argelina.org

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Primavera 2021

Número 12

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Número 12 · Primavera 2021

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Revista Argelina

Revista semestral de Estudios Argelinos

Número 12

Comité editorial:
Director: Isaac Donoso
Secretario: Miguel Tolosa Igualada
Consejo de redacción: Naima Benaicha Ziani, Oum Hani Rahmani, Antonio Torres Fernández, Leila Cherrouk
Secretario técnico: Didac Conesa

Comité científico:
Emilio Sola
Universidad de Alcalá de Henares

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 Ágreda 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

Bernabé López García
Universidad Autónoma de Madrid

Revista Argelina
Revista semestral de Estudios Argelinos

Revista Argelina. Revista semestral de Estudios Argelinos es una publicación electrónica semestral editada por el Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante que edita dos números anuales de investigación y reflexión en torno a las letras, cultura, historia y actualidad de Argelia.
Una versión extendida de la revista se publica en papel por la Editorial Hispano-Árabe.

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

Exención de responsabilidad:
Las opiniones y datos contenidos en cada texto son de exclusiva responsabilidad de sus autores. *Revista Argelina* no comparte necesariamente las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de los trabajos.

licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

© De los autores de los artículos originales.
© Revista Argelina, 2021

ISSN: 2695-5385
e-ISSN: 2444-4413
Depósito legal: B 25778-2019

La revista esta disponible a texto completo en internet en:
https://argelina.ua.es
http://argelina.org

Portada:
Fotografía de la Selección Argelina, campeona de la Copa de África 2019

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

Revista Argelina · Número 12 · Primavera 2021

Índice

Ensayo

Youcef Rahal
Moufdi Zakariya y el himno nacional de Argelia 9

Artículos y notas

Muhammed Tahar
El fútbol argelino y la selección nacional 17

Isaac Donoso
El Club Atlético Libertad de Orán y los equipos históricos de fútbol en Argelia 25

Antonio Torres Fernández
Fiqh y deporte: a propósito de la victoria de la selección argelina de fútbol en la Copa de África 33

Inmaculada Garro Sánchez
"La musulmane algérienne", sección femenina dirigida por la *Asociación de mujeres musulmanas argelinas* (AFMA) en el periódico *l'Algérie Libre* entre 1949-1950 49

Mohammed Benzghadi
Monumentos históricos, religiosos, civiles y militares en la antigua ciudad de Hunaín ... 63

Said Boulassel
La imaginación narrativa en la novela argelina contemporánea entre el yo y la realidad: lectura de dos autores de Jijel, ʻAbd Allāh ʻĪsà Laḥīlaḥ y Fayṣal al-Aḥmar 81

Reseñas y comentarios bibliográficos

Sung-Eun Choi, *Decolonization and the French of Algeria: Bringing the Settler Colony Home* (A. Torres) 107

Jean-Claude Martínez, *Orán, la pequeña España* (I. Donoso) 111

Kaouther Adimi, *Piedras en el bolsillo* (G. Córdoba) 113

Abdelkader Bendameche, *Les grandes figures de l'art musical algérien* (Z. Rachedi) .. 117

Biblioteca

Salah Mohamed Mounir
Nota biográfica del profesor Ismet Terki-Hassaine 123

Mustapha Guenaou
« La conviction du roi de la contrée » : un conte populaire du hawz de Tlemcen 127

Isaac Donoso
Entrevista con Adriana Lassel 139

"La gata". Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub 145

"Medina Azahara". Cuento de Souad Hadj-Ali Mouhoub 149

Ensayo

MOUFDI ZAKARIYA
Y EL HIMNO NACIONAL DE ARGELIA

Youcef Rahal
Universidad de Alicante

Poeta y revolucionario argelino Mufdī Zakariyā' / مفدي زكرياء dedicó su poesía a los problemas de su país, y es conocido como el "poeta de la revolución argelina" شاعر الثورة الجزائرية / *Šā'ir al-ŷawra al-ŷazā'iriyya*. Inmortalizó la historia de su país en la "Ilíada de Argelia", que ascendió a mil versos. Publicó varias colecciones y escribió la letra del himno nacional argelino. Nacido en Beni Izguen el 12 de junio de 1908, cerca de Gardaya, comenzó su primera educación en la escuela coránica de su localidad, hasta que se trasladó a Túnez, donde continuó su educación en árabe y francés en la Escuela Attarin y la Khalduniya, hasta la Zaytuna, conde obtuvo su certificado.

Se incorporó a las filas de la acción política y nacional a principios de los años treinta del siglo xx. Acompañó al movimiento nacional en el Magreb con su poesía y su lucha. Participó en las conferencias de estudiantes norteafricanos contra la política de integración. Fue arrestado y encarcelado por la autoridad de ocupación francesa más de una vez debido a sus actividades políticas. En 1955, anunció que se unía a la revolución de liberación, y fue pronto arrestado y encarcelado en la prisión de Serkadji en Argel durante tres años, acusado de violar la seguridad del estado al componer el himno قسماً / *Qasaman*, "Juramos", por lo que sus propiedades fueron confiscadas y muchos de sus trabajos manuscritos se perdieron. Consiguió escapar de la prisión el 1 de febrero de 1959 y fue a Marruecos y luego a Túnez, donde contribuyó a la creación del periódico *Al-Mujahid*. Después de la independencia, vivió moviéndose entre los países del Magreb, y pasó la mayor parte de su tiempo en Marruecos, especialmente durante sus últimos años, hasta su fallecimiento el 17 de agosto de 1977 en Túnez.

Al comienzo de su carrera poética, asistió a los consejos literarios del gran escritor tunecino Muḥammad al-'Arabī al-Kabādī (1880-1961).

Tuvo relación con otros importantes escritores de la época, como Abū al-Qāsim al-Šābbī, Ramaḍān Ḥamūd e Ibrāhīm Abū al-Yaqẓān. Mufdī fue embajador de la causa argelina, y contribuyó a dar a conocer en la prensa marroquí y tunecina las inquietudes de su país, y la revolución allá donde se asienta. Sus poemas y canciones eran un espejo que reflejaba la revolución argelina y el anhelo de su pueblo por la libertad y la emancipación, haciéndose eco de su verso poético: "*Si muero, Argelia vivirá, libre e independiente, y no perecerá*".

Escribió poemas, epopeyas y cánticos, todos ellos expresión de los dolores y esperanzas de los argelinos, y el argelino los cantó, convirtiéndose en icono y símbolo de la liberación. Sus colecciones principales son: *Bajo las sombras del olivo* (1965, تحت ظلال الزيتون); *La llama sagrada* (اللهب المقدس, 1973) y *La inspiración del Atlas* (من وحي الأطلس). Este último refleja un especial compromiso poético, ya que el poema en clave nacional domina el contenido, por ello se ha llamado la "Ilíada de Argelia", con más de mil versos.

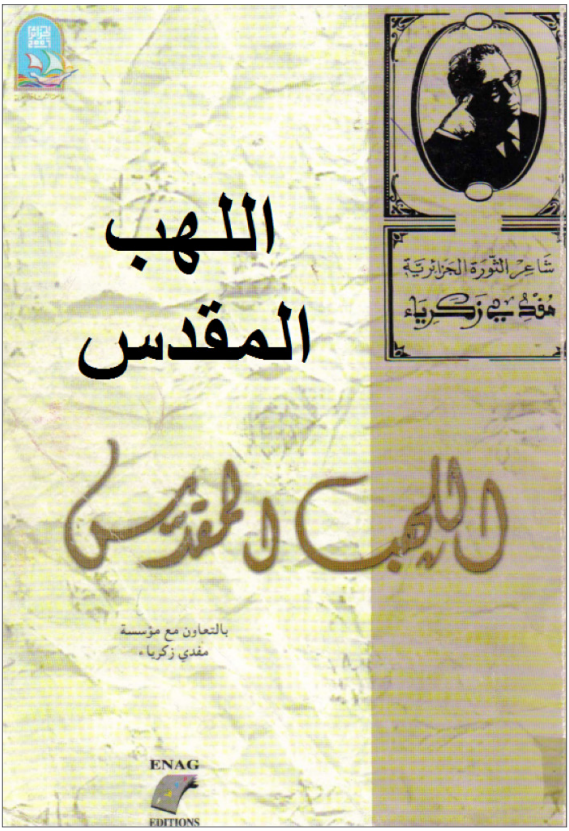
نشيد الجزائر الوطني		Himno nacional de Argelia
قسما بالنازلات الماحقات		Juramos, por las tempestades devastadoras caídas sobre nosotros
و الدماء الزاكيات الطاهرات		por nuestra sangre noble y pura generosamente vertida
و البنود اللامعات الخافقات		por los resplandecientes estandartes ondeando en los vientos
في الجبال الشامخات الشاهقات	1	sobre las cimas altaneras de nuestras orgullosas montañas
نحن ثرنا فحياة أو ممات		que nos determinamos a vida o muerte
و عقدنا العزم أن تحيا الجزائر		porque hemos decidido que Argelia vivirá.
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...		Lo veréis… lo veréis… lo veréis…
نحن جند في سبيل الحق ثرنا		Somos los que combaten por el triunfo del derecho
و إلى استقلالنا بالحرب قمنا		por nuestra independencia, hemos ido a la guerra

لم يكن يصغى لنا لما نطقنا	2	nadie escuchaba nuestras reivindicaciones
فاتخذنا رنة البارود وزنا		las hemos gritado a ritmo del cañón
و عزفنا نغمة الرشاش لحنا		y martilleado al compás de las ametralladoras
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر		porque hemos decidido que Argelia vivirá.
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...		Lo veréis… lo veréis… lo veréis…
يا فرنسا قد مضى وقت العتاب	3	¡Oh, Francia!, se acabó el tiempo de las palabras.
و طويناه كما يطوى الكتاب		Hemos acabado con ellas como cuando acabamos un libro.
يا فرنسا إن ذا يوم الحساب		¡Oh, Francia!, ha llegado el día en que tienes que rendir cuentas.
فاستعدي وخذي منا الجواب		Prepárate, he aquí nuestra contestación
ان في ثورتنا فصل الخطاب		el veredicto, nuestra Revolución lo pronunciará
و عقدنا العزم أن تحيا الجزائر		porque hemos decidido que Argelia vivirá.
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...		Lo veréis… lo veréis… lo veréis…
نحن من أبطالنا ندفع جندا	4	Nuestros valientes formarán nuestros batallones
و على أشلائنا نصنع مجدا		nuestros restos mortales serán el tributo de nuestra gloria
و على أرواحنا نصعد خلدا		y nuestras vidas las de nuestra inmortalidad
وعلى هاماتنا نرفع بندا		levantaremos nuestra bandera por encima de nuestras cabezas
جبهة التحرير أعطيناك عهدا		Frente de Liberación, te hemos jurado fidelidad
و عقدنا العزم أن تحيا الجزائر		porque hemos decidido que Argelia vivirá.
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...		Lo veréis… lo veréis… lo veréis…
صرخة الأوطان من ساح الفدا		Desde los campos de batalla, se alza la llamada de la Patria
فاسمعوها واستجيبوا للندا		¡Escúchenla y obedezcan!

و اكتبوها بدماء الشهدا		Escríbanla con la sangre de los mártires
واقرأوها لبني الجيل غدا	5	y enséñenla a las generaciones venideras.
قد مددنا لك يا مجد يدا		¡Oh, Gloria!, hacia ti tendemos la mano
و عقدنا العزم أن تحيا الجزائر		porque hemos decidido que Argelia vivirá.
فاشهدوا... فاشهدوا... فاشهدوا...		Lo veréis… lo veréis… lo veréis…

Apéndice iconográfico:

ALGERIE
الجزائر
النشيد الوطني الجزائري
Hymne National Algérien
قسما بالنازلات الماحقات
والدماء الزاكيات الطاهرات
والبنود اللامعات الخافقات
في الجبال الشامخات الشاهقات
نحن ثرنا فحياة أو مماة
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا.. فاشهدوا.. فاشهدوا..
نحن جند في سبيل الحق ثرنا
وإلى استقلالنا بالحرب قمنا
لم يكن يصغى لنا لما طلبنا
فالتجأنا لثورة الثائر وثرنا
وعرفنا نعمة الرشاش لحنا
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا.. فاشهدوا.. فاشهدوا..
يا فرنسا قد مضى وقت العتاب
وطويناه كما يطوى الكتاب
فاستعدي وتحدي ما تشائين
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا.. فاشهدوا.. فاشهدوا..
نحن من أبطالنا ندفع جندا
وعلى أشلائنا نصنع مجدا
وعلى أرواحنا نصعد خلدا
وعلى هاماتنا نرفع سندا
جبهة التحرير أعطيناك عهدا
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا.. فاشهدوا.. فاشهدوا..
صرخة الأوطان من ساح الفدا
اسمعوها واستجيبوا للندا
واكتبوها بدماء الشهداء
واقرأوها لبني الجيل غدا
قد مددنا لك يا مجد يدا
وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر
فاشهدوا.. فاشهدوا.. فاشهدوا..
مفدي زكريا
البريد
15,00
2008
علي كريوش


اللهب المقدس
شاعر الثورة الجزائرية
مفدي زكريا
اللهب المقدس
بالتعاون مع مؤسسة
مفدي زكريا
ENAG
EDITIONS

Artículos y Notas

EL FÚTBOL ARGELINO Y LA SELECCIÓN NACIONAL

Muhammed Tahar
Universidad de Alicante

Resumen

Aproximación a la historia y realidad del fútbol en Argelia, como fenómeno deportivo con importantes consecuencias sociales y culturales, a través de la Federación Argelina de Fútbol, los principales clubs del país, y sus jugadores de renombre internacional, atendiendo especialmente a la consecución de la Copa de África en 2019.

Palabras clave: Deporte, Fútbol, Argelia, Copa de África, CAF, selección nacional.

Abstract

Approach to the history and present of football association in Algeria, as a sporting phenomenon with important social and cultural consequences, through the Algerian Football Federation, the main clubs of the country, and its internationally renowned players, paying special attention to the success of the 2019 African Cup.

Keywords: Sport, Football, Algeria, Africa Cup, CAF, national team.

I. Federación Argelina de Fútbol (faf)

La selección nacional de fútbol de Argelia recibe el sobrenombre de los *Fennecs* o *Los zorros del desierto*, aunque también se conoce al equipo como *Los guerreros del desierto* o *Los verdes*. Es un equipo nacional de la Federación Argelina de Fútbol (*Fédération algérienne de football,* FAF). Fue fundada el 13 de abril de 1958, durante el colonialismo francés, cuatro años antes de la independencia de Argelia en 1962. Se unió a la FIFA en 1962 y a la Confederación Africana de Fútbol en 1964.

II. Historia de la selección argelina

El fútbol entró en Argelia en el siglo xx con el establecimiento del primer equipo por parte del Avant Garde Vie Grand Air (AGVGA) en 1917. El Mouloudia Chaabiah Argel Club (MCA) se estableció en 1921, después de lo cual aparecieron muchos clubes en todo el país. Antes de la independencia, muchos jugadores argelinos talentosos y valientes jugaron en los equipos franceses y les dieron gloria, como Rachid Makhloufi, Ibn Tayfour, Zitouni, Amara, Abderrahmane Boubacar, Soukan, Bakhloufi, Maouche, Zooba, Djani, Abrir, Karmali, Alikan, Bouchach, etc.

Durante la Revolución argelina en 1956, muchos jugadores profesionales argelinos de clubes franceses se unieron al Frente de Liberación Nacional. Hicieron gloria al equipo del FLN, que se convirtió en símbolo de la revolución y embajador por la causa argelina en todo el mundo. Tras la independencia, el 21 de octubre de 1962, se constituyó la Federación Argelina de Fútbol (FAF), cuyo primer presidente fue Mohamed Maouche, que en el mismo año creó el primer campeonato y copa de Argelia.

El equipo independiente de Argelia tuvo su primer partido amistoso en el estadio El-Adameen el 6 de enero de 1963 con su contraparte la selección búlgara, cuya alineación estaba formada por una mezcla de jugadores profesionales y los veteranos del equipo del Frente de Liberación, que regresaron a la patria, y los jugadores locales que jugaban en el campeonato nacional. La historia recuerda nombres como Zitouni Abdelghani, jugador del OMR El Annasser Club, que marcó el primer gol en la historia de la selección argelina.

Posteriormente, se siguieron dieciocho partidos amistosos con varios equipos y selecciones internacionales en preparación del primer encuentro oficial en el marco de las eliminatorias de los Juegos Africanos de 1965 en Brazzaville. Fue contra la selección tunecina el 27 de diciembre de 1964 en Argelia, una jornada histórica en la que se produjo la primera victoria oficial de la selección nacional gracias al único gol del jugador Ibn Taher.

La primera coronación oficial a nivel mundial fue en los Juegos Mediterráneos de Argelia de 1975, y fue al hacerse con la medalla de oro ante la selección francesa con 3 goles contra 2, tras la prórroga. Luego se ganó una medalla de oro en los Juegos Africanos de 1978 en Argelia, después de derrotar a Nigeria por un gol a cero.

La selección participó en varias finales clasificatorias para la Copa Africana de Naciones y alcanzó dos veces la primera final en Lagos en 1980, donde fue derrotada por 3-0 frente al equipo organizador Nigeria y, la segunda, en Argelia en 1990, donde se coronó campeón de África tras derrotar a Nigeria en la final con un gol a cero.

La selección nacional participó cuatro veces en la fase final de la Copa del Mundo, la primera en España en 1980, con una victoria sobre Alemania Occidental por 2 goles a 1 y victoria sobre Chile por 3 goles contra 2. La segunda vez fue en México, con jugadores de glorioso recuerdo para el fútbol argelino como Saleh Assad, Lakhdar Belloumi, Rabeh Madjer, Ali Fergani, Mustafa Dahlab, Mahdi Sarbah, Shaaban Murzuqan, Mahmoud Kunduz, Noureddine Qureshi, Taj bin Saula, Jamal Zeidan, Hussein Yahy y otros. Finalmente, Argelia volvió a las fases finales del Campeonato del Mundo en 2010 y 2014, convirtiéndose en el tercer equipo árabe en pasar la fase de grupos después de Marruecos y Arabia Saudí.

III. Argelia campeona de África tras 29 años de espera

La selección argelina llegó a la final de la Copa Africana de Naciones en tres ocasiones, la primera en 1980, cuando fue derrotada por la selección nigeriana por tres puntos limpios en la tierra de las Águilas Verdes. La segunda fue en 1990, sede en su territorio, donde los Zorros del Desierto consiguieron su primer título como campeones de África. Por último, Argelia volvió a ser recientemente campeona del continente africano en Egipto 2019, donde los jugadores argelinos consiguieron el segundo título para su país ganando a Senegal con un solitario gol.

La selección argelina participó, en la última edición de la Copa Africana de Naciones, en tierra de Egipto y logró su segundo título con mérito, luego de ser uno de los equipos más sólidos del torneo, bajo el liderazgo del técnico Djamal Belmadi, y un grupo de estrellas encabezado por Riyad Mahrez, Bagdad Bounedjah e Ismail Bennacer. Los Zorros del Desierto encabezaron su grupo, que incluía a Senegal, Kenia y Tanzania, con nueve puntos, y sin encajar ningún gol en la fase de grupos. En octavos de final derrotó a su homólogo guineano, batiéndole por tres puntos limpios. En cuartos se enfrentó a Costa de Marfil, a la que derrotó en la tanda de penaltis con un marcador de 4-3. En las semifinales,

la selección argelina jugó contra su homóloga nigeriana y la superó con el marcador de 2-1. Finalmente, el 19 de julio de 2019, el Estadio de El Cairo fue el escenario de los Guerreros del desierto, en medio de una gran audiencia de la afición egipcia, que animaba a Argelia, además del resto de las comunidades árabes y al público argelino que viajó a Egipto. A los dos minutos de partido, Bagdad Bounedjah marcó el único gol del partido, para coronar a la selección de su país con el segundo título africano de su historia.

IV. Los clubes más grandes de Argelia

El fútbol en Argelia es el juego popular número uno. El pueblo argelino está enamorado de la bruja redonda en un grado indescriptible, y hay evidencia de ello en los estadios, que siempre están llenos en cada partido, por muy o poco importante que sea. Los campeonatos locales de Argelia siempre han sido testigos de una competición excepcional y entretenida, mientras que algunos de los mejores clubes han tenido conexiones en los campeonatos continentales, ya que los equipos de Argelia se encuentran entre los equipos de élite de África.

Además, de la gran afición presente por todos los clubes, Argelia produce periódicamente jugadores de gran calidad, con presencia de profesionales argelinos en las mayores ligas europeas, prueba de la fuerza del fútbol verde. Quizás el indicador más destacado del nivel de los mejores clubes argelinos a lo largo de la historia sea su coronación con el título más prestigioso del continente, que es la Liga de Campeones de la CAF. En Argelia, solo hay tres clubes que ganaron el título africano: dos victorias del JS Kabylie (JSK) en 1981 y 1990, dos victorias del ES Setif (ESS) en 1988 y 2014, y una victoria del Mouloudia Club Argel (MCA) en 1976.

No obstante, hay otros clubes argelinos a tener en cuenta, como el USM Argel (USMA), que no tuvo la suerte de ganar la Liga de Campeones Africana a pesar de haber alcanzado la final en 2015. Además, actualmente está a la par con el MC Argel, ES Setif y Chabab Belouizdad (CRB) en número de trofeos, con ocho copas. También iguala en número de coronas en la liga con Al-Wefaq (ESS) y Mouloudia, además de ser el club que más finales ha disputado de la Copa de la República.

V. Jugadores argelinos en la liga española

En los últimos años, la Liga española ha conocido una fuerte presencia argelina, con nombres como Mehdi Lahcen en diferentes equipos españoles, la dupla Riad Boudebouz, Issa Mendy con el Real Betis y Yacine Brahimi en el Granada. En la siguiente tabla se muestra un listado completo de todos los profesionales argelinos en la Liga española a lo largo de los últimos años:

JUGADORES	CLUBS	AÑOS
Aïssa MANDI	BETIS, VILLAREAL	2016 - Presente (2021)
Ryad BOUDEBOUZ	BETIS, CELTA	2017 – 2019
Medhi LACEN	ALAVES, RACING, GETAFE, MALAGA	2005 - 2006 2008 – 2016 2017 – 2018
Carl MEDJANI	LEVANTE, LEGANES	2015 – 2017
Rachid AIT-ATMANE	SPORTING	2015 – 2017
Fouad KADIR	BETIS	2015 – 2016
Nabil GHILAS	CORDOBA, LEVANTE	2014 – 2016
Sofiane FEGHOULI	VALENCIA, ALMERIA	2010 – 2016
Yacine BRAHIMI	GRANADA	2012 – 2014
Hassan YEBDA	GRANADA	2011 – 2014
Liassine CADAMURO	REAL SOCIEDAD	2011 - 2014
Abdelkader GHEZZAL	LEVANTE	2011 – 2012
Icham MOUISSI	RACING	2002 – 2003
Djamel BELMADI	CELTA	1999 – 2000
Moussa SAIB	VALENCIA	1997 – 1998
Rabah MADJER	VALENCIA	1987 - 1988

Apéndice iconográfico

La selección argelina en 1990

Argelia, campeona de la Copa de África 2019

Yacine BRAHIMI con el premio de
"Mejor jugador africano de la Liga BBVA 2013-14"

EL CLUB ATLÉTICO LIBERTAD DE ORÁN Y LOS EQUIPOS HISTÓRICOS DE FÚTBOL EN ARGELIA

Isaac Donoso
Universidad de Alicante

Resumen

Introducción a los orígenes del deporte moderno en Argelia, el desarrollo de la prensa deportiva y las primeras asociaciones de football association. Se atiende la participación española en la introducción del fútbol en Argelia, con el pionero equipo del Club Athlétique Liberté d'Oran y se hace un cuadro sinóptico de los equipos históricos de fútbol de Argelia.

Palabras clave: Deporte, fútbol, prensa deportiva, Club Athlétique Liberté d'Oran, Argelia.

Abstract

Introduction to the origins of modern sport in Algeria, the development of the sports press and the first football associations. The paper attends Spanish participation in the introduction of football in Algeria, with the pioneer team of the Club Athlétique Liberté d'Oran. Finally, a synoptic table of the historical football teams in Algeria is displayed.

Keywords: Sport, football association, sports press, Club Athlétique Liberté d'Oran, Algeria.

La práctica del deporte colectivo y asociativo se introdujo en Argelia a finales del siglo XIX, como territorio ciertamente vinculado a las modas europeas, y con una numerosa población colona. Franceses, españoles, malteses e italianos, entre otras nacionalidades, poblaban las nuevas urbes norteafricanas levantadas a cordel, con calles rectas y avenidas arboladas. Entre modernos edificios y teatros a la europea, se vendían numerosos diarios en varias lenguas de temáticas generales, noticieros, gacetas satíricas y resúmenes deportivos. Argelia ciertamente albergó durante varias décadas una vida colonial, y la práctica del novedoso *football association*, que se extendía por toda Europa, pronto llegó, de la mano de población colona, a tierras magrebíes. Posiblemente una de las primeras secciones

de fútbol sea la de la asociación deportiva «Avant-Garde Vie au Grand Air Algéroise (AGVGA)», entidad fundada 1895[1].

Varios rotativos se especializaron en dar regularmente noticias deportivas y ofrecer la actualidad de los eventos que tenían lugar a nivel local e internacional. La zona del Oranesado fue especialmente productiva en hebdomadarios deportivos. La actividad atlética y asociativa que se produjo en toda la región a finales del siglo XIX y comienzos del XX fue enorme, superando en mucho a una capital de provincias española, y siendo Orán una ciudad con verdadera agitación[2]. El primero de abril de 1911 aparece *L'Echo Sportif de l'Oranie*, donde se publican no sólo noticias deportivas, sino también actividades artísticas y se ofrece toda la actualidad taurina de la plaza de toros de Orán. Dos décadas después surge el *Oran-Sports*, con título similar a *Algérie-Sports*, el clásico rotativo deportivo de Argel fundado en 1905.

L'Echo Sportif

DE L'ORANIE

HEBDOMADAIRE SPORTIF ET ARTISTIQUE

LE NUMERO 5 centimes

AUTOMOBILE -- AÉRONAUTIQUE -- CYCLISME

Art-Hippisme-Gymnastique-Tir-Sports Athlétiques-Yachting-Skating-Toros etc

LE NUMERO 5 centimes

PREMIERE ANNÉE — N° 1

SAMEDI 1er AVRIL 1911

Première Année. — Numéro 3.

