por lo tanto, esta falta de filiación provoca que el *makfūl* no tenga derecho a herencia en relación a la familia que lo acoge, si bien queda reconocida la posibilidad de transmitir al *makfūl* hasta un tercio del patrimonio del *kāfil*.

En el marco de la Unión Europea, la cuestión planteada al Tribunal de Justicia la *kafāla* tampoco tiene una equivalencia legal con la adopción, pero los Estados miembros quedan instados a legislar para que el menor acogido bajo la *kafāla* pueda vivir con el tutor o *kāfil* en el Estado miembro de residencia de éste, a través de fórmulas jurídicas distintas a la adopción.

# ABDELMADJID ABOURA : UN ENSEIGNANT INTÉRESSANT ET UN CHERCHEUR IMPÉTRANT

MUSTAPHA GUENAOU

*Centre de recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle – CRASC, Orán*

## Resumen

Esta nota es en memoria del profesor e investigador argelino Abdelmadjid Aboura, recientemente fallecido. Se resalta su contribución a la promoción de la lengua española en Argelia. Se repasa su trayectoria vital, empezando por la familia Aboura. Después su carrera académica en Tlemecén, entre la enseñanza y la investigación científica. Finalmente, se incluyen sus obras más importantes.

**Palabras clave:** Abdelmadjid Aboura, Tlemecén, ELE en Argelia.

## Abstract

This note is in memory of the Algerian professor and researcher Abdelmadjid Aboura, who recently passed away. It highlights his contribution to the promotion of the Spanish language in Algeria. It reviews his life trajectory, starting with the Aboura family. Then his academic career in Tlemcen, between teaching and scientific research. Finally, his most important works are included.

**Keywords:** Abdelmadjid Aboura, Tlemcen, L2 Spanish in Algeria.

## Résumé

Cette note est à la mémoire du professeur et chercheur algérien Abdelmadjid Aboura, récemment décédé. Elle souligne sa contribution à la promotion de la langue espagnole en Algérie. Elle passe en revue sa trajectoire de vie, à commencer par la famille Aboura. Puis sa carrière académique à Tlemcen, entre enseignement et recherche scientifique. Enfin, ses œuvres les plus importantes sont incluses.

**Mots clés:** Abdelmadjid Aboura, Tlemcen, l'espagnol comme L2 en Algérie.

A la suite du premier anniversaire de son décès, nous proposons cette contribution à la mémoire d'un enseignant intéressant et un chercheur impétrant : l'universitaire Abdelmadjid Aboura. Il avait contribué à la promotion de la langue espagnole, et ceci depuis ses débuts au lycée

Docteur Benaouda Benzerdjeb<sup>1</sup> de Tlemcen. Sa culture, ses connaissances en langues, son savoir et ses compétences pédagogiques ont été les principales motivations en faveur de la rédaction de cette contribution de l'histoire et la mémoire de la langue espagnole en Algérie en général et à Tlemcen en particulier.

#### LA FAMILLE ABOURA

Abdelmadjid Aboura est issu d'une vieille famille de Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb central<sup>2</sup>. Connue pour son riche passé socio-culturel<sup>3</sup>, cette ville-médina était divisée en trois grands quartiers qui la composent : le quartier des hadars, le quartier des kouloughlis<sup>4</sup> et le quartier des juifs. Les murailles<sup>5</sup> faisaient de cette ville une cité medinale où les rues des métiers, des bijoutiers venaient accorder de l'importance et de la considération à une ville médiévale mais avec ses marqueurs de médina, une ville précoloniale pour les uns et une ville arabo andalouse<sup>6</sup> pour les autres. Certains historiens parlent de ville musulmane dont la population est majoritairement de religion musulmane<sup>7</sup>. A cette ville est liée un grand centre commercial, communément appelé El Qissariya<sup>8</sup>. Elle est le creuset de la culture arabo musulmane<sup>9</sup>.

Appelé *hawmat el hdar* (quartier des hadars), le quartier est constitué de familles autochtones, d'origine arabo andalouse dont leur origine remonte à la date de 1492, qui coïncide avec la chute de Grenade et l'exil massif des Andalous. D'ailleurs, elles sont arrivées avec leurs traditions

1 Docteur Benaouda Benzerdjeb (1921-1956), un médecin généraliste formé en France (Montpellier et Paris), tombé au champ d'honneur, le 17 janvier 1956 au douar ouled Hlima, près de Sebdu (Tlemcen).

2 Dhina, Atallah, *Les états de l'occident musulman aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*. Alger, OPU-ENAL, 1984. Idem, *Le royaume Abdelouadide à l'époque d'Abou Hammou Moussa 1er et d'Abou Tachfin 1er*, Alger, OPU-ENAL, 1985.

3 Benkelfat Djelloul, *Il était une fois TLEMEN... récit d'une vie, récit d'une ville*, Tlemcen, Editions Ibn Khaldoun, 2002.

4 Andosian Sossie, « Tlemcen, un espace de métissage », dans *Expériences du Divin dans l'Algérie contemporaine ; adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris, CNRS, 2001, pp. 39-53.

5 Bouali, Sid Ahmed, *Les deux grands sièges de Tlemcen*, Alger, ENAL, 1984.

6 Dhina Atallah, op. cit.

7 Bel Alfred, *Population musulmane de Tlemcen*, Paris, Lib. Paul Geuthner, 1908.

8 Andosian, op.cit.

9 Addou Ghizlane, *Tlemcen chants et adages*, Alger, Manal, 1994.

et leurs métiers, ceux qui étaient la fierté de Tlemcen<sup>10</sup>. Ce quartier est situé au bas de la Qissariya<sup>11</sup>.

Le deuxième quartier est celui des juifs. Il est appelé *Derb El Yhoud*, un petit quartier où vivaient les juifs, devenus des citoyens français, avec le décret Cremieux<sup>12</sup>. Ils étaient attachés à leur culture, leur culte et leurs activités économiques dont certains petits métiers dans des ruelles respectives de la médina. Ils étaient à Tlemcen<sup>13</sup>, depuis l'installation en ville du Rabb Ankawa<sup>14</sup>, alors enterré à la sortie de Tlemcen, près de la porte dite *Beb El Qarmadine*<sup>15</sup>. Sa tombe est un lieu de visites pieuses des touristes étrangers d'origine juive.

Le troisième quartier est celui des Kououghlis. Il était connu sous l'appellation de *hawmat El Qraghla*, dans le sens de quartier des kouloughlis. Leur arrivée à Tlemcen remonte au XVI<sup>e</sup> siècle, à l'arrivée des Ottomans en Algérie. Installés au niveau du territoire national, Ils étaient des militaires de la Régence d'Alger. Engagés dans l'armée de l'Empire ottoman, sous le commandement des frères Barberousse<sup>16</sup>. Engagés comme soldats des Janissaires, ils ne pouvaient pas se marier ou être mariés. Ils respectaient les clauses du contrat d'engagement.

A la fin de leur contrat, ces anciens militaires étaient rendus libres. Ils pouvaient créer des activités, qu'elles soient artisanales, commerciales ou autres. Ils ne pouvaient occuper des postes administratifs, après leur fin

---

10 Barges, J-J-L, *Complément de l'histoire des Beni-Zeiyan, rois de Tlemcen*. Alger, Dar El Alif, 2011 ; Idem, *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom. Souvenirs d'un voyage*, Alger, Dar El Alif, 2011 ; Idem, *Histoire des Beni Zeiyan. Rois de Tlemcen. Par l'imam Sidi Abou Abdallah Mohammed Ibn Abdaljalil Ettenissy*, Paris, Benjamin Duprat Lib., 1852.

11 Andosian, op.cit.

12 Du nom d'Adolphe Crémieux (1796 -1880), ce décret est promulgué pour attribuer la citoyenneté française aux juifs d'Algérie.

13 Lachachi Hadj Omar, *Le passé prestigieux de Tlemcen. Ancienne capitale du célèbre berbère Ya'Ghmorac'en, fondateur de la nation*. Tlemcen, Editions Ibn Khaldoun, 2002.

14 Ephraïm Al Naqawa (1359-1442), rabbin, et médecin qui serait un théologien séfarade. Il est enterré dans le cimetière, communément q-bour El yhoud à Qbaça, près de la porte de Beb El Qarmadine.

15 Cette porte conduit au hawz de Tlemcen : Benabadji Fodil. *Tlemcen dans l'histoire à travers les contes et légendes*, Paris, Publisud, 2003.

16 Il s'agit d'une fratrie de corsaires :

- Baba Aroudj (vers 1774 -1518 entre Tlemcen et Oran).
- Kheir Eddine (vers 1466 -1546)
- Ishaq (?- ?)

d'engagement militaire. Ils firent plusieurs métiers et plusieurs professions. Puis, ils pouvaient se marier avec les femmes du pays.

Ce mariage mixte avait donné le qualificatif de kouloughli dans le sens attribué à la descendance, issue d'un mariage mixte entre un Ottoman et une Algérienne. Dans le cadre d'une enquête sur les patronymes<sup>17</sup>, nous avons relevé une liste de familles d'origine kouloughlie<sup>18</sup>. La famille Aboura en fait partie. D'ailleurs, sa famille est connue sous l'appellation locale « Dar Ben 'Aboura »<sup>19</sup>.

Sa famille est connue, au niveau local, pour son rang social puisque nombreux sont ses membres qui font partie de l'élite locale, celle des instruits et des lettrés. A titre illustratif, nous évoquons les deux intellectuels de la famille du XX<sup>e</sup> siècle : Mostefa Aboura<sup>20</sup> et son fils Kheir Eddine<sup>21</sup>. Le père est l'un des premiers instituteurs algériens musulmans, formés à l'École des Instituteurs ou Ecole Normale de Bouzeriah (Alger) ; et le fils, un ancien employé de la radio locale, ayant effectué de la recherche au service de l'Etat civil de la ville de Tlemcen.

Ce dernier, l'histoire et la mémoire lui reconnaissent le travail effectué dans les archives de la mairie de Tlemcen pour mettre à la disposition des chercheurs musicologues et historiens, avertis et profanes, une liste des musiciens et interprètes de la musique arabo andalouse. Sur cette liste figuraient les musulmans et les juifs, versés dans cet art.

## PARCOURS D'ABDELMADJID ABOURA

En 1952 à Tlemcen<sup>22</sup>, Abdelmadjid est venu égayer le foyer de « Dar

---

17 Nous avons utilisé deux anciens dictionnaires : Youssouf, R, *Dictionnaire Turc -français (en caractère latin)*, Constantinople, Imprimerie Impériale, 1888 ; Barbier De Meynard, Charles, *Dictionnaire Turc -français (en caractère latin)*, Paris, Ernest Leroux, 1881.

18 Charif Ghouti, *L'arbre de Tlemcen*. Tlemcen, Imprimerie Sari, 1993.

19 Dar Ben 'Aboura signifie la famille Aboura. Dans le parler tlemcenien, 'aboura signifie jeune brebis.

20 Le père et le fils Aboura :

- Mostefa Aboura (1875-1935), ancien élève de l'école normale de Bouzeriah, devenu instituteur à l'école Descieux de Tlemcen.

- Kheir Eddine Aboura (1908-1977), ancien directeur artistique à la station de la radio de Tlemcen puis adepte de l'ordre religieux à la zaouia de Benaouda Benmamcha.

21 El Hassar Benali, *Tlemcen dans les textes*, Alger, ENAG, 2011. Idem et al., *Tlemcen Florilège. Histoire, Art, Politique, Portraits et scènes de vie*, Alger, Dalimen, 2011.

22 Sari Djilali, *A la recherche de notre histoire*, Alger, La Casbah, 2003 ; Idem, *L'émergence de*

Ben 'Aboura ». Ce patronyme est attribué à cette famille, à la suite de la promulgation de la loi de l'état civil de 1882. Une commission a été constituée pour attribuer des patronymes aux familles de la ville de Tlemcen et ses environs<sup>23</sup> (le hawz<sup>24</sup>: Ain El Houts, Ouzidan, El Eubbad, etc.).

Comme tous les enfants de sa génération, le jeune Abdelmadjid a été inscrit à l'école primaire pour son instruction de base. Son inscription remonte à la période de la guerre de la libération nationale. L'instruction était devenue obligatoire pour les garçons. Très peu de fillettes étaient inscrites pour poursuivre une scolarité solide et approfondie.

Dans les années soixante, il a été reçu à l'examen de la sixième. Cet examen lui a permis de poursuivre ses études dans le collège. A cette époque, il y avait peu d'établissements scolaires : deux lycées et deux collèges. Les deux lycées et les deux collèges refusaient la mixité. Pour les deux lycées, nous parlons du lycée de jeunes filles qui, baptisée à l'indépendance nationale, devient Lycée Maliha Hamidou. Et, l'autre, le Grand Lycée de Tlemcen, devenue après 1962, lycée de garçons Docteur Benaouda Benzerdjeb.

C'est dans ce lycée que j'avais connu Abdelmadjid Aboura, élève en classe littéraire, dans la branche Espagnol. Il excellait dans cette langue hispanique, depuis son jeune âge, comme ce fut le cas de Nordine Malki<sup>25</sup>, un autre hispanisant. Je l'avais rencontré pour la première fois, à la grande cour du lycée, en présence de deux enseignants dont le premier était son professeur d'espagnol, en l'occurrence M. García, un républicain réfugié à Oran, en 1939. L'autre, un enseignant hispanisant qui nous enseignait la langue française : L'abbé Alfred Berenguer<sup>26</sup>, ancien curé à Montagnac, actuellement Remchi dans la wilaya de Tlemcen.

Ayant obtenu son baccalauréat, Abdelmadjid aurait été inscrit à l'université d'Oran pour poursuivre ses études supérieures en langue. Titulaire

---

*l'intelligentsia algérienne (1850-1950)*, Alger, ANEP, 2006 ; Idem, *Tlemcen et ses élites*, Alger, Editions Casbah, 2011 ; *Tlemcen la zyanide*, Alger, Editions Casbah, 2011.

23 Collectif, *Tlemcen et sa région*, Paris, Richesses de France, 1954.

24 Andosian, Sossie, op.cit.

25 Un autre hispanisant, Un enseignant chercheur à l'université d'Oran Essenia, devenu directeur du Musée National Ahmed Zabana d'Oran. Il a été responsable dans plusieurs titres de la presse locale. Une biographie est en chantier.

26 Un enseignant d'origine espagnole et hispanisant qui mérite une notice pour l'histoire et la mémoire de la langue espagnole en Algérie.



d'une licence, il devient enseignant de la langue espagnole dans sa ville natale. Il aurait poursuivi ses études en langue avec beaucoup de succès.

Attaché à la recherche scientifique, Abdelmadjid Aboura assistait aux différents événements, organisés par le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle à Oran. D'ailleurs, il pensait que CRASC est un centre du savoir scientifique que les chercheurs sont appelés à le fréquenter pour l'enrichissement de leur connaissances scientifiques et culturelles.

ECOLYMET est une association des anciens élèves de la ville de Tlemcen dont les anciens élèves du Lycée Docteur Benzerdjeb. Elle organise, annuellement, au mois de mai une journée de retrouvailles des anciens élèves des établissements scolaires de Tlemcen<sup>27</sup>. Il avait assisté à plusieurs éditions au niveau local.

Centre des Etudes Andalouses, alors créé à Tlemcen après la grande manifestation de « Tlemcen, capitale de la culture islamique » (2011), avait organisé des rencontres qu'Abdelmadjid Aboura appréciait.

Il a, par ailleurs, assisté à plusieurs reprises aux manifestations, organisées au niveau du Palais de la Culture de Tlemcen et à la Maison de la culture Abdelkader Alloula de la même ville. Il avait assisté aux premières journées d'Ain El Houts, manifestation ayant connu peu d'éditions pour des raisons logistiques. D'ailleurs, à cette première édition, avait assisté le chef spirituel de la tariqa El Allawiya de Mostagamen, en compagnie de plusieurs adeptes de la zaouia. Il s'agit de Cheikh Khaled Bentounes<sup>28</sup>.

Au début des années soixante-dix, la ville de Tlemcen était dotée de trois bibliothèques publiques où les élèves et les étudiants originaires de la ville venaient se ressourcer : Bibliothèque pédagogique, le centre culturel français et le centre culturel du parti. Abdelmadjid fréquentait ces trois lieux de lecture et de culture. Ils constituaient un triangle de la culture et de la lecture des élèves de Tlemcen.

27 Ecolimet, *Journée commémorative en l'honneur des collégiens, Médersiens, Lycéens et Etudiants de Tlemcen*, Tlemcen, [s.n.], 2001 ; Idem, *Retrouvailles des élèves de l'EPS, du Collège de Slane, du Lycée de garçons et de la Médersa*, Tlemcen, [s.n.], 2003 ; Idem, *Centenaire de la medersa de Tlemcen 1905-2005*, Tlemcen, [s.n.], 2005.

28 Sheikh Khaled Bentounes (né 1949), devenu depuis 1975 le guide spirituel de la tariqa d'El alawiya. Il est auteur et co auteur de plusieurs publications.

Un petit groupe de lycéennes et de lycéens était constitué au sein du centre culturel du parti. Grâce la bonne volonté du directeur du centre, en l'occurrence M. Ait Salem, une commission culturelle activait sous l'égide du commissariat politique du FLN à Tlemcen. Cette commission avait donné une opportunité aux jeunes, en les autorisant à organiser des petites rencontres : tous les samedis, une conférence était donnée par les élèves des deux lycées à Tlemcen. C'était les prémices d'une mixité non publiques<sup>29</sup> Abdelmadjid venait pour assister à ces rencontres – débats.

#### ABDELMADJID ABOURA, ENTRE L'ENSEIGNEMENT ET LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

En 1992, il a été un enseignant vacataire à l'Institut de la culture populaire, qui dépendait de l'Université de Tlemcen, avant de devenir Université Abou Bekr Belkaid de Tlemcen. Il enseignait le module d'espagnol aux étudiants du Magister de l'Institut de la Culture Populaire. Puis, il se présenta au concours du Magistère. Réussi au concours, il prépara son Magister qu'il avait soutenu pour poursuivre ses études en doctorat. Recruté à l'Université Abou Bekr Belkaid, il devient enseignant – chercheur.

Nombreux sont les étudiants qui lui reconnaissent ses compétences en langue espagnole. Il a été d'un grand apport dans la contribution et l'amélioration de la formation et de l'apprentissage en langue. Les jeunes hispanistes et hispanisants de l'Université Abou Bekr Belkaid de Tlemcen, en gardent de bons souvenirs. Il aurait une part dans la contribution dans les échanges universitaires : l'exemple des accords signés avec l'université de Murcie (Espagne).

---

29 Les jeunes, filles et garçons, animaient et assistaient à ces rencontres hebdomadaires dans une salle de lecture de la bibliothèque du Parti, sur la grande place de la ville de Tlemcen. Nombreuses étaient les filles qui assistaient à ces rencontres. À cet effet, je me permets d'évoquer les noms des premières jeunes filles qui assistaient avec nous : Certaines étaient des élèves du Collège De Salane, devenu CEM ibn Khaldoun. Je cite :

- Rabia Bekkar, aujourd'hui une grande sociologue e=dans une université française
- Fatiha S.
- Bahia A.
- Farida S.
- Rabea K.
- Houria
- Etc.

Dans le cadre de sa mission et ses fonctions, en relation avec l'encadrement des étudiants, il a été directeur et co-directeur de thèse. Il avait, également, aidé ses étudiants à faire valoriser leurs recherches scientifiques en les faisant publier dans la revue du laboratoire Anthropologie des religions comparées de l'Université Abou Bekr Belkaid de Tlemcen.

En sa qualité d'enseignant-chercheur, il fit des recherches dans un domaine précis à savoir le soufisme, communément appelé « Ettassawouf ». Ce domaine porte sur la voie mystique, la vision ésotérique : la voie mystique en Islam.

Il se spécialisa dans une branche du soufisme : *El fardanya*. Il s'est beaucoup investi jusqu'à créer un site consacré à sa recherche sur cette voie mystique, très peu connue par les chercheurs, les spécialistes du soufisme ou mystique en Islam. Selon ses propos, lors de nos différentes rencontres, la *fardaniya* est la voie la plus importante dans le soufisme musulman. Cette voie serait fondée par Sheikh Kaddour Benachour<sup>30</sup> qui, en chef mystique et poète soufi, avait transmis les secrets de cette voie à Sidi Benaouda Benmamcha<sup>31</sup>, chef de zaouïa, située à Derb Sidi Amrane<sup>32</sup>, dans la hawmat El Qaraghila (Tlemcen). La zaouïa est l'espace de méditation et le lieu des séances des auditions spirituelles<sup>33</sup>.

Il prépara son mémoire de Magister qu'il avait soutenu, en 2002, devant un jury à l'université d'Oran Es Senia. Cette étude lui ouvrit le chemin de la recherche scientifique dans le domaine du soufisme islamique. Il était Maître de conférences, Habilité à diriger la recherche. Dans sa spécialité au niveau du département, il est chercheur dans le

---

30 Sheikh Kaddour Benachour (1850-1938) ; sa zaouïa se trouvait à Nedroma, lieu de sa sépulture. Il a beaucoup d'adeptes et de fidèles dont un grand nombre se recueille sur sa tombe. Ces derniers avaient adopté et suivi la voie, la tariqa qu'il avait tracé par ;

- Son savoir mystique

- Sa conviction

- Son engagement dans l'enseignement des principes de la Fardaniya.

Son enseignement mystique vise la recherche, par le biais de la voie mystique, la Grande Vérité d'Allah. Il avait instauré des « madjma' », dans le sens d'un rituel de séances d'audition spirituelle. D'ailleurs, un qualificatif lui est attribué ; Sheikh Kaddour Benachour El Ferdany.

31 Chef de la zaouïa, située à Derb Sidi Amran, dans le quartier des Kouloughlis, Sheikh Benaouda Benmamcha (1888-1983).

32 Témoignage de F. Benahmed, aujourd'hui décédée. Il n'habitait pas loin du siège de la zaouïa.

33 Andosian, op.cit.

domaine de la didactique : didactique du français, sémiotique des textes, littérature comparée et analyse du discours.

Titulaire d'un doctorat, il a été maître de conférences au département de l'espagnol au niveau de la faculté des Lettres de l'Université Abou Bekr Belkaïd de Tlemcen. Il avait encadré plusieurs travaux d'étudiants. Il était, également, directeur de recherche à l'EDAF<sup>34</sup>. Il figure sur l'annuaire de LaFEF<sup>35</sup>.

Devenu enseignant-chercheur, il s'est versé dans la recherche scientifique pour faire valoir les résultats de ses investigations dans le domaine de la voie mystique de la Fardaniya. Il était sollicité pour donner des conférences, animer des séances radiophoniques, et surtout à participer à des rencontres scientifiques, des séminaires et des colloques.

Il serait l'initiateur du projet du colloque international, lors de la grande manifestation « Tlemcen, capitale de la culture islamique », tenu à Tlemcen durant l'année 2011. Intitulé « soufisme et altérité chez le saint gnostique Sidi Kaddour Benachour El Ferdany », ce colloque, tenu du 13 au 15 juin 2011, a été pris en charge par l'équipe ETHOMED du Laboratoire Anthropologie des religions comparées de l'université Abou Bekr Belkaïd de Tlemcen.

Convaincu, Abdelmadjid Aboura créa un site pour faire valoir les résultats de ses recherches et ses grandes investigations dans le domaine du « tsassawuf ». Il s'intéressa à Sidi Boumediene Shoaib dont le mausolée domine la ville de Tlemcen, sur les hauteurs d'El Eubbad, non loin de la mosquée porte son nom. Il menait ses recherches comme son contemporain Hikmet Sari, un docteur en médecine versé dans le soufisme et la recherche sur l'histoire et les fondements de la voie du saint patron de la ville de Tlemcen, Sidi Boumediene<sup>36</sup>.

Il était un habitué du Café maure « Quahwet El Bourri », lieu préféré de ses rencontres avec des amis et des chercheurs, avertis et profanes. Comme tous les Tlemceniens, il aimait retrouver ses amis, après la prière d'El 'Asr. D'ailleurs, le café maure, qu'il fréquentait, n'était pas loin de la mosquée.

---

34 Ecole Doctorale Algéro Française.

35 Langue Française et Expressions Francophones.

36 Sekkal Sid-Ahmed, *Un saint de première grandeur : Sidi Abou –Madian de Tlemcen*, Tlemcen, Imprimerie Sekkal, 1993.

## LE DÉCÈS D'ABDELMADJID ABOURA

Il était fumeur ; il eut des soucis cardiaques. Abdelmadjid Aboura est décédé le 9 du mois de mai 2019<sup>37</sup> à Tlemcen. L'université algérienne avait perdu un enseignant de valeurs. Il avait laissé, en effet, un grand vide dans le domaine de la recherche scientifique sur la didactique et les connaissances relatives aux voies ou tariqa-s du soufisme musulman en Algérie et surtout l'approfondissement des connaissances sur la « Ferdaniya » ( l'Unicité), mystique basée sur les fondement de la recherche de la Grande Vérité d'Allah.

## ŒUVRES D'ABDELMADJID ABOURA

### a- Thèse

- « Aspects et fonctions du récit initiatique dans la tradition théosophique de l'Islam » (Magister, 2002)

- Etudes des processus didactiques et cognitifs dans l'acquisition de la littéracie et des compétences interculturelles. Constitution d'un modèle de situation de l'acquisition des compétences inter- discussives et interculturelles chez les apprenants plurilingues maghrébins (Doctorat, 2012).

### b- Conférences

- « Soufisme et altérité chez le saint gnostique Sidi Kaddour Benachour El Ferdany », un colloque international, tenu du 13 au 15 juin 2011, organisé par l'équipe ETHOMED du Laboratoire Anthropologie des religions comparées de l'université Abou Bekr Belkaid de Tlemcen.

- « Les érudits de Bejaia au Moyen- âge », organisé le mois de mai 2016 par l'association culturelle et éco touristique des Aiguades à Bejaia. Il anima une conférence intitulé « La gnose poétique de Sidi Abû Medyan Shu'ayb».

---

<sup>37</sup> Hadeef Sarra Ikram, "Nécrologie ; Aboura Abdelmadjid" dans *Revista Argelina*, 2019, num. 9, pp 97-98.

c- Animations radiophoniques

- Entretien accordé à la Radio Algérie Internationale, en avril 2018

d- Articles scientifiques

- L'oralité initiatique dans le soufisme littéraire.
- Etude onomastique et territorialisation de l'espace toponymique : le cas de la ville de Tlemcen
- Aspects et fonctions du récit initiatique dans la tradition théosophique musulmane : le personnage initiatique en genèse.
- Concept de Wihdat el Wujud chez In Tophail et Moïse de Narbonne.

e- Publication d'ouvrages

- Le vivant fils de l'Eveillé ou la grande triade soufie (Allemagne), EUE Omniscrition, 2011.
- Le régime du solitaire dans le soufisme unitif étude comparative : aspects et fonction du récit initiatique dans la littérature soufie (Allemagne), EUE Omniscrition, 2010.



نحو نظرية عربية للناقد الجزائري عبد الملك مرتاض  
HACIA UNA TEORÍA ÁRABE  
DEL CRÍTICO ARGELINO 'ABD AL-MALIK MURTĀD

نورالدين دريم  
جامعة الشلف

NOUREDINE DRIM  
*Universidad de Chlef*

### Resumen

La escritura literaria argelina en sus diversas formas (novela, historia, crítica...) experimentó a lo largo del siglo xx una actividad sin precedentes. Abdelmalek Murtaḍ fue figura esencial para dar forma a la crítica literaria argelina, ya que buscó en sus escritos combinar la herencia árabe con las nuevas teorías occidentales. Y, al establecer puentes metodológicos, entre lo que escribían los críticos culturales árabes y lo que producían las escuelas modernas occidentales, asentó unas bases epistemológicas para la crítica árabe actual. Presentamos una serie de ideas de su teoría crítica a la luz de sus escritos, describiendo y analizando pasajes de su producción textual.

**Palabras clave:** Abdelmalek Murtaḍ, crítica literaria, teoría árabe.

### Abstract

Algerian literary writing in its various forms (novels, history, criticism, etc.) experienced unprecedented activity throughout the 20th century. Abdelmalek Murtaḍ was an essential figure in shaping Algerian literary criticism, as he sought in his writings to combine the Arab heritage with new Western theories. And by establishing methodological bridges between what Arab cultural critics wrote and what modern Western schools produced, he laid an epistemological foundation for contemporary Arab criticism. We present a number of ideas from his critical theory in the light of his writings, describing and analysing passages from his textual production.

**Keywords:** Abdelmalek Murtaḍ, literary criticism, Arabic theory.

### ملخص

عرفت الكتابة الأدبية الجزائرية بمختلف أشكالها ( الرواية، القصة، النقد... ) في القرن العشرين نشاطا غير مسبوق، وقد برز في مجال النقد ناقد جزائري هو عبد الملك مرتاض، إذ سعى في كتاباته النقدية، أن يجمع بين الأصل العربي، والحديث الغربي، وذلك من خلال مدّ الجسور المعرفية بين



ما كتبه النقاد العرب التراثيون، وبين ما أفرزته المدارس النقدية الغربية، من أجل أن يحاول التأسيس لنظرية نقدية عربية، سنعرض في هذه الدراسة إلى تلك الآراء التي استنبطها الناقد من قراءته الفاحصة لما كتب في هذا الشأن، بالوصف والتحليل.

**الكلمات المفتاحية:** عبد الملك مرتاض، نقد، نظرية عربية.

## مقدمة:

شهدت الحركة الأدبية في القرن الماضي ( القرن العشرين ) وبدايات القرن الذي يليه بالجزائر نشاطا غير مسبوق، إن على مستوى الكتابة الإبداعية ( الرواية، القصة . . . )، أو النقد، هذا الذي حمل لواءه في الجزائر الناقد المبدع الدكتور عبد الملك مرتاض، إذ لا يذكر النقد في الجزائر إلا مقرونا باسمه، فتجده منظرا تارة ومطبعا لإجراءاته تارة أخرى، مزوجا في ذلك بين معطيات التراث العربي الأصيل، ومستجدات الغربي الحديث ( المناهج النقدية )، جاء في إحدى مقولاته، ما نصه « منذ كان الإبداع، كان الرأي حوله، ومنذ كان الإبداع الشعري خصوصا كان النقد له، أي منذ كان فنّ القول، أو العمل الفني باللغة التي تستحيل إلى بناء أسلوبيّ معين، كان حولها اللغة الواصفة، أو لغة اللغة»<sup>1</sup>.

هي عبارة مقتطفة من كتاب هذا الناقد الجزائري المتميّز، الذي اختار لكتابه اسما يعكس مضمونه، فكان « في نظرية النقد ( متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها ) »، الذي جمع فيه جهود سنين معتبرة في مجال النقد النظري والتطبيقي معا، فجاء هذا الكتاب حاملا لمجموعة من الآراء النقدية، التي يمكن أن نؤسس -في نظري- من خلالها لنظرية نقدية عربية، في ظل هيمنة المناهج النقدية الغربية على الدراسات التطبيقية للنصوص العربية.

حاول الناقد عبد الملك مرتاض في كتابه هذا، أن يجمع بين الأصيل العربي والحديث الغربي، وذلك من خلال مدّ الجسور المعرفية، بين ما كتبه النقاد العرب التراثيون، وبين ما أفرزته المدارس النقدية الغربية، فأبدع فيه أيما إبداع، يتجلى ذلك من خلال الآراء النقدية التي استنبطها من خلال قراءتها الفاحصة للتراث النقدي النظري والتطبيقي، ومناقشة الآراء النقدية الغربية من خلال مناهجها المختلفة.

1 مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد ( رصد لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها )، الجزائر، دار هومة، 2002، ص 49.

تحاول هذه الدراسة أن تسير أغوار ما كتب هذا الناقد في هذا الشأن، للخروج بمجموعة الآراء النقدية التي تصلح – في نظري – أن تكون بدايات تأسيسية لنظرية نقدية عربية.

## 1- مفهوم النظرية، وموضوعها، وشروطها:

تتنازع مصطلح النظرية حقول معرفية كثيرة ومتنوعة سواء كانت علمية أو فكرية أو فلسفية أو أدبية، أو نقدية أو غيرها، وهي « عملية تصورات مؤلفة تأليفا عقليا يهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات وهي بمثابة فرض علمي يمثل الحالة الراهنة للعلم، ويشير إلى النتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء أجمعين في حقبة معينة من الزمن، ويربط عدة قوانين بعضها ببعض، ويرد إلى مبدأ واحد يمكن أن يستنبط منه حتما أحكاما وقواعد»<sup>2</sup>.

أمّا إذا ربطنا النظرية بتصوراتنا لظاهرة معينة فإنّ « النظرية هي الفرضية المحققة بعدما جرى إخضاعها لرقابة المحكمة العقلية والفقهاء الاختياري ... لكن على أية نظرية لكي تظل صالحة أن تتطور دائما مع تقدم العلوم، وأن تبقى خاضعة باستمرار للتحقق، ولنقد الوقائع الجديدة التي تظهر، وإذا اعتبرت نظرية ما على أنها كاملة، وجرى التوقف عن التحقق فيها بالاختيار العلمي أصبحت مذهبا»<sup>3</sup>؛ أي بمعنى: هي مرجعية تتحكم في تصوراتنا لظاهرة معينة.

وهي في سياق دراسة الظواهر الأدبية أو اللغوية أو العلمية جملة من « الفروض الذهنية أو العقلية التي يقدمها العلماء في استنباطهم للأنظمة التي يدرسونها»<sup>4</sup>. وإذا تمّ تحقيق ربط ما بين المنهج والنظرية في سياق ما، فإنّ النظرية في هذا المستوى هي « التي تشدّ الوقائع والمفاهيم والفروض والقوانين في سياق ملتئم واحد بل إن وجودها متضمن بصورة أو بأخرى في كل منها، وبها يقدر دور كل من الوقائع والمفاهيم والقوانين في تحقيق غايات المنهج العلمي، كما أن الحكم على كفاءة المنهج إنما هو حكم على كفاءة الطريقة التي أسلمت إلى النظرية»<sup>5</sup>.

2 عبد الله محمد فتحي، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، مصر، دار الوفاء، ط1، 2003، ص 327.

3 أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد، بيروت، منشورات عويدات، ط 2، 2001، ج 3، ص 1455.

4 الدايم محمد عبد العزيز، النظرية اللغوية في التراث العربي، القاهرة، دار السلام، ط1، 2006، ص 17.

5 صلاح فنصوة، فلسفة العلم، القاهرة، دار قباء، 1998، ص 95.

أمّا عن موضوع النظرية، فيحدد كل علم من العلوم بشكل منهجي، حتى يتبين للباحث إخراج ما ليس فيه وحصر ما هو له، ويتم ذلك بوسيلتين اثنتين، أولهما: الممارسة الضمنية: وفيها يحصر موضوع كل علم، مع القدرة على استنباط مكونات الموضوع. وثانيهما: الممارسة المنهجية: وهي امتداد للأولى، ليجعل فيها الموضوع المحدد سلفاً، بمثابة مقدمات نظرية يستعين بها الباحث على الخوض في غمار الموضوع المحدد وتطبيقاته.