5 CENTIMES

Samedi 13 Mai 1905.

Algérie-Sports

AUTOMOBILE · CYCLISME · SPORTS ATHLÉTIQUES.

Organe Hebdomadaire de tous les Sports en Algérie

PARAISSANT LE SAMEDI A ALGER

ABONNEMENTS

RÉDACTION-ADMINISTRATION

AGHA-ALGER - 11 bis, Rue Sadi-Carnot - AGHA-ALGER

PUBLICITÉ

1 Abderrahmane Zani, *Les associations sportives d'Algerie 1867-1952*, Argel, ENAP, 2003, p. 40.

2 Didier Rey, "Regards oraniens sur le sport (1861-1914)", en Philippe Tétart, *La presse régionale et le sport: Naissance de l'information sportive (années 1870-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, pp. 29-46.

2 Année. — N° 81 — 25 centimes — Vendredi 26 Octobre 1951

Oran-Sports

Journal hebdomadaire d'informations sportives de l'Afrique du Nord

Directeur-Gérant : Henri GINER

Il ne faut pas que ceux qui donnent journellement leurs efforts au noble football, regrettent que les chroniques d'industrie aut droit quelquefois aux mêmes honneurs et aux mêmes soins que les ouvrages et les leurs.

Marcel Bec.

En la página 3 del primer número, de 29 de abril de 1905, de *Algérie-sports. Automobile, cyclisme, sports athlétiques. Organe hebdomadaire de tous les sports en Algérie*, se informa de la constitución en 1904 del comité regional argelino de la *Union des Sociétés Françaises de Sports Athlétiques* (USFSA), formada por las siguientes asociaciones:

Le Sporting-Club Algérois
Le Stade Algérien
L'Association Sportive du Crédit Lyonnais
L'Union Sportive du Crédit Foncier
Le Racing Club Algérien
Le Club Olympien Algérien
Le Club Athlétique de Mustapha
Le Ruisseau-Sport
L'Union Sportivo de Mustapha
L'Algiers Friendly Tennis Club
L'Algiers Cricket Club
L'Union Sportive Hussendéenne
Le Football-Club Blidéen
L'Union Sportive de Médéa
L'Union Sportive Colonnoise à Bone
L'Ideal-Club
Le Sporting-Club Oranais
Le Club Athlétique Oranais
Le Club des Joyeusetés
Le Joyeux Club Mascaréen

Le Sporting-Club Algérois.
Le Stade Algérien.
L'Association Sportive du Crédit Lyonnais.
L'Union Sportive du Crédit Foncier.
Le Racing-Club Algérien.
Le Club Olympien Algérien.
Le Club Athlétique de Mustapha.
Le Ruisseau-Sport.
L'Union Sportive de Mustapha.
L'Algiers Friendly Tennis Club.
L'Algiers Cricket Club.
L'Union Sportive Hussendéenne.
Le Football-Club Blidéen.
L'Union Sportive de Médéa.
L'Union Sportive Colonnoise à Bône, sociétés rattachées au Sous-Comité d'Alger.
L'Idéal-Club.
Le Sporting-Club Oranais.
Le Club Athlétique Oranais.
Le Club des Joyeusetés.
Le Joyeux Club Mascaréen, formant le Sous-Comité d'Oran.

Se informa igualmente de la final del campeonato de Argelia de *Football Association*, en el que salió ganador el SCO oranés. Ciertamente Orán es cuna del fútbol en Argelia, y se considera tradicionalmente al «Club Athlétique Liberté d'Oran» como el primer equipo de fútbol nacido en territorio argelino, y uno de los más antiguos del continente africano. El Club Atlético de Orán se funda en el barrio de San Antonio el 5 de febrero de 1897, dirigido por los señores Caraffa, Roques, Hernández, Nouren, los Prestini, Mingot, Gómez y Esclapez. Su unió en 1922 con el Club Libertad de Orán dará lugar a la constitución del CALO. Se trataba de un equipo formado sobre todo por colonos de origen europeo, muchos de ellos españoles. Los colores del equipo eran el rojo y el negro en rayas verticales, y pronto se enfrentó a equipos españoles, por ejemplo durante la gira realizada por el CD Aguileño en tierras oranesas en 1912[3].

Son también conocidas las giras de los equipos levantinos, como el Hercules CF, el Alicante CF, o el Real Murcia CF, por el Oranesado, de modo que no será difícil encontrar encuentros que se hayan disputado con el decano equipo oranés y otros conjuntos de la región. Nosotros sencillamente queremos dejar aquí constancia de una historia que está por escribir, que se encuentra en las hemerotecas, y que sin duda puede ofrecer una perspectiva diferente a las relaciones hispano-argelinas.

En efecto, a través de la historia del fútbol en Argelia podemos descubrir la estrecha participación de españoles en la construcción de un mundo cultural y social norteafricano, todavía muy desconocido, y cuya dimensión puede apreciarse con iniciativas como la de *Les Anciens du Calo*: http://anciensducalo.free.fr/histoire.html:

3 Juan Antonio Garre Clemente, "El primer partido de fútbol de un equipo español en otro continente: la expedición del Club Deportivo Aguileño a Orán en 1912", *Cuadernos de fútbol*, 2015, núm. 64, 10 pp.

CLUB ATHLETIC DES LIBERTES D'ORAN
"C.A.L.O."
1956-1957

De gauche à droite :
2e rang : RODRIGUEZ - FLORES L. - ANDREU - FERRY - M. FLORES - DE CESARI
1er rang : OULO ALI - GARCIA - BROTONS - LOPEZ - VICIDOMINI

Finalmente, ofrecemos a continuación un cuadro con los equipos históricos de la primera división de la liga argelina, aquellos equipos que se alzaron con la victoria en el campeonato regular de Argelia. Fundada en 1962, la liga aparece en un momento de fuerte tensión política, en el cual el equipo de fútbol del FNL había realizado partidos en el extranjero fomentando la causa de la liberación argelina, y se habían ido formando jugadores con un mayor nivel profesional. Se trata de un campeonato ciertamente interesante, donde los varios equipos de la ciudad de Argel tienen duelos locales, pero no han podido todavía imponerse en la clasificación histórica a los equipos de localidades más pequeñas. Los equipos están muy distribuidos por la geografía septentrional del país, aunque todavía ningún conjunto del sur ha logrado alzarse con la victoria nacional.

	EQUIPOS HISTÓRICOS CAMPEONES DEL CAMPEONATO DE PRIMERA DIVISIÓN DE LA LIGA ARGELINA		
Escudo	**Nombre**	**Año de funda-ción**	**Títulos**
	Juventud Deportiva de la Cabilia Jeunesse sportive de Kabylie JSK الشبيبة الرياضية للقبائل	1946	[14 veces] 1973, 1974, 1977, 1980, 1982, 1983, 1985, 1986, 1989, 1990, 1995, 2004, 2006, 2008
	Asociación Deportiva Setifiense Entente sportive sétifienne ESS الوفاق الرياضي السطايفي	1958	[8 veces] 1968, 1987, 2007, 2009, 2012, 2013, 2015, 2017
	Unión Deportiva de la Medina de Argel Union sportive de la médina d'Alger USMA الإتحاد الرياضي لمدينة الجزائر	1937	[8 veces] 1963, 1996, 2002, 2003, 2005, 2014, 2016, 2019
	Muludía Club de Argel Mouloudia Club d'Alger MCA نادي مولودية الجزائر	1921	[7 veces] 1972, 1975, 1976, 1978, 1979, 1999, 2010

	Deportivo Juvenil de Beluizdad Chabab Riadhi Belouizdad CRB الشّباب الرّياضيّ لبلوزداد	1962	[7 veces] 1965, 1966, 1969, 1970, 2000, 2001, 2020
	Muludía Club Oranés Mouloudia Club Oranais MCO نادي مولودية وهران	1946	[4 veces] 1971, 1988, 1992, 1993
	Club Deportivo Constantino Club sportif constantinois CS النّادي الرّياضي القسنطيني	1898	[2 veces] 1997, 2018
	Hamra Annaba Hilal Amel Moustakbel Riadhi Annaba HAMRA هلال أمل مستقبل الرياضي عنابة	1944	1964
	Nasr Athlético de Hussein Dey Nasr Athletic Hussein Dey NAHD النصر الرياضي لحسين داي	1947	1967
	RC Kuba Raed Chabab Kouba RCK رائد شباب القُبّة	1945	1981
	GC Mascara Ghali Chabab Mascara GCM غالي شباب معسكر	1925	1984

	Muludía Olímpico de Constantina Mouloudia olympique de Constantine MOC مولودية أولمبي قسنطينة	1939	1991
	Unión Deportiva Chauía Union sportive Chaouia USC الاتحاد الرياضي للشاوية	1936	1994
	Unión Deportiva de la Medina de El Harrach Union sportive madinet El Harrach USMH الإتحاد الرياضي لمدينة الحراش	1935	1998
	Asociación Deportiva Olímpico de Chlef Association sportive olympique de Chlef ASO الجمعية الرياضية الأولمبية للشلف	1947	2011

FIQH Y DEPORTE: A PROPÓSITO DE LA VICTORIA DE LA SELECCIÓN ARGELINA DE FÚTBOL EN LA COPA DE ÁFRICA

Antonio Torres Fernández
Middlesex University

Resumen

La victoria de la selección argelina de fútbol en la Copa de África supuso un hito en la historia reciente del país. Las consecuencias de esa victoria desplegaron sus efectos sobre la población más joven, especialmente. Sin embargo, hubo voces en contra de esta reacción social que había tomado el deporte del fútbol. Esas voces eran principalmente de académicos islámicos que proponían una reflexión profunda sobre el balompié. Y es que, el islam y la legislación islámica regulan el deporte, pero ¿bajo qué preceptos? ¿Qué elementos son permitidos en los deportes? ¿Cómo afecta esta regulación al fútbol? ¿Qué dice la escuela de pensamiento *mālikī* sobre esta cuestión? Este artículo se centrará en los presupuestos coránicos y de las escuelas de pensamiento jurídico clásico para realizar un análisis doble. Por un lado, se estudiará la licitud de la práctica del fútbol. Por otro lado, se analizará la licitud del consumo televisivo de este deporte.

Palabras clave: Fútbol, derecho islámico, Argelia, Corán, *fiqh*.

Abstract

The victory of the Algerian national soccer team in the Africa Cup of Nations was a milestone in the country's recent history. The consequences of this victory had an impact on the younger population in particular. However, there were voices against this social reaction that the sport of soccer had incited. These voices were mainly from Islamic scholars who proposed a profound reflection on football. Islam and Islamic law regulate sports, but under what precepts? What elements make a given sport allowed in Islam? How does this regulation affect soccer? What does the *mālikī* school of thought have to say on this issue? This article will focus on the precepts of the Quran and classical legal schools of thought to pursue a twofold analysis. On the one hand, this paper will analyse the lawfulness of the practice of soccer in the light of Islamic teachings. On the other hand, this paper will study the lawfulness of TV-watching this sport as well, according to the Islamic principles.

Keywords: Football, Islamic law, Algeria, Quran, *fiqh*.

Introducción

Cuando la selección argelina de fútbol se hace con la Copa de África tras el partido contra la selección de Senegal en 2019, las consecuencias de esta victoria traspasan lo meramente deportivo y entran con empuje en el terreno sociopolítico. Y de éste, al ámbito religioso, gracias a las reflexiones islámicas sobre la licitud de este deporte. Y es que el fútbol, debido a la cantidad de aficionados que siguen los partidos y las competiciones, siempre ha tenido una relevancia social considerable, sobre todo si se compara con la influencia de otros deportes no tan mayoritarios. Lo ocurrido durante la Copa de África, sin embargo, no puede encuadrarse en las habituales respuestas sociales que se dan tras una competición deportiva de gran calibre. La dimensión más social del espectáculo futbolístico se vivió en las mismas calles durante la final de la copa de 2019. Abdennour Toumi narra cómo durante esa jornada el silencio y la expectación se apoderaron de las calles, casas y cafeterías allá donde residían personas de origen argelino; millones de personas a la espera de lo que ocurriría en ese partido para saber si, después de casi treinta años, volvían a ganar la copa:

> Last night, all Algerian cities of forty-eight provinces, as well as the main French suburb large cities, where an Algerian community resides, went sleepless. First, they waited almost three decades […] to win the CAN Africa Cup of Nations. Their last win was in 1990 in Algiers at the Olympic mythic stadium against Nigeria. Millions of Algerians from Aguemoune to Melbourne waited for the last whistle of the Cameroonian referee in the Algeria-Senegal final match of the thirty-second Africa Cup of Nations edition, CAN 19 in Egypt[1].

Prima facie, los eventos deportivos no tienen un marcado carácter político más allá de que la selección nacional representa en las competiciones internacionales a cada país participante. Si bien es cierto que cuando dos selecciones nacionales se enfrentan en la final de una competición de fútbol, es inevitable —como reseña Pablo Alabarces en su libro, *Fútbol y patria: el fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*— que las

1 Abdennour Toumi, *From Hope to Uncertainty the Anatomy of Algerian Hirak in 2019*, Ankara, Kütüphane Bilgi Karti, 2021, p. 129.

implicaciones de la victoria se vuelven más politizadas[2]. En este caso particular de Argelia contra Senegal, la politización de la victoria no fue tanto el posicionamiento en contra de otros países de África, sino que el punto central de la crítica sociopolítica se dio en clave interna, sobre todo relacionada con la economía del país: "*One wishes not to link politics and football* […]. *Ironically, they watched the finals in* […] *cafeterias hearing millions of Algerians chanting: 'we got la Coupe, enjoy la Soupe'*"[3].

El hecho de que los aficionados del fútbol comenzasen a realizar este tipo de manifestaciones en clave política fue aprovechado por los propios mandatarios argelinos para estructurar una visión más favorable hacia las políticas internas que se estaban desarrollando en el país:

> During the last months, football and politics have become like earrings in the Algerian political ears, and the Algerian squad have been the pretty face of the people of the country this time, and not of the regime like it used to be –football is no longer the opium of the masses. To the contrary, it has become the regime's specter[4].

Este entusiasmo que generó el fútbol en Argelia también rebasó fronteras y la lectura del movimiento social, una vez más, se aprovechó en la esfera política para hacer determinadas reivindicaciones sobre las relaciones de vecindad entre los países del Magreb; concretamente, sobre las fronteras que separan los países de Argelia y Marruecos. Un sentimiento de hermandad, podría decirse, que se expresó como fruto de la ilusión de la victoria futbolística y que dejo claro que la fraternidad cultural que existe entre estos dos países vecinos es, en realidad, un elemento que mueve todavía a los ciudadanos y no solamente un recuerdo vívido de lo que un día fue.

> Another instance of this "people's Maghreb" took place in the summer of 2019. As the Algerian national football team stormed to victory in the Africa Cup of Nations, the Moroccan public watched and cheered them on. In Casablanca, Rabat, Tangiers, and other bog cities. Moroccan supporters came out in drovers to celebrate these wins, chanting the

2 Pablo Alabarces, *Fútbol y patria: el fútbol y las narrativas de la nación en la Argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 174.

3 Abdennour Toumi, ob. cit., p. 129.

4 *Ibid.*

> famous slogan 'one, two, three, viva l'Algérie' and also 'I am Moroccan, therefore, I am Algerian'. In turn, the Algerian leadership is expected to support Morocco's bid to host 2026 World Cup[5].

El fútbol, por tanto, ha puesto de manifiesto la sensación de unidad, al menos en lo concerniente al ámbito deportivo y cultural, que existe entre los ciudadanos de Marruecos y Argelia, haciendo de este deporte un instrumento para canalizar determinadas tendencias sociales y políticas: "*One finds numerous call to reopen the borders from media personalities and leading voices, building on the curiosity and scepticism of a new generation*"[6].

Al mismo tiempo que la sociedad magrebí sentía las consecuencias sociopolíticas que provocaba el júbilo por haber ganado la copa, otro sector de la población, sin embargo, mostraba sus reflexiones sobre la idoneidad del fútbol en una sociedad islámica, en sintonía con otros movimientos que ya habían hecho lo propio en otros territorios del mundo islámico[7]. Como se ha visto, el deporte del balompié se convirtió en una herramienta política que, ya no solamente movía personas interesadas en el ejercicio de este deporte, sino que también comenzaban a organizarse a nivel gubernamental. Esta idealización de la selección argelina de fútbol y la instrumentalización de los sentimientos deportivos (para conseguir fines políticos, como reabrir las fronteras entre Marruecos y Argelia[8]), fueron algunos de los puntos que despertaron las suspicacias en algunos alfaquíes que aprovecharon la ocasión para iniciar una reflexión profunda sobre este fenómeno desde una perspectiva islámica. ¿Qué función tiene el deporte dentro de una sociedad musulmana? ¿Son todos los deportes iguales? ¿Son lícitas las competiciones futbolísticas? ¿Puede llegar a crear *fitna* el fútbol? ¿Es lícito ver los partidos? Son algunas de las preguntas que se resolverán a lo largo de este artículo, al analizar los principios jurídicos que rigen en la jurisprudencia islámica, tanto clásica como moderna.

5 Nicole Colin y Claire Demesmay, *Franco-German Relations seen from abroad: Post-war Reconciliation in International Perspectives*, Berlín, Springer, 2021, p. 116.

6 *Ibid.*

7 Daniel Burdsey, *Race, Ethnicity and Football: Persisting Debates and Emergent Issues*, Nueva York, Routledge, 2011, p. 125.

8 Reece Jones, *Open Borders: In Defense of Free Movement*, Athens, University of Georgia Press, 2019, p. 236.

I. El deporte en el islam

El islam es una religión que se preocupa de regular muchos aspectos de la vida del creyente musulmán, y proporciona una guía de, no solamente las capacidades y derechos que tiene individuo, sino de cómo estos derechos individuales sirven al bienestar de la comunidad. Y es que la colectividad, la comunidad o la *umma* suele jugar un papel central en las enseñanzas islámicas. De este modo, el bienestar de los musulmanes y su salud física son aspectos que se tratan en las fuentes islámicas primarias, pues el islam entiende que el cuerpo es un elemento que se debe cuidar, no solamente a nivel espiritual[9]. Y es que, la salud física redundaría, a la postre, en la sociedad musulmana. De hecho, en el islam se aboga por tener entre sus correligionarios a personas que tengan buena salud y gocen de fuerza[10]. Incluso existen hadices donde se dice que un creyente musulmán fuerte físicamente es más querido para Dios que un creyente musulmán que no lo es, aunque ambos son buenos a los ojos de Dios[11]. Esto deja de manifiesto que en el islam la importancia de tener una condición física óptima es algo que se incentiva desde la propia religión. Siguiendo esta línea de normas islámicas para la salud física, en el mismo Corán es posible encontrar menciones sobre hábitos de comida beneficiosos; incluso, en la azora número siete, aleya treinta y una, se exhorta al creyente a que no cometa excesos con la comida o la bebida como uno de los principios de esta regulación de la nutrición y el deporte:

> ¡Hijos de Adán! ¡Atended a vuestro atavío siempre que oréis! ¡Comed y bebed, pero no cometáis excesos, que Él no ama a los inmoderados![12]

Y en los hadices se reafirma este punto de que los musulmanes no deben caer en las acciones que conlleven una sobrealimentación, por los posibles efectos adversos para la salud física que puede conllevar: "*Don't*

9 Harold G. Koenig, *Saad Al Shohaib, Health and Well-Being in Islamic Societies: Background, Research, and Applications*, Nueva York, Springer, 2014, p. 36.

10 Vardit Rispler-Chaim, *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Centur*, Leiden, Brill, 1993, p. 108.

11 ʿAlī ibn ʿAlī Ibn Abī al-ʿIzz, *Commentary on the Creed of Aṭ-Ṭaḥāwī*, Nueva York, General Administration of Culture and Publication, 2000, p. 257.

12 Traducción de Julio Cortés, *El Sagrado Corán*, San Salvador, Biblioteca Islámica Fátima Az-Zahra, 2005, p. 66.

indulge in over-eating because it would quench the light of faith within your hearts"[13].

Siguiendo esta línea, existen reportes donde se menciona que Mahoma recomendaba huir de la pereza y practicar ejercicio físico, además de animar a los creyentes a participar en deportes como la equitación, la natación, el tiro con arco, deportes marciales, atletismo y montañismo. Y es posible encontrar referencias semejantes sobre otras actividades físicas como la esgrima[14] dado el valor que, específicamente, tienen estos deportes para mantener el cuerpo en forma —lo que brinda salud individual— y para mantener una comunidad de creyentes que pudiera hacer frente a los posibles contratiempos que surgieran.

> The prophet Mohammad himself prayed for God's protection against laziness and incompetence. He recommended physical activity and exercise and participation in horse-riding, swimming, archery, wrestling, running and mountaineering[15].

De hecho, la cuestión de la equitación y los deportes que tienen que ver con caballos y otros equinos, está relacionada tanto con el Corán como con los dichos y hechos de Mahoma. Así, en la azora dieciséis, aleya número ocho, se puede leer que:

> Y los caballos, los mulos, los asnos, para que os sirvan de montura y de ornato. Y crea otras cosas que no sabéis[16].

El contenido de esta aleya se ha venido interpretando de diversas formas, y una de ellas es en relación al deporte de la equitación. Si bien es cierto que no hace referencia explícita al ejercicio con estos animales, en la tradición islámica sí se ha entendido como una mención velada sobre la licitud de los deportes con equinos. De hecho, la aleya en cuestión se estudia con relación a un hadiz que se ha reportado en prácticamente todas las colecciones de dichos y hechos de Mahoma. Ambas referencias

13 Juan Eduardo Campo, *Encyclopedia of Islam*, Nueva York, Facts on File. An Imprint of Infobae Publishing, 2009, pp. 248-250.

14 Dean D. Von Dras, *Better Health through Spiritual Practices: A Guide to Religious Behaviors and Perspectives that Benefit Mind and Body*, Santa Bárbara, ABC-CLIO, 2017, p. 192.

15 Nicholas L. Holt y Margaret Talbot, *Lifelong Engagement in Sport and Physical Activity: Participation and Performance across the Lifespan*, Londres, Routledge, 2011, p. 103.

16 Traducción de Julio Cortés, ob. cit., p. 115.

sobre la cuestión ecuestre (la aleya, por un lado y el hadiz sobre la equitación, por otro) hace pensar que los deportes con equinos son lícitos. El hadiz sobre esta cuestión que se suele traer a colación cuando se tratan estas cuestiones dice así: "*In fact, riding was not just to recommend; from time to time He has also organized competitions and has given material prizes to those places in these competitions*"[17].

Por lo tanto, las competiciones dentro de los deportes son algo que, a priori, es legítimo dentro del islam, siempre y cuando se cumplan ciertas normas generales, que se verán en el siguiente punto de este escrito. Y, claro está, siempre que la práctica de estos deportes y sus competiciones no entren en confrontación directa con otros principios de obligatorio cumplimiento, como no retrasarse en las horas de la oración islámica sin motivo[18], ni que las competiciones se tornen en una forma de enfrentamiento que acabe derivando en una *fitna* entre los musulmanes[19]. Siguiendo lo anterior, el deporte se suele alinear en dos bloques diferenciados: los prohibidos, bien por mención explícita o bien porque contravienen una norma clara del islam; y los permitidos, bien porque existan hadices que así lo avalan o porque, haciendo uso del *qiyās*, se establezca que no suponen una afrenta a los principios islámicos.

Incluso existen los reportes en las colecciones de hadices que recogen el hábito que tenía Mahoma de realizar ejercicio físico como caminar. Estos hadices indican que Mahoma y su esposa Aixa compitieron en una carrera donde Aixa fue la ganadora. Según esta narración, tiempo después, volvieron a hacer una carrera Aixa y Mahoma, y como la esposa del profeta había ganado peso, esta vez no pudo ganar. Mahoma, una vez ganada la carrera, dijo a su esposa que ahora ya estaban empatados[20]. Sin embargo, no se debe abusar del ejercicio físico hasta el punto de provocar sobresfuerzos. En diferentes hadices se detalla cómo Mahoma estipuló

17 Oktai Kizar, *The Place of Sports in the Light of Quran, Hadiths and the Opinions of Muslim Scholars in Islam*, Nueva York, Universal Journal of Educational Research, 2018, p. 2664.

18 John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 276.

19 Pooyan Tamimi Arab, *Amplifying Islam in the European Soundscape: Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands*, Londres, Bloomsbury, 2017, p. 103.

20 'Abul-Qader Ahmad 'Atta, *Marriage, Relationship of Spouses in the Light of The Holy Qur'an and Sunnah*, Beirut, Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1971, p. 73.

que "*tu cuerpo tiene derecho sobre ti*"[21], en el sentido de que los creyentes deben cuidar su cuerpo y hacer deporte, pero sin caer en el exceso, pues el sobreesfuerzo puede resultar igualmente perjudicial que una vida sedentaria. Este principio viene a seguir las directrices coránicas sobre no caer en el abuso de la comida que se ha visto anteriormente[22], al igual que no se debe abusar del deporte. El conjunto de estas doctrinas, por tanto, vendrían a establecer un equilibrio en lo que respecta a la práctica del ejercicio físico, de forma moderada y saludable en consonancia con otros preceptos islámicos.

Otro de los deportes de los que se tiene mención explícita en las fuentes islámicas son los deportes marciales y en concreto la lucha, que se recoge en varios hadices: Abū Jahl, consumado luchador y especializado en este tipo de torneos, convocó a Mahoma a una competición para que luchara contra él[23] y Mahoma le venció. Incluso, se narra que este luchador de renombre por sus grandes dotes para este deporte, tras ser vencido por Mahoma, se convirtió a la religión del islam[24]. Haciendo un razonamiento *contrario sensu*, se deduce que si Mahoma realizó esta actividad es porque es lícita, mientras se mantenga el espíritu y las condiciones con las que se realizó. Del mismo modo, *prima facie*, puede hacerse extensiva su licitud para el resto de musulmanes. Por lo tanto, la práctica de deportes marciales, siempre que no vayan en contra de otras normas islámicas, sí está permitida. El boxeo, por ejemplo, suele entenderse como un deporte prohibido[25] entre los musulmanes debido a los golpes que se propinan en el rostro de los luchadores y las potenciales secuelas negativas de cada contienda en la que se enfrentan los deportistas.

Hasta este punto, se ha tratado la licitud del ejercicio en consonancia

21 Muhammad Saed Abdul-Rahman, *Jurisprudence and Islamic Rulings: Transactions – Part 3, Volume 24 of a Series of Islamic Books*, Londres, MSA Publication Limited, 2004, p. 304.