وعليه إذن لا بدّ من ضبط قواعد تحديد الموضوع ومفاهيمه، فيعيد النظر في الموضوع دون إدخال ما ليس فيه فيحل به، أو يتجاوز به الحدود. لكي تتأسس نظرية ما في حقل معرفي ما؛ لا بدّ أن تتوفر فيها جملة من الشروط وهي: « العموم والتجريد والاكتمال والبساطة، والاقتصاد والاتساق العام والكفاية في وصف اللغات وصلاحياتها للتطبيق على أكبر قطاع من اللغات »<sup>6</sup>. وكل شرط من هذه الشروط يتفاوت من لغة إلى أخرى باعتبار اختلاف اللغات في بعض الخصائص واشتراكها في الأخرى.

## 2- الناقد عبد الملك مرتاض<sup>7</sup>:

من مواليد 10 أكتوبر 1935م، بولاية تلمسان ( تقع في الجهة الغربية من دولة الجزائر )، حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، في كتاب والده، اطلع على فنون كثيرة كالنحو والفقه والأدب، سافر إلى فرنسا سنة 1953م، بحثاً عن العمل ليسد رمق عيشه خاصة وأن المستدرم الفرنسي قد عاث فساداً في دولة الجزائر، ولم يلبث طويلاً حتى عاد إلى الجزائر في سنة 1954م، ثم التحق بعدها بمعهد الإمام عبد الحميد بن باديس بقسنطينة، وبعد مدة عين رئيساً لدائرة اللغة العربيّة، فوئيساً للمعهد في سنة 1974م، نال شهادة الدكتوراه في الآداب سنة 1983م، من جامعة السوربون بفرنسا، درس بجامعة وهران ( تقع غرب الجزائر )، سنين طويلة ولا يزال، تقلّد الكثير من المناصب الإدارية في الهيئات العلمية، منها: رئيس فرع اتحاد الكتاب الجزائريين في سنة 1975م، ونائب مدير جامعة وهران سنة 1980م، ومدير الثقافة والإعلام بمدينة وهران سنة 1983م، ورئيس المجلس الأعلى للغة العربية في سنة 1998م، ساعده السفر

6 الدائم محمد عبد العزيز، النظرية اللغوية في التراث العربي، ص 22.

7 ينظر سيرته المفصلة في: الخطاب النقدي عند عبد الملك مرتاض، الجزائر، رابطة إبداع الثقافية،

إلى فرنسا على الاطلاع على الآداب الفرنسية وما كتبه أبرز علمائها في عصور سابقة وفي عصره، مما كان السبب في تضافر ثقافتين لديه، أولهما ثقافة المنشأ وهي عربية، وثانيها ثقافة المهجر والغربة وهي الثقافة الفرنسية، مما ساعده على أن يكون أدبياً وناقداً جزائرياً متميّزاً، تشهد له بذلك مؤلفاته الكثيرة التي ناهزت الثمانين مرجعاً أو تفوق، في مجالات متنوعة: في اللغة والأدب والنقد والشعر والرواية والبلاغة والقصة وغيرها كثير، لا يزال الرجل معطاءً، ومعينا علمياً لا ينضب.

### 3- آراء نقدية قد تضيفي إلى بدايات تأسيسية لنظرية نقدية عربية:

إنّ الفكرة التي انطلق منها الناقد الجزائري عبد الملك مرتاض، هي إعادة قراءة التراث النقدي العربي بآليات حديثة، دون المساس بأصالة النقد العربي القديم، ومعنى ذلك أنّه حاول أن يؤسس لنقد عربي خالص من التبعية للمدارس النقدية الغربية، بحيث فحوص التراث النقدي العربي، وخلص إلى نتيجة مفادها أنّ النقاد العرب جديرون بتأسيس نظرية نقدية عربية، كما اطلع على المناهج الغربية ونقدها نقداً علمياً مؤسساً، واستنتج قصور هذه المناهج في معالجة الظاهرة الأدبية، ودليل ذلك أنّه دعا إلى ما يسمى بالمنهج المتكامل في دراسة الظواهر الإبداعية، يقول «وانطلاقاً من حتمية انعدام الكمال في أي منهج، فإننا لا نستنيم من حيث المبدأ إلى أي منهج إذا، ونجتهد أثناء الممارسة التطبيقية، أن نضيف ما استطعنا إضافته من أصالة الرؤية لمنح العمل الأدبي الذي نجزه شيئاً من الشرعية الإبداعية، وشيئاً من الدفء الذاتي معا» 8، وقد تفحصنا ما كتب، وخاصة كتابه «في نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)» ووقفنا على بعض الآراء النقدية، التي تصلح في نظرنا أن يؤسس من خلالها لنظرية نقدية عربيّة، وهي على النحو الآتي:

- الرأي الأول: إدراك مفاهيم المصطلحات الأربعة (القراءة، الكتابة، النقد، المستحيل) حق الإدراك.

أورد عبد الملك مرتاض هذه المصطلحات في مفتتح كتابه، جازماً بأنّ هناك تعالفاً وثيقاً بينها، وأنّ إدراك مفاهيمها قد يفضي بصاحبه إلى التمكن من الإلمام بقضايا الأدب والنقد، موظفاً مقالة أن المصطلحات مفاتيح العلوم، ولكل علم مصطلحاته التي تعبّر عن المفاهيم التي يقتضيها مهما كان نوعه، فالعناية «بالمصطلح هي الطريق إلى

8 مرتاض عبد الملك، التحليل السيميائي للخطاب الشعري، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2001، ص 19.

جعل اللغة لغة البحث العلمي، تقوم بأدوارها كاملة في مجالات المعرفة والإبداع»<sup>9</sup>، والنقد أحد مجالات الإبداع -على نحو ما، كما سيأتي بيانه-، فكان لا بدّ «لكل حقل من الحقول المعرفية أن يصطنع مصطلحاته الخاصة له، الموقوفة عليه»<sup>10</sup>.

وقد لمسنا هذا التصور المنطقي عند علمائنا قديما، والذي من خلاله تمكنوا من إدراك حقائق العلوم وفهم ما يدور حولها وفيها، يقول الأمدي (ت 621هـ) في هذا الشأن: «حقّ على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولا بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه، وما هي الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثا، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسائله لتصور طلبها، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التي لا بدّ من سبق معرفتها فيه لإمكان البناء عليها»<sup>11</sup>.

فقضية ضبط مفهوم المصطلح مهمة جداً، إذ لا يحصل فهم العلوم ولا سبيل لإدراك معارفها إلا بها، فمن هنا يكون عبد الملك مرتاض مصيبا في ما بدأ به كتابه، لأن ما هوأت منه ينبني عليه، وفي ما يلي مفاهيم هذه المصطلحات (القراءة، الكتابة، النقد، المستحيل)، من منظوره:

**القراءة:** مصطلح نقدي، يعني بفك شيفرات النص وإعادة صياغته للتمكن من فهمه، مع مراعاة ثلاثة جوانب (لغة النص، فكرته، جماليته)، أمّا عند عبد الملك مرتاض فهو يرى بأنّ القراءة ما هي إلا كتابة أو ضرب منها، يقول «القراءة في تمثّلنا كتابة، أو ضرب من الكتابة على الأقل، فكأن الكتابة والقراءة وجهان اثنان لعملة واحدة، ذلك بأنّ الكتابة، في بعض حقيقتها، ليست إلا قراءة أيضا، فكأن القراءة مفتاح المعرفة الأول، فإن تكتب فإنما أنت تعبر عمّا تقرأ في ضميرك، وترجم عمّا في جنانك، وتحوّل حمولة القريحة غير المرئية إلى مشحونات من السمات مرقونة في شكل أسطار ممتدة على قرطاس»<sup>12</sup>، أي إنّ أي كاتب لا يكتب من العدم، فلا بدّ له من معرفة سابقة، وهي مخزون ذاكرته الذي يتنامى تبعا للقراءة المتكررة والمستمرة في أي مجال من المجالات.

**الكتابة:** قبل أن يحدّد عبد الملك مرتاض مفهوما للكتابة رأى بأنّ الكتابة والقراءة

9 دويدري رجاء وحيد، المصطلح العلمي في اللغة العربية، دمشق، دار الفكر، ط1، 2010، ص 09.

10 مرتاض عبد الملك، نظرية النص الأدبي، الجزائر، دار هومة، ط2، 2010، ص 21.

11 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3،

1998، ج1، ص 21.

12 مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد، ص 05.

هما المجال الأول للنشاط النقدي على مستوى التنظير والتطبيق، ثم طرح جملة من التساؤلات حولها، منها ما تعلق بمفهومها ودوافعها، ومنها ما تعلق بموطنها (على مستوى الذهن)، وهل هي موجودة فعلاً<sup>13</sup>،... ثم انتقل لصياغة مفهوم لها، يقول «الكتابة وجود قوامه رسوم سوداء، متفق على نظامها، وكيفية استعمالها، تمثل سمات لفظية، متفقا عليها أيضاً، بين مجموعة لغوية معينة... كل هذا بسيط ومألوف ومعروف... لكن اللغز المحير الذي قد يظل قائماً في سر وجود الكتابة هو كيف يكتب أناس دون آخرين، ولم يتفاضل الناس في الكتابة، فيعلو المستوى الفني لبعضهم على بعض، مع أنهم في الأصل يعتزون إلى ثقافة واحدة ولغة واحدة، وحضارة واحدة... وربما كانت الكتابة شيئاً آخر، متفرد الماهية، متوحد الخصوصية، ولكن هذا الشيء لن يكون آخر الأمر إلا كتابة، كتابة وكفى، والكتابة وجودها ماثل فيها وكيانها قائم في لغتها، وحقيقتها، أولاً وأخيراً، كامنة فيها، فكونها كتابة فهي الحقيقة لكن في دائرة ما يمنحه معنى الكتابة، ما تجود به على مرادها»<sup>14</sup>، يحاول الكاتب في ذلك أن يتخير الألفاظ، وأن يتلمس الأفكار التماساً، وأن يتصيد المعنى، فيصيب في ذلك الهدف، ويأبى عنده ذلك فيحيد عن الهدف في أحيان أخرى.

**النقد:** يرى عبد الملك مرتاض أن ماهية القراءة تتولد عنها أشكال أدبية أخرى، منها: القراءة الاستهلاكية: وهي قراءة الغرض منها الاستمتاع بنصوص الأدب المختلفة، وإن لم ينتج هذا النوع كتابة فإنها تبقى مخزنة في الذهن، وأخرى اصطلاح عليها: بالقراءة الاحترافية: وهي القراءة المركبة المعقدة التي تنهض على جملة من الإجراءات التجريبية والاستطلاعية والاستنتاجية جميعاً، وتسمى القراءة المنتجة التي يتولد عنها نص أدبي مكتوب، أي نص مقروء يولد نصاً مكتوباً، وكان يطلق على هذه القراءة، من بعض الوجوه، مصطلح النقد<sup>15</sup>، أي إن النقد يتأتى بعد الكتابة، وهو نوع من الكتابة تتضمن نوعاً من التعليق على الكتابة الأولى، وتناقش أفكارها، ولكن تبقى خاضعة لجوانب مختلفة كالانتماء الفكرية والإيديولوجية التي يركز عليها الكاتب حين يريد أن يكتب.

النقد من منظور عبد الملك مرتاض إبداع، ولكن لا يرقى إلى الإبداع الذي يمثل في الأجناس الأدبية مثل: الرواية، والشعر، والقصة... وغيرها، يقول «والحق أن النقد

13 ينظر مجموع هذه التساؤلات في كتابه، في نظرية النقد، ص 6.

14 المرجع نفسه، ص 06.

15 ينظر: المرجع نفسه، ص 13.

الأدبي، على تسليمنا بماهيته الإبداعية، في مظاهر منه على الأقل، لا يستطيع أن يكون إبداعا ماثلا لصنوه الذي هو الإبداع»<sup>16</sup>، وذلك للأسباب الآتية<sup>17</sup>:

– اختلاف منطلق كل واحد منهما.

– اختلاف الحاصل بينهما على مستوى المفهوم والجمالية. فالإبداع الأول هو كتابة أدبية تنهض على الخيال الخالص، ويجب أن يتسم نتيجة ذلك بالسّمات الجمالية والإنشائية والشعرية الرفيعة، أمّا الإبداع الآخر إنما ينهض على كاهل الإبداع الأول، ولما كان على هذا النحو، فقد عسر عليه أن يحمل كل سماته الجمالية والشعرية. بناء على ما تقدّم تظلّ إبداعية النقد نسبية جدًّا، ويجب أن يضاف النقد إلى الإبداع، من خلال تناول الإبداع، لا أن يكون إبداعا خالصا في نفسه<sup>18</sup>. فالنقد يفتقر إلى وجود نص يتخذ منه حقلا ورافدا من روافد الكتابة، في حين الإبداع سيد نفسه، وعماد ذاته ولا يفتقر إلى نص آخر.

**المستحيل**: ضرب من الكتابة، أشار إليه عبد الملك مرتاض في كتابه، يقول متحدّثا عن ذلك «بل هلا كان المستحيل هو أيضا كتابة؟ فلا تزال الكتابة تسعى إلى البحث عن الهوية، فهل بوسعها تحقيق ذلك، أو شيئا من ذلك على الأقل؟ ولا تزال تتطلع إلى تحقيق المستحيل فهل صفتها المستحيلة يمكن أن تفضي بها إلى تحقيق هذا المستحيل»<sup>19</sup>، فلماذا وسم عبد الملك مرتاض الكتابة بهذا الوصف، والسبب يعود —في اعتقادي— إلى أنّ الكتابة وسيلة لكل غاية، سواء كانت إبداعا أو دون ذلك، فتصف الأحوال الداخلية والخارجية وأنت تشاهدها أو تحسها، وتحدث عن الخير وتفعله وتصف الشر ولا تفعله، أو تعبّر عن حال عشتها أو تخيلتها، أو عن ممكن فتجعله مستحيلا، أو عن مستحيل وتجعله ممكنا، فلما تشعبت الكتابة على هذا النحو كانت ضربا من المستحيل في نظره، فتبنّى ذلك بقوله «إنّ الكتابة التي تنهض على سحر اللغة التي تقوم على شروء المعاني التي تنهض على البحث عن الحقيقة، التي تسرح في المجهول السحيق الذي يعوم في العدم والفناء ليست لدى نهاية الأمر، إلا ممارسة لمستحيل، والتماسا لمجهول، وتكريسا لعدم»<sup>20</sup>.

إذن لم يكن النقد إلا المعالجة الكتابة وتناول جماليتها، وإن كانت ضربا من

16 المرجع السابق، ص 15.

17 ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

18 ينظر: المرجع نفسه، ص 18.

19 ينظر: المرجع نفسه، ص 12.

20 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المستحيل، وكلاهما إبداع له خصوصيته ومميزاته، أمّا القراءة فهي سبيل لتوليد النقد في مرحلة تالية للكتابة. والكتابة أدب قوامه الخيال، والنقد كتابة قوامها المعرفة على حدّ تعبير عبد الملك مرتاض.

### - الرأي الثاني : إعادة الاعتبار والتقدير إلى النقد العربي :

يرى عبد الملك مرتاض ضرورة العودة إلى التراث النقدي العربي والتعمق فيه، وفحص مكوناته، خاصة وأن الغرب قد اعترفوا بقيمة هذا التراث النقدي الذي ورثناه عن أجدادنا النقاد، في حين أن النقاد العرب اليوم لا يكادون يعترفون به، فهم « يعتقدون أن أجدادهم العرب لم يكونوا على شيء، ولم يكن لهم إسهام حقيقي في وضع أصول النقد الأدبي المنهجي وترسيخ أسسه »<sup>21</sup>، كما يؤكد عبد الملك مرتاض على حقيقة مفادها أن الأدب العربي سابق للأدب الغربي في معالجة بعض القضايا النقدية، يقول « ولكنّ الذي أودّ قوله للذين يرفضون عبقرية العرب، من العرب أنفسهم، أنّ هذه حقيقة تاريخية ولا يمكن لأحد إنكارها، فقد سبق الأدب العربي الأدب الغربي إلى تناول كثير من القضايا، ومنها النقد البنوي، ومسألة اللفظ والمعنى، كما تعترف بذلك الموسوعة العالمية نفسها »<sup>22</sup>، وما يؤكد كلام عبد الملك مرتاض، ما قام به ابن سلام الجمحي حين وضع أسسا مبدئية للنقد، تنهض خصوصا على: الزمان، والمكان، والتفردية، ويشترط أن تتوفر في الناقد جملة من الشروط، وهي التجربة: ويقصد بها الخبرة التي يكتسبها الناقد من خلال ممارسته التطبيقية في نقد النصوص، والقدرة على تمييز النصوص: وإن كنا لا حاجة لنا بها اليوم، لشيوع الكتابة، وذبوع الطباعة، ولكنّ ذلك كان مهماً جداً في زمن الجمحي، وتمكّن الناقد وقدرته على التفسير والتعليل، وكتابه طبقات فحول الشعراء خير دليل<sup>23</sup>.

ثمّ يأتي بعده ابن قتيبة، الذي وسم عبد الملك مرتاض نقده « بشكلانية ابن قتيبة »، من حيث كان ابن قتيبة يرفض عامل الزمن أو مبدأ السبق التاريخي لتطور الأدب، وأن جودة الأدب لا ترتبط بالسبق الزمني لشاعر على آخر، يقول ابن قتيبة « ولم يقصر الله -جلّ وعلا- العلم والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصّ به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثا

21 المرجع السابق، ص 38.

22 المرجع نفسه، ص 219.

23 ينظر: المرجع نفسه، ص 38.



في عصره»<sup>24</sup>. ففي قوله أن جودة الشعر ترتبط بقائله، لا بإيغاله في الزمن (القدم). ومما نبه عليه عبد الملك مرتاض قول ابن قتيبة عن أمثل اللحظات للكتابة، والذي نقله عنه ابن رشيق، حين قال « أوقات يسرع فيها أتيه، ويسمح فيها أبيه، منها أول الليل قبل تغشي الكرى، ومنها در النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحيس والمسير، ولهذه العلل تختلف أشعار الشاعر ورسائل الكتاب »<sup>25</sup>، فيمكن أن يرقى هذا الكلام -في نظر مرتاض- إلى الكتابة النقدية التنظيرية؛ لأن ابن قتيبة أسس للأوقات المثلى للكتابة الأدبية شعرها ونثرها، وهي أول مرة تحدّث فيها عن الجنسين الأدبيين على قدم المساواة، وهما الشعر والكتابة، ويبقى الموقف الصادق عاملاً مهماً في قيام الإبداع، يليهما المكان والزمان حين يتضافران فيفعلان فعملتهما في الأديب<sup>26</sup>.

### - الرأي الثالث: إلزامية التمييز بين النقد النظري والنقد التطبيقي :

لا ينبغي -من منظور عبد الملك مرتاض- أن يستهان بالإجابة عن سؤال: ما النقد؟، لأنها إشكالية شديدة التعقيد متناهية الاعتياد، غامضة الماهية، لأنّ النقد يندرج في صلب الاهتمامات الفكرية المستمرة، فمنذ كان الإبداع، كان الرأي حوله، ومنذ كان الإبداع الشعري خصوصاً كان النقد له<sup>27</sup>، ومن زعم أنه سيستطيع الإجابة عنه بصورة نهائية قطعية، فقد ادعى الكمال للعقل البشري.

يرى عبد الملك مرتاض بأن النقد نقدان: أحدهما تطبيقي والآخر نظري، يقول « فإنّ النقد، فيما نريد تحديده له من إطار في هذا الوطن على الأقل، نقدان اثنان: نقد نظري، ونقد تطبيقي، ومن الحقّ أنّ الناس على ما كتبوا من كثرة كثيرة حول النقد، فإنّ التمييز في كتاباتهم هذه بين النظرية والتطبيق قليل، وحين يكون هذا التمييز فعالاً ما يستميز هو نفسه، بالغموض وربما بالعجلة والتسرّع»<sup>28</sup>، فالنقاد -على حدّ قوله- لا يميّزون بين النقادين، وإن ميّزوا فالغموض سبيل ذلك التمييز، والعجلة والتسرّع سمته.

24 ابن قتيبة، الشعر والشعراء، بيروت، دار الثقافة، 1964، ج1، ص10.  
25 ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القاهرة، عالم الكتب، ط3، 1963، ج1، ص90.  
26 ينظر: مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد، ص48.  
27 ينظر: المرجع نفسه، ص49.  
28 المرجع نفسه، ص50.

أمّا عن تمييزه للنقدين عن بعضهما بعضاً، فهو كالآتي<sup>29</sup> :  
 - النقد النظري ضروري لازدهار الحقل المعرفي حول هذا الموضوع من حيث هو ذو طبيعة تأسيسية وتأصيلية معاً، فلولا التأسيس لما كان التطبيق .  
 - يبحث النقد النظري في أصول النظريات، وفي جذور المعارف، وفي الخلفيات الفلسفية لكلّ نظرية، وكيف نشأت وتطورت حتى خبت جذوتها، ثمّ كيف ازدهرت وأفلت حتى هان شأنها، ويقارن فيما بينها ويناقش تياراتها المختلفة، عبر العصور المتباعدة المتلاحقة معاً أو عبر عصر واحد من العصور .  
 - يكون النقد التطبيقي ثمرة من ثمرات النقد النظري الذي يزوده بالأصول والمعايير والإجراءات والأدوات، ويؤسس له الأسس المنهجية التي يمكن أن منها سبيلا يسلكها لدى التأسيس لقضية نقدية، أو لدى دراسة نص أدبي أو تشريحه، أو التعليق عليه، أو تأويله .

- يجتزئ النقد التنظيري بالتأصيل والتعلّق بالبحث في المجردات، وهو بهذا السلوك يضارع الفلسفة إلى حدّ ما، فإنّ النقد التطبيقي هو الذي يتكفل بترجمة تلك النظريات، ويفرزها، ويصنّفها، ويقدها على قدّ النص، فهو ببعض شأن العلوم التطبيقية بالقياس إلى العلوم التأسيسية، فبفضله نلمس ثمرة الجهد النقدي في إجراء التنظير، أي بفضله نستطيع ترجمة المجرّد إلى المحسوس، والغامض إلى الواضح .  
 - النقد التطبيقي ضرب من ضروب القراءة الاحترافية .

#### - الرأي الرابع : الدعوة إلى الوسطية بين النقد القديم ( التقليدي ) والنقد الجديد :

ظهرت في القرن العشرين خصومة بين النقاد العرب حول مسألة القديم والجديد، فدافع طه حسين عن الكتابة الحداثيّة، ودافع مصطفى صادق الرافعي، عن كلّ ما هو تقليدي، ولم يقتصر هذا الصراع على النقد العربي، بل امتدّ إلى جميع الآداب العالميّة، ولكن عبيد الملك مرتاض لم يرض بذلك ووقف موقفاً وسطاً بين النّقدين، وعاتب أنصار كلّ اتجاه على مبالغتهم في التشدّد بموقفهم، يقول « ونعتقد أنّ كلّاً منهما يبالغ في موقفه، ويتطرّف في منهجه، ذلك بأنّه لا الاشتغال بحياة المؤلّف وأسرته وزمانه ومكانه وعرقه وكلّ شؤونته تنصرف إلى إنسانيته أو رجوليته ممّا يساعد على الفهم الصحيح لعمله الأدبي، ولا إهمال المؤلّف جملة وتفصيلاً، وتحت الإصرار المبيّت، ممّا يظاھر القارئ، أو المحلّل، على فهم العمل الأدبي أيضاً، وربما كان الموقف الوسط هو

الأسلم في تدبير هذه المسألة وتقديرها»<sup>30</sup>. ففي قوله دعوة صريحة إلى الأخذ بطرف من كل نقد؛ للأسباب الآتية:

– ليس من الضروري دائما أن يتوقف فهم عمل مبدع ما على معرفة تفاصيل حياته، بل يمكن تأويل النصوص وتحليلها في غياب لحظة أو موقف من مواقف حياته، ولكن ما يعتقده أصحاب المدرسة التقليدية أن فهم الإبداع لا يتم إلا بفهم ما له صلة بحياة المبدع كلها.

– يعدل النقد الجديد في كثير من الأحيان عن الجانب التاريخي ويمتطي الإستيمولوجي، ولكن هناك كتابات نقدية لا يمكن أن نستغني فيها عن المعرفة التاريخية بكل الملبسات التي تحيط به، فهناك الأدب وتاريخ الأدب، والنقد وتاريخ النقد، كما عبّر عبد الملك مرتاض.

#### - الرأي الخامس: تجريد النقد من الخلفيات الفلسفية أو أصالة النقد:

قد يكون الكاتب فيلسوفا في بعض الأحيان، ولكن لا يمكن للفيلسوف أن يكون كاتباً، ذلك لأنّ أي كاتب قد يشقّ عليه في بعض الحالات الابتعاد عن التفلسف، وقد رأى عبد الملك مرتاض أن جل المذاهب النقدية تتكئ على خلفيات فلسفية، يقول «إنّ معظم المذاهب النقدية تنهض في أصلها على خلفيات فلسفية، على حين أنا لا نكاد نظفر بمذهب نقدي واحد يقوم على أصل نفسه، وينطلق من صميم ذاته الأدبية، وما ذلك إلا لأنّ الأدب ليس معرفة علمية مؤسسة تنهض على المنطلق الصارم، والبرهنة العلمية ولكنه معرفة أدبية جميلة أساسها الخيال والإنشاء، قبل أي شيء آخر»<sup>31</sup>. والنقد رديف الأدب فكان لزاما عليه أن يحمل خصوصياته، أي إن النقد من منظور عبد الملك مرتاض يجب أن يقوم على أصل ذاته.

ويؤكد مرتاض في موضع آخر على أنّ الفلسفة قد أفسدت النقد، حين عارض ما قام به الفرنسي جاك دريدا الذي أخضع النقد إلى أصول فلسفية، يقول «وإن كان لنا من موقف نقفه، . . . أن دريدا لعله أن يكون قد أفسد النقد الأدبي بإصراره على تأسيسه على أصول معرفية فلسفية خالصة، وهنا قد يكمن ضعف نظرية التقويض في رأينا والنظريات النقدية في عامتها»<sup>32</sup>.

30 المرجع السابق، ص 63.

31 المرجع نفسه، ص 79.

32 المرجع السابق، ص 100.

– الاطلاع على النظريات النقدية الحديثة وإفرازاتها وعدم الاكتفاء بنقدها نقداً غير مؤسس، قد يفضي في غالب الأحيان إلى مغالطات كثيرة.

دعا عبد الملك مرتاض إلى ضرورة التريث حين الإقدام على نقد النظريات النقدية الحديثة، لأنّ فيها من الحقائق والمعرفة ما لا يردّ، ونضرب لموقفه هذا من النظريات النقدية، ردّه على ما كتب عبد العزيز حمودة من نقد للنظرية التقويضية لحاك دريدا<sup>33</sup>، حيث رأى بأنّ هذا الأخير قد انطلق في نقده من عدائية للحداثة والعدوانية عليها، ولكن من موقع ضعيف معللاً ذلك بما يلي<sup>34</sup>:

– عرف عبد العزيز حمودة بالترجمة، ولم تكن له أعمال نقدية رائدة، أو كتابات في نظرية النقد، وكان عليه أن يتحلّى بالاحترافية في مثل هذه الأحوال، فليس من العدل أن نرفض للناس ما يكتبون إن كانوا حقاً مقتدرين على الكتابة. يضاف إلى ذلك بأنّ الترجمة غير النقد وبينهما اختلاف بين.

– من المعروف أنّ نظرية التقويض بارسية المنشأ (فرنسية)، فرنسية اللغة والفكر، وعلى ناقدها أن يكون فقيهاً في الفرنسية ملماً بثقافتها، حتى يتمكن له نقدها.  
– أنّ عبد العزيز حمودة انطلق من موقف فكري مسبق ومشحون بالإصرار؛ لمهاجمة الحداثة وتسفيه أعلامها وتجريمها ما لم تجترم.

– كان على عبد العزيز حمودة التحلي بالحياد العلمي، ونقد هذه النظرية من خلفية معرفية تعترم الموضوعية، وتبذل الجهد لبيان مواطن الخلل فيها، لا الدعوة إلى التخلف المعرفي، والتشجيع إلى رفض الفكر الجديد، وإلى حمل الناس على معاداة التطور.

وقد ختم عبد الملك مرتاض ردّه على الأستاذ عبد العزيز بمقولة تبين موقفه من النظريات النقدية، وطرحه لفكرة تأسيس نظرية جديدة، يقول «إنّ المسألة التي نوّد توكيدها للناس، ... أن الفكر الذي يجدد نفسه، ويثور على السائد، فينتج ويرفض هو الفكر الكبير، وهو الفكر الذي ينتج المعرفة المستقبلية، وهو الفكر الذي يجب أن نعصّ عليه بالنواجذ»<sup>35</sup>، تلك رؤية تأسيسية لفكر نقدي عربيّ بناءً، ينطلق من فكر يعتزّ بماضيه ولا يرفض مستقبله، ويحاكي غيره لإنتاج معرفة أصيلة.

33 ينظر: حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة، من البنية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة، 1998، ص 291-404.

34 ينظر: مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد، ص 95.

35 المرجع نفسه، ص 101.

## خاتمة :

بعد استقراءنا لجملة من الآراء النقدية، التي استنبطها الناقد الجزائري عبد الملك مرتاض من خلال فحصه للتراث النقدي العربي، وإطلاقه على ما كتب في النقد الغربي ومدارسه، خلصنا إلى النتائج الآتية:

– يعدّ عبد الملك مرتاض من النقاد الجزائريين القلائل، الذين فقهوا التراث النقدي العربي، واستطاعوا فهم المدارس النقدية الحديثة، بفضل ثقافته الواسعة، وإتقانه لعدة لغات أجنبية؛ لذلك قدّم قراءة جديدة للنقد العربي، واستنبط آراء نقدية رصينة.

– تضمّن التراث النقدي العربي آراء نقدية، سبقت تلك الآراء الغربية، يمكن أن تكون معيناً لإرهاصات نظرية نقدية عربية.

– إن كثرة النقاد العرب لا يعني وجود نظرية عربية نقدية، ولكن لا ينفي إسهاماتهم في النقد العربي، فإذا ما توحدت الرؤى، وتضافرت جهود هؤلاء النقاد، فلا محالة من وجود بدايات تأسيسية للنظرية النقدية المرجوة.

– إنّ الإبداع ليس حكراً على عقل بشري بعينه، لذا يمكن أن يبدع النقاد العرب إذا تضافرت جهودهم في إرساء نظرية نقدية عربية، خالصة لا تشوبها شائبة المناهج النقدية الغربية.

– إذا جدّد الفكر العربي نفسه، وثار على السائد، فسوف ينتج، ويفرض؛ ممّا يؤدي في نهاية المطاف إلى محاولة جادة للتأسيس لنظرية نقدية عربية أصيلة بناءً.

## قائمة المصادر والمراجع :

1. ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القاهرة، عالم الكتب، ط3، ج1، 1963.
2. ابن قتيبة، الشعر والشعراء، بيروت، دار الثقافة، 1964.
3. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: سيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط3، 1998.
4. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد، بيروت، منشورات عويدات، ط2، ج3، 2001.
5. حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة، من البنية إلى التفكيك، الكويت، عالم المعرفة، 1998.
6. الدايم محمد عبد العزيز، النظرية اللغوية في التراث العربي، القاهرة، دار السلام، ط1، 2006.

7. دويدري رجاء وحيد، المصطلح العلمي في اللغة العربيّة، دمشق، دار الفكر، ط1، 2010.
8. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، القاهرة، دار قباء، 1998.
9. عبد الله محمد فتحي، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، مصر، دار الوفاء، ط1، 2003.
10. مرتاض عبد الملك، نظرية النص الأدبي، الجزائر، دار هومة، ط2، 2010.
11. مرتاض عبد الملك، التحليل السيميائي للخطاب الشعري، الجزائر، دار الكتاب العربي، 2001.
12. مرتاض عبد الملك، في نظرية النقد (رصد لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها)، الجزائر، دار هومة، 2002.



شَحّ المبنى وغنى المعنى في  
الأعمال القصصية الجزائرية لزهور ونيسي : نماذج مختارة

SENCILLEZ CONSTRUCTIVA Y POLISEMIA EN  
LA OBRA CUENTÍSTICA DE ZUHŪR WANĪSĪ:  
SELECCIÓN DE EJEMPLOS

صفية بن زينة  
جامعة الشلف

SAFIA BENZINA  
*Universidad de Chlef*

### Resumen

El cuento es una forma literaria que expresa los detalles de la vida en sus diversos espacios a través de anécdotas y parábolas, ubicadas detrás de elipsis y moralejas. En el presente trabajo se estudia, a través de ejemplos extraídos de la obra de Zuhūr Wanīsī, la construcción de la imagen poética que existe en todo cuento y sus mecanismos textuales. El cuento corto representa un sistema semántico de estructuras finitas, pero con un número infinito de significados y connotaciones.

**Palabras clave:** Zuhūr Wanīsī, cuento, polisemia, imagen poética.

### Abstract

The short story is a literary form that expresses the details of life in its various spaces through anecdotes and parables, set behind ellipses and morals. This paper studies, through examples taken from the work of Zuhūr Wanīsī, the construction of the poetic image that exists in every short story and its textual mechanisms. The short story represents a semantic system of finite structures, but with an infinite number of meanings and connotations.

**Keywords:** Zuhūr Wanīsī, short story, polysemy, poetic image.

### ملخص

تعد القصة القصيرة من الأشكال الأدبية التي تقوم بالتعبير عن تفاصيل الحياة بفضاءاتها المختلفة من خلال الدلالات المتنوعة التي تنطوي بين شقوق الدوال ومنعطقاتها، القابعة وراء نقاط الحذف، وعلامات الترقيم والبياض، التي تلمح لمدلولات فائضة المعاني، وما تحمله من جماليات تعكس مدى شعرية الصورة باعتبار أن النص القصصي القصير؛ يمثل نظاما دلاليا مكونا من بنى تركيبية



تشمل عدداً غير متناه من المعاني والدلالات .  
الكلمات المفتاحية : زهور ونيسي، القصة القصيرة، غنى المعنى، صورة شعرية .

### مقدمة :

تعد القصة القصيرة بطابعيها –المكتوب والروى– بمثابة المرآة العاكسة لحياة الإنسان اليومية بمختلف أحداثها؛ المفرحة والمحنة منها بتناقضاتها وتحدياتها . أو بمثابة مفكرة لتصوير التطورات الاجتماعية والحضارية للتجربة الإنسانية وذات تجاوب فعال مع الواقع المعيش؛ إذ تعد زهور ونيسي نموذجاً للكاتبات الجزائريات اللواتي جسّدن حياة الشعب الجزائري بما تحمله من معاناة ومأساة خلال فترة الثورة التحريرية . فجعلت من القصة القصيرة وسيلة للتعبير عما يختلج في الصدور وما يعيشه المجتمع الجزائري . لأنها « فن قولّي يقوم على أساس أحداث تكشف عن صراع يجري في الواقع، أو يحتمل أن يقع بحيث يهب للقارئ متعة جمالية بقطع النظر عن وجود منفعة مباشرة من هذا الفن، أو عدم وجودها<sup>1</sup> . ولعل ما « يهّم كاتبة القصة القصيرة هو التأثير على القراء من خلال الحدث نفسه أكثر من أبطاله، أي بتفرد المغامرة أكثر من طبيعة المغامر، أي التزامه بالحدث، فقارئ القصة القصيرة مثله في ذلك مثل من يسمعها، لا يريد كلاهما الوصف أو التعليق على ما يشوبه أو يفكر فيه، إنهما يريدان إدراك ما حدث بشكل موجز<sup>2</sup> . فتأتي القصة القصيرة لتتحت في تفاصيل الحياة التي تشغل الإنسان في مختلف مجالاته منها النفسية والاجتماعية والثقافية في عمل إبداعي قصير بكلمات قليلة؛ وفق قواعد وأسس فنية خاصة .

### 1- مفهوم القصة الجزائرية القصيرة ونشأتها :

#### أ- مفهومها :

تعددت آراء النقاد لمفهوم القصة واختلفت فمنهم من يرى أن : « المفهوم الحديث لها يختلف عما كانت عليه في القديم من حيث دورها وتقنياتها، فليست القصة

1 إبراهيم بن صالح: القصة القصيرة عند محمود تيمور، تونس، دار محمد علي الحامي للنشر، ط3، 2007، ص 14 .

2 إنريكي أندرسن إمبرت: القصة القصيرة – النظرية والتقنية، تر: علي إبراهيم علي منوفي، بيروت، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000، ص 31 .

الحديثه حكاية تسرد حوادث معينة أو حياة شخص كيفما اتفق، ولكنها محددة بأطر فنية عامة تميزها عن بقية الفنون التعبيرية الأخرى، كالمسرحية القصيدة الشعرية، وقد توضح شكلها الجديد بعد نشأة القوميات الحديثة، وتحرر عبید الأرض، وانتشار الطباعة انتشارا كاملا، وظهور الصحافة.<sup>3</sup> وللقصة خصائص تنماز بها عن مختلف الأجناس الأدبية الأخرى لأنها «حكاية أدبية تدرك لتقص، قصيرة نسبيا، ذات خطة بسيطة، وحدث محدد حول جانب من الحياة لا في واقعها العادي والنطقي، وإنما طبقا لنظرة مثالية»<sup>4</sup>.

يبقى تمييز القصة القصيرة فنيا مرهونا بمدى تماسك عناصرها الفنية من أحداث وشخصيات وزمان ومكان وأسلوب، والنسيج «حيث يكون كل عنصر كاللبنة في البناء القوي يؤدي وظيفة في اكتمال العمل الفني وإن ضعف أي عنصر يؤدي إلى اهتزاز بقية العناصر وبالتالي العمل الأدبي ككل»<sup>5</sup>. وعليه فكل عنصر من عناصر القصة الفنية له قيمة داخل الهيكل القصصي وإهمال أي عنصر أو إغفاله يحدث خللا في العمل الفني ككل.

كما أن المتصفح للمعاجم العربية يرى أن: «ليست القصة القصيرة مجرد قصة تقع في صفحات قلائل بل هي لون من ألوان الأدب الحديث، ظهر في أواخر القرن التاسع عشر، وله خصائص ومميزات شكلية معينة»<sup>6</sup>. وهي مجموعة من الأحداث يرويها الكاتب وهي تتناول حادثة واحدة أو حوادث عدة تتعلق بشخصيات إنسانية مختلفة تتباين أساليب عيشها وتصرفاتها في الحياة، على غرار ما تتباين حياة الناس على أوجه الأرض، ويكون نصيبها في القصة متفاوتا من حيث التأثير والتأثير»<sup>7</sup>.

## ب- نشأتها:

كان ظهور القصة القصيرة بالجزائر متأخرا عن ظهورها في العالم العربي -نتيجة لما

3 المدني أحمد: فن القصة القصيرة بالمغرب الأقصى في النشأة والتطور والاتجاهات، بيروت، دار العودة، دت، ص 11.

4 الكردي عبد الرحيم: البنية السردية للقصة القصيرة، مصر، مكتبة الآداب، ط3، 2005، ص 60.

5 الشاروني يوسف: دراسات في الرواية والقصة القصيرة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1927، ص 294.

6 وهبة كمال المهندس مجدي: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص 292.

7 نجم محمد يوسف: فن القصة، الجامعة الأمريكية، بيروت، دار الصادر، ط1، 1996، ص 09.

قام به الاستعمار الفرنسي من محاولة تحطيم إرادة المثقف الجزائري بتضييق الخناق عليه وتوسيع دائرة الجهل والامية مما أخرج فترة ظهورها-؛ حيث برزت في مصر في طلائع القرن العشرين، وعرفت انتشارا واسعا على يد مجموعة من الأدباء أمثال: محمود تيمور، وطه حسين، والمازني، ومحمد حسين هيكل، وغيرهم<sup>8</sup>.  
 بيد أن تلك الظروف، ورغم قساوتها لم تثبط من عزيمة القاص الجزائري الذي أصبح يقص معاناة شعبه لسمع صوته للعالم العربي، جاعلا من القصة القصيرة وسيلة لبلوغ غايته المتمثلة في إيصال رسالته للمتلقي باتجاهاتها المختلفة بين الاجتماعية والوطنية والقومية<sup>9</sup>.

وعليه قطعت القصة الجزائرية أشواطاً صعبة للوصول إلى مرحلة النضج، بعد محاولات قصصية تعود إرهاباتها الأولى إلى سنة (1925م) من خلال قصة «فرانسوا والرّشيد»، لكتابها محمد السعيد الزّاهري والتي نشرها في جريدة الجزائر، وغيره من الرّواد الأوائل للقصة الجزائريّة، أمثال «أحمد بن عاشور» الذي نشر في جريدة «البصائر الثانية»، و«أحمد رضا حوحو»، والذي يُعدّ واضع حجر الأساس للقصة الجزائرية الفنيّة و يظهر ذلك جلياً من خلال مجموعاته الثلاث التي ظهرت في سنتي (1954م - 1955م): «صاحبة الوحي وقصص أخرى»، و«نماذج بشرية»، و«مع حمار الحكيم»، وتلاه «أبو القاسم سعد الله» الذي نشر قصّة واحدة في جريدة البصائر الثانية، تحت عنوان «سعفة خضراء». حيث كان هؤلاء الرّواد يمثلون الأرضية الخصبة التي تأسست عليها المرحلة الأولى للقصة الجزائرية مع تفاوت في الرّؤية الخياليّة، والمعالجة الفنيّة فيما بينهم، ويقول طراد الكبيسي في هذا الصدد: «بدأت في الأول بطبيعة حية، ثم وجدت في الصحافة ما شجعها على الأسفار والانتشار»<sup>10</sup>.

لتعرف المرحلة الثانية تطوّراً لعالم القصة في الجزائر وازدهارها، فكان ذلك تزامناً مع اندلاع ثورة التحرير الوطنيّة سنة (1954م)<sup>11</sup>. ويمثل هذه الفترة عدد من القاصين ك: «عبد الحميد بن هدوقة»، و«أبو العيد دودو» في مجموعته القصصية «بحيرة الزيتون»، و«عبد الله خليفة ركيبي» في مجموعته القصصية «نفوس نائرة»،

8 ينظر: ركيبي عبد الله، القصة الجزائرية القصيرة، الجزائر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009م، ص 11.

9 ينظر: مصاييف محمد، النثر الجزائري الحديث، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983م، ص 10.

10 طراد الكبيسي، القصة القصيرة جدا في العراق، ص 36.

11 ينظر: مرتاض عبد الملك، القصة الجزائرية المعاصرة، وهران (الجزائر)، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط4، 2007م، ص 7.

و«الطاهر وطار» في مجموعته القصصية «الطعنات»، و«زهور ونيسي» في مجموعتها القصصية الأولى «الرصيف النائم» و«الشاطئ الآخر»<sup>12</sup>، والذين جمعهم هدف واحد يتجلى في توعية الشعب الجزائري بضرورة التخلص من المستعمر والمناذرة بالحرية. لم يتمكن الدارسون من تحديد التاريخ الدقيق لظهور القصة القصيرة بالجزائر، غير أن عبد الملك مرتاض يرجع بداية ظهورها لسنة 1925م، ويرى «أن قصة» المساواة فرنسوا والرّشيد «لمحمد سعيد الزاهري هي أول قصة جزائرية وقد أكد ذلك بقوله: إن أول محاولة قصصية عرفها النثر الحديث في الجزائر، تلك القصة المثيرة التي نشرت في جريدة الجزائر في عددها الثاني 13». وهو ما أكدّه أحمد شريط بقوله: «يمكننا أن نلتمس تاريخا محددا لميلاد القصة الجزائرية وهو التاريخ الذي نشرت فيه قصة» المساواة فرنسوا والرّشيد «لمحمد سعيد الزاهري، ويمكننا أيضاً أن نعدّه أول من بذر بذرة القصة الجزائرية العربية الحديثة»<sup>14</sup>. فقد كان الزاهري يكتب قصصا عن الإصلاح الديني.

## 2- الدراسة التطبيقية:

بعد الخطاب القصصي القصير ذا معانٍ كثيرة؛ ودلالات عميقة؛ تختبئ بين شقوق الألفاظ وأصواتها؛ كما تختفي وراء البياض الذي يحمل دلالات معينة، ونقاط الحذف وعلامات الترقيم التي تلمح للصور الذهنية؛ وجماليات الجمل التي تتألف منها القصة القصيرة.

وللكشف عن الصور والجماليات الكامنة وراء القصة القصيرة؛ يتوجب التسلح بأليات ومناهج نقدية مختلفة تتناسب وواقع الخطاب القصصي القصير، حيث لا يجب التعامل مع القصة القصيرة بأنها نص يحوي الجمالية فحسب؛ وإنما هي أيضا جمل ذات حمولة فكرية وإيديولوجية ومصدر لتقديم المعرفة على الرغم من قصرها في بضع الكلمات المختزلة، غير أن المعنى يكون قابعا وراء الجمل القصيرة وما تقدمه من متعة فنية ومعرفية؛ أساسها مبدأ الانزياح.

12 ينظر: محمد مصايف، النثر الجزائري الحديث، ص 16.

13 مرتاض عبد الملك مرتاض، فنون النثر الأدبي في الجزائر (1931-1954)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، 1983، ص 162.

14 شريط أحمد: تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة (1947-1985)، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط 1، 1998، ص 15.

تقوم القصة القصيرة في بناء شكلها على الانزياحات اللغوية لتحديد صورها المشكلة للمعنى؛ فمثلا في قصة جحيم وذهب، « يضع الولدان يديهما على كتفيه، وتوسع الابتسامات، وتلمس الأقدام الأرض أكثر نحو مدينة حبلى بالجحيم والذهب<sup>15</sup> ». نجد أن اللفظتين جمعتا بين نقيضين؛ أي أن العذاب والألم يزولان من خلال التمسك القوي بالأمل وفعل الخير، وأن بعد كل ضيق يأتي الفرح. باعتبار أن لغة الانزياح والرمز والإيحاء تتميز بفاعليتها المؤثرة في خلق أجواء جمالية، وقدرة على التعمية وإخفاء الدال.

نموذج آخر من قصة الرصيف النائم: « توقفت خطواتها الواهنة... لتتهالك جالسة على الرصيف و تخرج مندليها فتمرره به على جبينها... وو جنتيها ليرجع مبتلا بعرق و دمع... تهالكت غير مراعية شيئا<sup>16</sup> ». فلفظة الرصيف كدال، مدلولها جزء من الطريق أو مكان لتنقل الرجلين جعلته المرأة المسكينة التي استشهد زوجها ولم يبق لها أحد يعولها هي وأبنائها الصغار مكانا للراحة من التعب الطويل نتيجة البحث عن العمل والإرهاق والألم نتيجة المشي المستمر، جعلت من الرصيف مكان استراحتها لتواجه أفكارها وآلامها.

ولما كانت اللغة مكونا أساسيا من مكونات العمل القصصي القصير، كان لزاما تسليط دائرة الضوء عليها من خلال الاكتفاء باللازم منها، وما تحمله من دلالات خفية بين طيات الكلمات القليلة الضرورية والمنتجة للمعنى والجمال في الوقت ذاته، ومن أمثلة ذلك: « كان طفلا داخل الحقول الخضراء والسنبال الذهبية... صحبة أجمل الحيوانات وأرقها، الحصان الجامح والبقرة الحلوب، والكلب الأليف والعجل السمين، طفولته كانت مع ديوان العجائز... فهذه تغزل برنوسا والأخرى تنسج فراشا، والثالثة تخبز خبزا في لون الذهب، أو تقتل كسكسا في طراوة الزهرات الرقيقة، كانت طفولته وكان شبابه هناك حيث تسكن الملائكة... كما كان يحلوا له أن يطلق على الثوار المجاهدين<sup>17</sup> ». فجمال صورة الحديقة التي كانت مصدر الضياء والراحة، هي المكان الهادئ الذي ترتاح إليه نفس الكاتب الطفل لجميع

15 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة جحيم وذهب، الجزائر، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007، ص 354.

16 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة الرصيف النائم، ص 63.

17 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة حديقة الله، ص 187.

ذكرياته الجميلة. فكانت الحديقة منبع الأمل والحب والتفاؤل لذلك فهو يحن إلى الثورة وإلى حديقة الله الساحرة.

وعليه نلاحظ ما تتمتع به اللغة الروائية من شعرية وجمالية، بطاقتها الإيحائية والفنية، وقدرتها على إفراز كيانات شعرية لا تقل أهمية عن اللمسة النظامية المألوفة. فالجمل المختزلة تقوم بنقل المشهد القصصي القصير بقليل من الكلمات التي ينتقيها القاص بعناية بالغة؛ ويحسن نظمها؛ فلا تطغى كلمة على كلمة ولا جملة على أخرى؛ لغاية الإيجاز الذي يعرفه ابن الأثير بقوله: « هو دلالة اللفظ على المعنى، من غير أن يزيد عليه»<sup>18</sup>.

والنصوص القصصية القصيرة « تبدو على مستوى بنية اللغة وكأنها نصوص مغلقة وبسيطة، وعندما نغوص فيها نجد نصوصاً مائلة إلى تأويلات متنوعة تتناسع مع نصوص معرفية أخرى، لأن فيها زخماً هائلاً من الدلالات تبين عمق وفكر صاحبها وإطلاعه على مجالات معرفية مختلفة ومتعددة»<sup>19</sup>.

تنهض القصة القصيرة وتنمو على قاعدة اللعب بالكلمات، وبكيفية صياغتها، سواء من حيث التقديم والتأخير، والإيجاز والحذف واعتماد الثنائيات الضدية؛ والغموض والإبهام؛ واعتماد أساليب التشبيه؛ مشكلة بذلك مجموعة من الوحدات المتعاقبة؛ والمتشاكلة تساهم في إنتاج المفارقة في المشهد القصصي القصير<sup>20</sup>. فنجد مثلاً: « علم الثورة؟ خرجت هذه الجملة من فم زهيرة... وفي هذه الدهشة زغرودة انطلقت من فم أم سماك طويلة قوية مجلجلة... زغاريد رنتها تحير أذنيك بين الفرح والحزن، بين الأمن والفرع، بين التردد والثقة»<sup>21</sup>. كما تساهم في الدلالة على دور المرأة في حرب التحرير وفعاليتها في النضال الثوري كشهيدة أو مجاهدة مخلصة لوطنها.

ونجد الاعتماد على أسلوب التقديم والتأخير (زغاريد رنتها)، واعتماد الثنائيات الضدية (بين الفرح والحزن، بين الأمن والفرع، بين التردد والثقة)، لتفعيل دور المرأة في المجتمع فرسمت الكلمات صوراً نضالية حية لبطولات المرأة الجزائرية في الثورة ضد المستعمر.

18 ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مصر، دار نهضة مصر، دت، ج2، ص259.

19 يوب محمد: القصة القصيرة جدا - الخروج عن الإطار-، ص 59.

20 ينظر: يوب محمد: القصة القصيرة جدا - الخروج عن الإطار-، 2015، ص 76.

21 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة زغرودة الملائين، ص 85.

## 2-1- بنية اللغة :

تعد « اللغة مادة الأديب ووسيلته في التعبير، فبقدر إتقانه الفني لها يكمن سر نجاحه لأن الكتابة الروائية هي أقرب الأعمال الأدبية ملائمة للواقع حيث تلتقط عناصرها من الحياة، ثم تحاول إعادة بناء ذلك الواقع، مما يبقيها في عالم التجريب الذي يبحث عن لغته الخاصة، فالكاتب العميق هو الذي يُجري على لسان شخصياته ما يمكن أن ينطق به لسان حاله، والأدب الحق هو الذي يستهدف تصوير حقائق الواقع وليست اللغة إلا وسيلة للتعبير، والأديب يختار الوسيلة الأكثر إسعافاً في صدق هذا التصوير<sup>22</sup> ».

وتتجلى جماليات القصة القصيرة في اختفاء التفاصيل؛ كأن يضع القاص نقاط حذف أو يترك بياضات وفراغات في فضاء القصة، ليستفز المتلقي ويجعله يتصور الخلفيات التي وراء الكلمات وبين السطور فيتخيلها مما يمنحه فرصاً للتفاعل مع الحدث القصصي وكأنه يعيش واقعه. ويظهر هذا في العديد من المواضع نذكر منها مثلاً: « لقد عاش لحظات عسيرة وأياماً شاقة، وهو يجمع ملفه وأوراقه ليثبت أنه مجاهد، ومعطوب حرب... وله الحق في منحة من الدولة... كم تقادفته بلديات ومكتبات ووزارات ومصالح مختلفة...<sup>23</sup> ». أشارت القاصة هنا المعاناة سي صالح في محاولة تسوية وضعيته بتكوين ملف خاص بذلك، يمكنه من الحصول على حقوقه كاملة من منحة معطوبي الحرب التي دامت سنوات، كما أن مدة جمعه لأوراق الملف استغرقت أياماً شاقة، غير أن القاصة حذفت واختزلت الأحداث التي وقعت، والأفعال والأقوال التي دارت بين الأشخاص في المكتبات والبلديات والوزارات طيلة تلك الفترة الزمنية، بهدف تسريع السرد في القصة.

قامت الألفاظ وفق سياق خاص باعتمادها على الاقتصاد اللغوي برسم صورة مشهدية، بوصفها بديلاً للصورة البلاغية، فوظيفة اللغة في القصة القصيرة لا تقتصر على نقل الحدث بقدر ما تؤديه بغرض رص هيكله وبناء عناصره.

ولكي يكون القاص مبدعاً للغة نابضة بالحياة يتوجب عليه أن يصنع اللقطة تلو الأخرى؛ وهذا ما نجده في قصة لماذا تخاف أمي، « وأخيراً يرى علماً بين يديه،

22 زعرب صبيحة عودة: جماليات السرد في الخطاب الروائي، الأردن، دار مجدلاوي للنشر

والتوزيع، ط1، 2006، ص 173.

23 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة مجرد عتاب، ص 194

يلمسه ، يضمه ، يقبله ، ثم حرّمته أمه من هذه الأمنية الصغيرة<sup>24</sup> ، حيث نجد الألفاظ المتتالية : علما بين يديه ، يلمسه ، يضمه ، يقبله ، تجسد أمامنا صورا وامضة مشعة .

## 2-2- الحدث :

يشكل القاص والسامع وما يقصه القاص الأركان الثلاثة الأساسية للقصة القصيرة؛ وما يقصه القاص هي تلك الأحداث التي تعبر عن مواقف أو جزئيات من الحياة . لقد ساهمت العبارات القصيرة في إنتاج الحدث لدرجة إحساس القارئ بأنه يعيش الواقع فعلا . من خلال العبارات ذات الدلالات المختلفة والمتعددة بتعدد أوجه القراءات والتأويلات ، وبالتالي يصبح للجملّة القصصية الواحدة أكثر من معنى ودلالة . وهو ما يطلق عليه الشكّلاونيون الروس اسم « قانون اقتصاد القوات الحية » (l'économie des forces vives)؛ أي لأن الأسلوب الفني ينتج الكثير من الأفكار من خلال عدد قليل من الكلمات؛ لأن الغاية من الكتابة الأدبية لا تتمثل في الكم وإنما الهدف منها هو الأدبية la littérature كما يرى رومان جاكسون؛ أي ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا . أي من خلال حدث واحد يتمكن القارئ من تخيل عدد من الأحداث من خلال ما تخفيه الألفاظ من أفعال متضمنة دالة على الحدث .

## 2-3- السرد :

يؤدي الحكي في القصة القصيرة، دورا في بناء المشهد القصصي القصير، حيث تترابط الكلمات فيما بينها بكيفية خاصة لتكوين البنية التركيبية الظاهرة للمنجز القصصي القصير؛ وعليه تصبح الأفعال ذات قدرة على اختزال زمن الحكاية؛ فتتوالد الجمل المكثفة التي تنقل المشهد القصصي القصير بقليل من الكلمات؛ التي ينتقها القاص بعناية كبيرة؛ فيحسن بناءها . وهذا ما نجده مثلا في قصة فاطمة؛ « كان كوخ فاطمة بعيدا عن الأكواخ الأخرى... عندما اطل جنود المظلات... كعادتهم يفتشون وينقبون... ووصل دور فاطمة في عملية التفتيش... تخير المرأة بين شرفها وابنها فتفضل موت ابنها... لتبقى هي بعده فتموت راضية دون أن يصل الأوغاد إلى سر من أسرار منظمها<sup>25</sup> ». فالقاصة تنقل لنا مختلف آهات وأحزان المرأة الجزائرية، من خلال نضالها في الثورة الجزائرية المجيدة، وهي تقوم بتنفيذ مهام عديدة تعكس مدى شجاعته وبطولتها .

24 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة لماذا تخاف أمي، ص 74 .

25 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة فاطمة، ص 32-33 .



« أتعلمين يا أمي فاطمة أنك إذا بكيت على وحيدك الشهيد كثيرا عذبتة ولم تلاقه في الجنة؟

فتحركت المسكينة كمن به مس، وبحركة عصبية مدت كفيها تمسح عينين قرحهما الدمع قائلة كالأطفال:

- أحقا أراه وألاقيه عندما لا أبكي؟

فأومأت برأسي أن « نعم » ...

فتمتعت باعتقاد وإيمان وكأنها تخاطب روحا تتراءى لها:

سامحني يا ولدي.. فلن أعود إلى البكاء مرة أخرى..<sup>26</sup>».

استخدمت القاصة ألفاظا للدلالة على التحدي والصمود، كما لخصت التجربة، وعمقت الإحساس بمعاناة الشعب، عن طريق اصطناع السرد والأسلوب، لدرجة أننا نشعر بأحداث القصة وشخصياتها، إذ تتابع لقطاتها الجزئية مطعمة بالحوار، ويهيمن فيها السرد.

« يتحدد إيقاع السرد بحسب وتيرة سرد الأحداث، من حيث درجة سرعتها أو بطئها، في حالة السرعة يتقلص زمن القصة ويختزل، ويتم سرد أحداث تستغرق زمنا طويلا في أسطر قليلة أو بضع كلمات، بتوظيف تقنيات زمنية سردية، أهمها الخلاصة والحذف وفي حالة البطء يتم تعطيل زمن القصة وتأخيرها ووقف السرد، بتوظيف تقنيات سردية مثل: المشهد، الوقفة»<sup>27</sup>.

وعليه فإن لنسج خيوط السرد تشترك تقنيتان متناقضتان؛ إحداهما تختصر الأحداث للمتلقي، والأخرى تقدمها بإسهاب، مما يمكنهما من التحكم في تسريع أو تبطئة السرد.

وعن تسريع السرد نجد الخلاصة التي « تعتمد على سرد أحداث ووقائع يفترض أنها جرت في سنوات، أو أشهر أو ساعات، واختزالها في صفحات أو أسطر أو كلمات قليلة دون التعرض للتفاصيل»<sup>28</sup>.

لجأت القاصة إلى هذه التقنية بغرض اختزال الأحداث والتفاصيل التي لا تلاءم القصة ولا تخدم السرد فيها، ويظهر هذا في العديد من الأمثلة: « واليوم

26 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة عقيدة وإيمان، ص 27.

27 بوعزة محمد: تحليل النص السرد، الرباط، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010، ص 92.

28 لحميداني حميد: بنية النص السرد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر

والتوزيع، ط3، 2000، ص 76.

أصبح مجاهدا سي قدور وربما سيسبقه في تقديم ما عنده حتى يساهم في تاريخ الجهاد...<sup>29</sup>». حيث نلاحظ أن القاصة قد اختزلت الأحداث التي مرت بها شخصية سي قدور وهي مسيرة جهاده، وهل كان وفيًا فعلاً للثورة والثوار؟. فقد تجاوزت القاصة فترة معتبرة من الأحداث اختصرتها في بضع كلمات، بسبب أن التفاصيل لا تخدم القصة القصيرة، مثل: أصبح مجاهدا. حيث لخصت أحداثاً مهمة تطلبت فترة طويلة تستغرق أشهراً عديدة، من دون التطرق للتفاصيل. كما تعد تقنية الحذف «وسيلة نموذجية لتسريع السرد عن طريق إلغاء الزمن الميت في القصة والقفز بالأحداث إلى الأمام - بأقل إشارة أو بدونها<sup>30</sup>».

وردت تقنية الحذف في الأعمال القصصية، إذ استخدمتها القاصة في المثالين الآتين معتمدة في على تقنية البياض ويظهر ذلك من خلال نقاط الحذف الثلاثة المتتابعة بين الجمل، مما يدل على محاولة تسريع حركة السرد بإسقاط جمل أو فقرات تحتوي على أحداث معينة، يمكن الاستغناء عنها.

«كل مل حوله يثير السأم ... سأم ... سأم هنا ... سأم هناك ...  
سأم في العمق ... سأم في السطح<sup>31</sup>».

وتقول القاصة في موضع آخر: «ما بال الزمن لا يتحرك ... رغم دقائق الساعة اللوح ... ورغم دقائق القلب كذلك ... إنه الزمن الرديء ... لذلك لا يتحرك ... زمن رافض ... رافض للحركة ... رافض للنشاط ... زمن منهزم ... رافض للحياة كلها...<sup>32</sup>»

وعليه فإن الغرض من اعتماد تقنية الحذف تكمن في توسيع خيال المتلقي وتحريكه بمحاولة سد الثغرات، وملء الفجوات من جهة، وجذب انتباهه من جهة أخرى.

#### 4-2- الشخصيات :

تقوم الشخصيات بتأدية مجموعة من الوظائف (الأحداث والأدوار) التي يحددها القاص، يتم بناؤها مع بناء المشهد القصصي، وهو ما يسميه البلاغيون ببلاغة

29 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة عقيدة وإيمان، ص 195.

30 الشريف حبيبة: بنية الخطاب الروائي في روايات نجيب الكيلاني، الأردن، عالم الكتب

الحديث، ط 1، 2010، ص 167.

31 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة موسم اللقاح، ص 235.

32 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة موسم اللقاح، ص 235.

الشخصيات<sup>33</sup>. مما يجعل المتلقي يتوهم حقيقتها فيصبح جزءاً لا يتجزأ من النسيج العام للقصة القصيرة. وتكون الشخصيات إما دينية، تاريخية؛ أسطورية...؛ وكثيراً ما يختبئ القاص وراء شخصياته؛ ويوزع عليها الأدوار.

ويقوم القاص عند انتقائه للشخصيات إلى تقنية الاختزال؛ من خلال تسليط وضع المجهر على جوانب محددة في الشخصيات وإهمال جوانب أخرى؛ فلا يهتم بذكر أسماء الشخصيات؛ ولا عمرها؛ ولا ملامح الوجوه؛ أو الهيئة الخارجية الظاهرة. وتستعمل الضمائر للدلالة على ما تضمه من دلالات. وهذا ما نجد في قصة الظلال الممتدة وما تقصه عن ذكريات الثورة التي لا تنسى للسيدة زينب رغم مرور السنين «هي التي عاثت أعراس الدم والدموع والعذاب، وشاهدت الموت يخطف، ويغتال ويحصد دون شفقة أو تمييز بين صغير أو كبير، أو بين الإنسان والحيوان والطبيعة... شاهدت ربيع الطبيعة يشكو من اعتداءات القنابل والمدّمرات نحيب ونواح الشيوخ، جزع الثكالي والأطفال، والمزيد من الهروب إلى المجهول»<sup>34</sup>، نلاحظ أن القاصة لم تهتم بأسماء الشخصيات ولا بلامحها، وإنما استعانت بالضمائر (هي التي، عاثت، وشاهدت...). كما وظفت ألفاظاً تدل على قسوة الماضي ومرارة العيش تحت وطأة الاستعمار الذي جعل حياتهم مظلمة ومؤلمة.

فزينب تأمل أن يتطوع ابنها للثوار ويموت في سبيل الوطن لا في سبيل فرنسا. «ولكن لقد قالوا أن المجاهدين هذه الأيام أصبحوا لا يقبلون المتطوعين، أن عندهم كفاية الكفاية من الرجال، والذي يحتاجونه، إنما هو السلاح ومستلزمات السلاح...»<sup>35</sup>.

«اشتروا لولدي بها لباساً عسكرياً...، ولا بأس أن يسير معكم بدون سلاح، حتى يغنم سلاحه في إحدى المعارك، أعطوه سكيناً، أعطوه قطعة حديد، يحصل بها على سلاحه، فقط لا تتركوه يجند هناك في الجانب الآخر، ضدكم... وضدّ أبيه...»<sup>36</sup> هنا يتجسد دور زينب خلال أيام الثورة فقد ضحت بابنها لغالي وقرطها النفيس من أجل الحرية والعيش بكرامة.

33 هامون فيليب، سيمولوجية الشخصيات الروائية، ص 79.

34 ونيسي زهور، الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة الظلال الممتدة، ص 173.

35 نفسه. ص 177.

36 ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة الظلال الممتدة، ص 180.

## 2-5 - الفضاء القصصي :

تشكل علاقة عنصرَي الزمان والمكان وحدة مترابطة ومتراسة فيما بينهما، ولم يعد أحدهما مستقلا عن الآخر في العمل القصصي القصير، إذ تقوم على التأثير المتبادل بين طرفيها؛ فالمكان يدرك ويقاس بالزمان، والزمان يتكشف في المكان بوصفه البعد الرابع له<sup>37</sup>. حيث لا يجب الفصل بينهما، لذا نجد كمصطلح واحد « متصل الزمكانية كحيز هو انتظام الأشياء في العالم المتحرك »<sup>38</sup>، فكل منهما يحتوي الآخر، وعنصر الزمان والمكان معادلان للشخصية، ونستطيع أن نطلق عليها لفظ البيئة « فيئة القصة هي حقيقتها الزمانية والمكانية، أي كل ما يتصل بوسطها الطبيعي وبأخلاق الشخصيات وشمائلهم وأساليبهم في الحياة »<sup>39</sup>.

فبدل البحث عن الزمان الموجود بدأ القاص يتحدث عن الزمن المنشود. فعندما تحدثت زهور ونيسي في قصة لماذا تخاف أمي، حيث قالت: « فتح حمدي عينيه وقد أحس وجهه بدفء الشمس، وقد تسالت خطوطا مستقيمة من خصائص النافذة المغلقة، وابتسم لنفسه عن صف نضيد من أسنان لم يقتلع منها للتبديل...، ثم أغمض عينيه وفتحها ثانية وكأنه يتأكد من أن اليوم مشمس جميل، إننا في شهر ديسمبر، ورغم ذلك لا تبخل علينا سماءنا بشمس دافئة، وزرق لا تشوبها سحلية ولا يتخللها غيم، إنها أبرز ميزة في طبيعة الجزائر »<sup>40</sup>.

نجد في القصة القصيرة معان كثيرة يستطيع المتلقي أن يتبعها ويستخلصها؛ فهي بمثابة ملخص لتجربة حياة ونظرة عميقة إلى الزمن القادم الطاهر البعيد عن كل منغصات الحياة بأن الجزائر بلد معطاءة تحوي ساكنيها بكل دفء وعطف؛ لذلك نجد العبارة مكونة من ألفاظ قليلة ولكن تتميز بكثرة المعرفة وتنوع الدلالة، « فتلك المفردات المختزلة؛ تحمل في طياتها كما هائلا من المعاني المتداعية والمتشظية؛ فبمجرد قراءتها وارتطامها بمتخيل القارئ يترجمها إلى دلالات لا متناهية محكومة برابط خطي منطقي يحميها من الانفلات والانفراط »<sup>41</sup>.

37 ينظر: باختين ميخائيل، أشكال الزمان و المكان في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، دت، ص 6.

38 بركة الأخضر: الريف في الشعر العربي الحديث (قراءة في شعرية المكان)، الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2002، ص 14.

39 بركة الأخضر: الريف في الشعر العربي الحديث (قراءة في شعرية المكان)، ص 259.

40 ونيسي زهور، الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة لماذا تخاف أمي، ص 69

41 يوب محمد، القصة القصيرة جدا - الخروج عن الإطار - ص 78.

ولكن لا بد أن نقر بأنه مهما تعددت القراءات إلا أن المعنى يبقى كامنا في ذهن صاحبه؛ لأن الحقيقة في الإبداع سراب كما يقول بارث؛ لأن من مهام الناقد البحث عن الصلاحيات وليس اكتشاف الحقيقة؛ «أي ما يصلح لتمام المعنى؛ بمعنى أنه يشكل نظاما متوافقا مع العلامات<sup>42</sup>».

فالقاص الحقيقي «يعيش قلقا في الحيز الزمكاني مما يدفعه إلى الصمت الهنيهي لكي يترك المجال واسعا لهذه الكلمات القليلة لكي تحكي عن نفسها وعن امتدادها واستمرارها في الوجود، وتفتح المجال للقارئ ليشارك في كتابة القصة القصيرة<sup>43</sup>». وبالتالي يتداخل فضاء الوقائع مع نفسياتي القاص والقارئ وروح النص القصصي القصير.

تمكنت القاصة زهور ونيسي من تقديم الفضاءات في شكل لوحة فنية لها ثلاثية الأبعاد من خلال تحكمها في الأسلوب، وحسن اختيار الكلمات الملائمة، بحسب تنظيم وترتيب يخدم المعنى الواصف للفضاء. ويعود سبب ذلك لكونها تقدم فضاءات من واقع القارئ الذي يشعر بحقيقته وليست فضاءات مجردة.

### خاتمة:

وعليه فالقصة القصيرة ليست صورة للمجتمع وإنما هي المجتمع نفسه؛ ولكن بطعم أدبي؛ تسير معه في خط واحد لا يمكن الفصل بينهما. خصوصا إذا كانت اللفظة في القصة القصيرة ذات شحنات عالية الدلالة والدقة من خلال كلمات قليلة؛ فهي تتميز بالاقتصاد الشديد في اللغة المفضي إلى تدفق معاني كثيفة البلاغة ذات قدرات تعبيرية لا نهاية لها؛ قصيرة الألفاظ ولكنها غنية بالدلالات؛ تجعل القارئ يحس بسرعتها الخاطفة؛ مما يثير فضوله بأسلوبها المشفر الذي يشترط أن يكون القاص ماهرا في اختيار الكلمات والجمل المناسبة التي تعتمد على الإيحاء والعبارة الموجزة وهذا ليس ببعيد عن إنجازات الروائية المتميزة زهور ونيسي.

42 رولان بارث - النقد والحقيقة، ص 8.

43 يوب محمد: القصة القصيرة جدا - الخروج عن الإطار -، ص 85.