22 Karim Ginena Azhar Hamid, *Foundations of Shari'ah Governance of Islamic Banks*, Sussex, John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd. Wiley, 2015, p. 42.

23 Binyamin Abrahamov, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Volume 16*, Jerusalén, Magnes Press, The Hebrew University, 1993, p. 88.

24 Bettina Gräf, Birgit Krawietz, Schirin Amir-Moazami, Ulrike Freitag y Konrad Hirschler, *Social Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia. Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies: Studies in Honour of Gudrun Krämer*, Leiden, Brill, 2018, p 339.

25 Dawn-Marie Gibson, *A History of the Nation of Islam: Race, Islam, and the Quest for Freedom*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2012, p. 51.

con una nutrición adecuada dentro del contexto islámico. Sin embargo, existe una serie de deportes que quedan fuera de la esfera lícita y que, por lo tanto, los musulmanes no tienen permitido, a nivel doctrinal, practicarlos. Dentro de estas prohibiciones es necesario hacer una precisión. Con carácter general, se aplica la norma de que cualquier actividad de este tipo que se considere potencialmente perjudicial o insegura para el bienestar intelectual, mental o físico de las personas, se considerará ilícita. O, al menos, no es recomendable para un creyente musulmán llevar a cabo esas actividades[26]. Por otro lado, existen prohibiciones explícitas sobre deportes en concreto que quedan proscritos en el islam, tales como el deporte cinegético o aquellos deportes en los que dos o más animales son puestos a luchar entre sí[27]. Sí es cierto que la caza como actividad destinada a obtener sustento es algo que se permite en esta religión, la precisión que se hace en los textos islámicos es que la caza de animales no está permitida cuando se realiza sin el propósito de obtener un beneficio del mismo, sino como actividad lúdica destinada al recreo.

Por lo tanto, dentro de las normativas que rigen las prácticas del islam se van a encontrar dos aspectos diferenciados: por un lado, aquellos ejercicios físicos sobre los que hay una mención explícita en las fuentes islámicas; y, por otro lado, los deportes que pese a no haber sido mencionados explícitamente sí podría establecerse una relación de analogía para determinar si es procedente o no su práctica de acuerdo con los principios generales del *fiqh*. Teniendo esto presente, se analizarán a continuación los deportes sobre los que hay reporte directo y que, por tanto, Mahoma sí aceptaba como lícitos. Después, se estudiará el fútbol para ver si se ajusta a los parámetros de los deportes lícitos.

II. Competiciones deportivas: condiciones para su validez

Ya se ha visto anteriormente que existen hadices donde Mahoma se encargaba de organizar competiciones deportivas que incluían ejercicios

26 Mohammad Hashim Kamali, Osman Bakar, Daud Abdul-Fattah Batchelor y Rugayah Hashim, *Islamic Perspectives on Science and Technology: Selected Conference Papers*, Nueva York, Springer, 2016, p. 280.

27 Anne Geldart, *Examining Religions. Islam,* Portsmouth, Heinemann Educational Books Ltd., 1999, p. 92.

de equitación e incluso se daba una recompensa económica al ganador. Por lo tanto, no habría nada ilícito en las competiciones deportivas, per se. Sin embargo, sí hay circunstancias concomitantes que pueden provocar la invalidez sobrevenida de una actividad deportiva. La norma general extraída de tales principios rige que:"*It is not allowed to provide prizes in a competition, unless it is camel racing, horse racing or archery*"[28].

Por otro lado, también existe un grupo de musulmanes que analiza el caso de la competición y el pago dinerario de una compensación por participar en actividades deportivas como una forma lícita de establecer relaciones contractuales dentro de los principios islámicos.

> The prize for the race is from the one side, the other side presents a prize or a certain amount of goods or money, and if the winner decides to buy this prize or goods and money, it becomes a gamble and is forbidden according to Islam. However, if a third party enters between the two contestants and says, "Whoever wins from you earns him the following reward," this gambling does not fall under the scope of gambling. b). According to the *Shafi'i*, the race and circumvention (racing with horse, camel and similar things, and competing in an arrow shooting) are circumcised[29].

Parte de la licitud de esta acción vendría a producirse a través de la relación jurídica entre las partes mediante el contrato de *al-yu'āla*[30]. Este acuerdo se caracteriza por la mediación de un precio por llevar a cabo una actividad que, previsiblemente, se producirá, sin especificar método, tiempo de ejecución. Esta figura jurídica se ha venido utilizando tradicionalmente para tareas como encontrar una cabeza de ganado perdida, encontrar agua y realizar un pozo y, también, para realizar ciertas competiciones[31]. Desde un punto de vista jurídico, podría decirse que este contrato es una promesa de recompensa o comisión por la realización de un acto previamente pactado[32], de donde proviene también su significado

28 Erwandi Tarmizi, *Haram Wealth in Contemporary Muamalah*, San Francisco, BMI Publishing, 2012, p. 190.

29 Oktai Kizar, ob. cit., p. 2666.

30 Muhammad Yusuf Saleem, *Islamic Commercial Law*, Sussex, John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd. Wiley Finance, 2012, pp. 61-65.

31 Mohd Ma'Sum Billah, *Islamic Financial Products: Principles, Instruments and Structures*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019, p. 430.

32 Nabil Baydoun, Maliah Sulaiman, Roger J. Willett y Shahul Ibrahim, *Principles of Islamic Accounting*, Londres, John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd. Wiley Finance, 2018, p. 137.

etimológico. Existiría aquí, por tanto, una *iltizām*[33] o responsabilidad de pago que se realizó en forma de promesas; un pago en forma de recompensa salarial a la que se llega a través de la libre voluntad de las partes intervinientes por prestar un servicio con un resultado inespecífico:

> Ju'alah is a contract in which one party (the Ja'il) undertakes to give a specific reward (the Jua'l) to anyone who may be able to realize a specific or uncertain required result […]. The determination of the required end result of the transaction is considered to be sufficient to make it permissible. Ju'alah is a relevant and useful transaction in events that cannot be accomplished through Ijarah, such as bringing back a lost property from an uncertain location, because the Ijarah contract requires that the work must be specified[34].

Sin embargo, esto no debe entenderse como el amparo de los juegos de azar o las apuestas, que es una acción proscrita en el islam[35]. En este caso, cuando se usa la figura jurídica de *al-ŷu'āla* no se estaría ante un *emptio spei*[36], cuya legitimidad a luz del derecho islámico también es compleja, sino ante un contrato plenamente lícito de acuerdo con los fundamentos de las principales escuelas jurisprudenciales[37]. De cualquier modo, las competiciones que se establezcan de manera lícita no deben suponen un enfrentamiento injustificado entre los musulmanes ni llegar al punto de tornarse en una agresión entre los competidores[38].

III. Los uniformes deportivos y el *'aūra*

Dentro de las cuestiones problemáticas a la hora de establecer la licitud de ver o practicar deportes son los uniformes que utilizan los deportistas,

33 Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer As-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 165.

34 Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finances*, Sussex, John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd. Wiley Finance, 2007, p. 351.

35 Franz Rosenthal, *Gambling in Islam*, Leiden, Brill, 1975, p. 100.

36 Mario Castillo Freyre, *El bien materia del contrato de compraventa: algunas consideraciones preliminares sobre el contrato de compraventa y estudio del capítulo segundo de dicho contrato en el Código civil*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, p. 240.

37 Ahcene Lahsasna, *Shari'ah Non-compliance Risk Management and Legal Documentations in Islamic Finance*, Sussex, John Wiley & Sons Singapore Pte. Ltd. Wiley Finance, 2014, p. 210.

38 Robert J. Stefan, *Business in Islam: Contextualizing Business and Mission in Muslim-Majority Nations*, Nueva York, ATPS Press, 2019, p. 318.

que a menudo dejan al descubierto partes que en el islam se consideran privadas y no deben dejarse a la vista. Esta zona privada del cuerpo que no debería quedar al descubierto tiene diferente consideración para hombres y mujeres. En el caso del hombre, esta parte pudenda se entiende que abarca del ombligo hasta las rodillas: "*The awrah of a man referred to in this hadith is from his navel to his knee, although some scholars, such as Ibn Hazm and some Maliki jurists, do not include the knee*"[39].

En el caso de la mujer, existe consenso en las principales escuelas jurisprudenciales: se entiende que el 'aūra en la mujer abarca todo su cuerpo, salvo manos y cara[40]. El consenso sobre este punto, como apunta Aziz Amin en su obra *Conflicts of Fitness: Islam, America, and Evolutionary Psychology*, es prácticamente unánime. Solamente queda matizado por una minoría de juristas islámicos, que entienden que tanto las manos como el rostro de la mujer también es considerado como parte de su *'aūra*:

> Previously, we discussed the topic of a woman's 'awrah (what a woman must cover in the presence of non-related men, excluding her husband). The majority of Muslim jurists have decreed that a woman's 'awrah is her entire body, with the exception of her face and hands. A minority of jurists claim a woman's face and hands are also part of her 'awrah, which necessitates that women be completely veiled when they go out in public[41].

La cuestión de las partes del cuerpo que no se pueden mostrar a las personas en general no es baladí. De hecho, esta prohibición de mirar el 'aūra de otra persona viene de un hadiz donde se indica la prohibición de manera expresa: "*A man should not look at the 'awrah of another man, nor a woman of a woman, nor should a man go under one cloth with another man, nor a woman with another woman*"[42].

Haciendo una extrapolación de este hadiz, donde se indica de forma clara que ni hombre ni mujer deben ver el *'aūra* de otra persona, se aprecia que las equipaciones futbolísticas modernas, que están estandarizadas,

39 Afzal-ur-Rahman, *Muhammad: Encyclopaedia of Seerah*, Nueva York, Muslim Schools Trust, 1981, p. 256.

40 Fauzia Ahmad y Mohammad Siddique Seddon, *Muslim Youth: Challenges, Opportunities and Expectations*, Nueva York, Continuum, 2012, p. 265.

41 Aziz S. Amin, *Conflicts of Fitness: Islam, America, and Evolutionary Psychology*, Washington, Lulu Publishing Services, 2015, p. 143.

42 Fauzia Ahmad y Mohammad Siddique Seddon, ob. cit., p. 265.

no cubren totalmente la parte del *ʿaūra*. En el caso de los futbolistas, la rodilla no queda tapada por completo y, por lo tanto, queda expuesta parte del *ʿaūra* de los jugadores. Esta parte íntima, que no debe mostrarse, queda a la vista del resto de jugadores y de los espectadores que siguen la competición, ya sea en el campo de manera presencial, o a través de los medios telemáticos como la televisión o la retransmisión por internet. En cualquier caso, esta cuestión podría quedar eventualmente resuelta si se hiciesen unas equipaciones que permitiesen a los jugadores practicar este deporte sin mostrar al público ni a sus compañeros el *ʿaūra*.

IV. El consumo televisivo del fútbol en el *fiqh* moderno

La licitud sobre el consumo televisivo del fútbol queda limitada, en gran parte, por los condicionantes analizados anteriormente. Es decir, si existe un hadiz donde se indica que no es procedente mostrar el *ʿaūra* y las equipaciones modernas sí la muestran, es lógico deducir que el consumo televisivo de este deporte tiene apariencia de ser contrario al derecho islámico. Por otro lado, autores como Ibrahim y Firhan argumentan que otra posible causa que determine la ilicitud de ver el fútbol por televisión es que este hecho provoque que se abandonen ciertas prácticas obligatorias para los musulmanes, como el rezo. Es decir, si ver el fútbol o practicarlo conlleva que se desatienda el rezo, por ejemplo, esto convierte al acto de ver el deporte en ilícito[43]:

> According to Mufti Ebrahim Desai of the askiman.org watching television is always a waste of time. In contrast to this opinion, the 'ulema associated with, for example, IslamOnline.net seem to argue that it is the content and the reason for watching television that matters. For example, they argue that it is not automatically forbidden for Muslims to watch football matches on television. Dr Jamal Ad-Din 'Atiyya, a member of the Islamic Fiqh Academy affiliated to the Organization of the Islamic Conference (OIC), states in a fatwa issued for the IslamOnline.net that: 'There is no harm in watching football matches or other sporting matches, on condition that we do not waste most of our time in watching.

43 B. Ibrahim y M. A. Firhan, "The Ruling of Football Watching According to Contemporary Islamic Scholars", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 2019, vol. 9, núme. 3, pp. 339-342.

> Watching such matches will not benefit us; the benefit will be for the one who practices sports.' Faysal Mawlawi and Jamal Ad-Din 'Atiyya, 'Watching Football and Playing Professionally' (…). The popular Egyptian preacher and television star, Amr Khaled, also stresses that sport is not contrary to the spirit of Islam – 'on the contrary, he is such a fervent fan (he used to play on the junior national team as a teenager) that he not only invites football players to guest star on his show, but also ends his Saturday afternoon mosque sermons early if there is a match scheduled, so he and his audience do not have to miss any game time'[44].

En esencia, la conclusión del *fiqh* moderno que proponen estos autores viene a decir que no existe una regla clara que determine automáticamente la licitud o ilicitud del fútbol en sí. Principalmente, porque a diferencia de lo que ocurría con los deportes de equitación o natación, que se han mencionado anteriormente, no hay referencia en los hadices sobre el deporte del fútbol. Sin embargo, sí podrían establecerse paralelismos entre las normas generales sobre lo permitido y lo no permitido para después aplicarlas al ámbito del fútbol.

Conclusión

El deporte y la nutrición juegan un papel de gran relevancia en las sociedades islámicas, donde el estilo de vida saludable es un objetivo a perseguir. Desde el marco de la jurisprudencia clásica, se propicia un estilo de vida saludable en virtud de los principios que se recogen en las fuentes del islam como el Corán y el hadiz. Sin embargo, no todos los deportes, pese a representar una opción interesante desde el punto de vista del ejercicio físico, son lícitos; bien porque resultan lesivos (las actividades que puedan causar potencialmente un daño en la salud de un musulmán quedan prohibidas y los deportes en los que la integridad física se ve comprometida, como el boxeo, también están prohibidos) o bien porque van en contra de otros principios de la religión, como las apuestas.

De una manera similar a lo que ocurre con los principios sobre lo lícito y lo ilícito en materia de alimentación y nutrición, en el ejercicio físico también aparecen normas que establecen qué deportes quedan

44 Göran Larsson, *Muslims and the New Media: Historical and Contemporary Debates*, Burlington, Ashgate e-Book, 2011, p. 117.

permitidos y qué ejercicios físicos quedan proscritos dentro del islam. En cualquier caso, sí existe mención explícita hacia ciertos deportes que tienen la consideración de ser lícitos, sobre todo la natación, la equitación y el tiro con arco. Las competiciones deportivas, por su parte, siempre que no se caiga en las apuestas o los juegos de azar, quedan permitidas en el marco del fomento de una competitividad sana entre los musulmanes. Eso sí, sin que tales acciones afecten a su pacífica convivencia ni deriven en agresiones o les haga alejarse de los deberes religiosos. Y en lo que respecta a la competición del fútbol en particular, parece no entrar en contradicción con los principios generales sobre el ejercicio físico que se han visto anteriormente en las fuentes islámicas. De hecho, su popularidad puede ser un elemento que fomente el ejercicio físico en la comunidad y sea una ayuda para mantener a la población saludable y en buen estado físico.

En lo referente a la recompensa o el precio pagado a los jugadores, siempre que quede comprendido dentro de los contratos válidos en la jurisprudencia islámica como, por ejemplo, el contrato de *al-ŷu'āla* serían pagos lícitos al entenderse que se contrata con el fin de realizar una actividad en la que no se especifica tiempo, duración, etc., pero que para la mayoría de escuelas jurisprudenciales es lícito. También habría que tener en cuenta que la mediación de esta contraprestación o premio por ganar una competición no caiga en la categoría de juego de azar o apuesta. Por otro lado, el consumo televisivo, siempre que no cree *fitna* o división y no suponga un alejamiento de los deberes religiosos que deben cumplir los musulmanes, también parece estar permitido según lo visto en anteriores puntos.

Sin embargo, en lo que respecta al consumo televisivo de este deporte, sí existen aspectos que presentan especial dificultad a la hora de realizar una interpretación sobre la licitud de su naturaleza. Esta dificultad no radicaría en la naturaleza del acto mismo, sino en las circunstancias en las que se produce el partido. En concreto, en lo que respecta a las partes del cuerpo que quedan reveladas a los espectadores de la competición deportiva y al público en general. Es decir, la ilicitud de practicar y consumir por televisión este deporte vendría por el uniforme de los jugadores. De acuerdo con la jurisprudencia clásica, el *'aūra* debe ser una parte que

no debe quedar expuesta. Las equipaciones de las selecciones de futbol dejan al descubierto parte del *ʿaūra*, con lo cual se estarían incumpliendo este precepto de la ley islámica, por lo que algunos alfaquíes abogan por la ilicitud del fútbol en los términos actuales. Si bien es cierto lo anterior, este punto podría verse subsanado con un uniforme deportivo adaptado a los requisitos islámicos, según algunos alfaquíes.

« LA MUSULMANE ALGÉRIENNE », SECCIÓN FEMENINA DIRIGIDA POR LA *ASOCIACIÓN DE MUJERES MUSULMANAS ARGELINAS* (AFMA) EN EL PERIÓDICO *L'ALGÉRIE LIBRE* ENTRE 1949-1950

Inmaculada Garro Sánchez
Universidad de Alicante

Resumen

En este artículo se pretende dar una visión general de las primeras incursiones de las mujeres argelinas en la lucha por la emancipación femenina, a través de la creación de la asociación AFMA (*Association des Femmes Musulmanes Algériennes*), dependiente del partido político MTDL (*Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques*). Se analiza el discurso de la asociación que se hizo público a través de once artículos que aparecieron en la sección femenina "La musulmane algérienne" del periódico *L'Algerié Libre* entre 1949 y 1950.

Palabras clave: AFMA, movimiento nacional argelino, periódico *L'Algerié Libre*, emancipación femenina.

Abstract

This article aims to give an overview of the first forays of Algerian women in the struggle for female emancipation, through the creation of the association AFMA (*Association des Femmes Musulmanes Algériennes*), dependent on the political party MTDL (*Mouvement pour the Triomphe des Libertés Démocratiques*). The discourse of the association was made public through eleven articles that appeared in the women section "La musulmane algérienne" of the newspaper *L'Algerié Libre* between 1949 and 1950.

Keywords: AFMA, Algerian national movement, *L'Algerié Libre* newspaper, female emancipation.

I. La creación de la *Asociación de mujeres musulmanas argelinas* (afma)

En Argelia, del mismo modo que ocurrió en otros países árabes colonizados por Europa, se desarrolla una ideología y un sentimiento nacionalista a finales del siglo xix, dentro del movimiento conocido como *Nahḍa* (renacimiento, despertar árabe). Un aspecto clave de este movimiento está relacionado con la concepción del papel de la mujer en la familia y en la sociedad y el convencimiento de que necesitaba un cambio. En Egipto, figuras tan destacadas como Rifa' al-Tahtawi (1801-1873) o Qasim Amin

(1863-1908) propugnaron una apertura para la mejora de las condiciones de las mujeres dentro de ese nacionalismo araboislámico[1].

Es conocido cómo algunos de estos reformistas habían viajado a Europa, así el caso de algunos cristianos maronitas de Siria, o los ya citados al-Tahtawi y Amin. Esos viajes les sirvieron para comparar y reflexionar sobre la situación de sus países y los cambios que pensaban necesarios para que sus sociedades funcionaran.

En el caso concreto de Argelia, país poco mencionado en los estudios sobre la *Nahḍa*, destaca la figura de Messali al-Hadj (1898-1974). De origen humilde, Messali fue enviado a Francia el año 1918, en una remesa de 300.000 argelinos. Algunos fueron enviados a las fábricas como mano de obra, en cambio, Messali al-Hadj fue reclutado como soldado, pues los franceses necesitaban militares para los frentes que tenían abiertos[2]. Allí entró en contacto con otros compatriotas norteafricanos y creó en 1926 *L'Étoile Nordafricaine* (ENA) que reivindicaba abiertamente la independencia de Argelia. Esta organización fue prohibida por el gobierno de León Blume en 1937. Fue entonces cuando decidió que era el momento de crear un partido bien estructurado y, en ese mismo año, creó el *Partido del Pueblo Argelino* (PPA)[3]. En 1937 Messali decide trasladar la sede del PPA a Argel, donde la organización comienza a realizar reuniones y actos públicos. El 27 de agosto de ese mismo año, Messali es arrestado y enviado a prisión. Fue liberado en 1943, tras seis años de cárcel, y en 1945 el PPA clandestino se convierte en un partido legal y pasa a denominarse *Le Mouvement pour la Triomphe des Libertés Démocratiques* (MTLD)[4].

En 1947 el MTLD tiene éxito en las elecciones municipales. Es en ese año cuando se crea la primera asociación femenina argelina, la *Association des Femmes Musulmanes Algériennes* (AFMA), dependiente de este partido político. Se trata del mismo proceso que se había llevado a cabo en Egipto unos años antes con el *Comité Central de las Mujeres Wafdistas* creado en 1920 como sección feminista del partido nacionalista Wafd,

1 Leïla Tauil, *Féminismes árabes: un siècle de combat*, París, L'Harmattan, 2018, pp. 18-24.

2 Benjamin Stora, *Messali Hadj 1898-1974*, París, Hachette, 2012, p. 30.

3 No se debe confundir con *Partido Popular Argelino* que es como sus adversarios lo denominaban, como símil del *Partido Popular Francés* de Doriot. Véase ibid., p. 161.

4 Ibid., pp. 174-204.

o la *Unión Feminista Egipcia* (EFU) fundada en 1923 y encabezada por Huda Sha'arawi[5].

La asociación argelina fue creada por la matrona Mamia Chentouf (1922-2012), quien fue su presidenta, y Nafissa Hamoud[6] (1924-2002), una de las primeras estudiantes de medicina argelina, que ejerció como secretaria general. El propósito de la asociación era, por una parte, convencer a las mujeres para apoyar a los grupos independentistas y, por otro lado, brindar apoyo económico a las mujeres cuyos maridos habían sido detenidos por su compromiso político.

Esta asociación publicó algunas de sus actividades en el periódico *L'Algerié Libre*, creado por el MTLD, y fundado por Mohamed Khider (1912-1967) en noviembre de 1949 en París bajo el lema: "*Por el pueblo y para el pueblo*". El periódico era bimensual y tuvo 128 números entre noviembre de 1949 y noviembre de 1954, fecha en la que las publicaciones cesaron después de la disolución del MTLD.

II. "La musulmane algérienne" (1949-1950)

A continuación, voy a analizar los once artículos que publicó la AFMA entre diciembre de 1949 y septiembre de 1950[7]. La elección de este periodo de casi un año se debe a que fue entonces cuando la asociación femenina dependiente del MTLD tuvo voz en este periódico a través de una sección denominada "La musulmane algérienne". En el encabezado de la sección se podía observar el rostro de dos mujeres enfrentadas, una con *haik* y *ajar*[8] y otra descubierta[9]. Desde mi punto de vista, la imagen no trata de representar a una mujer argelina y otra europea, sino que habla

5 Margot Badran, *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 46-49.

6 Quien fue más tarde delegada del FLN en el *Congreso Internacional de las Mujeres* en Copenhague en 1960. Véase el artículo "L'Enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algerie" de Feriel Lalami, *Nouvelles Questions Féministes*, 2008, vol. 27, núm. 3, p. 23.

7 Los artículos han sido descargados de la página web www.retronews.fr

8 El *haik* es el traje blanco de una pieza tradicional y el ajar es un velo triangular, también de color blanco, que cubre la nariz y la boca. Veáse nuestro trabajo "Las batallas del haik argelino" en Naima Benaicha (ed.), *Argelia una mirada desde las dos orillas*, Alicante, Universidad de Alicante, 2016, pp. 59-62.

9 Nedjib Sidi Moussa, "Les visages de l'emancipation: L'action des femmes messalites durant la révolution algérienne", *Le Découverte "Le Mouvement social"*, 2016, núm. 255, pp. 103-118.

de la emancipación de las mujeres, en una época en la que ya se discutía el tema del velo. Debemos pensar que estas mujeres, como podemos ver en esta sección, estaban influenciadas por la ideología de emancipación, que ya circulaba por algunos países como Egipto (Huda Sha'arawi se desvela en 1923 al regresar de una conferencia feminista internacional en Italia) o Líbano (Anbara Salam al-Khalidi monta un escándalo al desvelarse en una conferencia en 1927 en la Universidad Americana de Beirut).

Encabezado de la sección femenina del periódico *L'Algerié Libre.* Fuente: *www.retronews.fr*

Los once artículos que publicaron en la sección femenina del periódico *L'Algerié Libre* se pueden dividir en dos temáticas, dependiendo de quién los escribe. Por un lado, los publicados por la AFMA, que tratan específicamente de Argelia y, por otro lado, los publicados por la libanesa Anbara Salam al-Khalidi (1897-1986), escritora y traductora, que muestran una visión más general de las mujeres en el mundo árabe.

1. Artículos de la AFMA

En primer lugar, paso a analizar los artículos publicados por la asociación AFMA. El primero de ellos fue publicado el 15 de enero de 1950 bajo el título "Nos femmes au service des déshérites". En este artículo la asociación pretende que las argelinas tomen conciencia de su rol en la sociedad y, especialmente, dentro de sus familias. Veremos que el papel de las mujeres en el hogar es una constante en todos los artículos. En éste, en concreto, la asociación quiere hacer visibles y difundir las acciones benéficas que llevan a cabo para apoyar al pueblo argelino, en concreto, hace difusión de una fiesta cultural en la que se repartió ropa y ayuda a los más necesitados, y que se celebró el 31 de diciembre con ocasión de la fiesta del *Moulud* (nacimiento del Profeta).

El siguiente artículo se publicó el 1 de febrero de 1950 bajo el título "L'Arba[10]. Décès d'une jeune nationaliste" en memoria de una joven del movimiento nacionalista, Fatiha Sahraoui, que murió en el hospital como consecuencia de los golpes recibidos a manos de la policía. La joven apoyaba la causa nacionalista impartiendo clases en un anexo a la madrasa *Al Ihsane* (eran escuelas en las que se enseñaba árabe y tuvieron un papel importante en el desarrollo de una conciencia y una identidad nacional, eran denominadas escuelas libres porque se mantenían libres del control francés), pero estas lecciones estaban prohibidas por la administración y la policía interrumpió en una de ellas y le dio una paliza. Dentro de este tipo de escuelas estudió y trabajó como maestra con tan solo 16 años Zuhur Wanissi. Como las demás maestras, Wanissi se incorporó a las filas del FLN (*Front de Libération Nationale*) y durante la guerra participó activamente[11].

El 11 de marzo de 1950 se publican otros dos artículos en el periódico *L'Algerié Libre*, uno bajo el título "La femme algérienne et le movement national" y el otro "La femme algérienne". Uno remite al otro con una referencia que reza "véase el artículo de la página…". No se sabe cuál puede ser el motivo, pero ninguno de ellos lleva el encabezamiento habitual de la sección femenina "La musulmane algérienne", aunque es evidente que ambos pertenecen a la asociación AFMA. En el primero de ellos se habla de la situación precaria de la mujer argelina como consecuencia del régimen colonial impuesto al pueblo. Se afirma que, aunque las mujeres no se levanten contra el régimen, reclaman una vida mejor, con libertad e independencia. En el siguiente, desde la AFMA vuelven a reivindicar el apoyo de las mujeres al movimiento nacional y apelan al retorno del exilio de su líder Messali Hadj en su residencia de Bouzareah. En 1945 se exilió a África. El gobierno del Congo le pidió que eligiera residencia en Argelia o en Francia, él escoge Argelia en 1946, pero se le prohíbe vivir durante los siguientes veinte años en una gran ciudad, así que decide ir a Bouzareah[12], que es una pequeña ciudad anexa a Argel.

10 Municipio de la provincia de Blida en Argelia.

11 Paula Amérigo Pire, *Un acercamiento a la vida y obra de Zuhûr Wanīsī*, Universidad de Alicante, 2012, trabajo fin de máster del Máster en Estudios Literarios, pp. 27-28.

12 Benjamin Stora, ob. cit., pp. 196-197.

El siguiente artículo fue publicado el 15 de mayo de 1950 con el título "L'oeuvre sociale de l'Association des Femmes musulmans algériennes" firmado por Fathia. En este texto la asociación hace un llamamiento a las mujeres a participar de la vida intelectual del país y a salir de la miseria en la que les ha sumido el régimen colonial. Muchas de las celebraciones que intentó realizar la asociación fueron prohibidas por la administración francesa de Argel. A pesar de ello, otras fiestas pudieron celebrarse y la presidenta enumeró diferentes actos realizados. En el texto se hace difusión de las acciones y se agradece a las mujeres y los niños su participación en los actos.

El 1 de junio de 1950 se publica el artículo "Même les femmes algériennes n'échappent pas a la répression colonialiste", donde la asociación AFMA denuncia el continuo acoso que reciben de la administración francesa. Parece ser que es la tercera vez, desde enero de 1950, que la administración les prohíbe realizar algún evento. Escriben este artículo para denunciarlo y para hacer público que, a pesar de las barreras, continuarán con su programa social cuyo objetivo es la emancipación de la mujer argelina.

El 1 de agosto de 1950 la asociación utiliza un título más explícito "L'A.F.M.A. manifeste sa solidarité envers les victimes de la répression" en el que siguen difundiendo sus acciones, en este caso hacen propaganda de una fiesta benéfica celebrada el 14 de julio de 1950 con ocasión del *'Aid as-Sagir* (que marca el final de Ramadán). En la gala se distribuyó ropa a las víctimas de la represión y a los niños necesitados. Dentro de este ambiente, la presidenta aprovechó para que las mujeres tomaran conciencia de su rol dentro de las familias.

El 1 de septiembre de 1950 se publica el último de los artículos de la sección de femenina con el título "La femme et le lutte nationale". Esta vez la asociación, del mismo modo que había hecho Anbara Salam al-Kahlidi (como veremos a continuación), hace referencia a la figura de una mujer relevante de la historia, como es Nefertiti en la civilización egipcia, y considera que las mujeres árabes tienen el referente de Aicha, la mujer del Profeta. Ponen a estas mujeres como ejemplo de emancipación femenina en épocas anteriores.

En todos estos artículos publicados por la asociación AFMA podemos observar que tienen, en general, un objetivo divulgativo sobre las acciones benéficas llevadas a cabo por la asociación. Así mismo, pretenden concienciar a la población de que las mujeres están implicadas y colaboran para apoyar a la sociedad argelina ante la represión del régimen colonial francés. También utilizan este espacio para denunciar el acoso que sufre la asociación por parte de la administración. Podemos destacar que, a pesar de que su objetivo es combatir el colonialismo, la revista está escrita en francés y sus autoras pertenecían a la clase privilegiada.

2. Artículos de Anbara Salam al-Khalidi

Por lo que se refiere a los artículos publicados por la libanesa Anbara Salam al-Khalidi, el primero de ellos que aparece en la sección femenina "La musulmane algérienne" fue publicado el 1 de diciembre de 1949 y se titulaba "Le role de la femme dans la société árabe". Este texto pretendía ser una síntesis de la conferencia de la UNESCO presentada por la misma al-Khalidi en Beirut el 30 de marzo de 1949, en la que habían participado las élites feministas del mundo árabe. En dicha conferencia se rememoró la participación de las mujeres en diferentes sectores como la política o la vida social en tiempos del Profeta. Ella mencionaba que, a pesar de esto, los occidentales tenían una visión orientalista y habían representado a las mujeres como un simple objeto encerradas dentro del harén y dedicadas a una vida de placeres. Ya en la primera mitad del siglo xx vemos cómo se menciona esa visión orientalista que Edward Said nos presenta en 1978 con su obra *Orientalismo*. Se trata de una especie de "feminismo islámico", es decir, un afán de encontrar referencias del papel activo de las mujeres dentro de la tradición, como hizo más tarde la argelina Zuhur Wanisi o hicieron con anterioridad otras feministas egipcias.

Dice al-Khalidi en este artículo que, para ella, las primeras manifestaciones de las mujeres árabes dentro del espacio público hacen referencia a cuando el profeta Mohammed propagó su mensaje y se formó una delegación de mujeres que lo rodearon en la calle para saludarlo y reconocerlo como líder de la nación. Es para ella la primera participación de las mujeres árabes en pro del desarrollo de la *umma*.

El siguiente de sus artículos fue publicado el 1 de enero de 1950 en *L'Algerié Libre* y se titulaba "Aicha dirige une expédition guerrière". En él al-Khalidi sigue rememorando la época del Profeta como ejemplo para las mujeres. En este caso cita a Aixa como ejemplo de mujer inteligente que participó en la política de la época. Además, menciona a otras mujeres que participaron activamente en distintos periodos de la historia de las sociedades islámicas, como Grunad Darda[13] que en el siglo VII dio discursos en la mezquita Omar de Jerusalén, en las que participó como asistente del califa Suleymán o Gun Djafar Ibn Saad, secretaría del califa Maamoun en el siglo IX, que es conocida porque escribía numerosos comentarios al margen de los libros.

Anbara Salam al-Khalidi en un discurso en Beirut en 1954

El último de los artículos de al-Khalidi en *L'Algerié Libre* fue publicado el 1 de abril de 1950 bajo el título "Le rôle de la femme árabe". En este artículo, al-Khalidi vuelve de nuevo la mirada al pasado. En este caso se trata de un pasado más reciente, pues cuenta que Mohammed Ali Pacha (1805-1848), más conocido como Mehmet Alí, introdujo diversas reformas en Egipto, como las escuelas para niñas. Tal y como comenta la escritora, esto hizo que muchas mujeres participaran del mundo de las letras, como es el caso de la egipcia Maryana Marrash, entre otras. Por otro lado, hace referencia a la I Guerra Mundial y al contacto directo con occidente, que

13 Los nombres de estas mujeres han sido transcritos tal y como aparecían en la prensa de la época.

les hizo querer luchar también por su independencia. El desarrollo de las universidades en Egipto, Damasco, Bagdad y Beirut abrió las puertas a muchas jóvenes estudiantes, por lo tanto, estas mujeres habían conocido la modernidad y apelaban a la fraternidad nacional.

Es curioso observar como Anbara Salam[14], en todos sus artículos publicados en *L'Algerié Libre*, hace un planteamiento a la sociedad que sigue vigente en la actualidad. Ella apela a la búsqueda de antecedentes de emancipación de las mujeres en época del Profeta o durante la *Nahḍa*, es decir, dentro de la propia tradición musulmana. Del mismo modo que, en la actualidad una de las corrientes dentro de los feminismos árabe o musulmán se define como "feminismo islámico" porque estas mujeres buscan en épocas anteriores o en la reinterpretación del texto sagrado la emancipación femenina. Así mismo, podemos observar cierta contradicción en el discurso de al-Khalidi (que también se le atribuyen en la actualidad a reformistas como Qasim Amin) y es que, a pesar de que quiere mostrar la posible emancipación de las mujeres con una mirada al pasado de la tradición araboislámica fomentando el panarabismo, vemos que ella misma admite (en este último artículo) que han visto cómo lo hace occidente, es decir, han observado lo que hace el gobierno francés y les ha parecido buena idea copiarlo. Por tanto, no se están basando en la tradición musulmana, sino en la francesa.

Conclusiones

Del análisis de este material podemos concluir diferentes cuestiones, por un lado, que son las élites (al igual que en Europa) las primeras que promueven la emancipación de la mujer, pero que, en un principio, se sigue observando una clara separación de género. Los hombres son los encargados de la parte legislativa y las mujeres apoyan a otras mujeres en el ámbito familiar. En los artículos se menciona cómo la presidenta

14 Los argelinos en Francia habían entrado en contacto con otros compatriotas árabes. Lo mismo ocurrió con las mujeres, las argelinas estaban informadas de los movimientos feministas de la época en países como Líbano o Egipto. Anbara Salam era una mujer que había vivido en diferentes países: Líbano, Siria, Jordania, Egipto (donde entró en contacto con Huda Sha'arawi y presenció una ceremonia en honor a Qasim Amin a quien admiraba), Inglaterra o Palestina. Además, su padre había sido dueño de un periódico y ella escribía habitualmente en diferentes medios, por lo que era conocida.

aprovecha los eventos para recordar a las mujeres la importancia de su rol dentro del ámbito familiar. Por otro lado, quieren diferenciarse del colonizador europeo reivindicando que se emancipan desde su propia tradición, que les da ejemplos a través de figuras femeninas importantes a lo largo de la historia.

A pesar de estas reivindicaciones, se les puede rebatir, del mismo modo que se hace con Qasim Amin, que pudieron observar el modelo francés e intentaron copiarlo. Es en esta misma época, año 1952, cuando la asociación AFMA, afiliada a la *Federación Democrática Internacional de Mujeres*, se pone como objetivo la mejora de las condiciones de las mujeres musulmanas por la vía de la instrucción, está tomando como ejemplo lo que hace la administración francesa con sus mujeres, instruirlas. De hecho, ya de esta época son las primeras expresiones literarias de mujeres argelinas. En 1947 se publica *Leila, jeune fille d'Algérie* de Djamila Debèche o *Jacinte noire* de Taos Amrouche.

Apéndice iconográfico

la Musulmane algérienne

L'œuvre sociale de l'Association des Femmes musulmanes algériennes

RELEVER la condition morale et intellectuelle de la femme musulmane algérienne, la faire participer à la vie algérienne, la sortir de l'état de misère où l'a mise le régime colonialiste, tels sont, entre autres, les buts que se propose de réaliser l'Association des femmes musulmanes algériennes. A côté de ces objectifs dont la réalisation est l'œuvre d'un travail continu et de longue haleine, l'A.F.M.A. réalise, malgré les difficultés innombrables et inhérentes à la réalité sociale de la femme algérienne, réalité née et encouragée par le colonialisme, des œuvres d'entraide sociale.

Plusieurs fois, ses galas organisés au profit de ses œuvres furent interdits par l'administration française en Algérie. Ainsi l'A.F.M.A. est l'objet des tracasseries administratives et voit son activité entravée. Elle ne peut organiser ses galas dans les grandes salles.

C'est ainsi qu'elle a convié, le samedi 22 avril, chez une de ses sympathisantes, à Saint-Eugène, les femmes de la région algéroise à assister à une soirée de gala au profit de ses œuvres sociales, dont nous donnons un compte rendu succinct.

Nous avons pu assister à une soirée qui mobilisa toutes les sympathies et dont le but altruiste lui assura un réel succès.

Une nombreuse affluence de femmes musulmanes assista, dans une atmosphère de fraternité, à une partie récréative à laquelle participèrent de jeunes adhérentes.

Poésies anté-islamiques et modernes accompagnées de musique, sketches, chants donnèrent à cette soirée un caractère choisi. Le programme musical, d'une haute tenue, fut exécuté par l'orchestre de « L'Art algérien », dissimulé derrière un décor de tapis avec la participation du grand artiste Mohammed El-Djamoussi et du directeur de la troupe, M. Mohammed Er-Razi.

L'enthousiasme de toutes se manifesta par des dons offerts pour venir en aide à nos malheureux. Dans cette atmosphère de sympathie, la secrétaire générale rappela que l'aide et l'action de toutes les Algériennes étaient nécessaires pour réaliser le programme et atteindre les buts de l'A.F.M.A.

Elle exposa les activités de l'association dans le domaine social et énuméra ses réalisations, notamment les distributions de vêtements de cet hiver, avec l'aide des adhérentes, au profit des enfants des baraquements « El-Khiria » et de la « Cité Mahieddine », ainsi que les goûters, secours aux familles nécessiteuses, etc.

L'A.F.M.A. remercie, ici, toutes celles qui ont répondu à son appel en faveur des déhérités, femmes et enfants, de même que tous ceux qui ont contribué à donner à cette soirée un caractère de solidarité algérienne par leurs dons et leur activité.

Mlle FATHIA.

Artículo publicado el 15 de mayo de 1950 en *L'Algerié Libre*. Fuente: www.retronews.fr

la Musulmane algérienne

L'A. F. M. A.
MANIFESTE SA SOLIDARITÉ ENVERS LES VICTIMES DE LA RÉPRESSION

Le vendredi 14 juillet, à l'occasion de l'Aïd-Seghir, l'Association des femmes musulmanes algériennes a procédé, à Belcourt, à une vaste distribution de vêtements au profit des familles victimes de la répression et des enfants nécessiteux de la « Cité Mahieddine », quartier de taudis où la misère et la maladie sont reines.

Dès 21 h. 30, l'affluence était grande à la médersa « El-Morchida » où se déroulait cette manifestation. Plus d'une centaine d'enfants, accompagnés de leurs mères et entourés des amies de l'Association, ont pu passer une veille de fête agréable, dans une atmosphère de joie. Chaque enfant eut son lot de vêtements (petites robes, culottes, tricots, confectionnés presque en totalité par de dévouées adhérentes).

Après cette distribution, un goûter composé de gâteaux, fruits bonbons, et limonade, offert en partie par des sympathisants, fut servi aux petits.

Dans cette ambiance de gaîté et de fraternité, la secrétaire générale rappela les buts et les réalisations sociales de l'Association et fit appel à toutes les femmes musulmanes algériennes pour prendre conscience du rôle qu'elles doivent jouer dans leurs familles et dans leur pays.

Enfin, une partie récréative, à laquelle participèrent les élèves de la médersa, clôtura la soirée.

Cette journée de l'Aïd, journée de solidarité et de sympathie pour nos sœurs qui se débattent dans la misère et pour nos enfants qu'il faut sortir de la situation malheureuse qui leur est faite, est également une journée de recueillement et de souvenir dans laquelle on ne peut oublier les souffrances des femmes créées par la répression. Aussi l'A.F.M.A n'est-elle pas restée indifférente au sort des victimes de la répression : une délégation de l'Association est allée témoigner sa sympathie à toutes les femmes atteintes en leur personne ou dont le frère, le fils ou le mari est emprisonné.

En plus de ce réconfort moral, la délégation leur a porté une aide matérielle efficace, des colis, des lots de layettes pour les nouveau-nés, etc...

L'A.F.M.A. remercie ici, le directeur et le conseil d'administration de la médersa « El-Morchida » qui ont bien voulu mettre leur établissement à sa disposition. Elle ne saurait trop remercier aussi toutes celles qui ont apporté une contribution par leurs dons ou leur activité à l'occasion de cette manifestation d'entraide, preuve vivante de la solidarité algérienne.

Artículo publicado el 1 de agosto de 1950 en *L'Algerié Libre*. Fuente: www.retronews.fr

la Musulmane algérienne

LA FEMME ET LA LUTTE NATIONALE

ON a constaté que les peuples ne peurent se rénover et s'épanouir qu'avec le concours de la femme. Il y a des millénaires, la civilisation pharaonique a vu rayonner le sourire calme de la reine Nephertiti. La civilisation musulmane a vu la grande figure d'Aicha.

Au siècle où nous sommes, des femmes, dans tous les pays, ont participé activement à la libération et à la reconstruction de leur pays.

Derrière les figures des femmes illustres qui jalonnent les époques les plus belles de l'histoire universelle, évolue tout un monde féminin, conscient de ses responsabilités au foyer et dans la vie sociale. A quelque classe qu'elle appartienne, la femme, à ces époques, assume des responsabilités précises. Hérodote nous raconte la vie active de la femme égyptienne à l'époque pharaonique. On la voit diriger son ménage, établir son budget familial. Jetez un coup d'œil rapide sur les vieux livres d'histoire arabe et vous vous rendrez compte du rôle immense joué par la femme du peuple dans la civilisation arabe.

Il suffit que la femme soit dépouillée de ses responsabilités pour qu'un peuple tombe en déchéance. La civilisation perse, à l'époque Xerxès, portait en elle les germes de sa propre décadence parce qu'elle avait écarté la femme de la vie sociale et même de la direction du foyer. Malgré l'hégémonie exercée sur l'Orient, l'empire de Xerxès, au Vᵉ siècle avant J.-C., était mûr pour la conquête d'Alexandre. D'ailleurs ce même empire a subi des désastres cuisants en affrontant le petit peuple grec, chez lequel la femme participait activement à la vie sociale et à la lutte contre l'envahisseur. Ainsi, dès qu'elle est écartée de la vie où elle a un rôle à assumer, la femme non seulement devient un fardeau pour l'homme mais aussi un facteur de décadence pour un peuple par son oisiveté.

Le problème de la femme revêt une importance exceptionnelle à notre époque.

Dans ce monde moderne où triomphe la technique qui consacre la primauté du concept de quantité, parfois même au détriment du concept de qualité, l'essor d'un peuple et même son droit à la vie sont étroitement conditionnés par les résultats de la production qui se livre tous les jours et dans tous les domaines.

Inscrits dans ce monde, où nous avons un retard terrible à rattraper, le problème de la production revêt pour nous une importance exceptionnelle. Or nous devons avouer que la moitié du peuple seulement participe activement à cet effort gigantesque d'où dépend notre avenir et même notre existence.

Notre femme tenue en marge de la vie sociale ne réalise rien des problèmes de l'heure. N'assumant pas de responsabilités, elle ne réalise pas la valeur de la lutte. Son mari, « dieu bienfaisant du foyer », doit résoudre tous les problèmes. Elle se laisse vivre en marge d'un monde qui livre une lutte acharnée pour ne pas périr.

La femme, vraie compagne de l'homme, l'aidant dans la lutte quotidienne pour la sauvegarde du foyer, peut faire changer l'aspect de la vie sociale. La femme, assumant certaines responsabilités dans la vie sociale, responsabilités adaptées à sa nature, dégagerait l'homme d'une partie de sa tâche et lui permettrait de mieux concentrer ses efforts. Elle reprendrait, par là même, confiance en elle-même et ne serait plus une charge pour l'homme au même titre qu'un enfant irresponsable qu'on est obligé de garder constamment pour qu'il ne fasse pas d'imprudences.

Dans cette mobilisation générale du peuple algérien pour la sauvegarde de son existence, la femme algérienne doit reprendre la place qui lui est due. Elle doit aussi se tourner vers ses sœurs, des deux autres provinces du Maghrib et resserrer les liens qui existent déjà entre elles, afin qu'ensemble elles constituent le front uni de la femme maghribine.

Ce jour-là le peuple maghribin aura fait un grand pas. Il aura doublé ses forces. Il y aura aussi de par le monde des sœurs qui pensent comme nous, qui ont déjà pris leurs responsabilités entières : femmes du monde arabe, femmes turques, persanes, afghanes, pakistanaises, indonésiennes. Leur expérience et leur aide nous seront précieuses.

Unies pour un même objectif : la sauvegarde de notre peuple, notre patrie, les femmes maghribines sauront réaliser leur unité dans l'action parce que telle est la voie du salut.

Mlle ZYNEB K.

Queuille n'étouffera pas "L'ALGÉRIE LIBRE"

Artículo publicado el 1 de septiembre de 1950 en *L'Algerié Libre*. Fuente: www.retronews.fr

la Musulmane algérienne

Aïcha dirige une expédition guerrière

AICHA, la femme du Prophète, fut, à l'origine d'un précédent beaucoup plus important. Aicha était une femme d'une intelligence exceptionnelle : elle connaissait et pratiquait à la perfection le droit, la poésie et la politique. Au moment de la grande tension politique où l'ensemble du pays risquait de s'engager dans une guerre civile, elle eut la présence d'esprit de prendre l'initiative et la direction des affaires et de conduire personnellement les fidèles sur le champ de bataille.

Après qu'elle eut subi par hasard une défaite, il est intéressant de citer que tous ces événements ne sont plus à rendre hommage à ses qualités et à son courage.

Plus tard, la capitale des Arabes se déplace à Damas, puis à Bagdad et au Caire.

Les femmes ne cessèrent jamais durant cette période d'apporter leur contribution dans le domaine de l'action politique, dans le gouvernement et l'administration ainsi que sur le plan de la vie privée en tant que simples citoyennes. Nombreuses furent celles qui conseillèrent et guidèrent les khalif et les gouverneurs.

Des femmes musulmanes célèbres dans la science de la tradition

Depuis les premiers temps de l'Islam, des femmes arabes firent preuve d'aptitudes particulières dans la science de la tradition et des commentaires (2). Elles commencèrent à accorder des consultations et à organiser des conférences, leur zèle et leur érudition attirèrent rapidement l'attention des chefs d'Etat. C'est ainsi que la fameuse spécialiste des traditions et commentaires Grunad-Darda se rendit à Jérusalem, au VII[e] siècle et donna des conférences dans la mosquée d'Omar, et le khalife Soleïman, qui était dans la salle durant la même période, se faisait un devoir d'y assister.

Les historiens nous ont laissé l'image vivante du khalife se dirigeant vers la vieille dame à la fin de chaque conférence pour lui offrir l'appui de son bras et se diriger ensemble à l'intérieur de la mosquée à l'heure de la prière.

L'histoire arabe abonde de noms de savants illustrés qui reçurent leurs diplômes des mains de professeurs-femmes.

Les femmes musulmanes et la jurisprudence

Les femmes apportèrent leur contribution dans d'autres domaines que la tradition et les commentaires. Quand la jurisprudence devint une science nettement établie et fondée sur des bases logiques, des femmes se spécialisèrent rapidement dans cette branche. Elles furent bientôt des muftis (juristes) qualifiés, prenant part à des discussions savantes et à des polémiques avec leurs collègues hommes en donnant des opinions éclairées.

De nombreuses femmes se faisaient remarquer par leur intelligence brillante et par leur perspicacité. Le secrétaire du khalife Maemoun (IX[e] siècle) nous rapporte qu'il lisait « en marge des livres » des notes et des commentaires écrits par une certaine Gun Djafar Ibn Saad, une dame érudite de son temps. Le secrétaire estimait que les commentaires de la dame étaient plus intéressants que le texte original.

Mme Ambara Salam
Al KHALDI.

(A suivre.)

(1) Voir l'« Algérie Libre » du 1[er] décembre 1949.

(2) La tradition, appelée aussi Hadith, se réfère aux paroles et aux actes attribués au Prophète et à ses compagnons. Les commentaires sont l'interprétation du Coran.

Artículo publicado el 1 de enero de 1950 en *L'Algerié Libre*. Fuente: www.retronews.fr

المعالم التّاريخيّة الدّينيّة والمدنيّة والعسكريّة في مدينة «هنين» العتيقة

MONUMENTOS HISTÓRICOS, RELIGIOSOS, CIVILES Y MILITARES EN LA ANTIGUA CIUDAD DE HUNAÍN

محمد بن زغادي
جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان
Mohammed Benzghadi
Universidad Abu Bakr Belkaïd

Resumen

La ciudad de Hunaín (Honaïne), ubicada en la cuenca occidental del mar Mediterráneo fue una de las ciudades más avanzadas de la Edad Media. Fue popular por su actividad cultural, económica y desarrollo arquitectónico. El geógrafo y viajero Hasan ibn Muḥammad al-Wazzān, conocido como León el Africano, ya describe las múltiples relaciones de Hunaín con los dos extremos del Mediterránea, y con sus dos cuencas. Su riqueza quedó al descubierto con los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas en la ciudad a fines del siglo pasado, por ejemplo, con un vecindario residencial que utilizaba los mejores materiales de construcción, como el mármol. Durante nuestra inspección de campo, notamos que hay una diversidad en el legado tangible que queda en Hunaín, entre lo religioso, lo civil y lo militar. En el presente trabajo hacemos una descripción de los principales bienes arqueológicos de la ciudad histórica de Hunaín.

Palabras clave: Hunaín, arqueología islámica, patrimonio material, palacios, santuarios, murallas.

Abstract

The city of Honaine, located in the western basin of the Mediterranean Sea, was one of the most advanced cities of the Middle Ages. It was popular for its cultural, economic, and architectural development. The geographer and traveler Hasan ibn Muḥammad al-Wazzān, known as Leo Africanus, already describes the multiple relationships of Honaine with the two extremes of the Mediterranean, and with its two basins. Its wealth was exposed with the results of archaeological excavations carried out in the city at the end of the last century, for example, with a residential neighborhood that used the best building materials, such as marble. During our field inspection, we noticed that there is a diversity in the tangible legacy that remains in Honaine, between the religious, the civil and the military. In the present work we make a description of the main archaeological assets of the historic city of Honaine.

Keywords: Honaine, Islamic archeology, material heritage, palaces, sanctuaries, walls.