## قائمة المصادر والمراجع :

1. إبراهيم بن صالح : القصة القصيرة عند محمود تيمور، تونس، دار محمد علي الحامي للنشر، ط3، 2007.
2. إنريكي أندرسن إمبرت : القصة القصيرة- النظرية والتقنية، تر: علي إبراهيم علي منوفي، بيروت، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000.
3. ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مصر، دار نهضة مصر، دت .
4. باختين ميخائيل ، أشكال الزمان و المكان في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، دت .
5. بركة الأخضر : الريف في الشعر العربي الحديث ( قراءة في شعرية المكان )، الجزائر، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2002.
6. بوعزة محمد : تحليل النص السردي، الرباط، الدار العربية للعلوم، ط1، 2010.
7. ركيبي عبد الله، القصة الجزائرية القصيرة، الجزائر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
8. زعرب صبيحة عودة : جماليات السرد في الخطاب الروائي، الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
9. الشاروني يوسف : دراسات في الرواية والقصة القصيرة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1927.
10. شريط أحمد : تطور البنية الفنية في القصة الجزائرية المعاصرة (1947-1985)، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط1، 1998.
11. الشريف حبيبة : بنية الخطاب الروائي في روايات نجيب الكيلاني، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، 2010.
12. الكردي عبد الرحيم : البنية السردية للقصة القصيرة، مصر، مكتبة الآداب، ط3، 2005.
13. حميداني حميد : بنية النص السردي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2000.
14. المدني أحمد : فن القصة القصيرة بالمغرب الأقصى في النشأة والتطور والاتجاهات، بيروت، دار العودة، دت .
15. مرتاض عبد الملك مرتاض، فنون النشر الأدبي في الجزائر (1931-1954)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1983.
16. مرتاض عبد الملك، القصة الجزائرية المعاصرة، وهران (الجزائر)، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط4، 2007.

17. مصايف محمد، النشر الجزائري الحديث، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983 .
18. نجم محمد يوسف: فن القصة، الجامعة الأمريكية، بيروت، دار الصادر، ط1، 1996 .
19. ونيسي زهور: الأعمال القصصية الكاملة (1)، قصة جحيم وذهب، الجزائر، الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007.
20. وهبة كمال والمهندس مجدي: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984 .



---

*Sección especial:*

*Jacques Derrida y Argelia*

*Edición de Esther Zarzo*





# JACQUES DERRIDA: EXPERIENCIA DE LA ALTERIDAD

ESTHER ZARZO  
*Universidad de Alicante*

## Resumen

El presente trabajo ofrece una introducción al pensamiento derridiano desde la experiencia de la lengua, hasta el *por-venir* de la deconstrucción, pasando por la crítica a la *Metafísica de la presencia y su Mitología blanca*. La primera parte expone la experiencia de la lengua vivida por Jacques Derrida a fin de utilizarla como esquema para explicar las críticas fundamentales al fonocentrismo y la estrategia de lectura-escritura deconstructiva. Se ponen en relación, por tanto, los conceptos de *phoné, grammé, différance, doble gesto y testimonio*. La segunda profundiza en la crítica a la ontología de la presencia articulando los conceptos de *presencia-ausencia y alteridad*. La tercera explicita la dimensión ética de la deconstrucción y aborda la *hospitalidad* y la necesidad de cuestionamiento constante de los efectos de sentido vigentes que justifican y perpetúan el estado de cosas en los ámbitos metafísico, epistemológico y antropológico.

**Palabras clave:** Logocentrismo, fonocentrismo, Metafísica de la presencia, alteridad, deconstrucción, ética.

## Abstract

The present paper offers an introduction to Derridian thought from language experience to deconstruction, going through the review of *Metaphysics of presence* and *White mythology*. The first part explains language experience undertaken by Jacques Derrida in order to use it as an outline to offer an explanation to the fundamental review of *phonocentrism* and the strategy of deconstructive reading-writing. Therefore, the concepts of *phoné, grammé, différance, double blind* and *testimony* are explained. The second part deals with ontology articulating the concepts of *presence-absence* and *alterity*. The third part explicitly states Ethic dimension of deconstruction and addresses *hospitality* and the need of constant questioning of the current sense effects that justify and perpetuate the state of things in metaphysical, epistemological and anthropological levels.

**Keywords:** Logocentrism, phonocentrism, Metaphysics of presence, Alterity, Deconstruction, Ethics.

## I. CRÍTICA AL LOGO-FONOCENTRISMO

*No tengo más que una lengua y no es la mía<sup>1</sup>.*

Con esta fórmula inicia Jacques Derrida *El Monolingüismo del otro* para dar *testimonio* de su experiencia del límite de la lengua a través de la escritura. Nacido en 1930 en la colonia francesa de El-Biar, cerca de Argel, y bautizado por el rito judío como Jackie Élie, Derrida aprende como lengua materna el francés, pero un francés impuro de colono, impuesto o arrebatado según el poder hegemónico, tan intermitente como su ciudadanía, que le define como extranjero en su hogar y le imposibilita expresar su diferencia propia arraigada en una tradición familiar judío-sefardí, de origen español y exiliada después de la reconquista; unas raíces veladas pero latentes en ese primer nombre hebreo, Jacki; y en el segundo, profético, Élie.

Desde el inicio Derrida se encuentra frente a la dicotomía de aceptar la limitación al concepto impuesto y vivir protegido gregariamente con los demás excluidos o bien socializarse para sufrir la falta de reconocimiento por ambas partes. Pero en 1952 comienza sus estudios de Filosofía en París y descubre que tal aporía solo es un falso dilema, pues en la metrópoli colonizadora que domina Argelia a distancia no existe la pureza identitaria que justifica la superioridad natural y la relación de poder vivida por el colono, sino más bien identidades plurales no homogeneizables. Donde se supone que debería estar la *tesis* resulta que solo hay una *prótesis*: la identidad dominante es un efecto de sentido que se impone ocultando su impureza. De aquí el subtítulo de la obra *El Monolingüismo del otro* o la *prótesis* de origen, donde el *testimonio* derridiano despliega las dos caras del efecto de sentido: la vivencia del límite a través de la lengua como franco-magrebí, como judío-argelino, le lleva a comprender que su monolingüismo le viene de otro, pero también que tal monolingüismo, tal unicidad, pura e incontaminada, no se da, antes bien es un mero efecto erigido sobre la exclusión injustificada de un “otro” al que se define arbitraria e interesadamente como impuro.

---

1 J. Derrida, *El Monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 13. Disponible edición digital en el sitio web *Derrida en castellano*, <<https://redaprendercambiar.com.ar/derrida/textos/monolinguisimo.htm>>, [consulta 30/04/2020].

*Nunca se habla más que una sola lengua.  
Nunca se habla una sola lengua<sup>2</sup>.  
Nunca se habla solo una lengua, o más bien, no hay idioma puro<sup>3</sup>.*

Sobre esta experiencia, Derrida diseña una estrategia de lectura-escritura particular, ya que, si por una definición impuesta se es el excluido, hasta el punto de no tener una lengua en la cual pronunciarse a uno mismo de forma diferencial, habrá que aprender a usar esa lengua dominante de un modo indirecto, con un *doble gesto* que fuerce al francés a decir y desdecirse en el mismo acto, que permita al colono hablar y no identificarse con lo marginal; y así, dar voz al silenciado en cuya negación se funda el estatus del dominante.

Si se quiere afectar a la lengua de algún modo es necesario hacerlo de manera refinada, respetando en la irrespetuosidad su ley secreta. Es eso, la fidelidad infiel: cuando violento la lengua francesa, lo hago en el refinado respeto de lo que considero un requerimiento (*injonction*) de esa lengua, en su vida, en su evolución<sup>4</sup>.

Dicha estrategia de lectura-escritura vino a denominarse *deconstrucción*, término conflictivo por sus connotaciones destructivas, y por el que Derrida muestra su disconformidad en numerosas ocasiones<sup>5</sup>, haciendo hincapié en que su propuesta plantea desnaturalizar las bases de los efectos de sentido que fundamentan la cosmovisión vigente, unos sentidos que se han “sedimentado”, imponiendo un *logos* concreto a todo lo demás de forma excluyente. La estrategia derridiana procura la “des-sedimentación” de sentidos que perpetúan el estado de cosas, y con ello una “diseminación” o liberación de los sentidos silenciados por esa jerarquía arbitraria que se autoproclama como natural<sup>6</sup>.

---

2 J. Derrida, ob. cit., 1997, p. 19.

3 *Ibid.*, p. 21.

4 J. Derrida, *Estoy en guerra contra mí mismo*, entrevista a J. Derrida realizada por J. Birnbaum, publicada en *Le Monde*, 19/08/04; en *A parte rei. Revista de Filosofía*, trad. de S. Royo, p. 5. Disponible en línea <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/entrevista37.pdf>>, [consulta: 18/04/2020].

5 J. Derrida, “Carta a un amigo japonés”, en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. de C. de Peretti, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997. En *Derrida en castellano*, <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/carta\\_japones.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/carta_japones.htm)>, [consulta 30/04/2020].

6 C. de Peretti, “Deconstrucción”, entrada del *Diccionario de Hermenéutica*, dir. A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, Bilbao, Universidad de Deusto, 1998. En *Derrida en castellano*, <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/peretti\\_2.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/peretti_2.htm)>, [consulta 30/04/2020].

*Diseminación no quiere decir nada en última instancia [...] marca una multiplicidad irreductible y generativa. El suplemento y la turbulencia de una cierta ausencia fracturan el límite del texto, prohíben su formalización exhaustiva y clausurante<sup>7</sup>.*

Queda patente que la intención derridiana no es intrínsecamente destructiva. Por principio, la diseminación asume que la lengua materna, identitaria y origen del sentido no existe de forma pura; por tanto, la estrategia de lectura-escritura deconstructiva lejos de querer destruir o eliminar la lengua dominante, acepta que siempre se está hablando una lengua dada por otro y que no hay un lugar desde el cual pronunciarse a uno mismo. De hecho, tampoco se propone pronunciar lo excluido, ya que, si lo hiciera habría conseguido asimilar a ese otro radicalmente distinto: si el francés lo puede pronunciar es que sólo es un colono asimilado. Entre estas dos posturas incide el movimiento de resistencia derridiano para señalar la asimilación y silenciamiento del otro por parte del dominante, y abrir un espacio de reconocimiento a ese otro justo en la asimetría entre lo dicho y lo indecible. Desde la perspectiva derridiana, no se puede salir de la dialéctica a un espacio prístino de reconocimiento, pero en esa jerarquía entre sentido dominante / silenciado dominado siempre *resta* un irreductible que clama desde el silencio su reconocimiento; y la deconstrucción asume la tarea de desnaturalizar las pretensiones purificadoras, desvelar la contaminación originaria del que se pretende puro, dar espacio a que lo otro se dé en su forma propia, y con ello brindarle reconocimiento.

Dicho lo anterior, es fácil explicitar la tesis de *El Monolingüismo del otro*. No sólo Derrida cuestiona la autoproclamada pureza del colonizador cultural y la política lingüística que uniformiza e impone un concepto identitario de colonizado; sino que descubre el mecanismo de dicha exclusión. El poder colonial se erige lingüísticamente por oposición sobre el par conceptual compuesto por “colono” frente a “colonizador”, pero tales conceptos no describen una realidad, el “colono” no lo es por una naturaleza intrínseca, es “colono” por su relación con el colonizador, quien

---

7 J. Derrida, *Posiciones*, entrevista con J. L. Houdebine y G. Scarpetta, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977, p. 53. En *Derrida en castellano*: <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/posiciones.htm>>, [consulta 30/04/2020].

le define por negación, ya que “ser colono” consiste en “no ser colonizador”, en “ser lo dominado”, “lo silenciado”, “lo otro”, es decir, “lo excluido” por el dominante que impone su sentido, y con ello, su *logocentrismo*. No obstante, al problematizar los sentidos dominantes, se percibe la falta de reconocimiento interesada de una realidad distinta, momento en que la supuesta naturalidad y neutralidad descriptiva del sistema de la mismidad queda injustificada, abriéndose un espacio para que lo otro se dé, para la *in-venida* de lo otro. Y dice conscientemente *in-venida*, termino forzado por el *doble gesto* derridiano, a fin de decir y dejar espacio a lo no dicho simultáneamente, y resaltar la imposibilidad de provocar a lo que es radicalmente distinto, debido a que no se puede prever “lo otro” desde el sistema “del mismo”<sup>8</sup>.

En este último punto radica el riesgo, pero también la apertura ética de la “des-sedimentación”, pues si se desnaturalizan los conceptos excluyentes, el resultado sólo puede ser una reformulación del par de opuestos y por tanto de la jerarquía que funda el sistema. No se trata de abrir un espacio para que “un otro”, perfectamente asimilable, se dé; se trata de abrir espacio al *acontecimiento* singular e irrepetible de ser con lo otro que *in-vinga*. *Se revela ahora el sentido profundo el término de testimonio, porque si asumimos que el otro sólo se da en su forma propia, irreductible a las categorías identitarias, significa que solo se manifiesta como una alteración en las categorías de la mismidad, un acontecimiento del cual solo hay testimonio.*

El acontecimiento no se reduce al hecho de que algo acontezca. Es una singularidad absolutamente otra [...] para el que se carece de horizonte de espera. [...] Y siempre cabe la posibilidad de que el arribante no llegue<sup>9</sup>.

Y este es el razonamiento que está en la base del término derridiano por excelencia, *différance*<sup>10</sup>, síntesis conceptual y puesta en práctica de su

---

8 J. Derrida, *Psyqué: invenciones del otro*, en AA. VV., *Diseminario: La deconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987. En *Derrida en castellano* <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/psyche.htm>>, [consulta: 30/04/2020].

9 J. Derrida, *La deconstrucción de la Actualidad*, entrevista con J. Derrida, *Passages*, núm. 57, septiembre 1993, pp. 60-75. Palabras recogidas por S. Douailler, É. Malet, C. de Peretti, B. Sohm y P. Vermerem, trad. de C. de Peretti, *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural*, Buenos Aires, núm. 5, Primavera, 1994. En *Derrida en castellano*: <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/artefactualidades.htm>>, [consulta 30/04/2020].

10 J. Derrida, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, trad. de C. González Marín, Cátedra,

metodología. Efectivamente, en la palabra *différance* se da una diferencia respecto del término correcto en francés, *différence*, pero es una diferencia que solo se da en la escritura debido a la homofonía de ambos vocablos. Una variación en la escritura inaudible, de hecho, impronunciable, clama por ser reconocida en su diferencia<sup>11</sup>. En este término se ejemplifica la crítica al fonocentrismo<sup>12</sup> sostenido por la tradición y desnaturalizado por Derrida en *Gramatología*<sup>13</sup>.

Brevemente, en esta obra Derrida plantea que, por tradición, los efectos de sentido se han jerarquizado a través de una estructura lingüística que ubica el sentido verdadero y originario sobre la *phoné*, es decir, sobre la voz, lo pronunciado o pronunciable, y que este sistema obvia realidades que sí se dan con otro modo de ser, concretamente, en forma de escritura silenciosa. Derrida, en cambio, presta atención a la escritura en la cual se da lo otro a la voz, lo impronunciable. La deconstrucción sería la estrategia de lectura escritura que analiza genealógicamente los conceptos y desnaturaliza la jerarquía establecida entre ellos, problematizando o diseminando los sentidos que la sostienen, poniendo en marcha la *différance*.

Se reconoce claramente la raíz religiosa derridiana, quien entiende el término “religión”<sup>14</sup> al estilo ciceroniano como derivado de “*relegere*”: leer atentamente, repasar escrupulosamente. Si en la escritura se da la alteridad en su forma propia, en la lectura silenciosa se revela el secreto impronunciable. Así como la experiencia hebrea se articula a partir del Libro<sup>15</sup>, no como código moral de justicia, sino como ontología; Derrida aborda a través de la lectura-escritura la experiencia de lo dicho y de lo silenciado. Todo ello enmarcado por la experiencia esencial de saberse desde el inicio impuro, exiliado por naturaleza de una tierra prometida

---

Madrid, 1998, pp. 37-63. En *Derrida en castellano*: <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/la\\_différance.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/la_différance.htm)>, [consulta 30/04/2020].

11 J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 2012.

12 J. Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de F. Peñalver, Valencia, Pretextos, 1985.

13 J. Derrida, *De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, Buenos Aires, S. XXI, 1971.

14 J. Derrida, *Fe y Saber/ El siglo y el Perdón*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 2003, p. 83. En *Derrida en castellano*: <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe\\_y\\_saber.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/fe_y_saber.htm)>, [consulta 30/04/2020].

15 J. Derrida, *El libro por venir*, Encuentro en Biblioteca Nacional de Francia R. Chartier, B. Stiegler, 20 de marzo de 1997, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte. En *Derrida en castellano*: <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/libro\\_por\\_venir.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/libro_por_venir.htm)>, [consulta: 30/04/2020].

que siempre estará *por-venir*, con una la lengua materna de otro que nos funda; que conlleva también el conocimiento de que el sujeto autoproclamado puro y universal sólo es una *Mitología blanca*<sup>16</sup> que domina si se desconocen sus inconsistencias, y que el análisis minucioso del vínculo es el punto de intervención para revelar sus intereses.

Por eso Derrida recupera la *grammé*, la apertura a la escritura: el fin del origen del sentido y el comienzo de la escritura como una ontología donde ocurre algo irreductible a la voz y lo que justifica la vuelta constante al archivo en su búsqueda.

Precisamente para reconocer dicho excedente de sentido, Derrida de nuevo fuerza el lenguaje para articular el término *archi-escritura*, *archi-archivo*<sup>17</sup> a fin de resaltar que en la escritura se archiva lo dicho, pero también el silencio de lo otro. Justo donde se opera el silenciamiento de lo que no puede asumir las categorías de la mismidad dominante, habitan los silenciados de la historia clamando el reconocimiento de su diferencia, y cuyo *testimonio* jamás será reconocido. Por este motivo, Derrida califica la deconstrucción como tarea inagotable, pues siempre habrá que desnaturalizar lo dicho para abrir espacio a lo *por-venir* que por definición siempre estará *por-venir*.

Así pues, y a modo de conclusión de este primer apartado, desde una experiencia de la lengua marcada por la colonización, Derrida elabora una reflexión lingüística en la que aplica la teoría del significado por oposición al problema de la definición, construyendo una crítica al sentido impuesto, logocentrismo, y a la voz privilegiada, fonocentrismo, en la que concluye que los sentidos fundadores de la cosmovisión hegemónica se erigen sobre un mecanismo de definición basado en la identidad excluyente, por el cual un efecto de sentido se impone sobre los demás ocultando su impureza e invisibilizando a los definidos como impuros. Consecuentemente, Derrida diseña un modo de lectura-escritura que opera un *dobte gesto* sobre la *grammé*, y desnaturaliza dicha jerarquía para atender a lo silenciado en tales efectos de sentido. El desarrollo de este razonamiento lingüístico

---

16 J. Derrida, "Mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico", en *Márgenes de la filosofía*, ob. cit., pp. 247 y ss.

17 J. Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. de P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1996. En *Derrida en castellano*: <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/mal+de+archivo.htm>>, [consulta 30/04/2020].



conduce directamente a la reflexión ontológica sobre el ser relacional y la alteridad como crítica a la Metafísica de la presencia.

## II. CRÍTICA A LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

Efectivamente, y pese a la dificultad de clasificación de la propuesta derridiana, la postura adoptada en el debate epistemológico de la modernidad sobre la posibilidad o no de atender a la alteridad, o lo otro al sistema tradicional, es clara<sup>18</sup>: a juicio de Derrida, manteniendo la consistencia con su crítica al logocentrismo, no hay, epistemológicamente, un “afuera” del sistema de dominio, como podía plantear el *Pensamiento del afuera* de Foucault<sup>19</sup>; y tampoco hay una “heterología pura” como defendería Lévinas<sup>20</sup>, donde la alteridad radical termina siendo dios y nos funda como sus respondedores únicos. Para Derrida hay “heterología contaminada”, lo que denominamos el *afuera* y el *adentro*, como si fueran entidades contrapuestas, son solo efectos de sentido polarizados y jerarquizados de una misma realidad en su devenir indecible. La escisión conceptual entre el “afuera” y el “adentro” que da cobertura a otras contraposiciones como la de “ellos” frente a “nosotros” presentan fronteras totalmente artificiales, pues en realidad se habitan, se asedian, por mucho que el efecto de sentido vigente intente mantener su pureza sobre la exclusión permanente del otro.

Así pues, del mismo modo que opera el efecto de sentido en el ámbito lingüístico, Derrida considera que la jerarquía epistemológica de la mismidad trabaja sobre el mecanismo de la definición excluyente: la mismidad se autoproclama el origen del sentido, obvia o silencia cualquier otro sentido, lo invisibiliza, y naturaliza dicha jerarquía. Por tanto, la propuesta epistemológica para atender a la alteridad consiste en problematizar, desnaturalizar y diseminar tales definiciones siguiendo su genealogía a fin de desvelar sus inconsistencias e intereses ocultos en favor de la alteridad excluida.

18 P. Vidarte, “Filosofías de la diferencia”, en *Filosofías del siglo XX*, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 258-266. En *Derrida en castellano*: <[https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/derrida\\_paco-vidarte.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/comentarios/derrida_paco-vidarte.htm)>.

19 M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, trad. de M. Arranz Lázaro, Valencia, Pretextos, 2008.

20 E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de M. García Baró, Salamanca, Sígueme, 2002.

Pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde cierto afuera por ella incalificable, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, convirtiéndose en historia por medio de esta represión que de alguna manera es interesada<sup>21</sup>.

Consecuentemente, pasando ahora desde la perspectiva epistemológica a la ontológica, el funcionamiento categorial de la *Metafísica de la presencia* se puede resumir, a juicio de Derrida, en los siguientes pasos. Ante un acontecimiento de *diferición* indivisible, como podría ser una realidad cambiante en su devenir, lo polariza, y simultáneamente jerarquiza la oposición. Derrida lo ejemplifica de forma muy clara con el caso de lo que podríamos calificar como el *acontecimiento* de la existencia en su devenir.

Visto de forma holística, el devenir de la existencia es una realidad en la cual no se puede distinguir de forma polarizada qué es la vida y qué es la muerte, y en el que sin embargo, sí que categorizamos dos conceptos excluyentes, dos nociones estáticas y enfrentadas, “vida” frente a “muerte”, y a la vez jerarquizamos la “vida” sobre la “muerte” sobre la base de la definición exclusiva: “vida” se define como presencia, y todo el campo semántico del sentido, la luz, la conciencia; y en cambio, “muerte” se define como el fin de la vida, el fin del sentido, el fin de la luz, el fin de la conciencia, la ausencia, el sinsentido, la oscuridad, o lo que es lo mismo, “muerte” sólo queda contemplada como lo no-contemplable, sin definición propia, sencillamente es lo excluido de la noción de “vida”, exclusión gracias a la cual la noción de “vida” puede funcionar de manera consistente. Pero el acontecimiento es la diferencia: la presencia sólo es ausencia diferida y viceversa.

Con este ejemplo, se comprende fácilmente cómo se edifica una ontología que categoriza el devenir sobre el par conceptual constituido por “presencia” frente a “ausencia”. La “presencia” entendida como sustancia, punto de existencia “aquí y ahora”, asume el rango de origen pleno de sentido tempo-lineal; quedando “ausencia” definida como la no-sustancia, no-existencia. Ubicar en el lado positivo al colonizador; y en el lado

---

21 J. Derrida, *Posiciones*, ob. cit., entrevista con H. Ronse, p. 12. En *Derrida en castellano*: <<https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/implicaciones.htm>>, [consulta: 30/04/2020].

negativo al colonizado es una de las tantas consecuencias visibles de un sistema onto-logo-fonocéntrico que se retroalimenta negando la existencia o la presencia a su excluido.

Ahora se comprende de forma clara la crítica derridiana a la tradición en todas sus facetas. Mientras que en la dimensión epistemológica tenemos la crítica al logo-fonocentrismo y el cuestionamiento del par “sentido dominante”/ “sinsentido invisibilizado”, en la dimensión ontológica se cuestiona el par “presencia”/ “ausencia”, y en conjunto se pone en tela de juicio la jerarquización de la “mismidad” frente a “alteridad radical”; lo contemplable frente a lo incontemplable.

Se hace evidente que de estos principios solo puede deducirse una ética que relacione identidades excluyentes económico-restitutivamente; y una política con una democracia de la hospitalidad condicional y economía restitutiva. O lo que es lo mismo, una justicia que solo toma en consideración a los que fueron definidos como presencia y que deja en el silencio a todo lo demás. Deconstruir tal sistema adquiere un propósito profundamente ético ya que al excluir al otro de la comunidad lingüística y negarle la capacidad de respuesta se lo excluye de toda posibilidad de relación.

Con este propósito, Derrida asume una metafísica de la diferencia, acepta la impureza tanto en unos como en otros, o lo que es lo mismo, el fin del dominio natural del que se define puro, y va más allá de la relación económica y de la hospitalidad. El argumento derridiano expone que si entendemos la relación con la alteridad bajo los parámetros de anfitrión y huésped, no se abre espacio real, pues el anfitrión acepta sólo al huésped que es asimilable, es decir, al que cumple sus categorías. En cambio, si superamos sus límites hacia la *hostipitalidad*, y transgredimos las posiciones de dominante y dominado en favor de una idea de acogimiento que supere la capacidad del anfitrión, sí que abrimos espacio, no solo a lo asimilable para acoger una mismidad, sino al acontecimiento de lo inesperado que cambiará la definición del mismo, pues realmente es la experiencia de un *acontecimiento* que alterará las definiciones previas de mismo y de otro.

La incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc. dicha

heterogeneidad no significa oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad al que se refiere<sup>22</sup>.

No es extraño que la estrategia deconstructiva haya sido desarrollada por los estudios postcoloniales, movimientos feministas, LGTBQ, antiespecistas, de ecocrítica, entre otros, pues ofrece el aparato crítico para atender al problema de la definición y desvelar el mecanismo de poder subyacente.

En este caso concreto, y brevemente, la deconstrucción permite articular la crítica al androcentrismo demostrando que su hegemonía se erige sobre la exclusión de, entre otros muchos, “el esclavo”, “el colono”, “el extranjero”, “la mujer”, “el homosexual”, “el animal”<sup>23</sup>, etc. Se comprueba a simple vista que el mecanismo de definición de cada uno de estos “otros” se basó en la negación arbitraria de las características que se le atribuían al dominante y la posterior abstracción en singular que neutraliza la concreción indispensable para el trato ético: una vez cosificado por definición queda justificada su explotación.

El esclavo es aquél que “no es amo”, el colono es el que “no es colonizador”, el extranjero es el que “no es de aquí”, la mujer es todo lo contrario al hombre, en valores y facultades; el homosexual también; el animal es un ser no racional, sin capacidad de respuesta, sin capacidad de sufrimiento incluso. Al definirlos por negación, por silenciamiento, se les excluye de la comunidad ética-dialógica, ya que no pueden expresarse en el sistema, lo que conduce a pensar como natural, normal e incluso necesaria su invisibilidad. Sin embargo, solo siguiendo la genealogía de su conceptualización se vislumbran los intereses que apuntalan los sentidos vigentes, y tales grietas, el rastro de lo excluido en forma de silencio.

---

22 J. Derrida, “Sobre la hospitalidad”, en *Palabra!*, Madrid, Trotta, 2001, p. 53.

23 Véase por ejemplo J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. de C. de Peretti y C. Rodríguez Marcial, Madrid, Trotta, 2008. Derrida, J. y Roudinesco, É., “Violencia contra los animales”, en *Y mañana qué*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires, F.C.E., 2009, pp. 9-28. Así como E. Zarzo, “Différance Animal/ Humano: Deconstrucción epistemológica”, en *Pangeas. Revista Interdisciplinaria de Ecocrítica, Asociación Interdisciplinaria Iberoamericana de Literatura y Ecocrítica*, 2019, vol. 1., núm 1, pp. 20-27.

Ninguna justicia parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún hoy no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperio capitalista o de cualquier forma de totalitarismo<sup>24</sup>.

### III. CRÍTICA DECONSTRUCTIVA Y LO OTRO *POR-VENIR*

Sin duda, la estrategia derridiana permite cuestionar toda hegemonía ontológico-epistemológica basada en la categoría de sujeto excluyente, dedicada a la repetición y despliegue de sí misma. Derrida acepta que la *Mitología Blanca* sigue funcionando con su mecanismo de la identidad excluyente; pero también que la deconstrucción, si es alguna cosa, es una actitud ética irrenunciable, y por tanto continúa con la misma insistencia que dicha Mitología. Precisamente éste es el principio derridiano, mantener la actitud ética, pues mientras haya sentido excluyente, habrá un excluido.

*Más vale la apertura del porvenir: éste es el axioma de la deconstrucción, aquello a partir de lo cual siempre se ha puesto en movimiento, y lo que la liga, como el porvenir mismo, con la alteridad, con la dignidad sin precio de la alteridad, es decir, con la justicia. (...) Lo indeestructible, si lo hay, sería la justicia.*<sup>25</sup>

Es fácil comprobar a diario cómo se intenta desactivar la actitud ética. Ante cualquier problemática se opera la escisión entre “los unos” y “los otros” en ambos lados. Por una parte, se nos ubica falsamente en el lado positivo de la identidad excluyente, silenciando todo lo que definimos como distinto, y relegándolo a un espacio abstracto donde no hace falta establecer relación ética; y por otra parte, se divide a los excluidos por el sistema, como si fueran luchas identitarias distintas, siendo que la identidad dominante que las silencia es la misma. Se genera así una falsa autocomplacencia en el mismo ante la exclusión del otro, olvidando que en cualquier momento puede ser ese otro; y los excluidos están divididos.

24 J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Valladolid, 1998, p. 13.

25 J. Derrida, *La deconstrucción de la Actualidad*, ob. cit., Pg. 70.

Pero aquí de nuevo Derrida despliega las dos caras del efecto de sentido. Bajo su criterio, de un lado, la *Metafísica de la presencia*, por su propio funcionamiento conduce al colapso, ya que al operar por exclusión y silenciamiento de lo otro, en realidad genera una especie de autoinmunidad que va en detrimento de su capacidad de adaptación a los *acontecimientos*<sup>26</sup>. En su afán de mantenerse en el efecto de sentido puro, anula todo trato con lo que considera lo otro, y entonces el sistema de la presencia se torna inútil para tratar con aquellos que funcionan de forma invisible, en las ranuras del sistema, pues, de hecho, se le da impunidad en la práctica por haberlo calificado como lo impensable. Con una lógica contaminada, en cambio, se podría atender a lo que habita el sistema, y tratar con su cotidiano asedio desde dentro, reconociéndolo.

De otra parte, abrir espacio a la alteridad equivale a dislocar la falaz fundamentación por petición de principio del sujeto exclusivo, y su supuesta lógica económica, en favor del reconocimiento de todos los excluidos. La crítica en aras del irreductible a tales categorías desvela las fisuras de un sistema que segrega, desecha, expulsa, anula y marginaliza. La estrategia ético-política que subyace a la deconstrucción es un contrapoder, que no es nada minoritario, y es perfectamente capaz de afrontar la ética dominante que la anula, desedimentando sus sentidos.

En conclusión, mantener un concepto de sujeto onto-logo-fonocéntrico como núcleo interpretativo de una ontología jerarquizadora, epistemológicamente ciego a la alteridad y éticamente depredador, en una sociedad como la actual es anclarse en una cosmovisión excluyente y fagocitadora, que, de hecho, niega sus fallos estructurales y por tanto impide las nuevas soluciones. En cambio, plantear un sujeto híbrido, con una conciencia diferencial, sin complacencia intelectual, dedicado a desnaturalizar los intentos de purificación, y con ello permitir la apertura constante a la *in-venida* de lo otro, en una apertura ética a lo *por-venir* es el legado derridiano que siempre está por heredar.

---

26 J. Derrida, *Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales* (entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en Nueva York. Traducido del francés por J. Botero), en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires, Taurus, 2004. Disponible en línea: <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>>, [consulta: 30/04/2020].

La democracia sigue estando por venir, esa es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay la democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable<sup>27</sup>.

---

27 J. Derrida, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 338.

# EL LUGAR DEL SECRETO: JACQUES DERRIDA ENTRE LO BIOGRÁFICO Y LO INTELECTUAL

MARTA VILLAR CASAS  
*Universidad de Santiago de Compostela*

## Resumen

Lo que sigue es una lectura de la crítica de Jacques Derrida a la “metafísica de la presencia” a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual. En este sentido, esta estrategia deconstructiva será analizada, no tanto desde la denominada “Teoría Francesa”, sino desde la problematización del carácter triple de su identidad —judía, argelina y francesa— cristalizada en la figura del ‘Marrano’. Se trata de seguir ciertos rastros de lo biográfico en sus estrategias textuales: por un lado, con respecto a la concepción judía de la escritura a través de las nociones de “exilio” y “secreto” y, por otro lado, con respecto al lugar del Otro en Europa a partir de las tensiones coloniales entre Argelia y Francia reflejadas en el uso de la lengua francesa. El seguimiento de estos rastros revela que el punto de encuentro de la ética y la hermenéutica se da a partir de cierta cultura del Secreto que no tiene lugar en Europa.

**Palabras clave:** Derrida, Secreto, Exilio, el Otro.

## Abstract

What comes after is a reading of Jacques Derrida review to ‘presence metaphysics’ from the relation between biographical and intellectual. In this sense, deconstructive strategy is attended —beyond ‘French Theory’, and making sense of his triple nature as Jewish, Algerian and French— in the figure of the ‘Marrano’, or crypto-Jewish. This is basically about following certain trails of what is biographical in their textual strategies: on the one hand, regarding Jewish idea of writing through the notions of ‘exile’ and ‘secret’, and, on the other hand, in relation to the place of the ‘Other’ in Europe as of colonial tension between Argelia and France reflected in the use of the French language. The follow-up of these traces reveals that the meeting point of ethic and hermeneutics is given from certain Secret culture which has no place in Europe.

**Keywords:** Derrida, Secret, Exile, Other.

## I. INTRODUCCIÓN: AL PRINCIPIO, EL SECRETO

Si se quiere creer en los primeros principios, entonces el único desde el cual se puede partir es un principio que, en realidad, no es un principio. Así mismo, el único lugar desde el que se puede situar ese no-principio es



en realidad un no-lugar; un lugar provisional que en el mejor de los casos se trata de un lugar prestado. Este “principio” provisional, este no-lugar, pone de manifiesto la itinerancia del origen, el continuo desplazamiento del punto de partida. Si se quiere empezar por el principio, por lo tanto, es necesario empezar *en* el exilio, allí donde haya un tránsito que realizar. Este punto de partida situado en el puro transitar y no en un origen estrictamente hablando, responde a una circunstancia ontológica: en el origen está el secreto.

Benôit Peeters en la biografía de Jacques Derrida, muy acertadamente, rescata una declaración presente en alguna parte de *Circonfesión* y la sitúa en una página en blanco antes de comenzar el trabajo biográfico sobre un autor cuya biografía es un problema en distintos niveles: “*Nadie sabrá nunca el secreto desde el que escribo y que yo lo diga no cambia nada*. Jaques Derrida, «*Circonfesión*»<sup>1</sup>.”

Y bien, se nos ha privado del origen, de un punto de partida que sostuviera todo lo que se podría haber dicho sobre lo que Derrida ha escrito y, en su lugar, hemos ido a toparnos con el secreto. En este sentido, el secreto adquiere una dimensión ontológica como aquello que no puede ser dicho y que alberga la imposibilidad de subsumirse bajo lo que tradicionalmente se ha entendido como “identidad”. Por eso, donde en la metafísica tradicional había un principio rector que determinaba jerárquicamente lo que las cosas habían de ser, en su lugar nos encontramos con el secreto.