ملخص

مدينـة « هنين « الواقعة في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسـط واحـدة من الحواضر التي ارتقت في مراتب الحضارة إبان الفترة الوسطى؛ فقد ذاع صيتها في المجال الثقافي والاقتصادي والمعماري، ولعـلّ المجـال الأخير أصدق خبرا عن مدى تحضّر مدينة « هنـين « باعتبار العمارة وعاء يصبّ فيها البنَّاء خالص ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه وفقاً للإمكانات المادية المتاحة، فعندما يرتقي المستوى المـادّي لأي دولـة قديمـاً أو حديثاً يرتقي معه الأسـلوب المعماري، وقد عاينّا هـذا الأمر في مدينة « هنين « ؛ حيث قارنّا ما ذكره الجغرافي « الحسن بن محمد الوزّان « المُلَقب « بليون الإفريقي « حول اشـتغال سـاكنيها في التّجارة مع مدن الضفّة المقابلة « كملقا « و « كطلونيا « و «أليريا « وثرائهم مع ما أسفرت عنه الحفرية الأثرية التي أجريت في المدينة نهاية القرن المنصرم، لقد أزيح النّقاب عن حي سكني استعملت فيه أجوَد أنواع مواد البناء كالرّخام مثلاً، ولاحظنا خلال معاينتنا الميدانيّة أنّ هناك تنوعا في الموروث المادي الثّابت المتبقّي في مدينة « هنين « بين ما هو ذي طابع ديني ، ومدني ، وعسكري، و هو الأمر الموجود في جميع حواضر الحضارة الإسلامية شرقاً وغرباً .

الكلمات المفتاحية : مدينة هنين، العمارة، الفترة الزيانية، المساجد، القصور، الأضرحة، الأسوار، الأبراج .

مقدمة :

يعتبـر التـراث بنوعيـه المـادي واللاَّمـادي النافذة التـي نطلّ من خلالهـا على ماضي الأسـلاف ومسـتواهم الاجتماعي والثّقافي والاقتصـادي، وهـو مـا جعلـه مـادة خامـا للصّـناعة السياحيّة الأثرية، ورغم نوائب الدّهر لا يزال جزءٌ مما أُنجز قديماً في مجال البناء والتّشـييد باقياً للعيان يحكي بصدق عمَّا كان سـائداً، ولعلّ مدينة « هنين « العتيقة الواقعـة فـي الحـوض الغربي للبحر الأبيض المتوسـط لمثالٌ نيرٌ عن التراث في شـقِّه المادي الثابـت، و تجـدر الإشـارة إلـى أن جـزءاً كبيـراً قد توارى تحـت أقدام العصرنـة من جهة، ومن جهة أخرى بفعل الحروب والإغارات الشّرسـة الصليبية التي تعرّضت لها المدينة قديماً، وسنعمد في هذا المقال إلى تقديم وصف أثري عمَّا تبقّى من شواهدها الأثريّة .

الإشكالية :

حتى نعطي للموضوع حقّه من الدراسة لابدّ أن نجيب عن الإشكاليّة التالية : في ماذا تكمن البقايا الأثريّة الماديّة الثّابتة بمدينة « هنين « ؟

أهمية الدراسة :

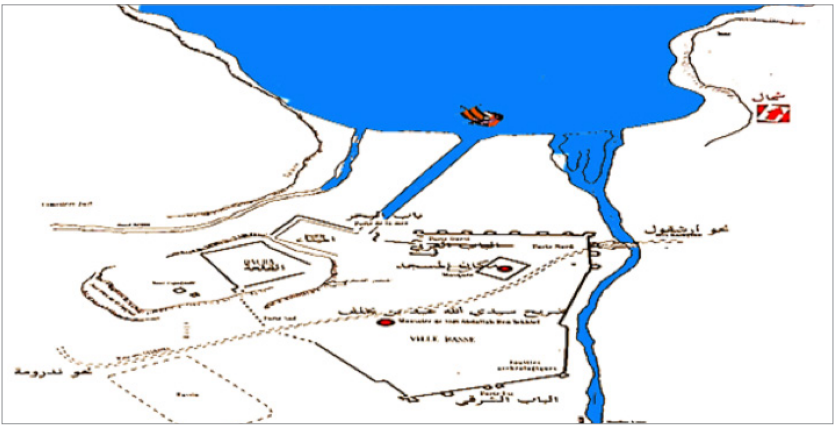
تتضمّن الدراسة في ثناياها موضوعاً بات يفرض نفسه على المجتمعات الحالية وحكوماتها، ويتمثّل في الاهتمام بالموروث المادي والانتفاع بالأصول التراثيّة، فلم تعد المدن العتيقة مجرد أبنية صمَّاء لا فائدة ترجى منها خاصّة إذا كانت تستند على جبل في الطبيعة الخضراء أو تقابل زرقة البحر، فذلك سيثمن مجالها السياحي ويسهّل في نفس الوقت من استغلالها اقتصادياً وثقافيا واجتماعياً، من هذا المنطلق عمدنا في هذه الورقة البحثيّة إلى التّعريف بمدينة « هنين « العتيقة ومؤهّلاتها السّياحية في المجال الطّبيعي والأثري، حتى تحظى بالعناية اللاّزمة وتُستَثمر كنوزها الأثريّة .

تقع مدينة هنين العتيقة بالحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط الذي تطلّ عليه مباشرة، وهي اليوم إحدى المدن الجزائريّة التابعة لولاية تلمسان إداريا .

الصورة رقم 01 : تبين الملمح العام لموقع مدينة هنين الساحلية .

اختار لها مخططوها موقعاً بين وادين هما واد « هنين « الذي يجتازها من الجهة الشماليّة الشرقيّة، و واد « ريغو « أو « مسابي « الذي يجتازها من الناحية الغربيّة (أنظر الصورة رقم 01)، ويبدو أن اختيار موقعها لم يتم مصادفة بل كان وليد دراية تامّة بالجانب الطبّوغرافي؛ حيث استغل الموحدون ومن بعدهم الزيانيّون طبيعة

التّضاريس لتكون حصناً طبيعيّاً يسهِّل من مهمَّة الدّفاع عنها ضدَّ الغُزاة.



المخطط رقم 01: يبين حدود التصميم العمراني لمدينة هنين،عن:
Khelifa Abderrahmane, *Honaïne ancien port du royaume de Tlemcen*, Argel, Dalimen, 2008, p. 180.

تنقسم المدينة إلى قسمين؛ الأول منخفض يقع في الجهة الشماليّة على مقربة من وادي « هنين » ، يرجَّح أن هذا الجزء من المدينة كان مركزا لها، إذ نجده يشمل جميع المنخفض المحيط بالمدينة عبر الاتّجاهات الثلاثة المتمثّلة في الشّمال الشّرقي والشّمال الغربي والجنوب الشّرقي الذي تمتد فيه الأحياء السّكنية حالياً، أما الثاني فعلوي يرتفع عن سطح البحر بحوالي 30م، ويستند على منحدر جبلي تعلوه القلعة[1]، وقد تحدَّثت عدد من أمّهات الكتب عن مدينة هنين، حيث ذكر « البكري » أنّها كانت في أوّل الأمر حصنا[2] ثم أعقبه « الإدريسي »[3]، ومن بعده « حسن بن محمد الوزان » الذي ذكرها في مؤلَّفه « وصف إفريقيا » بأنها كانت من المدن العامرة والآهلة بالسّكان ذات مساكن جميلة التّصميم إلى غير ذلك مما تشتمل عليه المدن ذات الطّابع الإسلامي قديماً[4].

1 Marçais, Georges, « Recherche d'archéologie Musulmane, Honaïne », *Revue Africaine*, 1928, vol. 69, p. 344.

2 البكري أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (دت)، ص80.

3 الحسني الشريف الإدريسي أبو عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مج 02، ج 01، مكتبة الثقافة دينية، القاهرة 2002، ص: 534.

4 الوزان الفاسي محمد الحسن، وصف إفريقية، ط2، ج 2، ترجمة محمد حجي، ومحمد

1-نبذة عن المعالم الأثريّة الدينيّة الإسلاميّة :

إنَّه لمن الصّعب الحديث عن الموروث المادي لمدينة هنين لاندثار جلِّ الشّواهد الأثريّة التي تركها الأسلاف بها الأمر الذي أضفى غموضاً على تاريخها وماهية تكوُّنها، وقد لاحظنا من زياراتنا المتكرّرة للمدينة أنّ ما تبقّى من بصماتهم بالمدينة أغلبه ذو طابع عسكري كالقلعة، والأسوار، والباب الشّمالي، ربّما لأنها كانت بعيدة عن المجال الذي حظي باهتمام السّلطات المحلية لبناء مشاريعهم في الفترات اللاّحقة.

1-1 المساجد :

فيما يخص مساجد مدينة « هنين « ، لم ترد أي إشارات عنها، ما عدا ما ذكره « ابن مرزوق الخطيب « في مؤلَّفه « المسند الصّحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن « عن تكليفه من طرف هذا السّلطان لشراء قطعة أرضيّة بغرض بناء مسجد[5]، ولم يتبق منه أي شيء، إذ تَمّ تحطيمه كليَّةً، وأُزيل ما تبقى منه من جدران وغيرها، وبُني عوضاً عنه مسجد جديد في سبعينيات القرن الماضي؛ تمّت توسعته فيما بعد بالتّحديد سنة 1986م[6].

بخصوص أبعاد المسجد والوصف الداخلي لبيت الصلاة وشكل وزخرفة المحراب فإنّه لا يوجد أي نص مكتوب باستثناء ما ذكره ابن مرزوق على أنه مسجد خطبة[7]، الأمر الذي يدلّ حسب ظنّنا أن صلاة الجمعة والعيدين كانت تُؤدّى فيه، ففيهما تُقدّم الخطب ، كما يدلّ ذلك على أنّه كان كبير الحجم مقارنة بهذه الوظيفة، أمّا الشّاهد المادي فهو الآخر ينحصر فقط فيما قدَّمه « عبد الرّحمن خليفة » بخصوص المئذنة عن « شارل موبريكس » و « كنال » اللَّذيْن رسما صورة عن نواتها المركزية التي شاهداها موجودة بين البرجين الرابع والخامس بالجهة الغربيّة من أسوار المدينة، يقدر ارتفاعها بـ18.50م،أما ضلعها فيقدر طوله بـ1.60م، مادّة بنائها من الآجر وَالحجر المشذّب، كما تمّ العثور عند القيام بعملية الحفر أثناء التّوسعة التي قام بها أهالي المدينة للمسجد

الأخضر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1983،ص: 15.

5 ابن مرزوق التلمساني محمد، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود بوعيّاد الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص: 403.

6 Khelifa Abderrahmane, *op. cit*, p. 309.

7 ابن مرزوق التلمساني محمد، مصدر سابق، ص 403.

سـنة 1986 علـى بقـايا أعمـدة بـيت الصّلاة[8]، وإذا مـا قارنا ارتفاع تلـك النواة بارتفاع مئذنة مسجد سيدي أبي الحسن الموجود بمدينة تلمسان المقدَّر بـ14.26م الموجود في مدينة تلمسان؛ سنلاحظ أنها أكثر ارتفاعاً منها، الأمر الذي يفرض احتمال أنّ حجم مسـجد « هنين » كان أكبر من مسـجد « سـيدي أبي الحسـن »، وهو ما يؤكّد ما ذكره « ابن مرزوق » من أنه مسجد خطبة، ذلك إذا ما سلّمنا بفرضيّة وجود توافق وتناسب بين أحجام المساجد مع المآذن التي تعلوها.

2-1 الأضرحة:

• لم تحط بميناء مدينة « هنين » السفن المحملة بالسّلع فقط، فلم تكن مقصد التّجار لوحدهـم، إنّمـا قـدِم إليها سـواء من الأندلس عبر مينائها، أومـن المدن المجاورة لها عدد مـن العلمـاء الذيـن فضّلوهـا للعيش أو نشـر العلم، ربّما لا لشـيء إلاّ لكونها كانت من بين الحواضر الآهلة بالسّكان، ومن أولئك العلماء الذين وفدوا إليها نذكر « أحمد بن الحسـن الغماري » الذي كان يحضر صلوات الجمعة بهنين[9]، و« أبي عثمان سـعيد ابن محمـد العقباني »، و« أبي علي حسـن بن السـيد الشـريف » اللّذيْـن وُلّـــيا بها قضاء الجماعة[10]، ومن بين الأضرحة الموجودة بالمدينة نذكر:

أ-ضريح إبراهيم الآبلي:

يقـع فـوق منحـدر صخـري يرتفع عن سـطح البحـر بـ117م، تشـير الرّواية الشّـعبية السّائدة عند سكّان المدينة إلى أن هذا الولي الصّالح قد دفن بذلك المكان ليقوم بحراسة الميناء والسّـفن التي ترسـو به مـن هجمات الأعـداء، وفيما يخصّ ميلاده أو سـيرته أو وفاتـه فـلا يُعـرف عنهـا شـيء، لكن يمكن القول أن أصله ينحدر مـن « آبلة »[11]، ذلك إذا ما ربطنا لقبه الآبلي « بآبلة ».

بعـد المعاينـة الميدانيّة والقياسـات التي أخذناها للمعلم الأثـري وجدنا أنّ ضريحه

8 Khelifa Abderrahmane, *op. cit.*, p. 309.

9 المليتي المديوني مريم الشريف، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد ابن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، 1908، ص: 31.

10 بـن خلـدون يحي، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبـد الواد. مج 01، مطبعة بيير بونطانا الشرقية، الجزائر، 1903،ص: 72.

11 آبلة: مدينة تقع بشمال الأندلس، كانت جزءًا من بلاد البرتغال، وهي عبارة عن قرى مجتمعة أهلها يركبون الخيل، يُنظر: الحسني الشريف الإدريسي أبو عبد الله محمد، مصدر سابق، ص: 534.

يتكون من قاعتين؛ الأولى شكلها مربّع تقريباً، جِداراها الشّرقي والغربي متساويان بطول قدره 3.96م، أمّا طولا الجدارين الشّمالي والجنوبي فمختلفان، إذ يبلغ طول الجدار الشّمالي 3.90م في حين يبلغ طول الجدار الجنوبي 4م، وتنتهي الجدران الأربعة بشرفات في زواياها الأربعة، أمّا سمكها فقد بلغ 60سم، ويوجد مدخل هذه القاعة على بُعد 60سم نحو الغرب من زاويتها الشّمالية الشّرقية، عرض فتحته يُقدربـ60سم، أما ارتفاعها فيُقدر بـ1.40م يلي المدخل مباشرة على بعد 1.20م قبر سيدي « إبراهيم الآبلي » مغطّى بقماش أخضر اللّون، يبلغ نتوءه عن الأرضية بـ20سم، أمّا طوله فيقدّر بـ1.80م وعرضه 40سم، تتقدمه كوتان مستطيلتا الشّكل بهما سواد ناتج عن إحراق شموع وغصينات الأشجار المجاورة (الصنوبر)، ويبلغ عرضهما 20سم، لكنّ طولهما يختلف حيث يبلغ طول الكوَّة الأولى 45سم بينما الثانية 57سم، تنتهي بعقد مدبَّب ، تتوزع بالزوايا الأربعة للضّريح أربعة أقواس حدويّة غائرة في جدران الضّريح التي تحمل عبارة « الله أكبر » حديثة الكتابة باللّون الأسود وبعض الأشكال، تعلو تلك الأقواس قبّة كروية الشّكل خالية من أي زخرفة ترتفع عن الأرضية بحوالي 4.10م، أما طول قطرها فيقدر بـ3.50م وهناك من يرى أن هذا النّوع من القباب لا ينسجم كثيراً مع الضّريح ذي الشّكل المربّع لعدم توافق الشّكل الدائري مع المربّع في العمارة الإسلاميّة، وأن الشّكل المذبب أو البصلي أو الخماسي أنسب لذلك؛ كما أن هذا التّصميم الهندسي لا يضفي قوّة ومتانة على بنائها لأن قاعدتها في هذه الحالة ترتكز على أربعة نقاط فقط، في حين يبقى الجزء الأكبر من مجالها الداخلي معلّقاً في الفراغ، خاصّة وأن قبة ضريح سيدي إبراهيم الآبلي كبيرة الحجم، الأمر الذي يفرض أن تُدعم جيداً[12].

فيما يخص القاعة الثانية فهي أكبر من القاعة الأولى شكلها مستطيل، ونفس الشّيء بالنسبة لطول جداريها الشّمالي والجنوبي فهما غير متساويان مثل القاعة الأولى، إذ يبلغ طول الجدار الشّمالي 5.37م؛ أما الجنوبي فيبلغ 5.54م، وبالنسبة للجدارين الشّرقي والغربي فهما متساويان، حيث يقدر طولهما بـ3.48م، ما يلاحظ أنه بالرغم من التصاق القاعتين إلا أنّهما لم يأتيا على استقامة واحدة، حيث انحرف الجدار الشّمالي لهذه القاعة عن القاعة الثانية نحو الجنوب بـ63سم، يبعد مدخلها عن زاويتها الشّمالية الشّرقية نحو الغرب بـ2.10م، ويقدَّر عرضه بـ53سم، أما ارتفاعه فيبلغ 1.40م من الأرضية الداخلية للضّريح، تعلو القاعة قبة أصغر حجما من قبّة القاعة الأولى، وقد تساقط جزؤها الأيمن وهي لا تزال على حالها من دون أيّ ترميم كما أنها

12 ثروت عكاشة، القيم الجمالية في العمارة الإسلامية، ط01، دار الشروق، القاهرة، 1994، ص18.

خالية من أي زخرفة يبدو أن هناك عدم تناسب في حجم القبة والقاعة في هذا المعلم، حيث جاءت قبة القاعة الأولى أكبر حجما في حين قاعتها صغيرة؛ أما القبة الثانية فقد جاءت صغيرة في حين قاعتها أكبر، يبلغ ارتفاعها 3.90م وطول قطرها 2.53م وهي الأخرى كروية الشّكل وخالية من أي زخرفة، وفيما يخص مواد البناء المستعملة في هذا المعلم الأثري فقد تمثلت في مادة الآجر والطوب لتلبيس الحائط، والملاط كمادّة لاحمة بين الآجر، لون الجدران أبيض من الداخل والخارج.

الصورة رقم 02: تبين قاعتي ضريح سيدي إبراهيم على جهة اليسار.

تجدر الإشارة إلى أنه عند استعلامنا من الذّاكرة الشعبيّة لمدينة «هنين» عن الضّريح، تمّ إبلاغنا أنه تعرّض منذ سنتين لعملية نهب وسرقة، فقد تمّ حفر أرضيّة الضّريح لاستخراج ما يكون مدفونا بجانب قبر الولي الصّالح، لكن لم يتم العثور على أي شيء، وتمّ إيقاف المعتدين على المعلم الأثري.

توجد عند حافة الجرف الصخري على يمين الضّريح قاعة مستطيلة الشّكل ذات قياسات مختلفة، لكن مع فارق بسيط، إذ يبلغ طول الجدار الشّمالي 8.87م والجنوبي 8.80م، أما عرض الجدار الشّرقي فيقدر بـ3.80م والغربي بـ3.65م،وبالنسبة لسمكها فقد بلغ 60سم، يوجد مدخلها بالجدار الجنوبي على بعد 2.50م من زاويتها الجنوبية الغربية يبلغ عرضه 90سم وارتفاعه 1.90م عن مستوى الأرضية الدّاخلية التي تنخفض عن مستوى الأرضيّة الخارجيّة بحوالي 20سم، وهنا نفتح قوساً للإشارة إلى أن قاعتي

الضّريح هما أيضاً منخفضتين عن مستوى الأرضيّة الخارجيّة، سقف القاعة يقدر بـ 2.35م تم إنجازه من القصب وأغصان شجر الصّنوبر، الملاحظ أنه لاوجود لقبر أي ولي صالح بها، ربَّما كانت تستعمل لإيواء عابري السبيل، أو لاستراحة زائري ضريح سيدي إبراهيم الآبلي، ناهيك عن وجود دكّة حجرية طولها 1.60م وعرضها 1م، أما ارتفاعها فيقدر بـ30سم،بُنيت هذه القاعة من الحجارة غير المشذّبة والملاط كمادة لاحمة، وقد لُبِّست بمادة جيرية أكسبتها لوناً أبيضا.

الصورة رقم03: تبين القاعة المستطيلة الموجودة على يمين ضريح سيدي إبراهيم عند حافة الجرف الصخري.

2-نبذة عن المعالم الأثرية المدنية الإسلامية:

سجَّل هذا النوع المعماري وجوده بقوة في مدينة هنين، لكن لم يتبق فيها أي معلم أثري نتيجة تأثير العوامل المختلفة سواء البشريّة أو الطبيعيّة، وبالرغم من أن مدينة « هنين » كانت من الحواضر الرائدة في المجال المعماري والعمراني حسب ما ذكره عنها الرّحالة والجغرافيّون قديماً « كالإدريسي » الذي وصف حالتها العامة أنها كانت عامرة بالسّكان[13] الأمر الذي يؤكد أنها تضمّنت عمارة مدنية كالمساكن والحمّامات...إلخ.

2-1 المساكن:

13 الحسني الشريف الإدريسي أبو عبد الله محمد، مصدر سابق، ص: 534.

ذكر « الحسن بن محمد الوزان » عقب زيارته إلى مدينة هنين في القرن 15م ما يلي : « . . .ودورهم في غاية الجمال والزخرفة، لكل مسكن بئر من الماء العذب، وفناء مغروس بكرم معروش، أرضيّتها وسطوح الحجرات مبلّطة ومزينة بالزليج الملوّن، مزينة بنفس الزليج والجدران مكسوة كلها بالفسيفساء . . . »[14].

يبقى الوصف الذي قدَّمه هذا الجغرافي أحد الطرق التي يمكن من خلالها التعرّف على ماهية تصميم هذه العمارة « بهنين » لأنها اختفت كليّة، إذ لم يتبق أي مسكن قائم بها يمكن من خلاله بناء صورة واضحة المعالم عنها، هذا الأمر ليس وليد السّاعة؛ لكنّه يعود لفترة زمنية طويلة، فحسب ما ذكره « رينيه باسي » الذي زار المدينة في نهاية القرن التاسع عشر أنها كانت خاوية على عروشها، ولم يشاهد بقايا أي مسكن قائم داخل أسوارها[15]، إلاّ أنه يمكن أمام ذلك التعرف على جزء من التّصميم الهندسي لمساكنها، وما تحلَّت به من زخرفة ورونق فني من خلال الحفريّة التي أجريت برئاسة « عبد الرّحمن خليفة « مقابل دار البلديّة[16]، التي تعتبر مرآة تعكس ما كان قائماً بالمدينة.

2-2 **القصور**:

ما تبقَّى من هذا النوع المعماري بالمدينة هو ما نقله لنا « عبد الرحمن خليفة « عن « جانييه « الذي ذكر أنه شاهد بقاياه جنوب المرتفع الذي يقع فيه ضريح « سيدي إبراهيم الآبلي « على مقربة من واد « هنين « والطّريق المؤدّي إلى « أرشقول »، وقد كان يلقبه سكّان المدينة حينئذ « بدار سيدي محمد « أو « دار الإمام « ، أمّا فيما يخص شكله فقد جاء مستطيلا بطولٍ يقدَّر بـ60م وعرض يقدَّر 40م،يتربع على مساحة قدرها 2400م^2 وهو ما يفسّر توجه « جانييه » إلى كونه كان قصراً صغيراً وليس مسكناً، لاسيما وأنه كان يتضمّن أبراجاً متّصلة بالأسوار وموزّعة على زواياه الأربع لحراسته، مادة بناء أسواره التي أحاطت به من جهاته الأربع من مادة « الطابيّة « التي تضمن له القوّة والصلابة لحماية من كان يسكنه[17]،تجدر الإشارة أنَّنا لم نشاهد أية بقايا لهذا القصر بعد معاينتنا للمكان الذي أصبح مشغولاً بعدد من المساكن.

14 الوزان الفاسي بن محمد الحسن، مصدر سابق، ص: 15.
15 René Basset, *Nedromah et Les Traras*, París, Ernest Leroux Editeur, 1901, pp. 103-104.
16 Khelifa Abderrahmane, *op. cit.*, p. 31.
17 *Ibid.*, p. 294.

3-2 الحمّامات :

ممَّا لا شك فيه أن مدينة « هنين « قد احتوت على الحمّامات بحكم ما توفّر فيها من ثروة مائية، وكونها أيضاً من المدن الآهلة بالسّكان والمقصودة من قبل الخاصّة والعامة من الناس؛ لأهميتها كنقطة عبور نحو الضفة الأخرى عبر مينائها . وأمام اختفاء البقايا الأثريّة الخاصة بهذا المعلم الأثري في المدينة يبقى الوصف الذي قدّمه « جيورج مارسيه « في خضم حديثه عن المعالم الأثريّة وتاريخ مدينة « هنين « في مقاله الموسوم بـ: « بحث أثري إسلامي بهنين « هو السّبيل الوحيد للتعرف على ذلك المعلم الأثري[18]، لقد ذكر أنه كان بالقرب من الباب الشّمالي للمدينة وسط البساتين التي كانت موجودة هناك ثلاث قاعات شكلها مستطيل متجاورة فيما بينها، وقد تبيّن له بعد الاستفسار عنها من أعيان المنطقة أنّها كانت تشغل وظيفة حمّام، وعلى بعد بعض الأمتار من هذه القاعات جهة الشرق يوجد بئر، أغلب الظّن أنّه كان يستعمل لتزويد الحمّام بالماء، ناهيك عن أنّه قد عُثر أيضاً على خزّان مائي سقفه نصف أسطواني مادة بنائه من الحجارة غير المشذّبة والطابية والآجر، وهو ما يدعّم فكرة أن تلك القاعات كانت حمّاماً، إذ لا يعقل وجود هذا النوع من العمارة من دون وجود مياه وفيرة، لذلك كان لزاماً على المعماري توفير ذلك[19].

4-2 الطّاحونة :

تعتبر هذه الأخيرة من الانجازات المدنية التي برع المسلمون في استخدامها قديماً في مجال الزّراعة، وذلك منذ حوالي القرن التاسع ميلادي للحصول على منتوج زراعي جيد يسمح لهم بتحقيق الاكتفاء الذاتي، وضمان الاستمراريّة في الإنتاج[20].

لقد أشار « حسن بن محمد الوزان « إلى وجود طاحونات بالقرب من وادي « هنين « الذي يجتاز المدينة من الجنوب نحو الشّمال بالجهة الشّرقية، بالقرب من بساتين الكرز والإجاص والخوخ التي كانت تسقى من نفس الوادي[21]، حسب ما ذكره « عبد الرّحمن خليفة « أنّ جزءا من الأسوار التي كانت تستند عليها الطاحونة لا تزال

18 Georges Marçais, *loc. cit.*, p. 333.

19 *Ibid.*, p. 346.

20 عطية الجيار، دور العرب المسلمين في تطوير الزراعة وطرق الري في إفريقيا المسلمة لتحقيق التنمية المستدامة، الملتقى الدولي حول مقومات تحقيق التنمية المستدامة في الاقتصاد الإسلامي، جامعة قالمة، الجزائر، 2012 ،ص: 57 .

21 الوزان الفاسي بن محمد الحسن، مصدر سابق،ص : 15 .

موجودة هناك بشكل عمودي على يمينها ويسارها، وذلك بالتّحديد قبل سنة 1958م حينما كانت المدينة شبه فارغة من السّكان، وينحصر دورها في تثبيت الطّاحونة، والتحكم في سرعتها حتى يمتلئ الدولاب بالماء جيداً، أمّا مادة بنائها فقد كانت من الطابية التي تزيدها صلابةً[22].

3-نبذة عن المعالم الأثرية العسكرية الإسلامية:

ممَّا لاشكّ فيه أنّ وجود مدينة هنين في موقع استراتيجي حسّاس لإطلالتها المباشرة على البحر الأبيض المتوسّط واحتوائها على الميناء جعلها عرضة لخطر القراصنة والدول المجاورة، خاصّة أنّها أصبحت في مرحلة من مراحل حياتها مدينة آهلة بالسّكان والنشاطات المختلفة، الأمر الذي فرض تشييد منشآت ذات طابع عسكري، حتى تحقق الأمن والاستقرار اللَّذيْن يزيدان من رقيّها وتقدمها على مختلف الأصعدة.

1-3 القلعة:

من المعالم الأثريّة العسكرية التي كانت قائمة نذكر القلعة، لقد عُرفت مدينة « هنين « باسم « الحصن « قبل أن تبرز كحاضرة على غرار حواضر المغرب الإسلامي الآهلة بالسّكان، ومبانيهم المختلفة الطّابع بين ما هو ديني ومدني وعسكري، ونشاطاتهم المتنوعة بين ما هو تجاري بحكم وجودها على السّاحل وامتلاكها للميناء، وبين ما هو فلاحي لجودة هوائها وتربتها وتوفر الماء لسقي المزروعات والبساتين، يُرجّح أن القلعة هي من كان يقصدها « البكري « الذي عاش في القرن 5هـ/11م بالحصن في حديثه عن مدينة « تلمسان « ونواحيها، إذ أشار إلى اسم حصن « الفروس « و «حصن الوردانية « قائلا أنّ « حصن هنين « هو أكثر الحصون ثماراً وبساتيناً[23]، الأمر الذي يؤكّد أنها أقدم المباني بمدينة « هنين « ، و كانت المكان المفضَّل عند الإسبان ساعة احتلالهم المدينة، فقد تمركزت بها حاميتهم العسكريّة التي استقرت بالمدينة ما بين سنتي 1531 و1534م[24].

22 Khelifa Abderrahmane, *op. cit.*, p. 310.

23 البكري، أبوعبيد الله، مصدر سابق، ص 80.

24 Khelifa Abderrahmane, « Honaïne à Travers ses monuments », *Colloque National sur: Honaïne passé et présent* , Orán, Université d'Oran,1985, p. 16.

2-3 برج سيدي إبراهيم الآبلي :

يعتبر هذا البرج من النقاط الدّفاعية المهمة بمدينة « هنين »، لموقعه الاستراتيجي الذي مكّنه من توسيع مجال الرؤية عبر الجهات الأربع، وإشرافه على المدينة مباشرة، يقع فوق مرتفع صخري يطلّ من خلاله على البحر مباشرة بارتفاع يقارب 117م، مجاوراً لضريح سيدي إبراهيم الآبلي الذي أخذ اسمه منه، أمّا فيما يخصّ موقعه الفلكي فيقع بين خطي طول –1.39° و23.48 غرباً وبين دائرتي عرض 10.35° و54.97 دقيقة شمالاً.

الصورة رقم 04 : تبين ما تبقى من القلعة الموجودة في مدينة هنين.

مظهره الخارجي مربّع الشكل، طولا ضلعيه الجنوبي والغربي متساويان، إذ يبلغان 5.50م، أما طولا ضلعيه الشمالي والشرقي فمختلفان اختلافاً طفيفاً؛ إذ يُقدّر طول الضّلع الشمالي بـ5.69م وطول الضلع الشرقي بـ5.55م، نفس الشيء بالنسبة للارتفاع ، حيث يختلف هو الآخر بين الجدارين الشمالي والشرقي اللّذين يبلغ ارتفاعهما حوالي 7.30م، أما الجدار الجنوبي فيبلغ ارتفاعه 6.80م توجد به نافذة مربعة تعذّر علينا أخذ مقاساتها لارتفاعها البالغ 4.50م عن الأرضيّة، ويُرجّح أنها كانت تستعمل للوصول إلى أعلى البرج بواسطة سلّم يتم سحبه بعد الوصول إلى أعلى، حتى يبقى الحرّاس في مأمن من الأعداء.

في حين يعد الجدار الغربي الأقل ارتفاعاً بين جدران البرج، إذ يبلغ ارتفاعه 4.40م فقط، ربما يكون جزؤه العلوي قد تساقط في وقت سابق، مادة بناء هذا البرج هي الطابية التي اعتاد معماريو المغرب الإسلامي قديماً على استعمالها في تشييد هذا النوع المعماري لمقاومتها العالية لعاديات الزمن، ولعلّ بقاء هذا المعلم الأثري رغم بُعْدِ الفترة الزمنية التي شهدت ميلاده أكبر دليل على جودة خواصها الميكانيكيّة.

3-3 **الأبواب**:

توزّعت بمدينة هنين خمسة أبواب على مستوى محيط نسيجها المعماري، منها ما اندثر تماما ولم يتبق منه إلاّ النصوص الكتابية التي تحدثّت عنها مما تركه بعض المهتمين بدراسة العمارة الإسلامية، وتنحصر تلك الأبواب فيما يلي:

أ–الباب الشّمالي: يقع هذا الأخير بالزاوية الشّمالية الشّرقية من السور الشّرقي على مقربة من وادي «هنين» وكان يُعرف كذلك باسم «باب السّانية» نسبة للطّاحونة المائية التي كانت توجد بمحاذاته على طول الواد، والتي أشرنا إليها سابقاً، ينفتح مدخله نحو البحر مباشرة، يوجد على يمينه ويساره برجين لحراسته، وقد ذكر «جيورج مارسيه» أنه بُني من الآجر ولُبِّس بالجصّ، كما تضمّن زخرفة رائعة من المعينات المتشابكة فيما بينها مصنوعة بالآجر، شبيهة بزخرفة مئذنتي مسجد «سيدي الحلوي» و «سيدي أبي مدين» في مدينة «تلمسان»[25]، لكن لم يتبق من هذا الباب أية بقايا ماعدا فتحة مدخله البالغ عرضها 10م.

ب–باب السنون: يقع هذا الباب شرق المدينة، كان يسمى أيضاً عند سكانها بباب «السنون» أو «التاسنون» حسب الذّاكرة الشعبية للمدينة، سمّي كذلك لأنه كان يستعمل من طرف النّسوة لغسل الملابس بوادي «هنين» الذي لا يبعد عنه إلاّ حوالي 09م، شكله عبارة عن فتحة استطالتها عرضية يقدر عرضها 4.50م، أما ارتفاعها فيقدر بـ 2.5م وسمك الجدار الذي يتصل بها هو الآخر 2.5م و يخلو من أي زخرفة، ويحاط باب السنون من جهتي اليمين والشمال ببرجين شكلهما مربّع، طولهما 6.40م وعرضهما 4.50م، أمّا ارتفاعهما 50م، وقد حظي بعملية ترميم سنة 2001م، سنة 2011م، لكنّها لم تشمل جميع أجزاء المدينة.

ج–الباب الغربي: كان يستخدم من طرف التّجار سواء الذين قصدوا المدينة للسفر

25 Georges Marçais, *loc. cit.*, p. 348.

عبر مينائها، أو الذين رست مراكبهم بها[26]، لا يزال مدخله قائما لحد السّاعة، وقد حظي هو الآخر بعملية ترميم سنتي 2001 و2011، ما تبقى من الباب هو فتحة عرضها 5.25م وسمك جدرانها 2م، لا يعلوه أي قوس؛ وقد لاحظنا أنه كان مغلقاً بمجموعة من الألواح الخشبيّة لمنع المرور عبره؛ لأنه يؤدي مباشرة إلى حديقة أحد سكان المدينة.

د–باب الخراجة: كان هذا الباب موجوداً بالسّور الجنوبي للمدينة، ينفتح مباشرة على جبل «المَنْزَل» وقد اندثر كليّا.

هـ–الباب البحري: سمي كذلك لانفتاحه على القناة التي تصل الميناء بالبحر؛ ممّا يدل أنّه كان مخصّصاً فقط للسّفن التّجارية، ويبدو أن هذا الباب كان كبير الحجم، وذلك وفقا لما ذكره «جيورج مارسيه» عن عرض فتحة مدخله التي بلغت 8.50م، كما ذكر أن الإطار الذي كان يعلوه بقوس حدوي مزخرف بزخارف رائعة بين النباتية والهندسيّة تشبه إلى حد كبير –على حدٍّ قوله– الزخرفة الموجودة بمدخل مئذنة «المنصورة»، فقد اتفقا على وجود عنصر البُنيقة وبراعم الأزهار المتشابكة فيما بينها والمرصّعة بقطع من الزليج، ونظراً لذلك التّشابه نسب «جيورج مارسيه» صنعه «للمرينيين» في الفترة التي احتل فيها «أبو الحسن المريني» «تلمسان» وأرسل إليه فرقة من جيشه لاحتلال مدينة «هنين»[27]، بينما نسب «رشيد بورويبة» بناءه «للزيانيين»[28]، ربّما لأن المدينة عاشت تحت الحكم الزيّاني أكثر مما عاشته تحت حكم الدولة «المرينية»، لأنها كانت الرئة الاقتصادية «للزيانيين» لذلك أبدعوا في تنميق وتحسين مينائها معمارياً، ويُرجع «عبد العزيز محمود لعرج» هذا الاختلاف إلى أنّ كلاً من «المرينيين» و «الزيّانيين» قد استقوا مادة موضوعاتهم من مصدر واحد ألا وهو الموروث «المرابطي» و «الموحدي»[29]، لذلك يصعب التفرقة بينهم.

4-3 **الأسوار**:

كباقي الميزات التي ترسخت بالمدن العتيقة في المغرب الإسلامي مثل مدينة «ندرومة» و«تلمسان»؛ احتوت مدينة هنين على عمارة عسكريّة لكونها مدينة ساحلية على درجة كبيرة من الأهمية التّجارية، ولأنّ جانبها الشّمالي الغربي كان

26 Khelifa Abderrahmane, Honaïne ancien…, *op. cit.*, p. 301.

27 Georges Marçais, *loc. cit.*, p. 349.

28 Bouruiba Rachid, *L'architecture Militaire de l'Algérie Médiévale*, Argel, OPU , 1983, p. 92.

29 محمود لعرج عبد العزيز، مدينة هنين: تاريخها و آثارها، الملتقى الدولي الخامس حول التراث العلمي والثقافي لمدينة ندرومة ونواحيها، دار السبيل للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص: 145.

محدوداً بجرف صخري يمتد طوله على حوالي 02 كلم بشكل عمودي على المدينة، صعَّب عليها مراقبة تلك الجهة لصعوبة الرؤية، وسهّل بالمقابل مباغتتها من طرف المحتلّين، لذلك اعتمدت في تحصينها على الأسوار الدّفاعية المنيعة؛ والتي طالما كانت رادعا لها من أي هجوم قادم من البحر أومن جهة البر وكذا الأبراج المتّصلة بالأسوار والمنفصلة عنها هنا وهناك.

يقدر الطّول الإجمالي لسور مدينة هنين بحوالي 1200م، بقيت منه بعض الأجزاء التي عكست ما كان للمدينة من مستوى معماري رفيع ينمّ عن مكانتها عند منشئيها، فضلا عن مستواها الاجتماعي والاقتصادي، وقد بُني من مادة الطابية لقوّة تحملها ضربات العدو ووفرتها بالمنطقة.

تحيط الأسوار بالمدينة العتيقة من جوانبها الأربعة مشكلة شبه منحرف قاعدته الكبرى نحو الشّمال، فأطول الأسوار هو السور الشّمالي ،حيث يقدر طوله بـ320م، ويتضمّن سبعة أبراج مقارنة بالسور الغربي الذي يقدر طوله بـ150م، ويتضمن تسعة أبراج، ما يفسّر أن المعماري وظّف عبقريته هناك للاستفادة من طبوغرافية الموقع الذي بنيت به المدينة، فبالجهة الشّمالية يمر وادي « هنين « الذي ساعد في تعزيز القوة الدّفاعية للأسوار، إذ كان بمثابة خندق مائي يقف حاجزاً أمام العدو، ويعمل على تكسير جبهات الهجوم، أمّا الجهة الغربيّة فقد تقدَّمها مرتفع يساعد العدو على الدّخول إلى المدينة، لذلك عمد المعماري إلى تحصينها جيداً، ويقدر ارتفاعها بحوالي 7م لكن حسب ما ذكره « عبد الرّحمن خليفة » أن الطول الحقيقي للأسوار ليس هو ذلك، إذ بعد إجرائه للحفريّة الأثريّة بالقرب منها ووصوله إلى مستوى أرضيّة المدينة قديماً تبين أن طوله 10م[30]، أمّا فيما يخص سمكها فيبلغ 1.5م. والملاحظ أن الشّرفات التي تعلوها لم تعد تظهر للعيان بصورة مكتملة نتيجة تعرّضها لظاهرة التـــقزُّم النّاتجة عن اصطدام الريّاح المحملة بحبيبات الرّمال مع قمم الأسوار منذ تشييدها، كما هو موضَّح في الصورة رقم 05.

الخاتمة:

حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية إماطة اللّثام عن المعالم التاريخيّة الدينيّة والمدنيّة التي جادت بها قريحة الإنسان في مدينة « هنين »، التي تعتبر واحدة من المدن الضّاربة جذورها في التّاريخ، ويمكن القول أنّ العمارة بشكل عام هي لغة موحّدة

30 Khelifa Abderrahmane, Honaïne ancien…, *op. cit.*, p. 283.

الصورة رقم05: تبين جزءا من السور الشمالي المبني بمادة الطابيا pizé في مدينة هنين العتيقة.

وقاسم مشترك بين جميع الحضارات، إذ لم تقم واحدة منها إلاَّ وتبنَّت أسلوباً خاصا في البناء، ومن خلالها –أي العمارة– يمكن إلى حد ما استقراء ماضي البشريّة وفهم الجانب الخفيّ منها، فإذا ما تجوّلت في مدينة « هنين « استشعرت مدى عمق ماضيها، وتيقّنت أنها كانت حاضرة ساحلية في يوم من الأيّام وما يزيد أهميّة المعالم التاريخية التي ذكرناها هو تحليّها بالموضوعية الكاملة، إذ تنقل لنا أخباراً صادقة خالية من أي ذاتية، على نقيض الأحداث التي تُسرد عن ماضي الدّول في الكتب، وقد قارنا مثلاً ما أسفرت عنه إحدى الأبحاث التي أُجريت في نهاية القرن المنصرم مع ما ذكرته إحدى كتب الرحّالة الجغرافيين عن مساكنها واتّضح جليّا أنّ الوصف كان صادقاً بعد مقارنته مع ما عُثر عليه، وإلا ستبقى أخبار الكتاب محلَّ ريبة وشك.

وبالموزاة مع دورها في البحث العلمي التّاريخي، تقدم المعالم التاريخية الموجودة في مدينة « هنين « وغيرها من بقاع العالم دوراً اجتماعياً يتمثل في توحيد الشّعور بالانتماء؛ فكلّ شرائح المجتمع تلتقي في ماض واحد مشترك بينها، وكذا تعزيز أواصر الأسرة الواحدة أثناء قيامها برحلة جماعيّة لمعلم تاريخي ما، كما أنها تقدِّم دوراً اقتصادياً بارزاً فالكثير من الدّول الرّائدة في مجال السياحة تمتلك مخزوناً أثرياً لا بأس به.

أمام هذه الامتيازات التي ذكرناها وغيرها ندعو القائمين على قطاع التّراث المادّي الثّابت في « هنين » لوضع خطّة مستدامة للنهوض بهذا المجال الحيوي، خاصّة بعد ظهور مصطلح « الانتفاع بالأصول التراثيّة » وبعد تواري جزءٍ كبير من المعالم التاريخيّة في مدينة هنين جرّاء تعرّضها للاحتلال الإسباني، الذي خرَّب عمرانها في القرن السّادس عشر ميلادي.

المتخيّل السّردي في الرّواية الجزائريّة المعاصرة بين أسئلة الذّات وأسئلة الواقع، قراءة في المنجز الرّوائي الجيجلي (عبد الله عيسى لحيلح و فيصل الأحمر) أنموذجا

LA IMAGINACIÓN NARRATIVA EN LA NOVELA ARGELINA CONTEMPORÁNEA ENTRE EL YO Y LA REALIDAD: LECTURA DE DOS AUTORES DE JIJEL, ʻABD ALLĀH ʻĪSÀ LAḤĪLAḤ Y FAYṢAL AL-AḤMAR

السعيد بولعسل
جامعة جيجل
Said Boulassel
Universidad de Jijel

Resumen

No hay duda de que la novela, como epopeya de una época, es una de las artes literarias que más se inmersa en la realidad, al tratar los problemas individuales del ser humano, diagnosticar valores de la sociedad, revelar las preguntas sobre la propia existencia y su relación con el conjunto de la humanidad. Las preguntas introspectivas sobre uno mismo se han convertido cada vez más en problemáticas que ocupan más espacio en las experiencias narrativas árabes en general, también en la novela argelina. Se trata de responder a las preguntas producidas por el presente del ser humano en sus reflexiones, sus decepciones, su dolor, sus esperanzas, su amor, su soledad, su apertura al otro. Hemos elegido como ejemplos los textos narrativos de dos novelistas nativos de Jijel, ciudad al este de Argelia: ʻAbd Allāh ʻĪsà Laḥīlaḥ en su novela El rastreador de los pecados, y Fayṣal al-Aḥmar en su novela Estado de Amor.

Palabras clave: Novela contemporánea, sujeto literario, realismo, Jijel, ʻAbd Allāh ʻĪsà Laḥīlaḥ, Fayṣal al-Aḥmar.

Abstract

There is no doubt that the novel, as an epic of an era, is one of the literary arts that is most immersed in reality, when dealing with individual problems of the human being, diagnosing values of society, revealing questions about one's own existence and its relationship with the whole of humanity. Introspective questions about oneself have increasingly become problematic that occupy more space in Arab narrative experiences in general, including the Algerian novel. It is about answering the questions produced by the present of the human being in his reflections, his disappointments, his pain, his hopes, his love, his loneliness, his openness to the other. We have chosen as examples the narrative texts of two native novelists from Jijel, a city in eastern Algeria: Abd Allāh ʻĪsà Laḥīlaḥ in his novel The Tracker of Sins, and Fayṣal al-Aḥmar in his novel Estado de Amor.

Keywords: Contemporary novel, literary subject, realism, Jijel, ʻAbd Allāh ʻĪsà Laḥīlaḥ, Fayṣal al-Aḥmar.

تمهيد:

تقدم الرواية اليوم نفسها كأحد أهم الخطابات قدرة ومقدرة على البوح والتعبير عن انشطارات الذات وعلاقاتها المتشعبة من خلال تحريك الآلة السردية التي تستقرئ الواقع في أبعاده المتعددة، ولعلها تكاد تكون أكثر الفنون الأدبية جماهيرية إلى جانب المسرح غوصا في الواقع ومعايشةً للراهن، من حيث محاولتها التعبير عن قضايا الذات منفردة أو في علاقتها بالآخر، وتشخيص قيم المجتمع، والكشف عن أسئلة الذات والوجود ومدى ارتباطهما بالمنظومة الإنسانية ككل.

فأسئلة الذات وما يحيطها من هواجس إنسانية تكاد تكون من هذا المنطلق من أكثر الأسئلة التي شغلت مساحات أكبر في التجارب الروائية العربية عموما وفي المتخيّل الروائي الجزائري المعاصر على وجه الخصوص، وبالتالي تكون هذه الأسئلة هي ما منح النص الروائي الجزائري حضوره القوي داخل المتن السردي العربي. فلقد احتفت الرواية الجزائرية المعاصرة على غرار مثيلاتها العربية وضمن السياقات التي تكاد تتشابه بمحاولة الإجابة عن الأسئلة التي أفرزها الراهن، راهن الذات في انكساراتها وخيباتها وآلامها وآمالها وحبها وبغضها وانفتاحها على الآخر وانزوائها وانغلاقها على نفسها... إلخ، كل ذلك لا يمكن فصله عن الأطر الجمالية لفعل الحكي وعن التصورات المعرفية والرؤى الفكرية والاجتماعية للروائي نفسه بطبيعة الحال.

ضمن هذه الأبعاد يمكننا الوقوف بالقراءة في مواجهة النصّ والنّاص على حدّ سواء لاستجلاء ما يمكن استجلائه من أفكار ورؤى وهواجس أسّست للنص الروائي الجزائري وشكّلته، وبالتالي موضعة هذه الذات على إطلاقها في علاقاتها بالواقع والأحداث وبالآخر القريب والبعيد. وسيكون المتن الروائي محل الدراسة روايات أدباء جيجل (فيصل الأحمر في روايته «حالة حب»، عبد الله عيسى لحيلح في روايته «كراف الخطايا») لأسباب عديدة أهمها الهاجس المحلي والإنساني المهيمن على عوالم وشخصيات وأماكن الروايات، وانفتاح المتن الروائي نفسه على وسائط متعددة تنتمي لحقول معرفية مختلفة (فلسفة، خيال علمي، علم النفس...)، وأخيرا تعدّد الاختيارات السردية بتعدد مقامات الرواية نفسها.

1 – النص الروائي الجزائري المعاصر وممكنات البوح:

أ–النص الروائي الجزائري التأسيسي والحفر في الذاكرة والتاريخ:

على الرغم من حداثة الخطاب الروائي الجزائري[1] وتأخره إلى غاية سبعينيات القرن الماضي[2]، وعدم مقدرته على تجاوز الخطاب السياسي الوطني والأيديولوجي قبل هذه الفترة، بل وعدم مقدرته في ذلك الحين على اصطناع بنيات فنية وجمالية قادرة على تفعيل الآلة السردية وإثراء الفضاء التخييلي لتأثيث عوالم النص بما يحقق له الوجود، لم يمنع ذلك من التأسيس لاحقا لمسارات وآفاق حكائية أحدثت القطيعة تدريجيا مع

---

1 يشير الكثير من الباحثين في حقل الدراسات السردية أن النواة الأولى التي تكون قد شكلت تضاعيف النص الروائي الجزائري الحديث المكتوب بالعربية تعود إلى النص القصصي (حكاية العشاق في الحب و الاشتياق) لمحمد بن إبراهيم بن مصطفى باشا سنة 1849، ليتبعه نص رضا حوحو الروائي (غادة أم القرى) سنة 1947 التي يعدها واسيني لعرج أول عمل روائي جزائري مكتوب باللغة العربية ، (فالطالب المنكوب) لعبد الحميد الشافعي سنة 1951، وهي نصوص تغلب عليها المضامين العاطفية التي تصور علاقة الرجل بالمرأة، أو بتعبير رضا حوحو نفسه تصور تلك المرأة : » التي تعيش محرومة من نعمة الحب . . .من نعمة العلم . . . من نعمة الحرية . . . « بعد رواية (الحريق) لمحمد ديب سنة 1957 بدأ بروز موضوعة الثورة كثيمة رئيسة في العمل الروائي المكتوب بالعربية، وقد امتدت كخلفية تؤثث المضمون السردي في أغلب النماذج الروائية إلى غاية نهاية السبعينيات . ينظر عمر بن قينة : في الأدب الجزائري الحديث تأريخا . .وأنواعا . .وقضايا . . و أعلاما، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009، ص 196 . وبوراس منصور : البناء الروائي في أعمال محمد العالي عرعار الروائية، مخطوط مذكرة ماجيستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2010، ومحمد بن براهم : حكاية العشاق في الحب والاشتياق، تحقيق أبو القاسم سعد الله الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1983 .

2 تكاد تتشابه البدايات التأسيسية لظهور ما يمكن أن نعتبرها نصوصا روائية ذات خطاب يكاد يكون مكتملا فنيا في أقطار المغرب العربي و التي تعود دائما إلى الفترة الممتدة ما بين ستينيات و سبعينيات القرن العشرين، ففي تونس مع نص محمود المسعدي (حدث أبو هريرة قال) المنشور سنة 1973، و كذلك رواياتي (برق الليل) المنشورة سنة 1960، و(الدقلة في عراجينها) المنشورة عام 1974 لبشير خريف، وفي المغرب الأقصى رواية (جيل الظمأ) لمحمد عزيز الحبابي المنشورة سنة 1967، و(الخبز الحافي) لمحمد شكري المكتوبة بالعربية سنة 1972 [نشرت بالعربية سنة 1982 بعد الترجمة الإنجليزية سنة 1972]، ورواية (المرأة و الوردة) لمحمد زفزاف سنة 1972، وفي ليبيا روايتي (قصة أقوى من الحرب) سنة 1962، و(حصار الكوف) سنة 1964 لمحمد علي عمر ، و رواية (اعترافات إنسان) لمحمد فريد سيالة سنة 1962، ورواية (غروب بلا شروق) لسعد عمر الغفير سالم سنة 1968 وغيرها من الروايات . ينظر جميل حمداوي : من الأدب التونسي المعاصر، (منشورات شبكة الألوكة)، دط، دت . وكذلك صالح مفقودة : نشأة الرواية العربية في الجزائر–التأسيس والتأصيل، مجلة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، 2014 . وعفاف عبد المعطي : حاضر الرواية في المغرب العربي، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2003 .

النماذج السردية التقليدية. وربما تكون مرحلة السبعينيات من القرن العشرين على الرغم من عدم انفلاتها هي كذلك من أسر الإيديولوجيا وحركية الخطاب السياسي الاشتراكي المهيمن، الميلاد الفعلي للرواية الجزائرية المعاصرة المكتوبة بالعربية، على الرغم من أن كتاب هذه المرحلة كما يشير إلى ذلك الباحث مخلوف عامر: «كانوا يكتبون تحت مظلة الخطاب السياسي الأيديولوجي السائد، ورأوا في هذا الخطاب ما يجسد قيم العدالة الاجتماعية التي صارت حلم الأغلبية المفقرة»[3].