Jacques Derrida es comúnmente enmarcado bajo la etiqueta de filósofo francés de procedencia argelina y criado en el seno de una familia judía de ascendencia sefardí. Sin embargo, esta triple procedencia —judeo-española, argelina y francesa— está atravesada por una experiencia del exilio; la experiencia de habitar siempre un lugar provisional y prestado.

El carácter triple de la identidad de Jacques Derrida se comprende a través de su condición de ‘Marrano’, como esa figura en la que se condensa la experiencia del exilio y el peso del secreto. El marrano es aquel que convive con una identidad en la que hay una relación excluyente entre sus términos, pues no termina de ser ni del todo cristiano ni del todo judío, y condenado, por eso, a la no pertenencia y a una experiencia del

---

1 B. Peeters, “Primera parte: Jackie. 1930-1962” en *Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 9.

exilio asolada continuamente por el secreto. Es por esto que plantear la posibilidad de un cierto judaísmo en el pensamiento de Jacques Derrida exige que la cuestión aparezca mediada por su condición de marrano, es decir, por la problematización del carácter triple de su identidad, de la experiencia del exilio y de su silencio con respecto a ese secreto desde el cual escribe.

Estas tres identidades conviven en una relación dialéctica en la cual su mutua y constante exclusión consiste en resistir a ser reducidas a una identidad plena. Es decir, Derrida no es *ni* judío, *ni* argelino, *ni* francés, pero también a su vez es al mismo tiempo las tres cosas. Ninguna de ellas subsume a las otras dos bajo la identidad y, por ello, cada una de las identidades remite a lugares que no le pertenecen como lugares provisionales en exilio.

El término «exilio» aparece con muy poca frecuencia —por no decir nunca— en los textos de Jacques Derrida. Esto no significa, sin embargo, que su pensamiento así como su vida misma no estén atravesados de arriba abajo por una experiencia del exilio. [...] Esta triple procedencia francesa, judía y argelina de Derrida, de entrada, pone ya de manifiesto el perpetuo sentimiento de exterioridad que lo va a acompañar a lo largo de toda su vida y de todo su pensamiento con respecto a cualquier tipo de identidad, de comunidad, de pertenencia<sup>2</sup>.

Partir de la provisionalidad del exilio como no-lugar anima a repensar la localización espacial de la crítica derridiana a la tradición filosófica occidental, así como sus consecuencias hermenéuticas. Este replanteamiento espacial se refiere a reconsiderar la relación de Derrida con la denominada “filosofía francesa” y su identificación bajo el rótulo “posestructuralismo francés”.

Existe un aspecto destacable de la filosofía francesa, y es su marcada ascendencia alemana, es decir, es algo así como una prolongación de los problemas centrales de la filosofía alemana. La presencia de este rasgo en el pensamiento de Derrida es indiscutible y, por eso, su concepción de la escritura, así como sus críticas a la tradición filosófica occidental, se atribuye a precedentes alemanes como Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, ¿qué consecuencias hermenéuticas se desprenden de no res-

---

2 C. De Peretti, “Derrida: un pensamiento del exilio”, *Aurora*, 2013, núm. 14, p. 94.

tringir la deconstrucción —el desvelo de la herencia teológica cristiana que arrastra la filosofía occidental— exclusivamente al problema de “el final de la metafísica” vinculado a la filosofía alemana y, por extensión, a la francesa? Se tratará aquí de leer el pensamiento de Derrida remontándonos a un momento en el que la escritura tomó parte ante el fenómeno mesiánico resistiendo a la “metafísica de la presencia” y manteniéndose en la itinerancia del exilio: la renuncia del texto ídolo y la necesidad del ateísmo en la escritura. Pero partir de esta condición de provisionalidad en el exilio hace referencia tanto a su ascendencia judía como, posteriormente, colonial. En estos términos, el desvelamiento de la herencia cristiana en la tradición filosófica occidental no se torna una “autocrítica” que viene desde Europa, sino de un *otro lado*.

Dado que el judaísmo es un aspecto atribuido al carácter triple de la identidad de Jacques Derrida, ¿de qué modo y qué es lo que se puede leer de su pensamiento bajo esta clave? Derrida antes de ser judío es marrano, su condición judía está en cierto modo puesta entre comillas y, en todo caso, entra dentro de ese secreto desde el cual escribe y que merece ser respetado. Por eso, el planteamiento que sigue consiste en emplear los términos “exilio” y “secreto” como hilo conductor de esta lectura para poner de manifiesto que tanto en el contexto del judaísmo como en el pensamiento de Derrida hay una experiencia de marginalidad que cobra unas dimensiones ontológicas y que terminan extendiéndose a una concepción determinada la escritura.

## II. EXILIO HISTÓRICO, EXILIO ONTOLÓGICO Y EXILIO EN LA ESCRITURA

En el contexto del judaísmo el paso del exilio de lo histórico a lo ontológico sucede con respecto a ese acontecimiento que marca al pueblo judío: la destrucción de los Templos y la diáspora. Tras este acontecimiento histórico el exilio pasa de ser la consecuencia de unas circunstancias históricas desfavorables a ser la estructura ontológica de la realidad. Estos exilios tienen como referencia el gran exilio: el exilio de Dios, la ausencia de una figura trascendente, de una presencia plena a la que se pueda remitir todo. Es por esto que la concepción ontológica del exilio no se basa en una concepción estática del ser, sino fluctuante, itinerante, como un ir y venir en el que cualquier cosa que venga a la presencia le

es propio también retirarse, exiliarse. Que el exilio haya adquirido una dimensión ontológica supone que aparezca vinculado a una concepción del ser como *apertura* que quedará reflejada en la concepción judía de la escritura y, por extensión, en su tradición bíblica.

La tradición bíblica judía no gira en torno a un solo libro, sino a los libros: al libro de la Torá y sus respectivos comentarios, como el libro del Talmud, que es el libro del comentario. La existencia del comentario y la interpretación del texto refleja una comprensión de la escritura que no parte de un significado preexistente que determine el destino final y definitivo de la misma, pues a través del comentario se percibe un carácter inacabado del texto que es indisoluble del carácter generativo de la escritura.

De dos concepciones distintas del fenómeno mesiánico se derivan dos concepciones metafísicas, así como dos comprensiones de la escritura diferentes que, a su vez, derivan en tradiciones bíblicas distintas. Mientras que en el judaísmo a partir del Antiguo Testamento hay una fuente interminable de interpretaciones y comentarios, en el cristianismo el fenómeno mesiánico encarnado en la figura de Jesucristo colma de forma plena el sentido de la escritura con el Nuevo Testamento. Tal como afirma Marc-Alain Ouaknin, “*el acontecimiento Jesucristo es el hecho de que un hombre se haya levantado y diga: Vengo a dar cumplimiento a la Escritura*”<sup>3</sup>.

Ante el fenómeno mesiánico, desde el judaísmo se adopta una postura de espera constante, es decir, el mesías no ha llegado ni llegará nunca, aunque se le espere. La imposibilidad constitutiva de su llegada no hace, sin embargo, que deje de ser esperado, lo cual tiene implicaciones importantísimas en la concepción de la escritura.

Estar en el tiempo mesiánico y preservar su dimensión mesiánica es ponerse en suspenso, hacerse, literalmente, pregunta (Adam-Ma) y estar en la imposibilidad de decir la “última palabra”<sup>4</sup>.

Ante la imposibilidad de un lugar definitivo y de la palabra definitiva, la escritura se vuelve un lugar por el que hay que pasar, un tránsito que no

---

3 *Ibid.*, pp. 388-389.

4 *Ibid.*, p. 391.

exige un lugar definitivo y predestinado de antemano, pues ya siempre se está en la experiencia del exilio. Precisamente la existencia del comentario revela la apertura del sentido en la escritura como ausencia de la presencia plena de Dios. De este modo, la escritura no es concebida simplemente como custodia del texto, como custodia de un “querer decir”, sino como generadora del mismo.

En la tradición mística de la Cábala se ofrece el trasfondo filosófico que subyace a la necesidad del comentario al tratar la cuestión de Dios y la creación desde la noción del “exilio”. Según Marc-Alain Ouaknin, “*el Tsimsum es entendido como el momento en el que Dios se exilia para dejar ser al mundo, es decir, para la cábala, la creación solo es posible si Dios se retira*”<sup>5</sup>. En este sentido, la presencia plena de Dios es imposible como substancia y origen de todo, pues no hay una estructura jerárquica en la comprensión de la creación, sino que la creación se da, precisamente, ante la ausencia de un principio originario. Esto, trasladado a la escritura se traduce en el “rechazo del Texto-ídolo, o la Necesidad del Ateísmo”.

Dicho de otro modo, las paradojas del lenguaje y sus significaciones son tales que el único discurso sobre Dios que no sea idolátrico sólo puede ser un discurso ateo. O también, que en cualquier discurso el único Dios que no es un ídolo es un Dios que no es un Dios<sup>6</sup>.

De modo que, así como el único Dios del que se puede hablar es un Dios que no es un Dios, también del único “origen” que se puede hablar, en lo referente a la creación, es de un origen que no es un origen, pues no hay causa primera, Dios, ni determinación de principio a fin en la escritura. En lo que respecta a la cuestión de la creación, por lo tanto, el “principio” se halla en la casilla vacía, en ese espacio en blanco que se torna condición de posibilidad de la escritura.

Así como el exilio en la escritura es indisoluble de los otros exilios —histórico y ontológico—, también la cuestión de la creación remitirá en última estancia a la escritura. Dicho de otro modo, creación y escritura llegan a su punto de encuentro en el exilio, convirtiéndose en una misma cosa: si la creación es comprendida como exilio Dios, el exilio de

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>6</sup> H. Atlan, «Niveaux de signification et athéisme de l'écriture», en *La Bible au présent*, París, Gallimard, 1982, p. 86. Citado en Ouaknin, ob. cit., 1993, p. 102.

éste en la escritura consistirá en la imposibilidad de su nombre como imposibilidad de una instancia plena de sentido que paralice el juego de la interpretación.

En el *Zohar* se ofrece una reflexión sobre en qué consiste el estudio y la interpretación del texto a través de la metáfora del laberinto, o fortaleza, que representa el paso por los diferentes niveles de interpretación, *Padrés* (Paraíso). El *Padrés* son los cuatro niveles de interpretación del texto que van del sentido más literal (*Peshat*) más presente en el texto, al sentido más oculto (*Sod*). Según esta metáfora el estudio, la escritura, consiste en *pasar por* los distintos niveles para intentar llegar al sentido oculto que se halla en el centro de la fortaleza. Sin embargo, la llave que permite abrir la puerta al sentido oculto se encuentra, precisamente, en el lugar oculto al que se pretende acceder.

¿Cómo entonces acceder al misterio si la misma clave de acceso se localiza justo en ese lugar inaccesible? Es éste el problema de interpretación central de toda exégesis cabalista<sup>7</sup>.

Puesto que la comprensión de la creación se inserta en una teoría del lenguaje, el secreto de la creación que se halla oculto en el centro de la fortaleza es, en definitiva, el Nombre de Dios. Sin embargo, la fortaleza, es decir, el texto, guarda un elemento constitutivo que es el recurso de la puerta cerrada al sentido pleno del Nombre. De este modo, la imposibilidad de acceso a la plenitud del sentido supone que estar en la escritura consista en un transitar constante a través de la interpretación sin encontrar, por lo demás, un lugar definitivo que paralice dicho transitar. Como consecuencia, la imposibilidad de acceder a la plenitud del significado del Nombre hace que éste estalle en una constante remisión de significantes cuya continua reestructuración no encuentra clausura.

Las letras del Tetragramon (o nombre de Dios, Yaveh) son justo las letras del ocultamiento, escribe Scholem, y se convierten, precisamente, en el foco de atención de la exegética cabalista medieval. La lógica es infalible: el universo está contenido en el libro, el libro se reduce en la búsqueda de un nombre, el nombre es, sin embargo, el lugar donde habita el silencio. La búsqueda es entonces el incansable rodeo, la permanente aproximación

---

7 E. Cohen, "El laberinto," en *Cábala y Deconstrucción*, Barcelona, Azul, 1999, p. 60.

siempre diferida que conduce de nombre a nombre a un callejón sin salida, aunque el Otro no deje, en su ausencia, de susurrar al oído, de hacerse, a la distancia, presente<sup>8</sup>.

Es por esto que la Torá estalla como una red de significantes susceptible de reconfigurarse continuamente y que no encuentra reducción a un nombre pleno. Ante la imposibilidad de un sentido preexistente e ideal, será la propia materialidad de la escritura —las palabras, las propias letras y hasta los blancos de la escritura— la que sea susceptible de generar sentido. Existe, de hecho, una letra cuya carga significativa nos lleva a la misma cuestión de la creación y es la primera letra de la palabra *Beresbit* (creación):

Si *Beresbit*, como la primera palabra de la Biblia, concentra todos los secretos de la creación divina, ב (Bet), la letra que abre definitivamente este proceso creativo adquiere singular importancia. [...] Nada en el texto puede ni debe pasar inadvertido, se trata de poner en marcha, como dice Ricoeur, una práctica de la sospecha. Y tanto es así que, si en el Texto todo es signifiante, la configuración de la letra también lo es. ב (Bet), primera letra del Génesis, la que inaugura la Creación, adquiere un valor simbólico de vital importancia. Al ser fuente y origen de todo lo creado, debe necesariamente ser un signo abierto, la Creación es ante todo apertura<sup>9</sup>.

La relación entre la Revelación y la materialidad de la escritura debe ser entendida atendiendo a la particularidad de la lengua hebrea y es que ésta era una lengua consonántica. Este aspecto es decisivo para que, a través de los métodos de interpretación, que hace que unas palabras remitan a otras e incluso a frases, el juego de la interpretación no encuentre clausura. A través de los métodos de interpretación, el hebreo ofrece la posibilidad de realizar un paso de la presencia a la ausencia, de una palabra a otra, siendo en el “entre dicho”, entre el elemento pasado y el futuro, donde se construye lo que se entiende como “presente”.

El hebreo pasador no solo nos invita a pasar de una orilla a otra, sino llevarnos a cualquiera parte donde haya un paso que efectuar, manteniéndose ese entre-dos-orillas que es la verdad del paso<sup>10</sup>.

8 *Ibid.*, p. 78.

9 *Ibid.*, p. 71.

10 M. Blanchot, *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 184. Citado por Ouaknin, ob. cit., p. 114.

Así pues, no hay principio ni final en lo que respecta a la escritura, estar *en* la escritura consiste en habitar el texto, recorrerlo a partir de un constante e inconcluso retorno del exilio.

### 1. La dimensión ontológica y ética del Secreto

Como ha sido mencionado ya al inicio de este desarrollo, tratar de empezar por el principio hace resonar el eco de un gran silencio ante lo que no se puede decir. Por eso, allí donde habita el Secreto el problema del origen se resuelve como *apertura*.

Lo que hay al principio y que no puede ser dicho es, precisamente, la condición de posibilidad del decir; en el secreto se condensa la imposibilidad de reducir aquello que es condición de posibilidad del ser. Rehusar de una estructura jerárquica a la hora de comprender la creación y el Texto supone hallarnos siempre en el exilio, en un ir y venir de un sentido que se desplaza y se borra, se dice y se desdice. Porque hay secreto, porque hay apertura, el texto puede significar una cosa y su contraria, pero lo más importante no es una o la otra, sino lo que sucede *entre* ambas, la condición de posibilidad de las dos. Y aquí es donde el secreto, además de una dimensión ontológica, alberga una dimensión ética en torno a la responsabilidad y la relación con el Otro. Hay responsabilidad para con el otro cuando se asume la ausencia de una instancia plena y trascendente que determine de manera unívoca el sentido y, así mismo, hay responsabilidad para con el otro cuando se parte de la asunción de que el sentido está a la espera de ser superado y transgredido por él. Por eso, en esta comprensión del Texto y de la Creación Dios se ha ido, el Mesías no ha llegado y siempre hay lugar para un nuevo Otro que adviene al que darle la palabra.

### 2. Exilio y Secreto en el fenómeno del Marranismo

La experiencia del exilio y el secreto también son dos elementos que marcan el fenómeno del Marranismo. Puesto que el marrano es aquel que tiene una carencia, tanto como para ser del todo cristiano como para ser del todo judío, está condenado a un exilio tanto exterior como interior al convivir con dos identidades en conflicto. El fenómeno del marranis-



mo está asociado al criptojudasmo, consistente en afirmar públicamente pertenecer a la fe cristiana manteniendo simultáneamente una adhesión secreta al judaísmo. Pero, a pesar de que el marrano llega a ser considerado sospechoso incluso dentro de la propia comunidad judía, de algún modo eso se vuelve una nueva experiencia del destierro, de no pertenencia, que se inscribe en la historia de los exilios del pueblo judío.

Pero este fenómeno actualiza también la noción de “secreto”, pues, además de la comprensión del secreto en lo relativo a la cuestión de la escritura y la creación, a través del fenómeno del marranismo el secreto sufre también, como la noción de exilio, un tránsito de lo histórico a lo ontológico. Dado que la adhesión al judaísmo dentro del marranismo se lleva de una forma confidencial, existe una cultura del secreto inherente a este fenómeno que consiste en aprender y enseñar que el secreto debe ser guardado y cómo debe ser guardado. El secreto adquiere unas dimensiones ontológicas en cuanto a la comprensión de la identidad como algo fragmentado e inacabado, pero también esta cultura del secreto adquirirá para Derrida unas dimensiones ético-políticas.

### III. JACQUES DERRIDA: “TENGO EL GUSTO DEL SECRETO”

Considerar el pensamiento de Jacques Derrida a través de una experiencia de no pertenencia, bien sea desde su cuestión judía o de su auto-denominada condición de producto (pos)colonial, exige que la cuestión sea mediada por su condición de marrano secularizado.

La mission secrète, discrète, du marrane c'est d'enseigner le secret, que le secret doit être gardé, doit être respecté, que le secret doit être respecté. Mais qu'est-ce le secret absolu? Donc, cette question m'a obsédé tout autant que celle de mes supposés origines judéo-espagnoles. Elles se sont croisées, ces deux obsessions, dans la figure du marrane. Peu à peu je me suis mis à m'identifier à quelqu'un qui porte un secret plus grand que lui et auquel il n'a pas lui-même accès. Comme si j'étais un marrane de marranes, va se dire, un marrane séculaire, un marrane qui aurait perdu jusqu'à l'origine juive et espagnol de son marranisme, un marrane universel<sup>11</sup>.

11 S. Fathy, *D'ailleurs*, Derrida, París, ARTE France. Gloria Film Productions, 1999.

Y, como marrano, no se debe perder de vista que el carácter múltiple de su identidad, en este caso triple, mantiene una relación de tensión entre sus términos que, además, impide que la identidad quede reducida a uno de ellos. De ahí la experiencia de exilio tanto exterior como interior: a partir de su condición judía vive el antisemitismo y la exclusión de los espacios públicos y como argelino/ francés en términos coloniales experimenta tensiones con respecto a cuestiones culturales y relativas a la lengua. Sin embargo, es interesante también contemplar ese gusto por el secreto a la luz de uno de los rasgos más comunes del marranismo tradicional como es la adhesión a un criptojudaismo, es decir, el mantenimiento de una relación confidencial y reservada con el judaísmo. Pero, en el caso de Derrida él mismo apunta que lo que tiene de secreta esta relación con lo biográfico excede incluso lo consciente convirtiéndose, en cierto modo, secreta incluso para sí mismo:

Una sedimentación inconsciente se plasmó, endureció, encalleció, pero también —de modo igualmente inconsciente— una determinación intelectual, aunque no entendí gran cosa de lo que sucedía en 1942 cuando el pequeño niño judío de Argel que yo era, en el momento del antisemitismo (francés, y no alemán o estrictamente nazi) fue expulsado de la escuela. [...] Más adelante, y como consecuencia, incumbirá a cuestiones intelectuales, las cuestiones de la cultura y de la lengua. Una configuración que podrá denominarse “intelectual”, e incluso “ideológica”, aunque no consciente, ocupa su lugar. Y de allí en más ya no será posible, para mí como para cualquier otro, discernir entre lo biográfico y lo intelectual, lo biográfico no intelectual y lo intelectual, lo consciente y lo inconsciente<sup>12</sup>.

El marrano, como autor, no reconoce como propio el lugar desde el que escribe y, en el caso particular de Derrida, tampoco la lengua en la que lo hace. Debido al carácter fragmentario de la identidad la cuestión de la autoría y de la firma se hace problema, pues el autor no mantiene una relación jerárquica con el texto, sino de extensión; el límite entre el cuerpo de la obra y el propio es prácticamente inexistente, de modo que la experiencia encarnada del exilio se prolonga a la escritura. Desde un punto de vista hermenéutico la consecuencia de esto es que el punto de partida siempre es un no-lugar, una palabra no plena, un silencio en el

---

12 J. Derrida y M. Ferraris, *El gusto del secreto*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 55-56.

origen que arroja a la escritura a una itinerancia del exilio provocando que la creación de sentido sea, en definitiva, apertura, apertura al Otro:

Acaso Elías, acaso otro; hace falta que todavía pueda llegar alguien; debe de haber alguien que viene y por eso es necesario que la tabla —la tabla de contenidos o la tabla de la comunidad, su mesa— tenga un lugar vacío para algo absolutamente indeterminado, para un adviniente; démosle impropriamente el nombre de “Mesías”. [...] Dar de leer al otro significa también dejar desear, o dejar al otro el lugar de una intervención con la cual podrá escribir su interpretación: el otro deberá poder firmar mi texto. Y es en ese punto donde el deseo de que a uno no lo entiendan significa, simplemente, hospitalidad para la lectura del otro, y no rechazo del otro<sup>13</sup>.

Es indudable que la deconstrucción es marca de la denominada “filosofía francesa” y remite además a los problemas del final de la metafísica de la filosofía alemana presentes en autores como Heidegger y Nietzsche. Sin embargo, existe en la escritura de Derrida toda una serie de estrategias textuales cuyo rastro conducen a ciertos elementos de componente principalmente biográfico que remiten a una tensión con la tradición occidental, tanto desde el punto de vista de la herencia teológica cristiana como desde el punto de vista colonial.

### 1. El signo y su relación con lo divino

La crítica derridiana a la “metafísica de la presencia” es una crítica al cristianismo europeo que baña la filosofía occidental, por eso es una crítica contra el idealismo, contra ese plano trascendente que pretende subsumir y homogeneizarlo todo bajo un principio rector anulando lo diferente y excluyendo lo marginal como irrelevante. La “metafísica de la presencia” se trata de una historia de la verdad en la que el Mesías ya ha llegado y no hay lugar para la alteridad. Esto se inscribe también en la concepción occidental del lenguaje que Derrida denomina “logo-fonocentrismo” y, en este sentido, la estrategia deconstructiva consiste en mostrar los puntos flacos de esta visión del lenguaje logocéntrica, totalizante y sistemática desvelando que la ilusión de eternidad y estabilidad no es más que eso, una ilusión garantizada por la iterabilidad del signo.

---

13 *Ibid.*, pp. 47-48.

Derrida pone en cuestión el estatuto que se le ha asignado a la escritura desde la tradición occidental sacándola de un papel secundario con respecto al habla. En esta línea critica la noción tradicional de signo como doble dimensión de significado y significante:

La diferencia entre significado y significante pertenece profunda e implícita a la totalidad de la extensa época que abarca la historia de la metafísica, y de una manera más explícita y sistemáticamente articulada a la época más limitada del creacionismo y del infinitismo cristiano cuando éstos se apropian de los recursos de la conceptualidad griega<sup>14</sup>.

El lenguaje ha sido comprendido a la luz de la metafísica de la presencia a través de un esquema que considera el plano sensible del significante sometido al plano ideal del significado. Pero, además de la subordinación del significante al significado, a su vez el significante fónico se superpone al significante escrito. Ambos constituyen la dimensión material y exterior del signo, pero históricamente se le ha concedido una posición privilegiada a la voz sobre la escritura, por ser la voz el significante más próximo al significado. Esta proximidad se basa en que la voz sale del interior hacia el exterior, manteniendo más proximidad con la pureza del significado a través del “pensamiento-sonido” y el “oírse-hablar”.

Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en una lengua de palabras. *La voz se oye a sí misma*<sup>15</sup>.

De este modo, siempre se había considerado que la escritura tenía que limitarse a ser escritura fonética, es decir, representación gráfica del fonema. El vínculo entre el significado y la voz es concebido como una relación natural, relación que, a su vez, condiciona también de forma natural la subordinación de la escritura al habla. Sin embargo, según Derrida, la pureza e idealidad del significado ha sido mantenida por la iterabilidad del signo, “la idealidad absoluta es el correlato de una posi-

---

14 J. Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 19.

15 *Ibid*, p. 28.

bilidad de repetición indefinida”<sup>16</sup>. Por lo tanto, no hay nada que preceda a la escritura y al poder generativo de sentido depositado en su carácter material, puesto que lo que tradicionalmente se ha venido entendiendo como la pureza del significado no consiste más que en una red de significantes que remiten unos a otros y su ilusión de eternidad es mantenida por la capacidad de repetición del signo.

En la noción tradicional de signo subyacen unas constantes teológicas que obedecen a un esquema trascendente en el que una instancia más “pura” está en superposición con respecto al componente mundano: “el signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento. La época del signo es esencialmente teológica”<sup>17</sup>. De alguna manera la concepción de escritura de Derrida tensa un punto con la concepción occidental del lenguaje haciéndose eco de ese momento en el que la escritura tomó parte ante el fenómeno mesiánico cuando, renunciando a toda instancia trascendente (Nombre de Dios, significado ideal, voz), la escritura permaneció en ese retorno inacabado del exilio, allí donde la creación del sentido reside en su carácter material.

## 2. La Creación y el problema del origen

La ausencia de una presencia plena, sea un significado ideal o el mismo Nombre de Dios, es lo que precisamente le otorga carácter generativo a la escritura. Este tipo de instancias trascendentes suponen pensar en un origen tal y como es comprendido tradicionalmente. Sin embargo, al principio está el silencio y la escritura está siempre en la experiencia del exilio donde no hay principio ni fin.

Derrida en el texto *La Différance* (1963) pone en cuestión la idea de que la escritura esté en una relación de estricta representación del fonema, pues da cuenta de una “falta de ortodoxia” en esta representación que permite pensar que la escritura nunca ha sido representación del habla y que el lenguaje ha sido desde siempre materialidad y escritura.

Hablaré, pues, de una letra. De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de especulaciones que se han aventurado al respecto.

16 J. Derrida, *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 102.

17 J. Derrida, “El fin del libro y el comienzo de la escritura” en *De la gramatología*, ob. cit., p. 20.

Hablaré, pues, de la letra *a*, de esta primera letra que ha podido parecer ser necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance*<sup>18</sup>.

Derrida pone en primer plano la letra en tanto dimensión material del lenguaje y la contempla introducida en la palabra *différance*. La pronunciación y sonoridad de esta palabra en francés es totalmente idéntica que la de la palabra *différence* (con e). Lo que pone en evidencia esta imperceptible diferencia al oído es que la voz y el significado no son el dictado riguroso de lo que tiene lugar en el plano de la escritura, puesto que esta diferencia imperceptible al oído no es una diferencia auditiva, sino gráfica. Es decir, hay algo en el plano de la escritura que pone de manifiesto que ésta no se encuentra subordinada a una instancia superior.

La diferencia es el “entre” y lo que Derrida denomina *différance*, como diferencia absoluta, se trata de un juego silencioso que opera, pero no es; no es nada, pero opera como condición de posibilidad del ser haciendo posible la aparición de la diferencia, de que esto sea esto y aquello sea aquello. Sin embargo, advierte que el que la *différance* permite la posibilidad de que las cosas sean en virtud de la diferencia no quiere decir que sea inteligible, pues la *différance* es lo que hace posible la presentación de lo presente y es este mismo papel de *condición de posibilidad de lo presente* lo que le impide, precisamente, presentarse. La materialidad del lenguaje remite a una escritura viva, en el texto, en la diferencia, en el “entre” y es en este espacio vacío donde la *différance* es origen. Sin embargo, estamos hablando de un origen no pleno, pues no es causa u origen tal y como es comprendido desde el esquema tradicional, sino que la *différance* opera como “origen” en los espacios vacíos, en los blancos de la escritura:

Lo que se escribe como “diferencia” será así el movimiento del juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. La *différance* es un “origen” no-pleno, no-presente. La palabra “origen” tiene una carga metafísica, pero aquí nos estamos refiriendo a un operar de algo que no tiene presente, un origen que realmente no es un origen<sup>19</sup>.

Solo la ausencia de un elemento fundacional y determinante es lo

---

18 J. Derrida, “La *différance*” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 39.

19 *Ibid.*, p. 47.

que hace emerger el ser de las cosas desde la apertura y en virtud de su diferencia. La metafísica de la presencia parte del principio de identidad según el cual un elemento es igual a sí mismo en su presencia. Pero, en lugar de la identidad como presencia, Derrida habla de marcas o huellas; la marca de un elemento pasado que se funde ya en una marca futura construyendo así lo que ingenuamente se ha denominado presente.

Pero ante todo el problema del origen se confunde con el problema de la esencia. [...] Lo que ya nos enseñó el pensamiento de la huella, es que no podría ser sometido simplemente a la cuestión onto-fenomenológica de la esencia. La huella *no es nada*, no es un ente, excede a la pregunta qué es y, eventualmente la hace posible<sup>20</sup>.

La creación, o el modo de construcción del presente, tiene un arraigo en el lenguaje, o lo que es lo mismo, en la escritura. Derrida comienza hablando de una letra y termina por la cuestión del origen. La *différance* es ese juego silencioso que *no es nada*, pero es condición de posibilidad de que las cosas sean esto y aquello. Que la conciba como una operación “silenciosa” y como origen al mismo tiempo tiene ciertas reminiscencias con esa concepción de la creación como ausencia de Dios, esa instancia trascendente que se exilia para dejar ser al mundo dejando una casilla vacía cuyo lugar está siempre ocupado provisionalmente por la letra. Incluso el propio Derrida en *La Escritura y la Diferencia* en el capítulo dedicado a “Edmond Jabés y la cuestión del libro” hace referencia al exilio de Dios y su reflejo en la escritura:

Dios se ha separado de sí para dejarnos hablar, para que nos extrañemos y nos preguntemos. Y lo ha hecho no hablando, sino callándose, dejando que el silencio interrumpa su voz y sus signos, dejando romper las Tablas<sup>21</sup>.

En *La Différance* la cuestión del origen, es decir, del carácter generativo de sentido que reside en la escritura, no se deposita en ninguna instancia superior, sino en el gran silencio del “entre” que cuyo único “origen” perdido está depositado en la materialidad de la escritura, concretamente,

20 J. Derrida, J., “El fin del libro y el comienzo de la escritura”, en *De la gramatología*, ob. cit., p. 98.

21 J. Derrida, “Edmond Jabés y la cuestión del Libro”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 94.

en la letra *a*. Derrida comienza diciendo “Hablaré pues de una letra, de la letra *a*” y termina por la cuestión del origen para referirse a “un origen que no es un origen”, sino un juego de aperturas que remiten en último término a la escritura.

Igual que en el Génesis, al principio, en el origen, hay silencio, vacío; Dios se exilió en el mundo y en el Nombre y, por eso, no hay principio. La creación no se comprende jerárquicamente, sino que emerge de los espacios vacíos, de los blancos de la escritura y, por eso, la cuestión de la creación está depositada en la letra: en el caso del Génesis, en la letra *Bet*, primera letra de la palabra “creación” *Beresbit*; en el caso de Derrida en la letra *a*, en esa letra insertada en la palabra *différance* que pone de manifiesto la falta de ortodoxia de la concepción tradicional de la escritura como escritura fonética regulada por un significado ideal, un “querer decir” que mantiene a la escritura en relación de subordinación con respecto al habla.

### 3. *La Différance*: el uso de la lengua francesa a través del filosofema

*La différence* es un filosofema que sirve de ejemplo de que las estrategias textuales de Derrida pueden contemplarse desde el hibridismo cultural que lo caracteriza. Por un lado, puede remitir al momento en el que la escritura permaneció precristiana y donde se condensa la cuestión del origen en el silencio y en ese lugar prestado que es la letra. Por otro lado, no hay que perder de vista que este filosofema está vinculado a la lengua francesa y la estrategia textual que activa la palabra *différance* consiste en provocar un movimiento en la escritura revocando su tradicional carácter secundario como escritura fonética presente en las normas del buen hablar y del buen escribir de las lenguas en general y de la lengua francesa en particular. En este sentido, se tensa de nuevo un punto con la tradición occidental, ahora desde el punto de vista colonial.

Mi única lengua materna, si tengo alguna, es el francés, pero muy pronto y de un modo oscuro tuve la sensación de que esa lengua no era mía. Y no solo porque pertenecía a una familia judía, de origen judeoespañol que estaba en Argelia desde antes de la colonización francesa, sino también, precisamente, porque desde los años de la escuela —por ende, ya estamos en la biografía intelectual— el modo en que se enseñaba, ya en los pri-



merísimos grados, la lengua francesa, las normas del buen escribir y del buen hablar correcto, las referencias a la literatura, daban a entender que el modelo estaba solo en Francia, e incluso en París. Tenía la sensación de que esa lengua, la única mía, había llegado de otro sitio. Y el momento en que fui excluido de la escuela debe de haber agravado este sentimiento de ajenidad, de exterioridad, de no pertenencia, ya en la lengua, ya en la referencia a la literatura, al modelo del buen hablar y de las bellas letras<sup>22</sup>.

Dada la tendencia al sistema, a la totalización y homogeneización cultural presente en la tradición occidental, a esa violencia epistémica por parte de occidente que anula la subjetividad del Otro, la *différance* arremete contra esto al tiempo que actualiza la lengua francesa como lengua filosófica desde los márgenes de occidente poniendo en jaque la concepción nacional de la lengua, la filosofía y la literatura, y lo hace como una estrategia que advierte que si es francesa lo es desde el margen de lo nacional, concretamente desde un punto de vista colonial.

#### 4. Secreto y responsabilidad: el lugar del Otro en Europa

La filosofía occidental adolece de un reduccionismo trascendente que todo lo tematiza, de manera que lo que no es cognoscible y determinable, simplemente no *es*. Es por esto que en Europa no hay lugar para el secreto, lo cual implica que tampoco haya lugar para el Otro. Y aquí, precisamente, radica la importancia de abordar el pensamiento de Derrida a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual.

A pesar de que Derrida es comúnmente conocido como filósofo francés, su relación con occidente está basada en una experiencia de no pertenencia desde eso que queda en el margen de una Europa de corte cristiano y colonial. La experiencia de no pertenecer a esto ni a aquello que resiste a ser tematizada y a quedar reducida bajo lo que tradicionalmente se ha entendido como “identidad” se prolonga del propio cuerpo al cuerpo del texto. Hay una especie de experiencia del exilio de su condición de marrano que adquiere unas dimensiones ontológicas y encuentra una vía de reflejarse en la escritura a través de determinadas estrategias textuales como es la misma Deconstrucción.

---

22 J. Derrida, y M. Ferraris, ob. cit., 2009, p. 57.

Esta ontología del exilio, que es también una ontología del secreto, no es compartida desde la metafísica de la presencia que caracteriza a la filosofía occidental, lo cual provoca que tanto la comprensión de la creación, como de la escritura y de absolutamente todo se dé en términos jerárquicos, no habiendo, por eso, lugar para el Otro. En este sentido, según Derrida Europa necesita repensar ciertos conceptos paradójicos que llevan al límite el funcionamiento de la metafísica tradicional, como es el de “responsabilidad”. Este concepto guarda una “estructura del secreto” al no dejarse tematizar y no poder ser comprendido bajo un esquema reduccionista.

El concepto de responsabilidad es uno de esos conceptos extraños que dan que pensar, sin dejarse tematizar [...] Este concepto paradójico tiene asimismo la estructura de un cierto secreto- y de lo que se llama, en el código de ciertas culturas religiosas, el misterio<sup>23</sup>. Lo político excluye ahí a lo místico. A partir de entonces, en Europa, e incluso en la Europa moderna, heredar esta política de proveniencia greco-platónica es ignorar, sofocar, excluir, dentro de su espacio, toda posibilidad esencial de secreto y todo vínculo de la responsabilidad con el secreto guardado, todo aquello por lo cual una responsabilidad puede tener que ver con el secreto<sup>24</sup>.

El secreto es constitutivo del proyecto deconstructivo y alberga en él la relación entre ética y hermenéutica al ser la garantía del lugar del Otro. Porque es precisamente en el secreto donde la creación se contempla como apertura —apertura al otro— y, por lo tanto, donde yace la responsabilidad. Por eso este concepto rehúsa la tematización en aras de ser comprendido a la luz de una cierta cultura del secreto que, en cualquier caso, no es europea.

Las consecuencias hermenéuticas de leer el pensamiento de Derrida a partir de la relación entre lo biográfico y lo intelectual, y sin restringir la deconstrucción al problema de “el final de la metafísica” de la filosofía alemana, han sido precisamente descubrir la relación entre hermenéutica y ética a través del Secreto y del exilio en la escritura. Este gusto por el Secreto que atraviesa el pensamiento de Derrida se remonta a otro lugar, o no-lugar, anterior a la muerte de Dios inaugurada por Nietzsche o el

---

23 J. Derrida, “Dar la muerte”, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 35.

24 *Ibid.*, p. 41.

final de la metafísica ontoteológica de Heidegger. Del mismo modo que Derrida se refiere a la negatividad de Dios presente en la obra de Edmond Jabés como algo que no proviene de precedentes filosóficos alemanes, sino de otro momento anterior:

no pertenecen en primer lugar a *Boheme*, el romanticismo alemán, Hegel, el último Scheler, etc. La negatividad de Dios, el exilio como escritura, la vida de la letra finalmente, es ya la Cábala. Que quiere decir Tradición misma, y Jabés es consciente de las resonancias cabalísticas de su libro. Incluso juega con ellas a veces<sup>25</sup>.

También en sus textos —los de Derrida— resuena el eco de esa escritura que siempre ha transitado en el exilio. Sin embargo, esta afirmación no le corresponde hacerla a su autor; él se ha limitado a remitir su pensamiento a ese secreto desde el cual escribe para dejar que el Otro firme en su texto formando parte de la estrategia deconstructiva que cede al Otro la palabra:

*Ausencia* del escritor también. Escribir es retirarse. [...] *Dejar* la escritura es estar ahí solamente para dejarla pasar, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. En relación con la obra, el escritor es a su vez todo y nada. Como Dios<sup>26</sup>.

Derrida se ha borrado a sí mismo de su texto. La relación entre lo biográfico y lo intelectual nunca había sido tan determinante y tan irrelevante al mismo tiempo en relación al texto. Hay una extensión a la escritura desde lo biográfico, pero mediada por el Secreto. En estos términos merece la pena replantear el usual encasillamiento de Derrida bajo la filosofía francesa reconsiderando de nuevo las relaciones entre lo biográfico y lo intelectual, pues espacialmente Argelia se erige como el lugar *entre* los lugares, entre la cultura árabe, su ascendencia judeoespañola y Francia, operando como esa casilla vacía, allí donde conviven en mutua exclusión los términos que conforman su triple identidad y donde la experiencia del exilio caló en el cuerpo y en el texto; donde el principio de identidad quedó suspendido para siempre y encontró una identidad sin identidad

---

25 J. Derrida, “Edmond Jabés y la cuestión del Libro”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 102.

26 *Ibid.*, p. 97.

en la figura del marrano. A través de esta figura Derrida se ha retirado a sí mismo del texto para mantener el Secreto y lo ha introducido como un caballo de Troya en la filosofía occidental.



# EL DEVENIR-HUMANO DEL ANIMAL, JACQUES DERRIDA Y LA DECONSTRUCCIÓN DEL *LOGOS*

NICOLA ZENGIARO

*Universidad de Santiago de Compostela*

## Resumen

El antropocentrismo metafísico delineado por autores como Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan nos permite situarlos en una misma línea que define el umbral entre el hombre y el animal: el poder de autorreferencia. Este poder-tener un “yo” o poder-ser un “yo”, la vocación a la egoidad, es lo que se le niega al animal, es decir, la experiencia de la auto-posición. La facultad de referirse a sí mismo, que coincide con la responsabilidad del sujeto y con lo que (en la metafísica) eleva el hombre por encima de todos los vivientes, funda su poder sobre los animales. Este es el principio a partir del cual se reinterpretan tales posturas filosóficas, poniéndolo en relación con la lingüística y el psicoanálisis. La presente investigación pretende responder a la pregunta “¿cómo deviene humano el animal?” a partir de las reflexiones de Jacques Derrida. La antropogénesis es el proceso a través el cual un ejemplar de *Homo sapiens* deviene sujeto, es decir, un cuerpo animal capaz de decir de sí mismo “yo”.

**Palabras clave:** Antropogénesis, Antropocentrismo metafísico, Deconstrucción, Filosofía del lenguaje.

## Abstract

Metaphysical anthropocentrism delineated by authors such as Kant, Heidegger, Lévinas and Lacan allows us to place them according to the definition of the threshold between the man and the animal—the power of self-reference. This power of having an ‘I’ identity, to recognize ourselves as such, our vocation to selfhood, it is what is denied to animals, in other words, the experience/ability of self-position. The faculty to recognize and allude to ourselves which coincides with the individual responsibility and with which (in metaphysics) raises the man above every living being. It establishes the man’s power above animals. This is the beginning from which some philosophical stances are reinterpreted, relating the man to linguistics and psychoanalysis. The recent research expects to answer the question of ‘how does animal turn into human?’ based on Jacques Derrida thought. Anthropogenesis is the process through which a specimen of *Homo Sapiens* becomes a person, that is to say, an animal able to identify itself as ‘I.’

**Keywords:** Anthropogenesis, Metaphysical anthropocentrism, Deconstruction, Philosophy of language.

## I. PREFACIO: LA PROFECÍA DE DERRIDA

Jackie Derrida (1930-2004), conocido por el nombre de Jacques, fue uno de los filósofos más importantes del siglo xx. Su pensamiento filosófico se puede dividir en dos períodos que se construyen a través de sus escritos y en las conferencias que dio en varias universidades: el primero es el Derrida de la gramática y la deconstrucción a través del cual “nada existe fuera del texto”; el segundo, a partir de los años ochenta, se centra más en el tema de la vida y la muerte, o la animalidad y la ética, donde utiliza palabras que son “palabras desnudas”, del corazón. El presente artículo cruza los dos períodos, pero se centrará en el “segundo” Derrida, del que hemos podido repensar la animalidad y su ontología gracias al trabajo que ha realizado especialmente a través de sus últimas lecciones, los escritos póstumos que recogen sus notas y seminarios. Durante su viaje como filósofo, el 22 de septiembre de 2001 en Frankfurt recibió el premio Theodor W. Adorno, con la mención de Bernhard Waldenfels y Jürgen Habermas. El discurso de Jacques Derrida, en esa ocasión, ilumina el pensamiento que desarrolló a lo largo de su vida, en un compendio ejemplar de un libro ideal de sueños que habría escrito y que, en su estilo único, expresó en siete capítulos con títulos provisionales. El séptimo capítulo, de este libro que soñaba con escribir, habría sido escrito sobre la animalidad, o más propiamente, de lo que se llama el “Animal”. Este tema suyo, su último y fundamental tema que representaba su máspreciado apego a la vida, que debido a una enfermedad le estaba abandonando, abre las puertas a toda una serie de consecuencias éticas que hoy en día forman parte de nuestro más alto pensamiento filosófico.

Es una pista para seguir que dejó al descubierto y a la vista, con el fin de sacar a la luz algunos oscuros fundamentos de la filosofía sobre el tema de la soberanía, el dominio del hombre sobre la naturaleza, el concepto de dignidad y autonomía del hombre, la compasión entre el hombre y el animal, la animalidad en el hombre. Derrida abre en este discurso un camino hacia el futuro, dentro del cual la deconstrucción del ser humano como gobernante, del sometimiento que ha tenido lugar hacia los demás seres vivos, tiene lugar, en la reconstrucción profética de un desarrollo que quiso dejar de lado la filosofía de la animalidad y que en un futuro próximo, constituirá un post-humano que ya en es-

tos años es necesario para la reconstrucción, para un futuro que vea la coparticipación de todos los seres vivos en un solo mundo, de una sola manera, en el que existimos. La crítica, la deconstrucción, la huella, que se deja ver al recibir uno de los premios más importantes de la filosofía, es precisamente la de la dignidad del hombre a través de la reapropiación de su animalidad. ¿Por qué la animalidad? Porque la animalidad, y los animales, todos ellos, obligados a una referencia unívoca que los aplasta y aniquila bajo el nombre de Animal, fueron los más sumisos, porque no fueron vistos, porque no fueron tomados en consideración, por lo tanto privados de su vida, dignidad, existencia, en realidad nos rodean, siempre nos han poseído, y a través de los cuales, en la negación de su mundo, el hombre, el concepto de humanidad, podría ser construido en la violencia que niega la humanidad misma. En la animalidad, la filosofía pura tiene vida, la filosofía de la alteridad, la misma filosofía que se ocupa del Otro, de todos los otros posibles y que, por lo tanto, se expande infinitamente al campo de la existencia de la posibilidad última y totalizadora. Derrida logra, a través de su pensamiento sobre la animalidad y el lenguaje, dar vida a la filosofía que ha sido silenciada por todos los filósofos anteriores.

La conclusión de su discurso en Frankfurt sugiere que las premisas de la animalidad, que hasta ahora han sido excluidas y de las que los filósofos nunca se han avergonzado y han declinado toda responsabilidad, deben ser desarrolladas para una revolución pensante y activa que necesitamos en la cohabitación con esos otros seres vivos llamados “animales”; la filosofía que vendrá es precisamente el intento de pensar una salida del humanismo.

## II. INTRODUCCIÓN

El hombre existe históricamente tan solo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destituir su misma animalidad<sup>1</sup>.

Lo que caracteriza a Occidente sería, según Derrida, un cierto antropocentrismo. En su perspectiva esta temática revela el dominio que

---

1 G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002, p. 28.



subyace a la postura antropocéntrica, la cual sería delineada por la centralidad del hombre, su *propiedad*, su *identidad* y su *superioridad*<sup>2</sup>. Estas connotaciones definen el poder del hombre que en este artículo intentaremos deconstruir.

La argumentación derridiana, sobre todo a partir de los años ochenta<sup>3</sup>, afirma que el poder del hombre se construye sobre una reducción simétrica de lo animal. ¿Qué significa esto? El filósofo argelino quiere mostrar que las especificidades humanas coinciden con lo que se sustrae al animal, es decir, por negación: el poder de hablar, de pensar, de reír, de experimentar la muerte, de procesar el luto. El *logocentrismo* (el poder-tener el *logos*), es, para Derrida, otra forma de referirse a este antropocentrismo.

### III. EL PODER DEL *LOGOS*

Este poder-tener el *logos*, definido como antropocentrismo metafísico<sup>4</sup>, puede articularse en dos puntos:

a) La pretensión de trazar una oposición clara, una frontera única y compacta, una sola línea de demarcación entre los que dicen “nosotros, los hombres” y los vivientes que estos mismos llaman “los animales”;

b) La pretensión de amontonar todos los otros vivientes, los que los hombres no reconocen como sus semejantes, bajo un único concepto homogéneo al singular general de “Animal”, a pesar de las innegables diferencias.

Surge inmediatamente una complicación que puede ser pensada como un síntoma lacaniano, es decir, algo que remite a un fenómeno latente, a lo que no es manifiesto. Este problema remarca el tema de la *remoción* (análoga al tratamiento de la escritura en los primeros escritos derridianos) enfocándolo como desarrollo de una amenaza a la originariedad y la pureza del *logos*. La remoción de la cual estamos hablando es el trata-

---

2 C. Furlanetto y E. Villalta (ed.), *Animali, uomini e oltre. A partire da La Bestia e il Sovrano di Jacques Derrida*, Milán, Mimesis, 2011.

3 M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Milán, Bompiani, 2010.

4 C. Di Martino, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Milán, Guerini, 2009.

miento de lo que es “Animal”. Antes de todo, entonces, podemos definir el “logocentrismo” como *la tendencia del discurso teórico a remover las propias condiciones materiales*. Un discurso crítico o deconstructivo deberá, pues, poner el acento sobre esta remoción.

#### IV. REMOCIÓN/SECRETO Y RESPONSABILIDAD/ÉTICA

En nuestra cultura, el hombre [...] ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significaría, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones —más eficaces o más auténticas—, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre<sup>5</sup>.

En la obra de Derrida se puede leer la remoción como un secreto —en términos del propio autor— que custodia el poder humano. Trataremos, entonces, la remoción como un secreto<sup>6</sup>, y explicaremos cómo se puede desarrollar esta analogía a lo largo de sus escritos.

Efectivamente el tratamiento de lo animal, es decir, todo lo que subyace a la relación hombre-animal, ocurre en secreto, lo cual revela en el fondo la experiencia del sacrificio. ¿Por qué?

[...] Ante todo, en el sentido hebreo del término, *korban*, que quiere decir más bien la aproximación y que abusivamente se traduce por sacrificio, sino en el sentido en el que el sacrificio supone matar a lo único en lo que tiene de único, de irremplazable y de más valioso. Se trata pues también de la sustitución imposible, de lo insustituible, pero también de la sustitución del animal por el hombre —y asimismo, sobre todo, en esta misma sustitución imposible, de lo que vincula a lo sagrado con el sacrificio y al sacrificio con el secreto<sup>7</sup>.

¿Qué significa esto? En el cuento de Abraham e Isaac, cuando este último le pregunta dónde se encuentra el cordero (que es el símbolo clásico que sustituye el cuerpo carnal del hijo de Dios) para el sacrificio, Abraham

5 G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002, p. 167.

6 J. Derrida y M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

7 J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 61.

dice que «Dios proveerá, Dios procurará el cordero para el holocausto». Lo que emerge desde la remoción que hay en esta oración es que Dios es el signo mismo de la remoción. Abraham —el padre— remite a algo que no está allí, algo que trasciende la escena y que soluciona el enigma de no poder contestar en falso a su hijo que se acerca inconscientemente hacia su muerte, su sacrificio, como un animal, el cual no puede saber lo que está pasando realmente en su relación con el hombre, con el sujeto que sustituye con su sacrificio.

Como es sabido, Abraham guarda su secreto (el secreto de que va a matarlo) pero también responde a Isaac. «Ni se calla ni miente. No dice lo no-verdadero», escribe Derrida en *Dar la muerte*.

¿Cómo se puede decir lo no-verdadero? Hablando de la remoción, de lo que se refiere a otra cosa, cuando nos referimos a un “algo” que no sabemos si existe, del cual no sabemos nada y no podemos decir nada sobre ello que no sea una interpretación (hablando de un signo que remite a otro signo infinitamente). Por esta razón Derrida afirma que la remoción es una cuestión originaria<sup>8</sup>. Esta remoción es, en el contexto que estamos investigando, el *Animot* —la unión de *animoux*, animal, y *mot*, palabra— definido como *phone semantike*. Hablando del animal en general nosotros seres humanos utilizamos conceptos universales que son vacíos y que al mismo tiempo pretenden alcanzar la individualidad, unicidad e irrepitibilidad del animal *en cuanto tal*. Esto significa además que cuando nos referimos al animal, cuando hablamos del animal, siempre ocultamos la imposibilidad de poder hablar del animal que está frente a nosotros; porque de aquel animal particular no sabemos nada y por esta razón siempre decimos lo no-verdadero.

Prosiguiendo nuestra argumentación, y dejando por un momento de lado la cuestión del *Animot*, veamos que:

[Abraham] debe guardar el secreto (es su deber) pero es también un secreto que *debe* guardar, doble necesidad porque *no puede sino* guardarlo, en el fondo: no lo conoce, sabe que lo hay, pero ignora su sentido y sus razones últimas. Está obligado a mantener el secreto porque está incomunicado<sup>9</sup>.

8 J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Milán, Jaca Book, 2005.

9 J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 62.

Nosotros debemos guardar el secreto (este síntoma lacaniano), porque si no, el hombre como lo conocemos está amenazado, nosotros mismos estamos amenazados, lo que nos constituye esencialmente, es decir, el *logos*. Pero,

Por decirlo en otras palabras, Abraham transgrede el orden de la ética. Porque la ética, según Kierkegaard, no tiene expresión más elevada que la que nos vincula con nuestros prójimos y con los nuestros (éstos pueden ser la familia, mas también la comunidad concreta de los amigos o la nación). Al guardar el secreto, Abraham traiciona la ética. Su silencio, en todo caso el hecho de que no desvele el secreto del sacrificio solicitado no está ciertamente destinado a salvar Isaac<sup>10</sup>.

Nuestro silencio no está, en verdad, destinado a salvarnos. Hablar del *Animot*, de este síntoma, es transgredir el orden ético. Cada vez que hablamos del “Animal” en singular general estamos traicionando la ética. Esto porque hablamos sin decir nada y así el secreto continúa perpetuándose. Somos responsables ante los animales, cuestión que proporciona una necesidad ontológica y un deber ético.

Antes de nada, entonces, debemos preguntarnos ¿qué es la responsabilidad para Derrida? La responsabilidad se da solo cuando somos llamados a hacer lo imposible, hacer más de lo que podemos, es decir, solo cuando contestamos a una llamada que se contradice. Específicamente se habla de la *antinomia*: cuando ambas soluciones propuestas, antitéticas, se presentan como posibles. Por esta razón, no se trata de seguir una regla, una praxis, un programa. La responsabilidad tiene lugar cuando se tienen que hacer dos cosas contrarias e igualmente necesarias:

- a) Dar voz (*logos*) a los animales deconstruyendo lo humano;
- b) Salvar nuestro constructo de “humanidad” dejando morir (desaparecer) a los animales en el *Animot* como Abraham hace con Isaac.

Pero, si esto es verdad, si la cesura entre lo humano y lo animal pasa sobre todo por el interior del hombre, entonces la cuestión del hombre —y del “humanismo”— debe ser formulada en nuevos términos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002, p. 35.

Para esta elección no es suficiente ejercitar un saber o un poder. Una decisión responsable, según Derrida, delinea una discontinuidad con el orden del saber y del poder para que sea lo más pura posible. Hay responsabilidad solo en el orden del imposible, a condición de resistir a la aporía de dos imperativos.

¿Cómo justificaríamos el sacrificio de todos los gatos del mundo al gato que alimentamos en casa todos los días durante años, mientras que otros gatos mueren de hambre a cada instante? ¿Y el de otros hombres? [...] Y, sin embargo, cumplimos también con nuestro deber obrando así. No hay lengua, razón, generalidad o mediación para justificar esta responsabilidad última que nos conduce hacia el sacrificio absoluto. Sacrificio absoluto que no es el sacrificio de la irresponsabilidad sobre el altar de la responsabilidad, sino el sacrificio del deber más imperativo (aquél que vincula con el otro como singularidad en general) en beneficio de otro deber absolutamente imperativo que nos vincula con cualquier/radicalmente otro<sup>12</sup>.

Podemos concluir que este movimiento define el sacrificio de los dos —el Hombre y el Animal—; el dar-la-muerte-al-otro dándose la muerte, mortificándose para dar esta muerte en ofrenda sacrificial a nosotros mismos. «¡Esta es la terrible responsabilidad de la soledad!»

## V. ANTROPOGÉNESIS

Trataremos, a continuación, de deconstruir el poder del antropocentrismo metafísico:

A pesar de las inmensas diferencias o contradicciones que los separan y que yo sería el último en querer minimizar, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan comparten, en lo que se refiere a lo que denominan “el animal”, un número considerable de lo que yo llamaría creencias y que, si preferís, podríais denominar axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos. Me gustaría intentar mostrar en todo caso que, al igual que Descartes, aquéllos piensan que, a diferencia de nosotros los hombres (diferencia que está determinada así), el animal no habla ni responde, que su capacidad de emitir señales es ajena al lenguaje y se encuentra limitada, fijada por un programa. [...] A título de lo que no varía y del rasgo común, añadiré

---

12 J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 72.

asimismo lo siguiente que lo anima todo y ha de irrigarlo todo: a saber, que el *sacrificio* imprime un latido vital en el corazón de todos estos discursos. Se trata de cuatro pensamientos de la experiencia sacrificial, cuatro pensamientos que no se reunirían consigo mismos, de manera consecuente y seguida, si no reafirmasen la necesidad del sacrificio<sup>13</sup>.

El centro neurálgico de la antropología cartesiana nos permite colocar a lo largo de una sola línea a Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan. Esta antropología reside en la afirmación de un poder del “yo”, es decir, el poder de hacer referencia a sí en forma deíctica, auto-deíctica para decir “soy yo”<sup>14</sup>.

En el ámbito de la lingüística, más concretamente en la semántica, “deíctico” es un término que remite una función de atribución al hablante, supuesta por el interlocutor, de manera que en este intercambio verbal, hablado o escrito, los roles y las perspectivas permiten identificar las cosas de forma precisa. Se puede también entender esta formulación como lo que explicita el contexto espacial y temporal de un acto lingüístico e identifica quién es el protagonista, el sujeto principal.

Este poder-tener el “yo”, o el poder ser un “yo”, la vocación a la egoidad, es lo que se le niega al animal, es decir, la experiencia de la auto-posición o autotelia (desde *auto* y *telos*) auto-demostrativa. La facultad de referirse a sí mismo coincide con la responsabilidad del sujeto, y lo que (en la metafísica) eleva el hombre por encima de todos los vivientes, que funda su poder sobre los animales.

El auténtico soberano humano es el significante. [...] El hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia [...]. Es ahí donde el paso de lo imaginario a lo simbólico se determina como paso del orden animal al orden humano<sup>15</sup>.

---

13 J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 109 y 111.

14 G. Agamben, *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016, p. 24.

15 J. Derrida, *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 157.

Y prosigue con la denuncia del síntoma:

Pero vayamos más lejos y planteemos un tipo de cuestión que me hubiera gustado generalizar, si hubiera tenido tiempo. No se trata tanto de preguntar si se tiene derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, política, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. —la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado todo esto al «animal») cuanto de preguntarse si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto alguna vez el concepto *puro, riguroso, indivisible en cuanto tal*. Así, suponiendo incluso, *concesso non dato*, que el «animal» sea incapaz de borrar sus huellas, ¿con qué derecho conceder este poder al hombre, al «sujeto del significante»? ¿Y sobre todo desde un punto de vista psicoanalítico? Cualquier hombre puede, ciertamente, tener *conciencia*, en un espacio de fenomenalidad dóxica, de borrar sus huellas. Pero ¿quién juzgará alguna vez la efectividad de este gesto? ¿Es necesario que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borradura de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc., e incluso técnico —nunca se puede estar seguro de haber borrado algo en una computadora, etc.) podrá asegurar siempre el regreso?<sup>16</sup>

### 1. ¿Cuándo deviene humano el animal?

Lo que sucede es que:

- i) El hombre miente (dice la no-verdad)<sup>17</sup>, borra las huellas, y en este sentido, *deconstruir* significa ver las huellas de la borradura (contra Nietzsche que trata el hombre como “el animal que promete”<sup>18</sup>);
- ii) El soberano humano es el significante (el sujeto está sometido al significante).

Estos dos puntos ponen en marcha toda una tradición que va de la culpa adánica de “seres perfectos a seres humanos” a través del pecado original y, por otro lado, tiene que ver con el mito de Prometeo en el

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>17</sup> J. Derrida, *Breve storia della menzogna. Prolegomeni*, Roma, Castelveccchi, 2006.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La genealogía della morale*, Milán, Adelphi, 1984, p. 45.

que el privilegio del defecto es lo que asegura la superioridad humana y de su técnica. El segundo tema se nutre de una paradoja que se puede esquematizar en la dialéctica inmanencia-trascendencia (el cuerpo y el lenguaje): por un lado tenemos al animal, que carece de todo lo que es digno de ser relevante, y lo único que le pertenece es su propia vida y su estar en el mundo, lo cual se representa a través del cuerpo que es (inmanencia); por otro lado al hombre, que tiene el poder del lenguaje, carece de cualidades animales —y aquí se funda su humanidad en contraposición a la animalidad— y de adherencia a su vida (trascendencia)<sup>19</sup>.

El salto entre las dos posturas no es abrupto, sino, como veremos, es un proceso largo y constante que define la distancia entre el hombre y el animal.

### 0.1. El lenguaje funda al ser humano

En cuanto el animal no conoce ente ni no ente, abierto ni cerrado, él está fuera del ser, fuera en una exterioridad más externa que todo abierto y dentro en una intimidad más interior que toda clausura. Dejar ser lo animal significaría entonces: dejarlo ser *fuera del ser*. [...] Pero lo que es así dejado ser fuera del ser no es, por esto, negado o removido, no es por esto, inexistente. Es un existente, un real, que ha ido más allá de la diferencia entre ser y ente<sup>20</sup>.

En este apartado trataremos de explicar el proceso de antropogénesis (del antropocentrismo metafísico).

Para empezar, debemos preguntarnos: ¿qué es un animal? Nosotros lo sabemos todo de los animales (la mentira del punto (i)). Sabemos que el perro es fiel, que el gato es solitario, que el león es fuerte (el animal es un significante (ii) que podemos interpretar). Pero lo que sabemos, sobre todo, es que el animal es carente de algo. El animal es aquel viviente al que le falta algo, y el medio para definir la ausencia es siempre el hombre mismo. Entonces para saber que es un animal debemos conocer cuál es la animalidad humana<sup>21</sup>, es decir, la constitución de aquel animal que

---

19 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

20 G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002, pp. 166-167.

21 L. Caffo y F. Cimatti (Eds.), *A come animale. Voci per un bestiario dei sentimenti*, Milán,



tiene solo la preocupación de diferenciarse de los otros vivientes. Esto significa que debemos, para saber realmente qué es un animal, salir del antropocentrismo<sup>22</sup>.

Siguiendo los pasos de Jacob von Uexküll<sup>23</sup> podemos decir que el animal tiene su mundo propio (*Umwelt*), compuesto por dos características distintivas: a) el mundo perceptivo (*Merkwelt*) y b) el mundo operativo (*Wirkwelt*). Juntos, estos dos mundos constituyen lo que llamamos supervivencia. Estos mundos están cerrados como mónadas, porque todo lo que está fuera de esta esfera (alrededor de la pompa de jabón) de supervivencia es, para el animal, carente de significado (invisible). Ahora bien, el mundo del ser humano está compuesto de la *Umwelt* más lo que está fuera, lo que está alrededor, la *Umgebung*. Pero ¿cómo se puede hablar de la *Umgebung*? ¿Quién puede percibirla? Aquí está nuevamente, se presenta nuevamente, la metafísica, porque el alrededor puede percibirlo solo el ser humano (proporcionando así una jerarquía implícita).

Esta es también la estela que sigue el profesor de Uexküll, Martin Heidegger<sup>24</sup>. La diferencia entre el hombre y el animal radica en los siguientes puntos: a) el animal está condicionado y por este motivo no tiene un mundo, sino solo un ambiente entre el cual puede vivir solamente su cerrado punto de vista; b) el ser humano es libre y tiene un mundo, que es la capacidad de no adherirse a su propia vida, a su ambiente (como los instintos determinísticos de los otros animales no humanos). El hombre es un animal que sabe que es un animal y, entonces, deja de ser *solamente* un animal, trasciende su animalidad.

La diferencia entre la *Humanitas* y la *Animalitas* es, según Heidegger<sup>25</sup>, el lenguaje que permite al ser humano acceder a la *Lichtung* (el claro) del ser. Es decir, el lenguaje permite coger el ser *en cuanto tal* (no como este o aquel objeto particular, sino de poseer el concepto del ser general, universal, donde, en contra de esto, el animal tiene solo relación con el particular, con lo que es determinado y finito). Este poder, esta

---

Bompiani, 2015.

22 L. Caffi, "I due dogmi dell'antropocentrismo", *Scienze e ricerche*, vol. 46, pp. 25-31.

23 J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Macerata, Quodlibet, 2010.

24 M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.

25 M. Heidegger, *Lettere sull'«umanismo»*, Milán, Adelphi, 2013.

posesión que permite pasar de los entes (particulares) al ser (general) es el lenguaje<sup>26</sup>. El lenguaje es ilimitado, tiene una componente innata que podemos llamar, para favorecer la claridad analítica, “infinitud discreta”<sup>27</sup>.

Ahora bien, ser el animal del lenguaje significa ser el animal que puede tener una relación con el mundo solo a través la mediación de la palabra. En este problema se funda toda una serie de dicotomías como aquellas de cuerpo/ mente, subjetividad/ vida, trascendencia/ inmanencia etc. Esto significa una cosa más: tener relaciones con uno mismo (con el propio cuerpo) significa que también estas deben estar mediadas por la palabra y, por esta razón, el animal que habla no es adherente a su cuerpo y a su vida. Agamben afirma justamente que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*.

## 0.2. ¿Cómo deviene humano el animal?

La antropogénesis es el proceso a través del cual un ejemplar de *Homo sapiens* deviene sujeto, es decir, deviene un cuerpo animal capaz de decir de sí mismo “yo”. Surge inmediatamente una separación entre el yo que dice “yo” y el cuerpo del mismo “yo”.

En este epígrafe esquematizaremos las tres etapas del devenir humano, mostrando las borraduras de las huellas de la remoción que subyace al lenguaje<sup>28</sup>.

*Primera etapa:* “El nombre”.

La atribución del nombre al nacer se lleva a cabo antes de la vida social, donde existe a) el cuerpo carnal, el cual es cuidado por los padres y b) el cuerpo simbólico que se acompaña al nombre<sup>29</sup>.

*Segunda etapa:* “El ‘no’”

Cuando a) y b) se encuentran en el niño, es decir, cuando empieza a tener consciencia de lo que él mismo es, pasa una cosa particular. Ponemos un ejemplo para aclarar lo que sucede en la mente del cachorro

---

26 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milán, Longanesi, 2005.

27 N. Chomsky, *Syntactic Structure*, Berlín, Mouton de Gruyter, 2002; y *What Kind of Creatures Are We?*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.

28 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

29 J. Derrida, *Il segreto del nome*, Milán, Jaca Book, 1997.

humano en su primera fase, describiendo una escena del mundo animal y, después, para comparar, una en la que el lenguaje es utilizado como forma de poder sobre sí.

La abeja ve una orquídea. No la ve como un ente determinado, separado de sí, dotado de una serie de características independientes; la percibe desde el principio como el terminal implícito de una acción dotada de valor biológico. No existe por un lado la abeja y por otro la flor (un Sujeto y un Objeto) y en el medio los pensamientos de la abeja sobre lo que podría hacer con aquella flor: existe *inmediatamente* un flujo energético unitario abeja-flor-néctar. Las investigaciones neurológicas confirman que, al menos en el cerebro de los vivientes dotados de manos y extremidades en general, a la visión de un objeto aprehensible se activan no solo las áreas visivas, sino también y *contemporáneamente* aquellas motoras, es decir, aquellas que controlan los movimientos de las manos<sup>30</sup>. Ver y actuar proceden juntos. Es decir que «los animales se hallan a tono con sus cuerpos de un modo distinto, y más vital, que nosotros»<sup>31</sup>.

Un *Homo sapiens*, sin embargo, deviene sujeto —entendido como proceso de antropogénesis, o, la manera de pasar de ser un cuerpo animal a ser humano— cuando su cuerpo animal es capaz de decir de sí mismo “yo”. El papel fundamental que juega el lenguaje, y que diferencia al ser humano del animal es el uso normativo que utiliza el animal humano para controlarse; como forma de poder sobre su cuerpo<sup>32</sup>. Pongamos un ejemplo.

Hay en las sillas frente a la mesa un gato y un niño. El niño le dice al gato “no, no puedes subir a la mesa”. El niño repite lo que escuchó a los adultos, usa el lenguaje como forma de poder, para prohibir algo a una corporeidad, aquella del gato. En otra ocasión sucede que el niño tiene hambre. Sabe que en la despensa hay chocolate, sabe que no hay adultos en el entorno y que, si se mueve rápidamente, nadie se dará cuenta. Pero sabe que su madre no quiere que él coma antes de cenar, porque si no, ella se enfadará con él. Existe el hambre y existe el chocolate. Pero existe

30 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 34.

31 J. M. Ferrater y P. Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid, Alianza, 1981, p. 74.

32 M. Hauser, N. Chomsky, T. Fitch, “The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?”, en *Science's Compass*, vol. 298, 2002.

también aquel “no”, que aprendió a utilizar con el gato. Ahora estamos en el punto. El niño está abriendo la despensa, pero llega en su mente aquel “no”. No es necesario que se lo imagine, eso suena durante sus improvisos e irresolutos gestos. Al final, después de muchas dudas, abandona su actividad y el chocolate queda en la despensa. Ahora el lenguaje no controla el cuerpo del gato, el “no” controla su mismo cuerpo, como antes hacían sus padres con él<sup>33</sup>. El acto lingüístico del “no” escinde en dos la corporeidad del niño.

Estos ejemplos ilustran cómo, a través del lenguaje, los seres humanos se desprenden de la corporeidad y son capaces de observarse desde fuera; en el proceso de antropogénesis del que hablábamos antes, la *animalitas* significa *ser* el cuerpo que eres y, más allá de este cuerpo, no hay nada (inmanencia del cuerpo a sí mismo). La *humanitas* consiste en esta duplicación por la cual el cuerpo que eres ahora es el cuerpo que *tienes*, un cuerpo-objeto a disposición de aquella extraña identidad capaz de decir “yo” (trascendencia del sujeto respecto al cuerpo)<sup>34</sup>. El lenguaje proporciona el poder de salir de su “ambiente” natural y entrar en el “mundo”. Ser un cuerpo significa no saber que se es dicho cuerpo. Y vemos como este acto lingüístico es *la capacidad de aplicar el poder y la violencia del lenguaje a uno mismo*, lo que llamamos “autocontrol”.

Es ahí donde, a la filosofía tradicional del sujeto, la subjetividad, como orden del significante desde el lugar del Otro, se le habría escapado como relaciones entre el hombre y el animal. Tal es al menos la alegación de Lacan en el momento en que reintroduce sutilmente la lógica del antropocentrismo y refuerza firmemente el fijismo del *cogito* cartesiano como tesis sobre el animal-máquina en general<sup>35</sup>.

Y citando a Lacan subraya que:

Así, es de un lugar distinto de la Realidad a la que concierne de donde la Verdad obtiene su garantía: es de la Palabra<sup>36</sup>.

El único cuerpo que se puede *tener* es aquel imaginario ofrecido por la

---

33 F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013, 36-37.

34 F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata, Quodlibet, 2015; y F. Cimatti, (ed.), “Animalità e psicoanalisi. Dalla parola al corpo”, en “*Psicoanimot*”. *Animot. L'altra filosofia*, vol. III, núm. 6, pp. 10-34.