لقد تميزت النصوص الروائية في هذه الفترة التأسيسية وحتى منتصف الثمانينيات باستحضار صورة الحرب أو الثورة، وصورة الصراع الحضاري بين الجزائر المستعمَرة و فرنسا المستعمِرة، كثيمة رئيسة أو كخلفية سردية تؤثث الراهن الروائي وتساهم في بنية الأحداث في جل الأعمال الروائية الصادرة في تلك الفترة، إذ من العسير الحديث عن الرواية بمعزل عن متطلبات الثورة وبمعزل عن صور الكفاح الشعبي باعتبارها قضية حيوية كبرى كما يشير إلى ذلك الناقد محمد مصايف، هذه الثورة التي لم تتوقف باسترجاع الجزائري لسيادته بل ظلت مستمرة ولكن في شكل جديد مغاير عبر الثورات الثلاث اللاحقات :(الثورة الصناعية والثورة الثقافية والثورة الزراعية)، وعبر تمظهرات الواقع الاشتراكي بسلبياته وإيجابياته، فكتب محمد العالي عرعار رواية (ما لا تذروه الرياح)، وكتب الطاهر وطار رواية (اللاّز)، وكتب عبد الحميد بن هدوقة رواية (نهاية الأمس)، وكتب عبد المالك مرتاض رواية (نور ونار)، وكتب رشيد بوجدرة رواية (التفكك)، وكتب أمين الزاوي رواية (صهيل الجسد)، وكتب الحبيب سائح رواية (زمن النمرود)، وكتب الأعرج واسيني (ما تبقى من سيرة لخضر حمروش)، وكتب مرزاق بقطاش رواية (طيور في الظهيرة)، و كتب محمد مفلاح (هموم الزمن الفلاقي) . . . إلخ.

إنّ «صورة الثورة في هذه الأعمال لم تحضر بوصفها رقعة أرجوانية تزين النص الأدبي، ولا كجسر يمكّن الكاتب من اكتساب الشرعية الأدبية، وإنما الارتداد إلى صورة الحرب يمثل مرتكزا شرعيا نقديا نقيضا لشرعية تاريخية يمثلها الخطاب الرسمي بشكل زائف»[4]، وربما توثيق الحدث التاريخي المغيّب وتعميق الوعي بالهوية الوطنية كذلك

3 مخلوف عامر: الرواية والتحولات في الجزائر–دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية، دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دت، دط، ص 14.

4 المرجع نفسه، الصفحة نفسها

وفي العموم الانحياز إبداعيا لجماليات تلك الفترة من تاريخ الجزائر[5].

لقد حاولت الرواية الجزائرية ابتداءً من تسعينيات القرن الماضي وحتى مطلع الألفية الثالثة تشييد متنها الحكائي انطلاقا من استحضار المتخيّل التاريخي حينا، ومعايشتها لليومي بتجلياته المختلفة حينا آخر، ناسجة على إيقاعاته وتوتراته نبض النص وأبعاده الدلالية الحية، وبذلك يمكن أن نقول عن النص السردي الجزائري إنه بدأ فعلا في هذه المرحلة بالانتقال من نص الثورة والحفر في التاريخ القريب، إلى ثورة النص والتجريب، حيث حاولت الرواية الجزائرية استحداث أشكال كتابية جديدة على مستوى التخييل أو الموضوعات، وعلى مستوى البنية والمعمار، وعلى مستوى اللغة؛ مسايرة لمتطلبات القارئ الذي أصبح يرى في الرواية خطابا مفتوحا، وفضاءً غير محدود للبوح يحاكي ملابسات الواقع المعاش نفسه الذي أضحى كالحلم يعجّ بالكثير من الرؤى والأبعاد المتداخلة.

ب- الرواية التسعينية وما بعدها وأسئلة التحول والتناقض:

تعد مرحلة التسعينيات مرحلة الانتقال والتحول على المستوى السياسي والاقتصادي والثقافي في الجزائر المعاصرة، فكان الانتقال من الأحادية الحزبية إلى التعددية، وكان الانتقال من الاشتراكية نحو الليبرالية واقتصاد السوق، ومن الانغلاق نحو الانفتاح، فكان بديهيا أن يصاحب ذلك تحول كبير على المستوى الثقافي والأدبي

5 على الرغم مما قيل عن جيل وكتابات فترة السبعينيات، والإدانة الظاهرة للنخب الجزائرية المثقفة آنذاك انطلاقا من الواقع الأيديولوجي الذي صبغ المنتوج الأدبي والثقافي عموما في تلك المرحلة من تاريخ الجزائر خدمة لأغراض سياسية وديماغوجية للنظام القائم، فإن الناقد الحصيف ليعترف بكل موضوعية بأن هذا الجيل هو الأرضية التي أسست لميلاد الرواية الجزائرية كجنس سردي قادر على تمثل الواقع وإعادة بنائه فنيا، وهذا بداية من إخلاص هذا الجيل نفسه إبداعيا لمعطى هذه الأيديولوجية، ومحاولة الربط بين النضال الثقافي والنضال السياسي باعتبارهما وجهين لعملة واحدة على الرغم مما شاب هذه البدايات من قصور فني في بناء الأحداث وتذبذب في تصوير الشخصيات. وهذه رؤية يتقاسمها الكثير من الباحثين في حقل السرديات الذين اشتغلوا على المنجز الروائي الجزائري. ينظر في هذا الصدد ينظر عمر بن قينة: في الأدب الجزائري الحديث تأريخا..وأنواعا..و قضايا.. وأعلاما، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009، ص 219 وما بعده، ومقالة سليم بتقة: الرواية الجزائرية/ سرد الهوية ورهانات الكتابة، مجلة الروائي الإلكتروني (ElRowaee) http://www.alrowaee.com/article.php?id=667، وعبد الحميد شكيل: السبعينية، وهم الإيديولوجية وإشكالية الطرح، جريدة الخبر العدد 6920، بتاريخ 14 ديسمبر 2012.

والروائي؛ أي تحول على مستوى بنية المتخيل وعلى مستوى القيم الجمالية المتعلقة بالمحكي نفسه، وعلى مستوى الأنماط السردية من خلال ظهور ما اصطلح عليه بسرد المحنة حسب تعبير الباحثة آمنة بلعلى أو رواية العنف بتعبير الباحث إبراهيم سعدي، أو حتى ما أصبح يعرف بأدب الأزمة أو أدب الفجيعة أو الرواية الاستعجالية عند الكثير من الباحثين، والذي عرفته فترة العشرية السوداء، وهو خطاب مأساوي يعمق البحث في جذور الأزمة، ويحاول أن يؤرّخ بصورة ما للعنف السياسي وما صاحبه من آثار اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية مدمرة.

لقد كان موضوع المأساة (العنف والإرهاب والموت) هو المشترك السردي المهيمن على الكثير من الروايات التي اشتغلت وركزت على مواجهة الواقع اليومي المأزوم بعنفوانه وتناقضاته ومفارقاته، ومن ثم أرشفة جراحات الذات والوطن، والبحث في أصول الأزمة والمعاناة واغتيال الحلم عبر الحكاية التي تريد أن تبوح بتشظي هذه الذات وانشطارها بين سؤال كبير مؤرق هو (من يقتل من؟).

تنتظم الشخصيات والأحداث والأزمنة والفضاءات عبر المكون السردي في الرواية التسعينة لترصد حالات التحول المرحلي من جهة، وتعكس الوعي بالراهن الحيني وموقف المبدع وشهادته على التاريخ وللتاريخ من جهة أخرى، هذا الوعي الذي بدأت بوادره نصيا في رواية (الشمعة و الدهاليز) للطاهر وطار؛ والذي يعلن في مقدمة الرواية عن موقف المبدع والمثقف مما يحدث في الواقع بقوله: «وقائع الشمعة والدهاليز الروائية، تجري قبل انتخابات 92 التي خلقت ظروفا أخرى لا تعني الرواية في هدفها الذي هو التعرف على أسباب الأزمة وليس وقائعها وإن كنت وظفت بعضها. ها أنني لا أستطيع لحاق ما يجري في الجزائر، لا لشيء آخر، إلا لأنني جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ، أؤثر فيه وأتأثر به...»[6]. أما رواية (فتاوى زمن الموت) لإبراهيم سعدي فانطلاقا من عتبة العنوان الذي يفصح عن المضمون الكابوسي للبلاد، تدور أحداث الرواية بأحد الأحياء الشعبية في جزائر التسعينات حيث تفوح رائحة الخواء والتلاشي والموت. يؤثث هذه الأحداث مجموعة من الشخصيات المتداخلة والمختلفة إيديولوجيا، والتي ساهمت بشكل كبير في تأطير المشهد الروائي الذي يشي بمدى ذلك التحول الذي أصاب عقليات الناس وأثر في علاقاتهم بعضهم ببعض. الشيء نفسه نجده مع اختلاف في بعض التفاصيل في رواية (تماسخت، دم النسيان) للحبيب السائح التي تحكي يوميات المثقف الجزائري في مواجهة أطراف متعددة الإرهاب

6 الطاهر وطار: الشمعة والدهاليز، ص 8.

وآلة الموت والدمار وإكراهات السلطة الحاكمة، فهي تحكي بصورة من الصور فجيعة الوطن وعبثية الموت ورحلة الضياع «عبر سبيل خطتّها الحماقة بالدم المستباح معلما لكل المنسيات في وجدان هذا الإنسان الجزائري الذي كأنما خلق ليكرس اللاّمعنى إذ ينقاد بسرعة وينسى بسهولة ويرد الفعل بشعور المهان»[7]. تبتدئ هذه الرواية أو هذا السفر بكابوس في شكل رؤيا حيث ترتسم في تلافيفه أبعاد المأساة والرعب، وتنتهي بيقظة على واقع محبط يسربله الحزن والوحدة والغربة والاغتراب والدم. كما تجلت بصمة العنف كذلك في رواية (مرايا متشظية) لعبد المالك مرتاض، وعنوان الرواية كما هو ملاحظ يتحول إلى استعارة كبرى تتجسد خلفه على امتداد هذا النص الروائي الكثير من الأسئلة الحرجة تساؤل خيبة المرحلة و ضبابيتها فـ» كما أن المرآة المتشظية لا تعكس حقيقة المرئي ووضوحه، فقد كان كذلك العنوان تعبيرا ضمنيا عن طبيعة المرحلة السياسية، وتجسيدا واضحا لثقافة مرحلة (مَنْ يَقْتُل مَن ؟)»[8]. على نفس الإيقاع الفجائعي تحاكي روايات : (سيدة المقام) لواسيني الأعرج، و(متاهات ليل الفتنة) لحميدة العياشي، و(الورم) لمحمد ساري، و(دم الغزال) لمرزاق بقطاش، و(الانزلاق) لحميد عبد القادر، و(سرادق الحلم والفجيعة) لعز الدين جلاوجي وغيرها من الروايات، تجربة العنف كتجربة جوهرية في حياة الجزائري في فترة قريبة جدا من تاريخ الجزائر المعاصرة[9].

---

7 الحبيب السائح : تماسيخت دم النسيان، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2002. الغلاف

8 يوسف وغليسي : في ظلال النصوص تأملات نقدية في كتابات جزائرية، الجزائر، جسور للنشر و التوزيع، ط1، 2009، ص 265.

9 توثيق الحرب وأرشفة الفجيعة إبداعيا هي القاسم المشترك بين النصوص بغض النظر عن جنسية الكاتب أو لغة النص، فالروائي أو بالأحرى المثقف كان دوما جزءا من الوجع ، وكان النص الروائي باعتباره فضاءً لمعايشة الراهن بمثابة ذاكرة المجتمع الحية التي توثق جرح الوطن ووجع الحرب ومرارة الموت وغربة الأسر والسجن ومصادرة كرامة الإنسان ورهبة الخوف والبغي ... إلخ في صلب بنيتها السردية، لهذا تنوعت النصوص الروائية من قطر إلى آخر حاملة أسئلة الوجع والمأساة وكسر الطوق الذي فرضته راهنية الواقع المأسوي. فمن لبنان تطالعك صورة الحرب عبر مجموعة من الروايات بدءا بروايات غادة السمان : (بيروت 75) التي أرخت لإرهاصات الحرب ثم (كوابيس بيروت) التي جسدت وقائع وأحداث الحرب الأهلية اللبنانية، مرورا بروايات (مصائر الغبار) لراوي الحاج، و(تلة الزعرور) لشكيب خوري و(بناية ماتيلد) لحسن داوود و(الاعترافات) لربيع جابر و(أهل الهوى) لهدى بركات ... أما الوجع السوري فقد مثلته روايات (لا سكاكين في مطابخ هذه المدينة) لخالد خليفة و(عائد إلى حلب) و(أيام في بابا عمرو) لعبد الله مكسور، و(تقاطع نيران) لسمر يزبك و(طيور الحرب) لمهى حسن و(كان الرئيس صديقي) لعدنان فرزات وغيرها من الروايات.

على الرغم من سوداوية المشهد وهيمنة العنف على عوالم الرواية التسعينية، فإن ذلك لم يمنع من أن تتطرق–أي هذه الرواية– لمواضيع مغايرة، كدخول موضوعة المرأة والعاطفة والجنس والدين والهوية طرفا فاعلا في المعادلة السردية عبر خطاب روائي يمتح مادته من تفاعلات الراهن، وعبر طاقة اللغة شعرية التي تتأرجح بين الشعر والنثر، و تستثمر في الرمز و في النزعة العجائبية، و تتكئ على التراث، وعلى الحضور القوي للمشاهد الحوارية. ولعل هذه العناصر الفنية والجمالية التي تتقاطع وتطلعات وآفاق القارئ، والتي تمنح النص الروائي سحره المحبب، هو ما تجلى في الكثير من النصوص السردية الجزائرية على غرار روايات أحلام مستغانمي وواسيني لعرج وعبد المالك مرتاض والحبيب سائح وبشير مفتي وياسمينة صالح وزهرة ديكو نبيل دادوة وفيصل الأحمر وجميلة زنير وعبد الله عيسى لحيلح وعبد الله حمادي . . . إلخ.

ج– رواية الجيل الجديد وحداثة الخطاب الروائي:

لقد عرفت الرواية الجزائرية – التي أضحت بمثابة الخطاب المفتوح المتعدد الأجناس والأصوات– مع الجيل الجديد، وتلبية لسمات وتغيرات المرحلة انعطافا نحو بناء مسارات سردية تجريبية تمنح للنص نكهته الخاصة، إذ تحاول روايات الجيل الجديد اقتناص لحظات الراهن بتجلياته المتشعبة لتنسج كتابيا– وعبر خطاب حداثي لا يستند في الكثير من الأحيان إلى المنطق السردي التقليدي ولا إلى تراتبية النظام الحكائي المتعارف عليه– شبكة من العوالم الروائية يمتزج فيها المتخيل بالواقعي للتعبير عن تطلعات وآمال وأحلام وتحديات هذه الفئة من شباب الجزائر في مرحلة ما بعد الألفية.

فإذا كان شعار الالتزام الأيديولوجي وواقعية السرد ميزة الرواية السبعينية حتى نهاية الثمانينات، وثيمة (Thème) المحنة والمأساة هي الموضوعة المهيمنة في الرواية التسعينية، فإن ميزة الرواية الجديدة في الجزائر تكمن في مجملها في ذلك الانتقال بتعبير الباحث صلاح الدين بوجاه « من جمالية الحدث إلى جماليات الكتابة « دون

من الروايات التي أرخت لأحداث الحرب والفوضى والدم في العراق: روايات (جحيم الراهب) (مجانين بوكا) لشاكر نوري و(فرانكشطاين في بغداد) لأحمد السعداوي و(سقوط سرداب) لنوزتشمدين و(ما بعد الحب) لهدية حسين و(غايب) لبتول الخضيري. . أما عالميا فيمكن أن نذكر روايات :(الحرب و السلم) و (وسيفاستبولو القوزاق) لتولوستوي و (النصب والذئاب) لفاسيليبيكوف ، و(لمن تقرع الأجراس؟)، و(وداعا للسلاح) لأرنست هيمنغواي و (للحب وقت، وللموت وقت) لأريك ماريا ريمارك و(ذهب مع الريح) لمارغريت ميتشل و(خوان بلا أرض) و(بطاقة هوية) و(أربعينية الموت) لخوان غويتيصولو. . .وغيرها من الروايات.

الإخلال بالمضامين في الكثير من الأحيان، فيصبح الراهن بأحداثه وتقلباته مسوغا للكتابة واستثمار طاقة اللغة وإمكاناتها؛ انطلاقا من مقولة أن « اللغة لا تتوقف عند مصاحبة الخطاب مقدمة له مرآة لبنيته الخاصة، بل هي التي تشكل سماته الخاصة، وتولد قيمته الفنية والجمالية »[10].

إذن الصياغة أو التشكيل اللغوي، وبناء الشخصيات، والتعامل مع الزمن، والارتكاز على غرائبية الحدث، واستحضار التراث، واستثمار الحلم، وتطعيم النصوص الروائية بتشكيلات غير لغوية مستعارة من حقل الفنون التشكيلية كالصور والرسومات والأيقونات والشرائط[11]، وكذلك انفتاح النصوص نفسها على لغات عدة، ومغامرة بعض الروائيين للكتابة في محكي مجاور للمحكي الروائي هو الخيال العلمي...إلخ كل ذلك هو الذي شكل الإطار المرجعي للرواية الجزائرية الجديدة. وهذا ما تجلى واقعا في الكثير من النصوص الروائية الجيدة، على غرار ما نقرأه مثلا في رواية (غدا، يوم قد مضى) لزرياب بوكفة الذي اشتغل في هذه الرواية وفي روايته اللاحقة (ص) على عناصر غير لغوية؛ كالاستعانة بجماليات الصورة لترويض اللغة وجعلها أكثر تعبيرية وأكثر صدقا كما يقول في تصوير الأحاسيس العميقة والمركبة[12] الناتجة عن تلاقح المتخيل بالمرجعي الحي، أو بالواقع المعيش بتعبير الناقدة يمنى العيد، ولما لا الدفع بالنص ليكون فضاءً تصطخب فيه الكثير من الأصوات التي تشيب ثقافة المتداول والمهمش: (مثل شذرات من خطابات المسؤولين، كلام جرائد، إحصاءات، أرقام، جداول وأعمدة، ترديد أغان شعبية، شعارات، عناوين، ماركات عالمية ... إلخ)، وهذا هو الغالب على الروايتين سابقتي الذكر وعلى بعض روايات فيصل الأحمر، خاصة روايتي (رجل الأعمال) و رواية (أمين العلواني) والذي ستكون لنا معه وقفة فيما سيأتي من الصفحات. أما الروائي كمال قرور فإنه ينقل قارئه نحو وجهة أخرى من خلال استعانته بالتراث، واستحضاره لنماذج من الموروث العربي القديم خاصة في روايته الجديدة (حضرة الجنرال) – التي تذكرنا برواية (قلب الظلام) لجوزيف كونراد– التي يستعيد فيها الروائي (تغريبة بني هلال) قناعا استعاريا للإشارة ضمنيا

10 رولان بارط: التحليل البنيوي للسرد، ترجمة حسن بحراوي وآخرون، المغرب، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992، ص 12.

11 لحمر فيصل: حداثة الخطاب الروائي الجزائري: رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2011، ص 204.

12 حوار مع الروائي زرياب بوكفة: جريدة الشروق اليومي، العدد 4749، بتاريخ 25 ماي 2015.

إلى ذلك الماضي المكرر في صورة الحاضر، وبأنه لا يفصل الماضي عن الحاضر سوى خيط رفيع لا يكاد يظهر للعيان، وبأن الديكتاتور ما هو إلا نسخة عابرة للزمان قد تكرر في كل حين. الشيء نفسه يقال عن روايات عبد الوهاب بن منصور التي اغترفت من مناهل التصوف بداية مع رواية (قضاة الشرف)، ثم بشكل جلي في روايته (فصوص التيه) التي حاول الجمع فيها بين الطقس والقاموس الصوفيين لتقديم نص روائي حامل للمعرفة وليس مجرد رواية أحداث تترابط فيما بينها[13] .فالنص الروائي عند بن منصور ينفلت فيه الزمان والمكان وقد يتلاشيان، فيصير السرد فيه دائريا ليعبر عن حالات الحيرة والتيه والغموض الذي يكتنف الواقع الراهن باعتباره مرجع الرواية، وهو ديدن الرواية الجديدة التي لجأت كاختبار جمالي وفني إلى تهميش الحدث أو القول بموت الحدث وتقويض المعمار الروائي التقليدي القائم على السببية والتسلسل لصالح استبطان الشخصيات في صورة من التجلي والإشراق، إضافة إلى استخدامها للغة الصوفية والتداعي الحر[14] .سوف لن أطيل في الحديث عن النماذج الروائية الجديدة؛ لأن كل نص يمكن اعتباره حالة قائمة بذاتها– على الرغم من أن النص في الغالب الأعم هو وليد الظرف والمجتمع– نظرا لخصوصية التجربة الفردية والذاتية لكل روائي وتنوع في المرجعيات والأدوات والعوالم الحكائية التي يستقي منها مادته، ولكن هذا لا يمنع من الإشارة إلى بعض من شكلوا الخارطة السردية الجزائرية الجديدة أمثال الروائي عز الدين جلاوجي وعمارة لخوص والخير شوار وسمير قاسيمي ومحمد جعفر وبن جبار محمد وأمل بوشارب ولحمر فيصل وكمال بولعسل عبد الله عيسى لحيلح واسماعيل يبرير وشرف الدين شكري وسامية بن دريس ورفيق جلول وعلاوة كوسة وغيرهم من الروائيين الشباب.

2- قراءة في رواية كراف الخطايا، سيرة عاقل في عالم مجنون:

لم تكن الرواية بعيدة عن الواقع أو عن معايشة التجارب الإنسانية، ولم يكن المبدع كائنا يعيش خارج المجتمع أو معلقا في الفراغ، بل هو جزء المنظومة الاجتماعية يعبر عنها، يتفاعل وينفعل، لهذا عملت الرواية دوما على نقل نفحات الوجود الإنساني ومجمل الخبرات الاجتماعية والحضارية والجمالية، مستعينة باللغة بوصفها الوعاء

13 حوار نوارة لحرش مع الروائي عبد الوهاب بن منصور: جريدة النصر، بتاريخ 25 أوت 2013. http://thaqafat.com/2016/07/31985

14 أحمد العدواني: بداية النص الروائي–مقاربة لآليات تشكل الدلالة، النادي الأدبي بالرياض والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط1، 2011، ص 261.

الناقل للنسيج الفكري والثقافي والاجتماعي الذي تنتمي إليه، ليعاد تشكيل هذا النسيج سردا ومتنا حكائيا على فضاء من ورق. فضمن هذه الرؤية الكوسموبوليتانية التي تصور العلاقات الإنسانية المتشابكة وتشّرح أبعاد المجتمع النفسية والاجتماعية بحثا عن حقيقة الإنسان وعن قيمه الكامنة، وضمن مناخ اجتماعي مثقل بترسبات الأوهام والزيف والخيبة تدور أحداث رواية كراف الخطايا للروائي عبد الله عيسى لحيلح، هذه الرواية التي حاولت أن تشي بالكثير من الأشياء، إذ لم تكتف فقط » باكتشاف حقيقة الإنسان، بل رفع هذه الحقائق من مستوى الكينونة والوجود المطلق إلى حيز الوعي، ومن ثم تمكين الناس من رؤية ذواتهم، ورفع الغشاوة التي ولدتها رتابة الحياة واعتياد الرؤية وغلظة المشاعر وضعف الإدراك »[15]. فرواية « كرّاف الخطايا » أرادت أن تقول ما لم يقله الآخرون، و تفضح الجميع دون استثناء، بل هي تطلق النار على رؤوس الجميع بما فيهم رأس كاتب الرواية نفسه كما يقول صاحبها[16]،كل هذا ضمن فضاء تخيلي هو فضاء القرية عموما التي تتخذ طابع المدينة، وعبر شخصية محورية هي شخصية (منصور) العبثية في الظاهر والعاقل والمثقف في الحقيقة، المتمرد على الأعراف، الكرّاف لخطايا المجتمع، الكاشف لزيف ونفاق أهل القرية.

في هذه الرواية التي يتيه السرد في تضاعيفها، وعبر مشاهد عدة واقعية، وإن كان الخيال قد لعب دورا في تشكيلها، لا تكف هذه الأخيرة عن الإدانة والسخرية من الواقع المعيش عبر شخصيتها الرئيسة التي تذكرنا مع بعض التفاصيل المختلفة بملامح شخصية تراثية؛ هي شخصية (البهلول)[17].

---

15 عبد الرحيم الكردي: السرد وكينونة الإنسان رحلة ابن فطومة لنجيب محفوظ نموذجا، بحوث مؤتمر عمان للسرد، كتاب دبي الثقافية، فبراير 2013، ص 126.

16 عبد الله عيسى لحيلح في حوار شامل مع الشهاب: http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=867

17 البُهلول أو أبو وهب بن عمرو بن المغيرة الصيرفي الذي تظاهر بالجنون لتمرير خطاب الرفض والممانعة في وجه السلطة الحاكمة آنذاك، حيث لجأ إلى خيار التظاهر بالجنون؛ وهو بذلك يتبنى خطابا مغايرا يمكن أن يعتبر طبوها سياسيا في ذلك الوقت مخالفا للمنظومة الثقافية والسياسية في عصر خلافة بني العباس. وادعاء الجنون والقيام بالتصرفات الغريبة لرفض منظومة تسلطية ما، فهو معروف في التاريخ، فقد ادعى الكثيرون الجنون لرفض قيم معينة في المجتمع، أو للنجاة من بلاء، أو للهرب من التأويلات الخاطئة للدين التي تتحول إلى أداة إخضاع في أيدي السلطة القمعية التي تراقب كل شيء، أو حتى من أجل التكسب به إلى غير ذلك. و لقد حفلت كتب التاريخ بالكثير من المرويات التي ناقشت خطاب الجنون مثل كتاب أبي القاسم النيسابوري (عقلاء المجانين)،

كراف الخطايا إذن هي حكاية شخص يبدو مجنونا وقد تلبسته حالة من القنوط، أدت به في ليلة ممطرة شديدة الظلام عميقة الصمت إلى الخروج تحت المطر الهاطل يجوب الأزقة والحارات صائحا مبتهجا كمن عثر على شيء ثمين « يوريكا . يوريكا . . يوريكا ! » . لعلها تكون بهجة من استعاد ذاته التي ضاعت بين الناس، بعد أن أخفاها القناع الفاضح، وزينتها اللغة الزائفة . كرّاف الخطايا هي كذلك حكاية قرية مجنونة تتكشف عن طبقات بشرية تضمر الكثير من المتناقضات، هي انعكاس لفضاء التناقضات الاجتماعية نفسها ولتباين المستويات الاجتماعية والثقافية لقاطنيها (منصور، الإمام، عمي صالح صاحب المقهى، الأستاذ حمدان، الجزار عليوة . .) لهذا يتباين مستوى الخطاب من شخص إلى آخر رغم سمة التجاور التي تبدو في الظاهر بين الشخصيات .