35 J. Derrida, J., *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 157.

36 J. Lacan, *Escritos. Vol 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 787.

mirada del otro. Significa salir de sí, mirarse desde fuera. Este problema se anuncia en el encuentro entre Derrida que está desnudo en frente de su gata en el *Animal que donc je suis*. Esto remite a la mirada del animal; ver a la gata que nos mira pone en cuestión la autoconsciencia del hombre, en virtud de la cual él se mira siempre a través un punto de vista antropocéntrico, es decir, con la mirada de una gata antropomorfizada (espejo de lo humano y su mirada sobre sí como forma de auto-conciencia). Por contra, ver que la gata nos mira significa mirar a la gata con los ojos del cuerpo.

*Tercera etapa:* “quien habla es el ‘yo’”.

Los padres del niño antes citado dicen “tú”, dicen “yo”, ubicados en el lenguaje para indicar sujetos diferentes, pero solo uno de esos sujetos es el “yo”: quien habla. Entonces, el niño que no sabe quién es este “yo”, comprende que solo quien habla es el “yo”, y luego piensa que este “yo” es ajeno al niño mismo. Por esta razón el lenguaje habla solo. El niño es un “yo” solamente si dice “yo” y esto es angustioso porque no es el único “yo” que existe, existen tantos “yo” como hablantes hay. Y entonces, ¿quién es él? No solo el “yo” existe porque existe un “tú” que lo confirma, sino que esta nominación sirve también para impedirle al otro la posibilidad de ser un “yo” a su vez. Soy yo porque tú no lo eres. Se deviene humano solo condenando el otro a la inhumanidad. *Devenir humano significa excluir alguien o algo de esta condición*, a partir desde los animales y terminando con la propia animalidad. La «filosofía que vendrá», en palabras de Derrida, es el intento de pensar una salida del humanismo –que produce el sujeto metafísico que se basa en la exclusión.

## 1. El lenguaje habla solo

Hemos observado cómo la función del lenguaje es dominar la alteridad, que se puede entender como el cuerpo inmanente respecto a la trascendencia misma del lenguaje.

Siguiendo esta idea de un lenguaje autónomo e independiente del hablante (que lo controla), podemos decir que el hablante sufre los efectos y es impotente. Por *lenguaje*, Chomsky entiende un conjunto de frases construidas a partir de un alfabeto finito de fonemas. Estas frases pueden no tener significado (en cualquier sentido independiente de la expresión),

y no deben ser necesariamente usadas por los hablantes<sup>37</sup>. No es el uso el que define el lenguaje, es decir, no son los hablantes, sus intenciones y sus fines comunicativos: el lenguaje es aquel particular “objeto” que existe también independientemente de nuestros cuerpos (de hecho, las frases de los idiomas “pueden no tener significado”, y ¿qué hacemos, *nosotros*, con un lenguaje sin significado? El punto es este, el lenguaje no es hecho para nosotros)<sup>38</sup>.

¿Qué quiere decir Chomsky con esta impersonalidad del lenguaje? Lo que hace un lenguaje está contenido en el lenguaje mismo: un lenguaje es una cuestión de sintaxis (de *forma*), no de semántica ni de pragmática. El lenguaje tiene vida propia, y esta vida coincide con su gramática, que es un dispositivo que genera todas las frases gramaticales del lenguaje. Un lenguaje es un “dispositivo” que “genera” solo oraciones correctas, aunque ningún cuerpo humano utilizará estas oraciones<sup>39</sup>. Aquí vemos la paradoja del decir la no-verdad que al principio hemos utilizado como elemento del síntoma, de la forma latente de referirnos a los animales y sus simbologías.

Los seres humanos pueden hablar de lo que sus lenguajes les permiten formular, y esto implica también lo que no existe, a través del operador lógico de la negación. De este modo se convierten en accesibles para el pensamiento entidades que no existen realmente, simplemente porque podemos individuarlos como un “nuevo objeto” *decible*, cosa que nos aleja de los demás animales. Este pensamiento en constante avance se explica también en la cultura de los seres humanos: el pensamiento hipotético presupone la facultad biológica de la infinitud discreta. Es a través de esta capacidad específicamente humana que irrumpe lo *posible* en el mundo humano. Desde este momento, en que el animal humano es el animal de lo posible, todas las otras características sustanciales que son incluidas en su naturaleza devienen contingentes, es decir, no necesarias, porque en este punto *se pueden cambiar*<sup>40</sup>. El *logos* es la forma de la posibilidad de poder decir la no-verdad, de referirnos a algo que no existe y cambiar de

---

37 N. Chomsky, *Saggi linguistici. Vol I*, Turin, Boringhieri, 1969, 36.

38 F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Macerata, Quodlibet, 2015, 66.

39 M. Hauser, N. Chomsky, T. Fitch, *loc. cit.*

40 F. Cimatti, *Naturalmente comunista. Politica, linguaggio ed economia*, Milán, Mondadori, 2011, p. 42.

manera radical las formas de los entes que están implicados en el acto lingüístico. Fuera del *logos*, es decir, del lenguaje que domina las entidades, todo es accidental y azaroso, incognoscible e inalcanzable: “*El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo*”<sup>41</sup>.

## VI. LA AUTORREFERENCIA

[...] El hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse. Pero definir lo humano no a través de una *nota característica*, sino a través del conocimiento de sí, significa que es hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*<sup>42</sup>.

Ahora concentrémonos en la acción deconstructiva de Derrida, la cual sigue un preciso protocolo. La capacidad de autorreferencia remueve un hecho fundamental que surge a lo largo de los escritos del filósofo, es decir que: si concebimos aquel poder en un sentido amplio también el animal o algunos animales lo tienen, mientras, en un sentido estricto y riguroso también el hombre, al igual que los animales, está privado de él. La demostración deriva en una pregunta: ¿por qué hacer esto? Porque:

1) Porque esto debería permitir restituir a los animales, de forma diferenciada, el mismo poder que se reserva al hombre;

2) Evidenciar que el poder, considerado como prerrogativa del ser humano, por ejemplo, el poder de referirse a sí mismo de forma auto-deíctica, si es asumido y afirmado en una supuesta pureza, no puede ser atribuido ni siquiera al ser humano, porque de este poder o capacidad no poseemos un concepto puro y delimitable. No estamos en condiciones de identificarlo en su sentido propio.

La argumentación empieza poniendo en evidencia que:

a) En sentido amplio, no es cierto que esta autodeicticidad no esté funcionando en los animales.

41 L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 237.

42 G. Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002, p. 57.

Ahora bien, *por una parte*, no es seguro que esa autodeicticidad no esté funcionando, de múltiples formas evidentemente, en cualquier sistema genético en general teniendo incluso cada elemento de la escritura genética, con el fin de significar dentro de la cadena genética, que identificarse, que marcarse de acuerdo cierta reflexividad. Tampoco es seguro que esa autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote<sup>43</sup>.

Por ejemplo, ¿quién puede negar que la seducción como exhibición narcisista o la guerra sexual no pertenecen a una auto-mostración? En segundo lugar:

Ahora bien, por el contrario, y *por otra parte*, de acuerdo con lo que constituye aquí la matriz lógica de mi argumentación, no se trata únicamente de devolverle al animote lo que se le niega: por el axioma que permite conceder pura y simplemente al hombre o al animal razonable aquello de lo que se dice el animal sin más estaría privado<sup>44</sup>.

Esta consideración nos lleva a reflexionar sobre la forma rigurosa de pertenencia de este poder del *logos* al ser humano:

b) Si, como Derrida ya demostró en *De la gramatología* y *La voz y el fenómeno*, en la autoposición del “yo” se encuentra necesariamente implicado el paso a través el Otro, es decir, si la auto-afección pura, no mediada por ningún afuera, se revelase un mito y cada auto-afección fuera necesariamente hetero-afección, *entonces* esta autonomía del “yo” no sería ni pura ni rigurosa; no podría dar lugar a una delimitación simple y lineal entre el Hombre y el Animal. Si el “yo” se define, compone, construye a través del Otro, entonces no solo no es totalmente nuestro (de quien habla), sino que tampoco es puro. Entonces el hombre estaría desprovisto de aquella autodeicticidad “pura” por la cual se quiere identificar su ser específico, su superioridad.

Lo que deberíamos hacer, en conclusión, es devolver al animal este poder y también preguntarnos si el hombre tiene el derecho de atribuirse

43 J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, 115.

44 *Ibid.*, p. 116.



lo que rechaza al “animal”; si él mismo nunca ha tenido un concepto puro, riguroso e indivisible *en cuanto tal*.



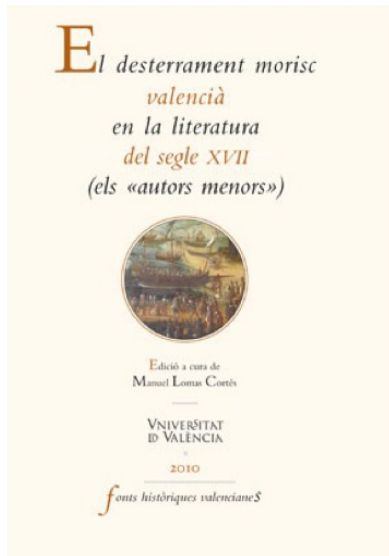
---

*Reseñas y comentarios bibliográficos*



Manuel Lomas Cortés (ed.)

*El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII (els «autors menors»)*, València, Universitat de València, 2010, 506 pp. [ISBN: 978-84-370-7745-1]



La població morisca va ser determinant per a la construcció moderna de la nació algerina, especialment els moriscos que van arribar des de terres valencianes. Sens dubte és interessant conèixer bé com es va produir l'expulsió i l'exili perpetu cap a terres nord africanes. Moltes de les cròniques i relacions coetànies són ben conegudes. No obstant això, no ho són d'altres que aquest voluminós llibre recull. En efecte, Manuel Lomas Cortés, autor de *La expulsión de los moriscos del Reino de Aragón. Política y administración de una deportación (1609-1611)*, Terol, 2008, reuneix

en un únic volum una imprescindible i necessària edició de sis textos miscel·lanis sobre l'expulsió dels moriscos, dos inèdits i quatre impresos, un en valencià, un altre en italià, i quatre en castellà, que ell anomena "autors menors". Aquesta és la principal característica que singularitza *El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII*, la reproducció textual de fonts primàries sobre el desterrament morisc, en una edició neta i cuidada que actualitza l'accentuació i la puntuació però sense incidir en l'ortografia dels originals, permetent gaudir els textos tant a especialistes com al lector interessat. El volum representa el número 45 de la col·lecció «Fonts Històriques Valencianes» de la Universitat de València.

Al costat de l'edició dels sis textos s'inclou un petit estudi introductorí on es tracta de la producció literària sobre l'expulsió, notícia de cada autor

i cada text, i característiques comunes al conjunt dels documents editats. En aquest sentit, davant de les obres de Jaime Bleda, Gaspar Escolano, Gaspar Aguilar, Pedro Aznar Cardona, Damián Fonseca i Marcos de Guadalajara, que considera “autors majors”, Manuel Lomas conceptualitza els textos seleccionats, i altres possibles entorn a l'expulsió dels moriscs, com “autors menors”, incloent el concepte en el propi títol del volum.

Si el concepte pogués tenir un valor estètic o no, es clarifica en la introducció: *“els autors menors, açò és, aquells soldats, cavallers i particulars que van publicar obres d'escassa amplitud o de poca o nul·la qualitat literària. Aquells últims centren, per contra, l'objecte de la present edició”* (p. 13). No obstant això, l'editor intenta, en diverses ocasions, justificar l'interès històric dels textos, tot i minvar-los literàriament. Creiem que és un error, crític, ja que no és de crítica literària del que s'està parlant, sinó de fonts històriques, i en l'estudi no calia introduir aquest tipus de judicis. No obstant això, l'error no és atribuïble a l'editor o, al menys, no només, ja que reflecteix un prejudici historiogràfic que s'arrossega en la caracterització de les obres sobre l'expulsió, doncs diferent naturalesa té una relació, a un poema èpic, o una carta apologètica d'un debat dialogat. Hi ha textos que es construeixen amb fins estètics, i altres simplement apologètics.

Conseqüentment, es podria parlar d'autors menors com a obres no tan difoses i consolidades historiogràficament, però no en tant que obres de “reduït valor literari”. Això va, sobretot, per l'epopeia de Juan Méndez de Vasconcelos, poema èpic que mereixeria sens dubte millor consideració per part de la historiografia, no històrica, sinó literària, ja que com a document històric ha estat emprat, però com a text literari ha sigut pràcticament vilipendiat. Pel caire del poema, la seua extensió, estructura i sí, també per la seua bellesa, el text aspira a consolidar una veritable *epopeia* al voltant de l'expulsió i, al nostre parer, ho aconseguieix:

Ya carga en ombros el robusto, y fuerte,  
 Joven gallardo a su padre anciano,  
 Teniendo por dichosa, y feliz suerte  
 Llevar al que le dio el ser humano.  
 Otro a la madre, que a la misma muerte  
 Retrata en el aspecto flaco, y cano,

Con más trabajo lleva, que no Ulises,  
Muchos Eneas, con su padre Anchises. (p. 163)

En qualsevol cas, Lomas es dóna compte de la dissimil naturalesa del text pel que fa a la resta de documents, i se sorprèn també de l'escassa fortuna literària de Méndez de Vasconcelos, a qui el mateix Cervantes destaca en el *Viaje del Parnaso*. No hem de deixar d'oblidar, però, que aquesta és la primera edició que es realitza de la *Liga desbecha por la expulsión de los moriscos de los reynos de España* des de l'any 1612. Molt ajudarà sens dubte a difondre i restituir la importància literària, i també històrica, del poema de Vasconcelos el present volum:

Rompe las olas para Argel camina,  
A feria franca hacer desta cosecha,  
Presenta camas ricas, ropa fina,  
Con mano liberal, nada se estrecha:  
Al Turco que a interés natura inclina,  
Para tenerle grato siempre pecha,  
Que el dar en todos tiene calidades,  
Que tuerce leyes, muda voluntades. (p. 205)

La primera obra del volum és l'edició d'un manuscrit inèdit de Maximiliano Cerdán de Tallada (que l'editor valencianitza com Maximilià Cerdà de Tallada, encara que l'autor signa en castellà). *Relació verdadera molt en particular de tot lo que ha pasat en la extracció dels moriscos del present Regne de València i depopulació de aquell* (1609) és un text excepcional, per ser dels pocs conservats en llengua valenciana, i per les dades que dóna des del punt de vista de l'aristocràcia valenciana. Per exemple ofereix detalls valuosíssims dels líders dels dos alçaments, el de Cortes i el de Laguar, un Visent Turixí Sumania i l'altre Roget "Lo Colmener". Del primer escriu diversos paràgrafs amb els detalls del seu ajusticiament: "*el portaren a la forca, y el feren quartos, y posaren lo cap en una gàbia de fero en lo portal de Sent Vicent, ab una corona per avay*" (p. 58). També assenyala l'existència de líders espirituals: "Y entre tots y era un alfaquir mayor que es deya doctor Miquell de Ala, lo qual fonch doctorat y graduat en medisina per esta Universitat de València" (p. 58).

A diferència dels tradicionals textos apologètics, aquesta breu relació impressiona per la cruesa amb què narra els esdeveniments: “*En altra part fonch vista una altra mora que estava acabant la vida de dos ferides mortals, y tenia entorn de sí dos criaturas, la una de tres a quatre anys que li estava entorn jugant ab unas padretas, y l'altra chiqueta mamentona, que li estava memant una mamela, sense altres moltes coses que succeïren, que trancaven lo cor, considerant la prompta eyxecusió de un cas tan gran, la pereria y protèrvia de tan mala gent, la làstima de tantes criaturetas, angelets, que en o eren los bateyats, la ruïna de tanta asienda y riqueza com tenien posada a mal*” (p. 58).

La segona obra és la *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*, Valladolid, Diego Fernández, 1613, d'Antonio del Corral y Rojas. Es tracta d'una relació de successos redactada per un actor directe d'alta graduació a la banda d'Agustín Mejía, responsable militar de l'exili. De nou els detalls logístics que ofereix són valuosíssims per reconstruir el que ha passat en tot el procés, especialment en les revoltes de Cortes i Laguar. Assenyala els noms dels líders de l'alçament, Gerónimo Millini, natural de Confrides en Laguar, i Turigí en Cortes. Més significativament, com a militar aliè al sentiment de compassió que alguns textos, d'alguna manera, desprenen, fa la seua obligació, a saber: “*No ser toda gente de guerra, antes la mayor parte desarmada, niños, mugeres, y grande multitud de bagajes [...] Venido el número, fue ocupando los puestos convinientes y superiores hasta llegar a pelear y cerrar con ellos. Su baxada era asperíssima, muy estrecha y embaraçada con tanta multitud de bagajes, niños y mugeres [...] Como la escaramuza fue sin concierto [...] la gente de Murla y demás del país, sin atender a lo importante de proseguir la Vitoria, se ocupó en el robo y desvalixo, causa para los soldados de hazer lo propio, viéndoles usurpavan el premio devido a su trabajo*” (p. 80).

Magnífic treball, assassinar i robar a dones i nens. Aquest sembla, indubtablement, que era la comesa dels totpoderosos terços al servici dels Habsburg vinguts d'Itàlia, i de les milícies locals que s'ajuntaven a la zona des d'Alcoi, Penàguila, Xixona i Alacant, entre altres localitats tradicionalment poblades per cristians vells. I així continua: “*Mataron gran número, sin hazer distinción de sexo ni edad (tal era la rabia y coraje deste día). Por el mismo rigor passaron las mugeres que por descuydados o codiciosos se detuvieron en los tres lugares [...] y assí sin escapar alguno fueron pasados*

*a cuchillo. Las compañías de Alicante, Gandía y las que estaban en el peñón, cumplieron puntualmente la orden*” (p. 91).

La consigna, tant per a militars com per milicians, és indubtable: l’extermini de tots els moriscos alçats a les muntanyes. I com a tal extermini, és imprescindible que a les coses se’ls anomene pel seu nom, i en aquest cas estem parlant d’un genocidi: “*El número de los muertos fue mayor que avisó don Agustín Messía (indicio de su modestia y templanza) porque [...] es cierto que pasó de dos mil y quinientos, muchos de ellos (como está dicho) niños y mugeres [...] sin más pérdida que de dos soldados*” (p. 92). Si el nombre de baixes militars es només de dos, s’indica l’anomalia militar del combat i que, en efecte, no va ser un combat militar, sinó extermini de població civil per part d’un exèrcit armat: “*Se encaminaron derechos en tan gran multitud, que de lexos causava una hermosa y agradable vista, de cerca admiración y confusión. Víanse entre aquellos peñascos muchos cuerpos muertos de necesidad, en especial de criaturas*” (p. 95); “*Matavan a los que por no poder caminar de flaqueza u otro accidente se apartavan de sus tropas. En medio de ellas los desnudavan y despojavan asta de los propios hijos*” (p. 96).

Això últim sona més esgarriós que “la marxa de la mort” de Bataan a Filipines, on els que caminaven eren militars nord-americans presoners de les tropes japoneses, episodi del qual s’han fet diverses pel·lícules de gran pressupost. Ací els que caminaven eren civils, els robaven als fills, i no són moltes les pel·lícules que es coneixen d’aquest episodi, més aviat cap. Sembla evident la manca de memòria històrica a Espanya, que el cinema de Hollywood s’ha encarregat de recordar als Estats Units. Però deixant al marge qüestions cinematogràfiques, el text d’Antonio del Corral permet fer-se veraç imatge del que havia passat, deixant de banda eufemismes que la historiografia actual hauria, inexcusablement, revisar. El que va passar no va ser ni una rebel·lió, ni una qüestió d’Estat, més aviat té tots els elements de ser un extermini.

El tercer text editat és la ja esmentada *Liga deshecha por la expulsión de los moriscos de los reynos de España*, Madrid, Alonso Martín, 1612, poema èpic en disset cants pel portuguès Juan Méndez de Vasconcelos. Tot i ser una obra literària, els detalls històrics que ofereix són excepcionals, com en el cas de les morisques al arribar a terres africanes:



Aquí ya el daño fue con mayor pena,  
 Pues las niñas, muchachas, y doncellas  
 Con lo que el torpe vicio desordena,  
 A la vista de todos gozan dellas.  
 Qual esclavones van como en cadena,  
 Teniendo diez y doce las más bellas,  
 A donde la que es fea no descansa,  
 Que aun a las tales este daño cansa. (p. 177)

Açò té el seu parangó amb les majors atrocitats que la història recorda, per exemple les *comfort women* d'Àsia sotmeses a explotació sexual per les tropes japoneses. O les violacions massives de les tropes soviètiques a Berlín. Però de la sort de les morisques, abans i després de l'expulsió, sembla que la història s'ha oblidat.

En fi, ja hem parlat de la importància que, creiem, té l'obra de Méndez de Vasconcelos per a la literatura espanyola barroca. La té també, i molt, per el cas que tracta, de la reconstrucció del mite fundacional de don Julián i la Cava, fins a la llarga llista de "herois" del món ibèric, lusità-hispànic, en absoluta epopeia imperial pels quatre cantons de l'orbe. I és Felipe III qui culmina l'epopeia ibèrica, catòlica i unitària, com a tema fonamental de l'obra de Vasconcelos. S'intercalen reconstruccions purament literàries, de les comèdies de moros i cristians, i recursos de l'èpica barroca, però sobretot es versifiquen les vivències de l'autor com a militar de professió i testimoni dels esdeveniments, l'infern a la terra:

Dad con muerte cruel, pena, y castigo,  
 Qual nunca dieron manos de enemigo, (p. 214)

No perdonan muger, o niño tieno,  
 En quien la piedad siempre está viva,  
 Al viejo toca aquel furor superno,  
 La suerte del rigor, y pena esquiva.  
 Qual en las furias del profundo averno  
 La santa piedad se alexa y priva,  
 En el campo de furia, y rigor, lleno,  
 Duros castigos, crueldad sin freno. (p. 251)

El quart text és l'*Expulsión de los moriscos rebeldes de la sierra y muela de Cortes por Simeón Zapata valenciano*, València, Juan Bautista Marzal,

1635, de Vicente Pérez de Culla. Es tracta d'un altre poema èpic, tardà en el temps, ja que es publica bastants anys després dels esdeveniments que narra, a saber: la campanya liderada per Simeón Zapata per reduir als moriscos que encara quedaven remuntats en Cortes després de l'expulsió de 1609:

Treynta y cinco Moriscos valerosos  
Eran los que en la Sierra se ampararon,  
Después que los del Aguár llorosos  
Los últimos del Reyno se embarcaron.  
Que fueron muy constantes, y animosos  
En su obstinada duración mostraron,  
Pues sin socorro, ni esperanza alguna  
Dos años sustentaron su fortuna. (p. 396)

El poema està format per cinc cants, i ha tingut millor fortuna editorial que l'anterior. S'inicia imitant la reconstrucció del mite fundacional de don Julián, i tracta sobretot de la concessió als germans Zapata de la reducció dels pocs moriscos encara remuntats. És interessant l'episodi de Pedro Zapata fet ostatge a Alger. Però destaca potser la insistència en denunciar la contumàcia dels moriscos per justificar l'expulsió, i la immediata acció militar sense cap mena d'escrúpol. Sorpren l'assumit que es tenia la qüestió d'Estat:

En la Muela de Cortes, y en la Sierra  
Del Aguár se subieron arrogantes,  
Las asperezas de la inculta tierra  
Teniendo por defensas importantes.  
Mas el estruendo de la dura guerra  
Castigó atrevimientos semejantes,  
Matando mil a mil, y desta suerte  
Conocieron su engaño con la muerte. (p. 390)

El quint text és *Diálogo de consuelo por la expulsión de los moriscos de España*, Pamplona, Nicolás de Assayn, 1613, del aragonés Juan Ripol. De nou és un text amb fins literaris, la reproducció en forma de diàleg d'un debat entre Serapión i Alberto sobre les conseqüències de l'expulsió. Com assenyala l'editor, no és un debat entre iguals, ja que pràcticament Serapión planteja els dubtes, i Alberto insereix una llarga llista d'arguments

filosòfics extrets de l'antiguitat, amb màximes sapiencials, exemples de savis i reis, i una erudició admirable, però fosca i retòrica, que el mateix Serapión denúncia com subterfugi per admetre l'extermini i la ruïna econòmica. A la fi es planta davant l'argument de la "qüestió d'Estat", que Alberto tracta de maquillar. No obstant això, Serapión —i potser Ripol, en el seu fur intern— esgrimeix un argument evident: "*Ya yo no tengo puerta por donde escaparme, pero ni tampoco a vos os queda esta vez, no ay difugio ni evasión, que concederme avéys forçosamente el notable daño de la pérdida de todas aquellas almas, que baptizadas morían antes de tener uso de razón, y estas eran infinitas, y por sola esta utilidad se les avía de remitir mucho*" (p. 484).

Finalment l'últim text és l'edició de l'inèdit *Ragionamento di Cosino Gaci d'intorno al dimostrare la grandezza dell'attione che Sua Maestà ha eseguita nello scacciare i Moreschi nuovi christiani traditori, heretici e apostati da tutti i suoi Regni*, 1611. Per ser text en italià, que mostra un punt de vista exterior al dels textos peninsulars, resulta especialment important. No s'allunya, però, de ser una apologia a la necessitat de l'expulsió enfront de cristians apòstates, i la justificació de la política de Felip III.

En fi, el volum presentat per Manuel Lomas Cortés és una excepcional contribució per al millor coneixement de l'exili morisc valencià, per oferir fonts primàries sagaçment seleccionades i editades. Són escassos els errors que hem pogut detectar: a la segona estrofa del cant VIII de *Liga deshecha* (pàgina 229), es repeteixen dos versos, tenint l'estrofa deu versos, quan hauria de tenir huit; en la sisena estrofa abans de concloure el poema èpic (pàgina 357), es llegeix "llegua" en lloc de "llengua"; i en Pérez de Culla es llegeix determiando" per "determinado" abans d'acabar el cant IV (pàgina 440). Però fins i tot la suposada lectura errònia en Ripol al començament de l'epígraf III, "jadíos" per "judíos" (pàgina 465) és correcta, mostrant la ingent tasca filològica que ha suposat editar aquesta col·lecció de textos.

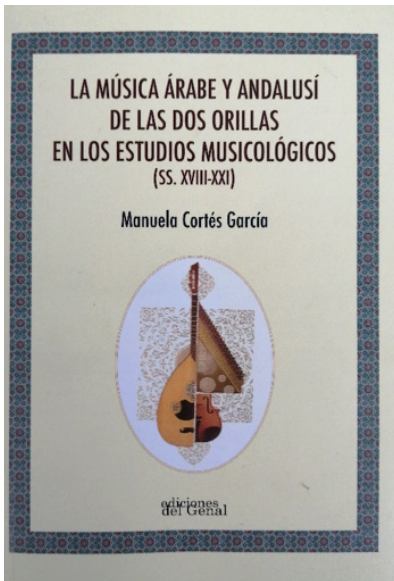
L'extremada riquesa de les dades contingudes en les sis obres dóna peu a nombroses reflexions. Plantegem una. En cap relació o document s'indica què es va fer amb els milers de cadàvers. S'entén que, després de ser robats, els cossos es van deixar al seu lloc. Per tant, la muntanya del Cavall Verd va quedar completament sembrada d'ossos. Excavacions arqueològiques deuen permetre reconstruir la realitat física d'un fet que

només coneixem hui a través de les fonts. Gràcies a aquestes fonts, sembla evident la necessitat de pal·liar el *memoricidi* que encara hui en dia suposa l'expulsió dels moriscos per a la població espanyola, i la seua restitució en la memòria de país.

ISAAC DONOSO



Manuela Cortés,  
*La música árabe y andalusí de las dos orillas en los estudios musicológicos (ss. XVIII-XXI)*  
Granada, Ediciones del Genal, 2018, 320 pp. [ISBN: 978-84-17186-44-9]



La música andalusí ha despertado siempre un inusitado interés académico, una atención que contrasta con los escasos ejemplos reales de su naturaleza, más allá de los tratados teóricos, fuentes históricas y recreaciones interpretativas actuales. Si bien es cierto que, ante la desaparición de esta práctica musical en la península, su continuidad natural tuvo lugar en el norte de África durante la época moderna, no debe de sonar igual lo que hoy conocemos como música andalusí en el Magreb, de lo que se podría escuchar en las cortes omeya o nazarí. También es cierto que esta música no desapareció completamente de la península, sino que muchos elementos se transformaron en un entorno cultural ineludiblemente mestizo, influyendo en la modernidad musical occidental. Es tema del que se ha escrito muchísimo, sobre todo con las obras de Julián Ribera y su *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española* (1927), y Henry Georges Farmer (1882-1965) y su *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (1930).

No obstante, y a pesar de la importante bibliografía redactada al respecto, ciertamente este aspecto ha trascendido poco en los manuales actuales de historia de la música occidental, como si la música árabe, al igual que las letras, ciencias y filosofía de al-Andalus, no hubieran de-

terminado muchos aspectos del inmediato Renacimiento europeo. Ya lo denunció Juan Andrés en su *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura* (Parma, Stamperia Reale, 1782-1799). Su determinante defensa de la llamada "tesis árabe" le valió el desprecio de los ilustrados afrancesados y unas cuantas de las típicas polémicas dieciochistas. Pero Juan Andrés no se engañaba, y su método fáctico, siguiendo a Giambattista Vico, en el que la verdad son los hechos (*verum ipsum factum*), manifestaba que las evidencias eran incontrovertibles: el papel, la pólvora, la brújula, los colegios, la poesía vulgar, la música de juglaría...

Manuela Cortés nos ofrece un verdadero tesoro de datos, referencias, musicólogos y musicología sobre toda esta compleja y riquísima aventura que es la música andalusí, desde su origen medieval y peninsular a su modernidad marroquí, argelina, tunecina, y norteafricana en general. Nos ofrece una historia general de la historiografía de la música andalusí, tratando de organizar todo el ingente material de una forma coherente, ordenada y evolutiva. Y así comienza tratando en primer lugar la carta sobre la música árabe de Juan Andrés, como no podría ser de otro modo. No obstante, la ficha de la bibliografía no es exacta (p. 295), pues el texto no es castellano ni apareció publicado en Parma, sino que se adjuntó en su original italiano entre las páginas 249 y 252 del tomo I de *Letteratura turchesca*, Venecia, Giacomo Storti, 1787. Precisamente ésta es la ficha que Cortés cita (nota 24 p. 33) para una supuesta *Carta sobre la música de los árabes* de Esteban Arteaga, cuando es en efecto el texto del abate Andrés.

Se trata por lo tanto de una confusión, que no entorpece el brillante análisis que se hace de todo este periodo muchas veces ignorado, silenciado, negligentemente extirpado de nuestra historiografía musicológica, cuando es gracias a Andrés, y Miguel Casiri, cuando se recupera la tradición oriental en la construcción de la cultura peninsular y europea, cuando la música árabe empieza a ser objeto ineludible de atención. Manuela Cortés es consciente de la importancia de este hecho, y así lo trata en el primer capítulo del libro: Primeros trabajos (1780-1930).

La segunda parte de la obra es la más extensa, presentando numerables aspectos, autores, obras, y temáticas, de una manera exhaustiva y apabullante, con un enorme dominio de la bibliografía, y un conocimiento extenso de los materiales: lírica andalusí, jarchas, iconografía, organología,

arqueomusicología, cancioneros, repertorios, transcripción musical, congresos, ediciones, y todas las publicaciones aparecidas sobre de la música andalusí desde 1920 al 2017.

Finalmente, la tercera parte del libro propone un novedoso panorama de la recuperación patrimonial de la música andalusí, los fondos bibliográficos, archivos y bibliotecas que contienen documentos de valor, y una interesante valoración de la discografía, en nuestros días abundantísima y ciertamente apreciable. La obra concluye con los retos de la musicología para el siglo XXI, y unas reflexiones finales a modo de epílogo.

Estamos indudablemente ante una obra que servirá de manual durante muchos años, por lo difícil que va a ser superar la cantidad de datos ofrecidos y los múltiples puntos de vista tratados. Y es por ello, por la función de manual y obra referencial que tiene y tendrá el volumen de Manuela Cortés, por lo que, como en cualquier primera edición, convendrá enriquecer y revisar posteriores ediciones.

Con todo, Manuela Cortés brinda un excelente panorama de la música andalusí histórica, pero sobre todo de la moderna música magrebí, y demuestra ser una de las grandes conocedoras de este mundo norteafricano y del patrimonio musical de ambas orillas. Tras más de treinta y cinco años de profesión, esta obra recoge el trabajo de arabistas y musicólogos nacionales e internacionales, investigadores que a lo largo de cuatro generaciones han escrito sobre la música árabe y la andalusí medieval, así como la evolución de esta última en lo que hoy conocemos como música andalusí-magrebí.

ISAAC DONOSO







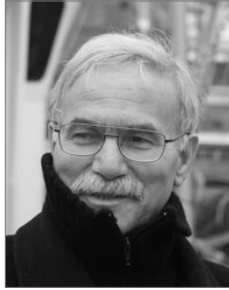
---

*Biblioteca*



IN MEMORIAM

## ISMET TERKI HASSAINE



Me acabo de enterar de que Terki ha muerto. Y no consigo hacerme a la idea de su pérdida, de que ya no está entre nosotros. Le echaré tanto en falta como echaría en falta una parte importante de mi propio cuerpo, porque Ismet había llegado a convertirse en una parte importante de mí, de mi propia biografía personal, de mi vida.

Debí conocerle hacia 1977 tal vez, en la primavera de ese año o en el otoño, ya no lo puedo recordar, cuando él trabajaba en una escuela de la administración de Orán y quería preparar su doctorado en el Instituto de Lenguas de la Universidad de Orán, en la sección de Español. Pronto él, Ismet, más Malki Norodín y Khera Araf, junto con Abdelhak El-Kebir, nos constituimos en una especie de célula básica del hispanismo oranés que pretendía instaurar una postgradución de historiadores hispanistas; El-Kebir, que tampoco está entre nosotros físicamente ya, se dedicó pronto más a la burocracia administrativa que a la investigación histórica, y Norodín Malki se fue también de entre nosotros demasiado prematuramente, en plena juventud como historiador entusiasta. Khera Araf debió abandonar Argelia en momentos bastante dramáticos y también dejé de

tener contacto con ella, aunque supe que había formado una familia y estaba en América.

Pero con Ismet sí que mantuve un contacto estrecho hasta ahora mismo, tanto en lo personal como en lo profesional, y su trayectoria como historiador e hispanista fue ejemplar en todos los sentidos, fecunda en logros y proyectos realizados, gozosa y satisfactoria por el reconocimiento mismo de sus colegas y amigos, y en mi caso concreto una relación fundamental, amistosa y plena de amor y respeto mutuo. Su doctorado sobre la Argelia del siglo XVIII y hasta 1830, que dio lugar a un buen libro, de esos que justifican una biografía de investigador, sigue siendo importante, al paso de los años, en el panorama historiográfico internacional.

Pero es una faceta que pasa a ser secundaria frente al valor incommensurable de su amistad y su aprecio, frente a su persona misma como hombre de Universidad y maestro de investigadores, como padre de una familia numerosa y hermosa, como hombre ejemplar.

No voy a acostumbrarme a su falta, aunque tendré que resignarme a ella; y desde hoy, ya que no podré mantener con él una conversación directa, me dirigiré a él en forma de plegaria o de oración, como a mi santo particular, habitante de una estrella. Salve, Ismet.

EMILIO SOLA



Fotografía gentileza de Fernando de Ágreda:  
Argel aquel verano tan caluroso con el grupo de estudiantes de árabe. Puede verse de pie a la izquierda a Ismet Terki, sentado a Emilio Sola, y de pie a la derecha a Fernando de Ágreda.

En el pliego siguiente puede verse esta misma fotografía a doble página.









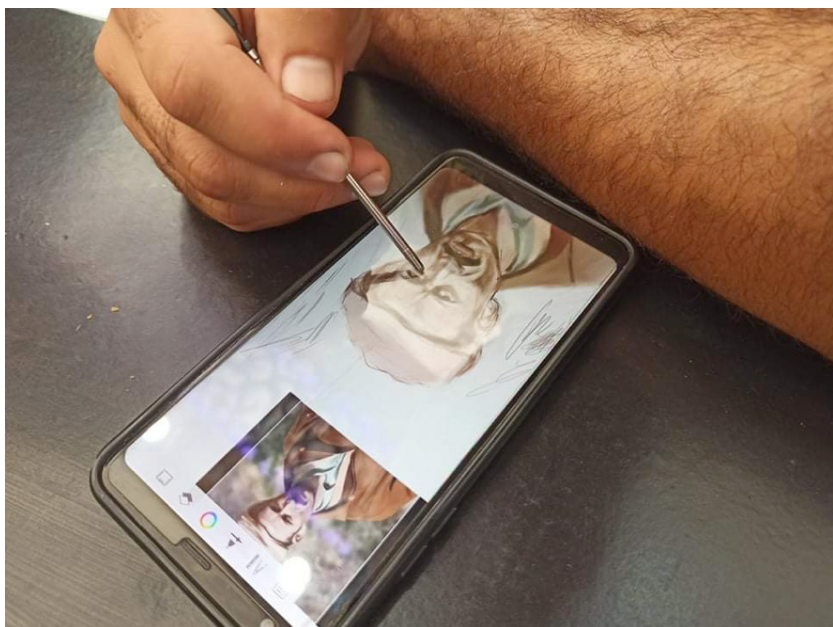
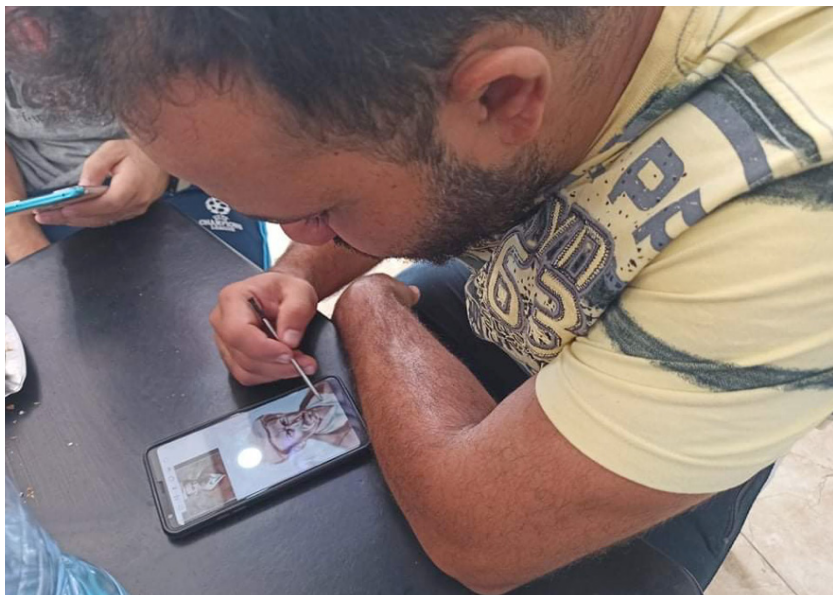




amazigh)” y “Amirouche el terrible”, coronel del Ejército de Liberación Nacional (ALN) y jefe de la wilaya III durante la guerra de independencia de Argelia. En el verano de 2019 pinto en la pared de un hotel de Boumerdes un grafiti con la silueta de Amirouche sobre la bandera argelina. Su objetivo era revivir a este personaje, desde una perspectiva nacionalista y bereber. Con diseño similar, realizó en el teléfono móvil un dibujo vectorial en el verano de 2020.

Para conocer más sobre esta figura de la Guerra de liberación argelina puede consultarse Muḥammad Ṣālah Ṣadiq, *al- 'Aqīd 'Amīrūs*, Argel, Dār al-Umma, 1999.







# ENTREVISTA CON SOUAD HADJ-ALI MOUHOUB

ENTREVISTA ELECTRÓNICA REALIZADA POR ISAAC DONOSO  
Y RESPONDIDA POR SOUAD HADJ-ALI MOUHOUB  
DURANTE EL MES DE ABRIL DEL AÑO 2020.

1) ¿DÓNDE Y CUÁNDO NACIÓ, QUÉ RECUERDA DE LA ARGELIA DE SU INFANCIA?

Nací en la ciudad argelina de Bordj Bou Arréridj, el 29 de junio de 1955, en plena guerra de independencia de mi país contra el colonialismo francés. Crecí sin padre, porque el mío se había unido a la lucha contra el colonialismo y murió en 1959 sin haber gozado de la libertad que nos dejó a mí y a mi hermano como valiosa herencia. Pero viví mi infancia en una familia unida y afectuosa, rodeada de mi madre y mis abuelos maternos. Mis nueve tíos y tías, la mitad de ellos apenas más mayores que mi hermano y yo, aportaron amor y estabilidad a nuestra vida.

El recuerdo de la Argelia de mi infancia es el de un país sacudido por la guerra pero que iba trazando su camino hacia la independencia. El 5 de julio de 1962, nos lanzamos todos a la calle con nuestras banderas. Yo, a mis siete años, cogida de la mano de mi madre, lloraba porque los zapatos que ella me había comprado para celebrar tan señalada fecha me hacían mucho daño y me impedían disfrutar plenamente de la alegría de la victoria.

2) ¿CUÁL FUE SU FORMACIÓN, SUS MAESTROS, CÓMO ERA EL AMBIENTE INTELECTUAL ARGELINO EN SU JUVENTUD?

A los 5 años, ingresé en la escuela de párvulos con niñas y niños argelinos y franceses. Era l' "école maternelle" de Madame Charles, su directora. Una mujer menudita y cariñosa. Las maestras eran de ambas nacionalidades. Nos enseñaban lo típico que debe aprender un niño a esa edad: cantar, dibujar, manualidades... Me acuerdo que una de ellas, una francesa muy agradable, por cierto, me preguntó un par de veces sobre el paradero de mi padre. Me mosqueé, pero no dije nada en casa.

La primaria la cursé en otra escuela de mi ciudad natal, una parte en plena ocupación francesa y la otra en la Argelia independiente. Entonces la mayoría de nuestros maestros eran argelinos, palestinos y sirios. Uno de ellos, el señor Dib, nos enseñaba las declinaciones gramaticales del árabe de una manera lúdica que nos había encantado. El profesor de francés, el señor Tibourtine, era un auténtico maestro. Aún conservo el libro que utilizábamos con él en clase. Era un libro concebido por autores franceses a base de textos de literatura e historia francesas. Argelia no había empezado a producir sus propios libros. La maestra que más me marcó, por su severidad, era una ferviente militante que había participado en la guerra.

La enseñanza secundaria, que correspondía entonces a la ESO y al Bachillerato de aquí, me tocó seguirla en Argel, donde se había mudado mi madre para trabajar e independizarse de la casa paterna.

El instituto, o el liceo “Ourida Meddad”, donde estudié seis años, acabó transformándose en mi casa, porque yo era una interna entre muchas otras, de todas las clases sociales y de distintas regiones del país. En los primeros años de la independencia, varios institutos tenían internados, unos para chicas y otros para chicos. La población era reducida y había espacio para muchos alumnos. Eran excelentes centros públicos de enseñanza. Entre sus profesores, había argelinos y cooperantes de varias nacionalidades. Muchos de los franceses eran, si no de izquierdas, por lo menos simpatizantes de la Argelia en ciernes.

En “Ourida Meddad” empezó a afirmarse mi personalidad y mi afición por el arte. En el horario extraescolar, realizábamos muchas actividades culturales: teatro, canto, dibujo... los jueves por la tarde estaban resevados a sesiones de cineclub. Organizábamos exposiciones y concursos con el apoyo de la administración. La directora y sus ayudantes eran mujeres de progreso que nos animaban a desarrollar nuestras capacidades intelectuales. La verdad es que conservo muy buenos recuerdos de esa etapa de mi vida de adolescente.

### 3) ¿DÓNDE APRENDIÓ LA LENGUA ESPAÑOLA?

Aprendí el español en el instituto. Siempre me había llamado la atención este idioma, su resonancia, su musicalidad... Cuento mi pequeña historia de amor con esta lengua en el relato “Madrid” de mi libro *Memorias calladas*.

En cuarto curso, cuando tuvimos que escoger una lengua extranjera, aparte del francés, que era entonces obligatorio y prácticamente el idioma de enseñanza de la mayoría de las asignaturas, me incliné por el español, a pesar de los consejos de mi madre que decía que el inglés iba a ser el más internacional. Tenía razón, pero yo no lo veía así. Gracias a los profesores que tuve en el instituto: la excelente hispanista Catherine Belbachir y el que se convirtió más adelante en inspector general de español, Mustapha Yasri, aprendí rápidamente muchos secretos del idioma e incluso me sabía varias canciones populares que cantaba en casa y acabaron seduciendo a mi madre. Ella, *ni corta ni perezosa*, se matriculó en el Centro Cultural español —que pasó a ser más tarde (el 5 de abril de 1993) el Instituto Cervantes de Argel—, donde obtuvo el tercer nivel de español con los profesores Tarsicio Camps Mezquida, que era director del centro, y el arabista Juan Martos Quesada.

4) ¿SE HABLABA ESPAÑOL EN LA ARGELIA DE SU INFANCIA?

No recuerdo haber oído hablar español durante mi infancia, pero sí me acuerdo de las gitanas que vendían encajes en las calles de mi ciudad natal. Se desgañitaban, como quien dice, y sus pregones fueron mi primer contacto con este idioma.

Es verdad que mi ciudad está lejos de la región de Orán donde la lengua española estaba muy presente en el habla popular.

5) ¿POR QUÉ FUE A ESTUDIAR A ESPAÑA, DÓNDE Y QUÉ ESTUDIÓ?

Después del instituto, me matriculé en la Universidad de Argel para estudiar español. Al cabo de mi carrera, tuve la posibilidad de ir a estudiar a Méjico. El Embajador de este país en Argelia me propuso una beca, pero yo ya había solicitado una al Ministerio argelino de Enseñanza Superior e Investigación Científica para estudiar en España. Me matriculé en la Universidad Autónoma de Madrid, como lo hicieron previamente unos estudiantes argelinos. Yo tenía entonces 22 años y suponía una seguridad para mí seguir sus pasos. Me ayudaron a introducirme en el mundo universitario madrileño, especialmente Zohra Cherief, a quien agradezco su apoyo y compañerismo.



Me matriculé en Filología Hispánica. Tuve que pasar por una convalidación y completar mis estudios antes de iniciar un postgrado. En Argelia la licenciatura era de tres años, en España de cinco. Después hice una tesina sobre el Romancero conquense que me dirigió el profesor Diego Catalán, nieto de Don Ramón Menéndez Pidal. Escogí este tema gracias a un grupo de compañeros de clase que eran de la provincia de Cuenca y sabían que acabaría atrapándome. José Buenache fue el principal responsable de esta elección y me acompañó en todos los viajes que hice por la zona para recoger romances. Recorrimos varios pueblos y conocimos a gente maravillosa y generosa que estaba deseando compartir su repertorio de coplas y romances.

Pero no me limité a la tesina. Como siempre me había interesado la traducción (durante mi último año de universidad en Argel, trabajé como traductora en el Buró de la Resistencia Chilena, la representación en Argelia de los refugiados chilenos huidos de la dictadura de Pinochet), me matriculé en un curso de dos años en el Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traducción de la Universidad Complutense de Madrid, donde tuve el privilegio de ser alumna del Profesor Valentín García Yebra, miembro de la Real Academia Española de la Lengua.

#### 6) ¿CUÁL FUE EL IMPACTO INTELECTUAL QUE ESPAÑA DEJÓ EN SU FORMACIÓN?

Iniciarme a la investigación. Hacerme descubrir aspectos nuevos de la enseñanza y abrirme a nuevas lecturas y nuevos enfoques críticos. Me permitió adquirir cierta libertad de pensamiento y de movimiento.

Conocí algo de la España profunda, gracias a mis desplazamientos, sobre todo por los pueblos de Cuenca, como ya he dicho. De hecho, tenía un proyecto que no llegué a realizar. Consistía en hacer una serie de diapositivas sobre esta parte de la España rural.

Conocí también la España de la transición. Participé en la celebración del primer uno de mayo de la democracia española, en 1978. Estuve en la marcha tras el intento fallido del golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. Me interesé por los debates sobre la ley del divorcio en España, lo que me parecía extraño; no entendía que un país europeo siguiese sin permitir el divorcio, cuando en los países de confesión musulmana era

un hecho adquirido. Seguí de cerca la marcha contra el ingreso de España en la OTAN, en junio de 1982, justo tres meses antes de mi vuelta definitiva a Argelia.

Debo admitir que todos estos acontecimientos históricos me ayudaron de manera implícita a forjar intelectualmente mi personalidad, sin olvidar el impacto que dejaron en mí aquellos profesores, de tan alto prestigio pero de humilde trato, y las personas de diversas nacionalidades y tendencias políticas que conocí.

7) ¿QUÉ OBRAS HA REDACTADO EN LENGUA ESPAÑOLA?

Dos libros de relatos: *Cronología de mi dolor por Argelia y otros relatos contra el olvido* y *Memorias calladas*.

Podría citar además las traducciones que hice hacia el español, ya que la traducción es también redacción: *El caracol obstinado*, del escritor argelino Rachid Boudjedra; los poemas de tradición oral del libro *El ritual de la boqala. Poesía oral femenina argelina*; un poemario del argelino Hamid Larbi titulado *Furtivos instantes*, y otro poemario, *Escapadas efímeras*, de Redouane Mouhoub.

8) ¿POR QUÉ DECIDIÓ ESCRIBIR LITERATURA EN LENGUA ESPAÑOLA?

Empecé a escribir en francés cuando estaba en el instituto. Poesía, como muchas de mis compañeras. Luego siguieron algunos textos en prosa de los cuales dos fueron publicados en la revista argelina del colectivo ARFA, siglas en francés del taller de reflexión sobre la mujer argelina (*Atelier de Réflexion sur la Femme Algérienne*), editada en Argel, y algunos en la revista *Algérie Littérature/Action*, editada en París. Pero una vez establecida en España, en 1995, conocí a un grupo de mujeres poetas que tenían un espacio de lectura llamado “Espacio María Zambrano”. Yo participé en algunas de sus lecturas con una serie de poemas de mujeres argelinas que había traducido al español para la ocasión. Fue a partir de entonces cuando decidí escribir mis creaciones literarias en lengua española en vez de hacerlo en lengua francesa, con la remota idea de publicarlos algún día. Y así fue: en el año 2004, mis compañeras del “Espacio María Zambrano” me ofrecieron la oportunidad de participar

con ellas en la publicación de su libro *De raíz. Creaciones de mujeres del mundo*. En él consta mi relato “Éramos cinco”, uno de los primeros que escribí en español. Me prometí que esa experiencia daría paso a un libro que quería dirigir especialmente a un lectorado español para contarle algunos de los momentos más trágicos que vivió mi país en la década de los años 1990 y que habían pasado desapercibidos en España, o así lo creía yo. De allí nació, en 2010, en autoedición, mi primer libro: *Cronología de mi dolor por Argelia y otros relatos contra el olvido*, que reeditó en 2018 la editorial Diwán. Lo siguió, en 2017, el segundo libro editado por CantArabia, bajo el título *Memorias calladas*. Este último incluye algunas historias relacionadas con Argelia, pero todas las demás se desarrollan en España. Con este libro quería plasmar la visión, inocente y humana, que puede tener una argelina sobre cosas de la vida en España. Era una manera de expresar mi acercamiento a la sociedad española y mi pertenencia a la comunidad madrileña.

9) ¿CUÁL ES EL ESTILO CON EL QUE REALIZA SUS OBRAS?

Prosa. Relatos largos y medianamente cortos con una escritura bastante clásica, impregnados de alguno que otro pasaje poético. En mi primer libro hay dos poemas. En el segundo incluyo en el anexo un guión teatral, adaptado de uno de mis cuentos “El matrimonio de Sandra”. Esta versión teatral es el resultado de lo que aprendí en el “Laboratorio de iniciación a la escritura teatral: otras voces”, impartido, en 2009, por el dramaturgo y director de teatro José Sanchis Sinisterra y organizado por la Asociación Cultural Espacio Teatral Contemporáneo (ETC)-Cuarta Pared de Madrid.

10) EN EL MAGREB LA LITERATURA MARROQUÍ EN LENGUA ESPAÑOLA TIENE UNA NOTABLE TRADICIÓN, UNA NÓMINA DE AUTORES BASTANTE NUMEROSA Y UNA VITALIDAD CRÍTICA Y LECTORA. EN ARGELIA NO SE ENCUENTRA UN FENÓMENO SIMILAR, A PESAR DE LA VINCULACIÓN CULTURAL, TANTO ANDALUSÍ COMO ESPAÑOLA. ¿SE PUEDE HABLAR DE UNA «LITERATURA HISPANOARGELINA», O «LITERATURA ARGELINA EN LENGUA ESPAÑOLA»? ¿EN QUÉ SITUACIÓN SE ENCUENTRA?

Me temo que no. Sí, es cierto que el español es un idioma muy apreciado y cada vez más estudiado y que el hispanismo está en auge en Argelia, pero no existe literatura argelina en lengua española. Se publican artículos de investigación en español, en revistas españolas por hispanistas argelinos. Las tesis y tesinas se redactan en este idioma, pero lo que es producción literaria argelina en lengua española, no.

11) ¿CONOCE A OTROS AUTORES MODERNOS O CONTEMPORÁNEOS ARGELINOS QUE HAYAN ESCRITO EN ESPAÑOL?

Citaré a Lamin Benallou, hispanista argelino cuya lengua nativa no es el español, pero que acaba de publicar en este idioma un ensayo titulado *Para un islam de las luces. Volver al espíritu de Córdoba*. También a Adriana Lassel, que es una excelente amiga mía chileno-argelina y antigua profesora en la Universidad de Argel. Es autora de más de una decena de obras literarias y ensayos escritos en español, su lengua materna.

12) ¿CUÁL ES LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA LITERATURA ARGELINA, EN CUALQUIERA DE SUS LENGUAS DE EXPRESIÓN?

Yo creo que se porta bien. Hay mucha producción tanto en árabe como en francés. Digo esto porque la literatura argelina de “expresión francesa” o en “lengua francesa” es profusa. Además, existen editoriales que publican libros en lengua tamazight.

Visité el último Salón Internacional del Libro de Argel (SILA), en noviembre de 2019, era su 24ª edición, y me quedé admirada por el tamaño del salón y por la enorme cantidad de libros argelinos expuestos a la venta.

13) ¿QUÉ TEMAS LE INTERESAN AL ESCRITOR ARGELINO ACTUAL?

Muchos temas. Pero creo que lo que más tratan los escritores es todo lo relacionado con la realidad social. Existe la novela del exilio, especialmente de la década de 1990. Hay también interés por la novela histórica.

14) ¿CUÁL ES LA PRESENCIA DE AL-ANDALUS-ESPAÑA EN SU OBRA Y, EN GENERAL, EN LA LITERATURA Y EL PENSAMIENTO DE LA ACTUAL ARGELIA?

Puedo decir que mi segundo libro está dedicado a España, como ya he dicho antes. Lo relacionado con al-Andalus solo aparece en dos relatos: “Granada” y “Medina Azahara”.

Pero muchos escritores argelinos se refieren a la época de al-Andalus y creo que el tema está tratado en trabajos de investigación en las universidades argelinas.

En el ámbito artístico, la música andalusí ocupa un gran espacio y existen muchas escuelas y una multitud de grupos especializados en este género. Es nuestra música clásica.

15) Y EN TÉRMINOS INTELECTUALES, ¿CUÁLES SON LOS PRINCIPALES DEBATES DEL PENSAMIENTO ARGELINO ACTUAL?

Los principales debates que ocupan a los intelectuales en la actualidad están relacionados con el futuro del país, a nivel político, social y económico. Están enfocados hacia la consecución de una transición de un régimen conservador a un régimen moderno y democrático. Esta es la principal reivindicación del *Hirak*, el movimiento popular que se ha mantenido durante un año entero, desde el 22 de febrero de 2019, y que se ha suspendido por la pandemia del Covid-19. Este movimiento, en el que está implicado un gran número de intelectuales, escritores, estudiantes, etc., consiguió algunos cambios de la manera más pacífica que se pueda imaginar. Aparte del gran número de artículos que se han escrito sobre este fenómeno político y social, varios escritores argelinos han colaborado en publicaciones sobre el tema. Citaría a modo indicativo el libro *Marcher!* que se publicó bajo la dirección de Amin Khan y en el que participaron treinta escritores.

16) ¿SE CONOCE SUFICIENTEMENTE ARGELIA EN ESPAÑA?, ¿Y ESPAÑA EN ARGELIA?

Yo creo que se conoce más España en Argelia que Argelia en España. Argelia es la gran desconocida de los países del Magreb, a pesar de su proximidad. Menos mal que desde el punto de vista literario, se ha hecho un esfuerzo en materia de traducción y las obras de muchos escritores argelinos están disponibles en España.

17) ¿CUÁL ES EL DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS HISPÁNICOS EN ARGELIA, Y LAS PRINCIPALES LÍNEAS DE TRABAJO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS?

No tengo datos sobre esta cuestión, pero sé que en mis tiempos de estudiante y docente en Argelia, sólo había un departamento de español en las universidades de Argel y Orán, y hubo una tentativa tímida en Constantina, creo que a mediados de los años 1990. Sin embargo, en los últimos diez años se crearon unos en las universidades de Tremecén, Mostaganem y Laghouat.

En cuanto a la enseñanza del español en la secundaria, me acuerdo que se limitaba a las principales ciudades argelinas, pero fue generalizándose gracias a un gran trabajo de sensibilización que se hizo por parte de los hispanistas. En 2015, la directora del Instituto Cervantes de Argel había avanzado la cifra de unos 40.000 alumnos de español en la enseñanza secundaria de la mano de unos 700 profesores.

Creo que, más allá de los motivos subjetivos que puedan tener los argelinos por la lengua y la cultura españolas, el incremento de la enseñanza del español es debido, en parte, al intercambio económico entre Argelia y España, también con países de América Latina, y a la presencia al alza de empresas españolas en Argelia. Desde que se abrió el mercado, se ha multiplicado, principalmente por motivos laborales, tanto en la enseñanza reglada como en la no reglada, sin olvidar los Institutos Cervantes de Argel y Orán y el servicio que ofrecen a más de 4.000 alumnos.

Quiero añadir otro elemento que me parece importante: me refiero a la apertura de los hispanistas argelinos hacia fuera y su participación cualitativa cada vez mayor en seminarios y congresos. Si me fijo en el número de participantes en los encuentros que se organizan sobre el hispanismo, dentro y fuera del país (nada menos que 19 ponentes sobre un total de 75 en el IV Congreso de la Asociación de Hispanistas Árabes, celebrado en Sevilla en febrero de 2019), y en la diversidad temática que abordan, me doy cuenta de que los estudios hispánicos en Argelia han progresado enormemente y hay un interés en que sigan evolucionando. Se insistió en ello en el III Congreso de la lengua española en el Magreb, que tuvo lugar en Argel, en octubre de 2019.

18) ¿QUÉ QUEDA DE LA LENGUA ESPAÑOLA QUE SE HABLABA EN LA ARGELIA COLONIAL?

Creo que queda bastante. De hecho hay varios estudios sobre los hispanismos en Argelia realizados por investigadores argelinos. Para tener una idea precisa sobre el tema, no hay mejor referencia que la tesis doctoral de Ahmed Kaddour sobre “Aproximación al estudio de los hispanismos en el oeste de Argelia”, o el libro de Lamin Benallou: *Oran et l’Espagne au XX<sup>o</sup> siècle: contacts linguistiques et culturels*.

19) ¿CÓMO VALORA SU OBRA LITERARIA, A QUÉ PÚBLICO SE DIRIGE?

Difícil pregunta. Me gustaría saber más bien cómo la valoran los lectores. Aprovecho para decir que mis dos libros han sido presentados en algunos foros y librerías de Madrid; incluso en la Feria del Libro de 2018 y en las ferias de Vallecas y Aluche del año pasado.

Por otra parte, mi primer libro ha sido objeto de dos tesis. Una de Abderrezak Hamenni, de la Universidad de Mostaganem, y la otra de Cecilia Tarella, de la Universidad de Estudios de Turín. Ha sido tratado también como elemento integrante del hispanismo argelino por la profesora Nachida Harfouchi, de la Universidad de Argel 2, en el III Congreso Internacional sobre el hispanismo árabe de Túnez.

Mi obra se dirige a todos los públicos, pero ha sido concebida, en primer lugar, para el lectorado español. He autotraducido mi primer libro al francés para buscarle un editor que pueda difundirlo. A ver si hay suerte.

# MADRID

RELATO DE  
SOUAD HADJ-ALI MOUHOUH

Todas las mañanas veo cómo se despierta perezosamente de su sueño apartando poco a poco el manto de seda oscura salpicado de estrellas que la cubre para saludar el nuevo día que la inundará con su cálida y generosa luz.

Veó cómo la colcha negra estrellada va cayendo dejando al descubierto un hermoso velo que viste todos los colores del arco iris, dependiendo de los caprichos de los días. Según si es verano o invierno, otoño o primavera, el velo es liso o arrugado, uniforme o manchado. Su intenso color bermejo nace de un fuego ardiente que se expande lentamente eyectando sus rayos a través de la cúpula del cielo. La bola rojiza emerge despacio de un horizonte tranquilo o turbulento, en el que se había sumergido la víspera por el lado opuesto, anunciando un nuevo día para Madrid.

Todos los días acojo a la ciudad que renace bajo mi mirada. Cada mañana le deseo la bienvenida y veo cómo se desnuda tímidamente para enseñarme su cara, su cuerpo y el bullicio de sus entrañas. Madrid se descubre bajo la luz que empieza a inundarla cálida y generosamente.

Con un guiño cómplice, Madrid se desentiende de mí con la certeza de que a la mañana siguiente estaré aguardando su despertar. Entonces me despido y me fundo en ella dejándome llevar por su ritmo. Ella me guía y yo se lo concedo.

Madrid empezó a interesarme desde el momento en que, en mi lejana adolescencia, decidí aprender su idioma prefiriéndolo a los demás que tenía la posibilidad de estudiar. De este idioma me había seducido la musicalidad que me habían transmitido en mi tierna infancia las gitanas que pregonaban todo tipo de encajes que vendían en mi ciudad natal argelina, y las baladas y canciones que uno de mis tíos escuchaba en casa durante su época romántica.



Me atraía la resonancia de su nombre y el equilibrio que se desprendía de su estructura gráfica. Recuerdo que en clase de plástica, cuando nos había tocado reproducir las letras dibujándolas y pintándolas minuciosamente, la palabra Madrid fue la que yo había reproducido utilizando un color verde esmeralda. A la pregunta de la profesora que quería saber el motivo de mi elección, contesté simplemente que me gustaba tal palabra y que esperaba visitar algún día la ciudad que llevaba su nombre y que se me antojaba atractiva, estando segura, a mis catorce años, que aquello no era más que un mero sueño, un simple deseo de niña que, a parte de la capital argelina, no había tenido la oportunidad de conocer ninguna otra, tan solo algunas gracias a las postales que enviaban los familiares viajeros o a las revistas que se compraban en casa. Más tarde, al cabo de un espléndido viaje a España con el que mi madre me había recompensado por mis resultados escolares, me despedí con el corazón encogido de la estatua del Quijote, de la Gran Vía, de los jardines del Retiro... como quien abandona para siempre un lugar de ensueño.

Pero Madrid seguía presente en mí y empecé a impregnarme de su esencia cuando inicié más tarde una larga estancia en sus universidades y bibliotecas, cuando entablé relaciones amistosas con su gente y comencé a recorrer sus barrios, a frecuentar sus fiestas, a perderme en los meandros de su metro y a emprender el camino de sus largos paseos y avenidas, de día y de noche, sintiendo su calor y su frío, cuando me mezclé con sus habitantes, en mercados y museos, en ferias y mítines...

Y mucho más tarde, Madrid se convirtió en mi ciudad-exilio, porque ella me abrió sus brazos cuando necesité tener un nido donde refugiarme. Mis recuerdos de juventud me ayudaron a instalarme en una ciudad que seguía siendo aquella que había conocido entonces, pero que prometía unos cambios impuestos por las circunstancias y la historia. En efecto, con el paso del tiempo, Madrid ha dejado de no ser más que la cuna de sus propios hijos para transformarse en un espacio cosmopolita que recibe a todas las personas que desean descubrirla, que necesitan de su protección o que pasan por ella para volar hacia otros horizontes que creen tal vez más seguros.

A pesar del paso del tiempo y de los cambios que podría haber acumulado Madrid, ella sigue ofreciéndome su cielo, más aún, ella se ha puesto

de repente a mis pies entregándose totalmente a mí, mostrándome sus lados más recónditos y desvelándome sus intimidades en cada momento del día. Me enseña sus tejados y sus azoteas, sus calles y sus monumentos, y, como un guía, despliega un mapa y me pide que escoja un lugar que visitar, colocando al azar mi dedo en cualquier punto de su extensa geografía. De este modo, cada día emprendo un viaje procurando reconocer cada rincón, atribuir un nombre a cada calle, distinguir cada edificio con la certeza de que a la mañana siguiente descubriré nuevos palacios, otras plazas y más parques. Tras un largo paseo panorámico, me dispongo a admirar sus atardeceres viendo cómo su luz anaranjada se sumerge en la tierra enverdecida de una casa de campo rodeada de lejanos montes violáceos, sin que la noche la cubra por completo, porque a la luz del sol, se suceden misteriosamente la de las estrellas y de la luna y la fosforescencia de su alumbrado que emerge gradualmente a medida que desaparecen los rayos diurnos. Pasadas unas horas de descanso nocturno, la veo de nuevo renacer y siempre sé cuándo se despiertan sus habitantes porque detrás de cada ventana que enciende su luz, presiento el latir de un corazón, el parpadeo de unos ojos apenas despejados, el susurrar de una voz. Madrid se despereza y sacude despacio las estrellas esparcidas por el manto oscuro que la cubría y estira un hermoso encaje de color rosa, amarillo o gris azulado, dependiendo de su estado de ánimo, extendiéndolo sobre la ciudad que se prepara para vivir un nuevo día.

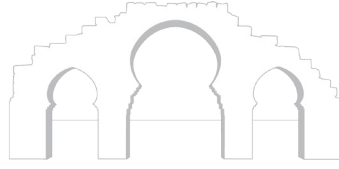
Pero a veces Madrid me sorprende cuando apaga todas sus luces y se sumerge en una absoluta oscuridad. Mis ojos topan con un muro que se levanta repentinamente y la oculta entera. La busco desesperadamente pero no la veo por ninguna parte: desaparece. La envuelve la densa niebla otoñal que anuncia la rudeza del invierno. No me acostumbro a su ausencia, y en mi soledad duermo con el miedo de no volver a verla. Por la mañana, una luz opaca y sucia me rodea. Tiendo las manos para apartar de mí este telón gris que me tapa la vista, pero no lo consigo. Mis manos no tocan nada, se mueven en el vacío. ¿Dónde está Madrid?, me pregunto, ¿me ha abandonado? Agudizo la mirada con la esperanza de percibir algún índice de su presencia y no la veo, aunque sí distingo sus ruidos matinales, entonces espero. Mi esperanza renace cuando se perfilan tenues y vaporosos los contornos de sus edificios, cuando algunas luces

borrosas me hacen señales tranquilizadoras. La magia de una ciudad que surge de la nada me cautiva y, emocionada, empiezo a descubrir nuevamente el renacer de Madrid que me reserva, lo sé, la austeridad de sus inviernos desnudos o, tal vez, cubiertos con una fría capa blanquecina, y las alegrías de sus primaveras en flor.

Madrid, jamás me hubiera imaginado que acabarías convirtiéndote en la ciudad de mis días y de mis noches, en la ciudad de mis amaneceres.

Madrid, septiembre-diciembre de 2011  
desde lo alto del Alto de Extremadura





المجلة الجزائرية . العدد الحادي عشر . خريف 2020

## فهرست

### مقالة

نورالدين دريم

95 ..... نحو نظرية عربية للناقد الجزائري عبد الملك مرتاض

صفية بن زينة

111 . شحّ المبنى وغنى المعنى في الأعمال القصصية الجزائرية لزهور ونيسي : نماذج مختارة .



العدد الحادي عشر . خريف 2020

# المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات أكاديمية جزائرية

# المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات أكاديمية جزائرية

## ÍNDICE

### Ensayo: Cinco años de Revista Argelina

FATIMA GUENAOU Y MUSTAPHA GUENAOU

*La producción científica para el enriquecimiento d'une bibliographie spécifique au bassin méditerranéen: le cas de «Revista Argelina» de l'Université d'Alicante* ..... 9

### Artículos y notas

SOUHILA MARKRIA

*España y el norte de África (siglos XV-XVI) en la Revue Africaine: un repertorio bibliográfico* ..... 31

REDA ABI AYAD

*Orán y Argel en la obra de Cervantes* ..... 47

KARIMA AÏT YAHIA

*Vicente Blasco Ibáñez y la memoria de Cervantes en Argel* ..... 59

ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ

*Derecho islámico y adopción de menores: legitimidad, aplicabilidad y eficacia jurídica de la kafala y su reconocimiento en el ordenamiento jurídico argelino* ..... 69

MUSTAPHA GUENAOU

*Abdelmadjid Aboura: un enseignant intéressant et un chercheur impétrant* ..... 83

### Sección especial: Jacques Derrida y Argelia. Edición de Esther Zarzo

ESTHER ZARZO

*Jacques Derrida: experiencia de la alteridad* ..... 129

MARTA VILLAR CASAS

*El lugar del Secreto: Jacques Derrida entre lo biográfico y lo intelectual* ..... 143

NICOLA ZENGIARO

*El devenir-humano del animal Jacques Derrida y la deconstrucción del logos* ..... 165

### Reseñas y comentarios bibliográficos

Manuel Lomas Cortés (ed.), *El desterrament morisc valencià en la literatura del segle XVII (els «autors menors»)* (I. Donoso) 187

Manuela Cortés, *La música árabe y andalusí de las dos orillas en los estudios musicológicos (ss. XVIII-XXI)* (I. Donoso) ..... 197

### Biblioteca

EMILIO SOLA

*In memoriam. Ismet Terki Hassaine* ..... 203

Amirouche Aït Hamouda en el arte de Cheddani Yassine. Presentación de Sarra Ikram Hadeff ..... 209

Entrevista con Souad Hadj-Ali Mouhoub ..... 213

*Madrid*. Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub ..... 223

## فهرست

### مقالة

نورالدين دريم

95 ..... نحو نظرية عربية للناقد الجزائري عبد الملك مرتاض

صفية بن زينة

111 ..... شخ المبنى وغنى المعنى في الأعمال القصصية الجزائرية لزهور ونيسي: نماذج مختارة