يستهل السارد هذه الرواية بالحديث عن منصور الذي كان استثناءً في كل شيء؛ في شخصيته وسلوكه، في تفضيله شظف العيش ومشقة الحياة، في الانفلات من أي انضباط أو إلزام أو التزام، لم يعزه المال يوما ولا الثقافة ولا المروق عن القيم أن تمتد يده إلى جيوب الآخرين، وهو الذي « كان في إمكانه أن يعيش في المدينة كأحسن ما يعيش الموسرون . . .لكنه آثر أن يأكل من عرق الجبين وكد اليمين . . .وهو الذي يحمل شهادة من أعرق جامعات فرنسا . وهو مع هذا ليس لصا بل لاعب حظ، ومداعب للبسطاء ولاعب للطيبين »[18] . كان منصور يريد من خلال تقمصه لشخصية المجنون أن يدين أفعال أهل القرية التي غلفت القذارة أرواحهم وسممت أفكارهم وضمائرهم، فيعيد بذلك ترتيب سلم القيم واكتشاف الذات الحقيقية التي يحاول كل واحد من الشخصيات المتفاعلة على مسرح الرواية –التي تشبه في ذلك الشخصيات المتفاعلة على مسرح الحياة في الواقع– إخفاءها خلف أقنعة الكثير من المظاهر الخادعة، ولما كان الأمر يتطلب الوقوف عند مستوى التشويه الذي طال الذات، وإبراز الحقيقة كما هي عارية، يلجأ منصور في أحد المرات إلى كسر المرآة المعلقة داخل المقهى، ولما يسأله (عمي صالح) صاحب المقهى لماذا كسرت المرآة يا منصور؟ وأين يرى الزبائن وجوههم بعد اليوم . يرد عليه منصور بنبرة هادئة ومنطق صادم : »زورتني ! . فلم تعكس صورتي كما هي، لم تعكس وجهي كما أراه من داخله . .أين الدمامل والغصّات والقروح؟ . . أين بصمات القهر؟ . . أين عيون الآخرين تتدلى كالثآليل القبيحة؟ . . أين الخوف الذي

وكتاب ابن الجوزي (أخبار الحمقى والمغفلين) . . .إلخ .

18 عبد الله عيسى لحيلح : كرّاف الخطايا، عنابة، الجزائر، مطبعة المعارف، ط1، 2002، ص1 .

أختزنه؟.. للآخرين أن يروا وجوههم في وجوه بعضهم بعض.. ثم لماذا يرى الآخرون وجوههم،؟.. عن أي شيء في وجوههم يبحثون..»[19]. ولأن المهمة التي اختارها منصور طواعية في عالم القرية المعجون بماء الشر هي إبراز الوجه الخفي لكل واحد –على الرغم ما يبدونه من مظاهر الاستقامة و الورع لدى البعض بمن فيهم شيخ الجامع الذي لا يتوانى في اغتنام الفرص هو كذلك ليأخذ حظه من الدنيا– يقرر منصور من خلال ما يصطنع من مقالب أن يمزق «عنهم كل الأقنعة ليعرفوا أنهم ليسوا جديرين بالحياة، وأنهم لا يساوون قلّامة ظفر لو لم تخرّب المعايير»[20].

القرية (فيما يبدو إحدى قرى ولاية جيجل ولا شك) هي المادة التي اختار منها لحيلح نماذجه الإنسانية واستقى منها الحوادث الاجتماعية، وهي نماذج لا تختلف في كثير عما هو موجود في عمق المجتمع الجزائري من أنماط وسلوكات وأزمات على مستوى القيم.

واهتمام الروائي تحديدا بمسألة القيم ليس بسبب وجودها بل بسبب غيابها عن المجتمع، ولقد أسهم عمق الرؤية والاستبصار وتسمية الأشياء بمسمياتها من النفاذ إلى عمق أدق التفاصيل بمستوى نقدي لاذع في الكثير من الأحيان، ولقد أسعفه هذا المنظور السردي في الكثير من المشاهد التي تزخر بها الرواية من رصد ملامح هذا المناخ الإنساني والاجتماعي سرديا، وبلغة مباشرة لا موارية فيها منحت النص كثافته الدرامية، وكما أسهم الحوار كتقنية سردية سواء من خلال المونولوج الداخلي للشخصية الرئيسة وهي تحاور ذاتها، أو حوارها مع الآخرين، أو تحاور الشخصيات الأخرى فيما بينها من إبراز الطابع الاجتماعي والواقعي لخطية السرد، فمما لا شك فيه أنه من» خلال الحوار يمكن ملاحظة الحضور الاجتماعي والأيديولوجي لمختلف الشخصيات المتواجهة في الرواية»[21] و بيان مدى تصادم أنماط الوعي واختلاف وجهات النظر إلى العالم.

على هامش الرواية تطفو الكثير من المواضيع من ماضي وراهن المجتمع الجزائري لتعرج بالحديث عن مواضيع تتعلق بأجزاء من التاريخ والثورة وما بعد الاستقلال وسنوات المحنة وعن الحالة السياسية في الجزائر وعن قضية التدين والديمقراطية والحريات ... إلخ.

19 المصدر نفسه، ص 9.

20 المصدر نفسه، ص 66.

21 أحمد العدواني: بداية النص الروائي–مقاربة لآليات تشكل الدلالة، ص 303.

أ- التفاعل السردي في رواية كراف الخطايا بين وظيفتي الوصف والتأويل:

يقول الروائي ليام أو فلاهرتي (Liam O'Flaherty): «إذا كنت تستطيع أن تصف دجاجة تعبر الطريق فأنت كاتب حقا»، هذه العبارة تلخص حساسية وأهمية الوظيفة الوصفية في تشكيل الخلفية الروائية التي تقع فيها الأحداث، وتتصارع فيها الأفكار، ومن ثمة تأثيث الفضاء الروائي ورسم ملامح الشخصيات وما يحيط بها من تفاصيل بما يضمن لها الحضور في مخيلة القارئ. ولأن رواية كرّاف الخطايا رواية واقعية نقدية من حيث كونها شاهدة على تحولات مجتمع ما –وليكن المجتمع الجزائري– بكل ملابساته، فبما اكتنفها من أحداث متداخلة ساهمت في تشكيل عالمها الحكائي، لهذا كان اشتغال الوصف كتقنية روائية خيارا لجأ إليه الروائي لإبراز تفاعلات فعل الحكي على مستوى الزمن وكذلك على مستوى المكان، فحين يتحدث مثلا عن غرفة منصور تجد السارد يسهب في الوصف بلغة يغلب عليها الإطناب، منتقلا بين أدق التفاصيل ومستعينا بمد الحوار بينه وبين القارئ لإشراكه وتركيز انتباهه على الحيز المراد وصفه: «ولو تدخل يوما ما غرفة نومه في دار أبيه القديمة، فإنك ترى ما يدهشك ويحير لبّك، و يجعلك نهبا لمشاعر مضطربة، وأحاسيس مختلفة، وانفعالات متناقضة، وأول ما يشد نظرك هذه الرفوف المتراصة من الكتب السميكة والمجلدات الضخام، وما يليها من كتب ذات تغليف عادي، وما يلي هذه من كتب أصغر هي كتب جيب. وأغلبها روايات وقصص ودواوين شعرية...ويثير نظرك قصاصات الأوراق المتناثرة فوق طاولة النوم وتحتها.. وهذه الفوضى الشاملة التي توزعت على أرضية الغرفة؛ من مصبّرات فارغة، إلى ألبسة قذرة، إلى جرائد كساها الغبار، إلى لعبة شطرنج تناثرت حولها البيادق، إلى سجادة صلاة لم تنطبع عليها جبهته منذ أسابيع، إلى علب سجائر من مختلف الأنواع، إلى كرسي بثلاثة أرجل..»[22]، والشيء نفسه يتكرر عندما يُسخّر السارد كل إمكاناته الوصفية ليتحدث عن سوق القرية الأسبوعي وما يعج به من باعة جوالين (بائع العقاقير الأعرج، بائعو السمك، بائع الشيفون، الأطفال الباعة، مربط الحمير..)، أو عندما يغرق فيوصف المستنقع الراكد الموحل وما حفل به من أصوات متناغمة لنقيق الضفادع في أماسي الصيف، أو عند وصفه لقبة السماء المضمّخة بما لا يحصى من النجوم...إلخ، وهو في ذلك لا يتوانى عن الاستعانة بالمعجم البلاغي من تشبيهات واستعارات أو اللجوء إلى شعرنة اللغة ومنحها الطاقة الإيحائية والدلالية للإيغال في توصيف الواقع أو للتذكير به، أو لإحياء الذاكرة واستعادة التاريخ القريب؛

22 عبد الله عيسى لحيلح: كرّاف الخطايا، ص 3-2.

كأن يقول مثلا عن المستعمر الذي لا يزال رغم مآسيه يرنو إلى هذا الوطن من طرف خفيف فيما يشبه المناجاة: « حتى لا تعرف أن غزاة أقوياء أذكياء، تسرّبوا ذات ضحى من ثقوب عيوننا وشقوق معاصينا، وعنترياتنا البلهاء، و هزمونا. ! غزاة أقوياء أذكياء.. عاشوا هنا وتناسلوا، ملكوا الأرض واستعبدوا الإنسان، ونقشوا على جبين شمسنا وصدر نجومنا ذكريات، وما زال يشدّهم إلى هنا حنين.. وأي حنين »[23].

لا يكتفي السارد في هذه الرواية بوصف الأحداث أو الشخصيات أو الفضاء الذي يشغل المحيط السردي، بل يتجاوز ذلك إلى عملية التأويل، هذه العملية التي تسوّغ للسارد فعل ذلك وتبرر هذا الاشتغال السردي جماليا؛ خصوصا إذا تعلق الأمر بالمقام الذي يقتضي منه التغلغل إلى عمق الشخصيات لاستجلاء النبض الوجداني فيها. فعندما تقف أم منصور في مواجهة صورة الأب المتوفى والمعلقة على الجدار في الغرفة ينخرط السرد آليا في تحسس هواجس العوالم الداخلية للأم فيما يشبه القراءة الاستبطانية التي لا تخلو من تأويل للموقف: « ثم رفعت نحوه رأسها مرة أخرى ..ما زال يحدق فيها بشغف وشوق صموت.. كأنه في لحظة صلاة..كأنه يريد أن يقول لها: انظري إلي..انظري أكثر وأكثر وأكثر.. إنني مشتاق إليك..أما زلت تذكرينني؟ »[24]. أما عندما يضطلع السارد بإبراز الجوانب الروحية التي لا تنفصل عن القيم الإنسانية التي يؤمن بها الروائي نفسه، فإنه يسترسل في حوار داخلي ينم عن شفافية النفس التي تقرأ ما وراء الأصوات والملامح، التي تتوغل إلى العمق الغائر تحت المظاهر البادية: « فجأة علا النبيب قويا أجوفا مغرورا..إنه سعار الغريزة يخنق تسابيح البراءة...إنه جنون الموج مدعوما بالملح معمما بالزبد... هو الريح يغريه انسحاق الأعشاب بمغالبة السرو والسنديان هو دمدمة الرعد يريد أن تخشع له الكائنات... هو عجل سناء الذهبي ينساح في قلوب أوليائه رهبة وخشوعا فيسجدون. لكنه لا يخدع الأنبياء، فيضرمون في زيفه نار الحقيقة، ويجعلونه رمادا تذروه الرياح المختلفة إله بوب ليبثوه عباده وصناعه في كل اتجاه... »[25].

إن الوظيفة الجمالية في رواية كرّاف الخطايا تتجلى حتما في كونها استطاعت أن تقارب نبض الحياة وأن تتغلغل إلى أدق التفاصيل اليومية للقرية، بل لتصغي إلى ما

23 عبد الله عيسى لحيلح: كرّاف الخطايا، ص 115.
24 المصدر نفسه، ص 49.
25 عبد الله عيسى لحيلح: كرّاف الخطايا، ص 160.

يشغل عامة الناس من هموم العيش وصراع الوجود، وهي بهذا تعكس الواقع من خلال المتخيل، هذا الواقع بكل ملابساته وآثاره في هذا الأفق الإنساني الرحب.

3- رواية (حالة حب) شذرات من خطاب عاشق:

تأتي رواية (**حالة حب**) للروائي والشاعر فيصل الأحمر لتستثمر في المكنون السردي الحميمي بعد مجموعة من القصص والروايات للروائي نفسه على غرار (**وقائع من العالم الآخر**)، و(**رجل الأعمال**)، و(**أمين العلواني**) و(**ساعة حب ساعة حرب**)، هذه الرواية تعد تكملة على نسق الرواية التي سبقتها والتي كرسها للحديث عن المرأة التي جعلها مركز وبؤرة اهتمام إبداعه السردي، وعن علاقة الذات/ الرجل بالآخر/ الأنثى ضمن عالم تخييلي منسجم يستند في الكثير من الحيثيات إلى معطيات الواقع الاجتماعي، ومن خلال خطاب سردي شاعري يتجاوز النظر إلى الحب كحالة عابرة، إلى النظر إلى الآخر/المرأة بوصفه جزءا مهما من كينونة الذات/ الرجل.

تضعنا الرواية عبر مجموعة من اللوحات التي يتصل بعضها ببعض –كل لوحة تفضي للتي تليها– من خلال العناوين الإيحائية على شاكلة: (امرأة من ورق، شبه له، المرأة عنقها، نحن بخير، المعضلة، كوني مجنونة، تحوّل إلى دجاجة، زمن متغير، الذكورة طبعا، أنا أكتبك...إلخ)، هذه اللوحات التي تنحاز إلى الكثير من الارتهانات السيكولوجية أمام معضلة الحب بين الإحساس الفطري الجميل والارتهان إلى جملة القيم المتوارثة بفعل المحظورات التاريخية، وسطوة ثقافة المحّرم والطابو. كما تضعنا كذلك من خلال تداخل الواقعي بالمتخيل وعبر لغة مشبعة بأنفاس الشعر في سياق الكثير من الأسئلة المتعلقة بإنطاق المسكوت عنه، واللاّمفكر فيه في كينونة الإنسان التي تظل في ثقافتنا تحوم على تخوم الفكر والتفكير دون الاقتراب من الواقع المستتر وتعريته. الرواية تضعنا تحديدا أمام إشكالية ممارسة الحب كأحاسيس ومشاعر وسلوكات، وكيفية التعبير عنه بحرية لاسيما في البلدان العربية المسلمة ومنها الجزائر التي تنظر إلى هذه الممارسة بالكثير من الريبة والوجل بسبب الكثير من التصورات الطهرانية والروحانية التي انغرست في ثقافتنا العربية الإسلامية، والتي فرضت على مثل هذه المواضيع فضاءً مستترا – أقول هذا بعيدا عن أي نظرة أيديولوجية تبتغي تحرير هذه المشاعر والممارسات من دائرة المحرم–، وبتعبير آخر تضعنا الرواية كحالة سردية أمام الإطار السوسيولوجي الذي يحدد كيفية الإدراك والتفاهم وفهم هذه العلاقات الملتبسة

بين الطرفين الشريكين: (الرجل والمرأة) بعيدا عن أدبيات الحب والعشق والمعاشرة المتوارثة من الكتب ومن التاريخ[26].

الرواية إذن تبحث في معنى الحب، في ثنائية (الزوجة/العشيقة) حيث تنام الواحدة لتستيقظ الأخرى، في تعدد العلاقات المفتوحة، في تفاصيل المشاعر بين عالم الحقيقة والمجاز، وفي تحولات العلاقات الحميمية بين الزوجين بسبب ما يسمى بالوعي المفارق، حيث تبتدئ العلاقات عادة: « بنسمة صيفية عليلة نسميها الحب.. وينتهي بعواصف نسميها السآمة واليومي والعادة »[27]، فالعلاقات بين الزوجين مهما كانت قوية لابد وأن يعتريها الفتور مع مرور الزمن وقد تساورها في أحايين كثيرة بعض المخاوف والشكوك المبررة وغير المبررة. كل تفاصيل هذا المحكي تتم عبر شخصية المتكلم/ السارد التي حاول أن يقدمها الروائي على أنها هي الذات/الرجل في عمومها، والتي تقوم عبر نبرة صوت الراوي–الكاتب– بتسجيل حالة الحب كلحظة وعي بالآخر وبالعالم، وفي الوقت نفسه الحديث عما يدور في نفسية هذا (الكاتب) من مشاعر حميمية واستيهامات (Fantasme) تجلت هنا كحالة سردية ذات إيقاع رائق ضمن حدود الحرية الممكنة التي يمنحها النص الأدبي أو تمنحها طاقة الكلمة –في الوقت الذي تجاوزت فيه الصورة والصوت بكثير الكلمة– للكشف عما هو مستتر وراء الأبواب أو في دواخل النفوس.

أ– في البدء كانت امرأة من ورق:

إذا كانت الرواية في جوهرها أشبه برسم تشكيلي متخيل لوعي لحظة الكتابة، بما يحيط بهذه اللحظة من ملابسات ووقائع وأشياء وتفاصيل، فإن (حالة حب) على هذه الشاكلة تتحول إلى مجموعة من البورتريهات التي صيغت ملامحها في حيز حكائي يتسع قصدا ليستعرض المشاهد واللقطات والحركات السردية. ومنذ البداية ينتابنا الإحساس ونحن نقتفي الخيوط السردية التي مدّها الروائي فيصل الأحمر، بأن الانفصال عن الواقع ممكن وأن الخيال يمكن أن يكون اليوتوبيا البديلة لممارسة الحب بحرية بعيدا عن الالتزام بالأعراف والتقاليد والقوانين والضوابط؛ حيث تجسد اللغة أبعاد هذه اليوتوبيا وساكنيها، وتجسد اللعبة السردية صراع الفن والحياة بين (الكاتب) اسم الشخصية الرئيسة في الرواية ولارا الكائن الورقي الذي نافس وتجاوز كل العلاقات

26 بنظر حوار مع الروائي فيصل الأحمر، جريدة الشروق اليومي، ع 4822، 2015/08/09

27 فيصل الأحمر: حالة حب، دار الألمعية للنشر و التوزيع، ط1، 2015، ص 34.

العابرة في حياة (الكاتب) رغم كونها في النهاية مجرد استيهامات وأفكار (الكاتب) نفسه حول الأنوثة؛ وكأن الرواية تحاول أن تستعيد بصورة ما أسطورة ببجماليون (Pygmalion) اليونانية ؛ فيضحي بيجماليون الصانع هو (الكاتب)، لتصير جالاتيا المخلوقة هي لارا مع اختلاف أداة الصنع في يد الصانع ما بين الإزميل في حالة بيجماليون والقلم والورق في حالة الكاتب. فكما كان بيجماليون يرى في تمثال جالاتيا التي أفرغ في نحته كل ما يملك من فن وحرفة قمة الإبداع والمثالية التي نافس فيها الآلهة، ومنحها كمال الحب الذي بإمكانه أن يصنع الحياة، فإن (الكاتب) بدوره يرى في لارا الكائن الورقي الجميل الهادئ الطيّع أداة الحب الجاهزة للاستعمال متى شاء بجرة قلم؛ فهي « لا تتكلم إلا حينما يجب...تأتي بها متى شئت وتقول لها اذهبي بالتوقف عن الكتابة...لا تغضب...لا تطهو...لا رائحة لها...مستلقية... تسمع إليك...هي دائما تتجول أو تجلس قبالة البحر وتقول لك أنت جميل... و أنا أحبك أيها الذكر الذي لا مثيل له...لا تعاني حيضا و لا حملا...لا تصرخ في أعقاب الأولاد...لا يؤلمها رأسها لا تغار...لا تشاجر...عيناها تلمعان عند الشمس و جسمها هدية... »[28]

لقد عملت الذات / الكاتب هنا إذن من هذا المنطلق من حيث كونها ذاتا اجتماعية وذاتا إبداعية في الوقت نفسه على إخراج هذه الأنثى–باعتبارها نموذجا جماليا ومحورا تتمركز حوله العلاقات المؤثثة لفضاء الحكي– من ملكوتها الورقي عن طريق الكتابة إلى حيز الوجود الفعلي : « تعرف جيدا أنني امرأة من ورق..أن تتصورني في كتاباتك.. ترسمني في خيالك ثم تجسدني لغتك على مزاجك...حاذر أيها المؤلف..كل هذا خيال في خيال..تحتاج إلى شيء من الواقع لكي تتخيل »[29].

تختزل رواية (حالة حب) في المقابل مجموعة من الصور النمطية لمجموعة من النسوة : لارا، سهام، سمية، نبيلة، رانيا، أحلام... فمن تكون هذه الخطوط المتوازية في حياة الكاتب يا ترى؟. تشكل هؤلاء النسوة عالما متنوعا ومتعددا باعتبار انتماء كل واحدة منهن إلى فضاء معين. كل واحدة محطة عبور في حياة الكاتب الذي يبحث من خلال كل علاقة يقيمها مع إحداهن عن الانفلات من ضغط التعاسة والكبت، وإطفاء شعلة اللبيدو النشطة على الدوام.

يقدم لنا الروائي بعد نموذج لارا –الكائن الورقي– الكثير من الأبعاد التي تحدد

28 فيصل الأحمر: حالة حب، ص 196.

29 فيصل الأحمر: حالة حب، ص 8.

ملامح كل شخصية نسوية، بداية بصورة الزوجة سهام التي أثقلتها الواجبات (العمل، تربية البُنية، القيام بطلبات الزوج . . .إلخ)، وهي الشخصية التي يصورها الروائي على طرف النقيض لشخصية الكاتب لاسيما بعد التحول الذي ساد مسار العلاقة بينهما؛ فهي لا تقاسمه السهر/ تحب أن تنام، تحب الكلام مع الأكل/ يكره الكلام أثناء الأكل، يحب التعري في كل لحظة/ تشعر بالبرد و القشعريرة فتكره التعري، يحب القراءة صامتا/ تكره القراءة الصامتة وتزعجه أثناءها، يتفرج على الأفلام والحصص الحوارية/ تفضل القنوات الدينية وقنوات الطبخ، يحب الألبسة الفاتحة/ تفضل الغامقة الداكنة، يحب المشي/ تعشق السيارة، يحب الملح والسكر/ تأكل ملحا ناقصا وسكرا خفيفا/ . . .إلخ[30]، وكثيرا ما كان يتساءل هل هذه هي سهام التي أحبها منذ عشر سنين أم شُبه له؟ ومع ذلك فهو لا يكرهها رغم أنه لم يعد يحب ما آلت إليه، لهذا يجد في لارا الكائن الورقي الملاذ من خيبة المآل.

رانيا أو راني –المرأة الثانية– والمديرة الجديدة لدار النشر التي هو متعاقد معها، أرملة في منتصف العمر، جميلة ومثقفة، تحب الحياة، يراها (الكاتب) المرأة المثالية لنسج علاقة حب جديدة، يحب طريقتها في رؤية الأشياء، لهذا كان تورطه معها سريعا ووقوعه في حبها عنيفا، فهو لم يكن يرغب في مقاومة قوة الجذب ولم يكن يفكر في خطر الارتطام ولا في انقطاع وحي الكتابة عنه بسبب هذه العلاقة، لكنه بعد حين يقطع علاقته بعد أن يدرك أنه لم يعد قادرا على مواصلة كتابة قصة لارا.

سمية طالبة الدراسات العليا، النحيلة الخصر، الواسعة الحوض، المثقفة جدا، الخجولة، الدائمة الابتسام، المهتمة بكل ما يكتب (الكاتب)، كانت محطة عابرة ومؤلمة في حياته، انتهت العلاقة بينهما بمجرد أن صار ما صار.

أحلام أو (مينة) كما ينادونها ونينا كما يناديها (الكاتب)؛ صحفية في جريدة « الأدب »، جميلة، طازجة وأنيقة جدا في ملبسها، لم تكن بعيدة عن سن العشرين ذات قوام نحيل وجسم خرافي، صوتها مخملي قطني وابتسامتها تحاكي ابتسامة الجكوندا، حذرة جدا في علاقاتها، ومتشككة تماما في الإنسان بسبب خيبة عاطفية، كانت مكلفة بعمل سلسلة حلقات حول سيرة (الكاتب) وأعماله، محطة أخرى يعبرها الكاتب مع أول قطار يصل.

ب- تمثلات النص لجسد الآخر الأنثوي في رواية (حالة حب) بين الحضور

30 المصدر نفسه، ص 41-42.

الأنطولوجي وشعرية اللغة:

شكلت موضوعة (الجسد/الذات) على مر التاريخ وعبر التمثلات السيكولوجية والأنتربولوجية واللغوية البناء الرمزي الذي يحيل على الإنسان وكينونته وحضوره الأنطولوجي في العالم. و لقد كان جسد الأنثى من هذا المنظور جسدا مطلوبا ومرغوبا فيه لتحقيق الاتصال، والاتحاد بين الذوات (الذات و الآخر) الذي به يتحقق الاكتشاف والشعور بالوجود، خاصة و أن «الجسد موطن المعنى ومكان ولادته، كما أنه أداة الدلالة التي تخرج الذات من ذاتها و تضعها في عالم [بين ذاتي] intersubjectif ، تصبح فيه علامة و رمزا (لغويا، و فنيا...)»[31]، وهذا هو الذي جعل الأنثى عنصرا فاعلا في ميلاد هذا النص الروائي وفي الكثير من النصوص الروائية التي احتفت بأفعالها وأقوالها، وتفاصيل جسدها ومتعلقاته، وما أحاط بها من أحداث هامشية ساهمت في إثبات حضورها كخطاب جسدي مشتهى قادر على تحقيق اللذة والإغراء وتغيير إيقاع الحياة، بعد أن ظل الجسد حاجاته و متطلباته لسنين طويلة موضوع تحقير وازدراء في مقابل تمجيد مبالغ فيه للجوانب الروحية الطهرانية وما يدور في فلكها من مفاهيم كالعيب والحرام والطابو...إلخ.

ولقد بدا هذا جليا فيما أخذته هذه الأنثى على إطلاقها من مكانة في حيز الوصف على المستوى التمثيلات التخيلية السردية في هذه الرواية، هذا المستوى من التخييل المشحون بطاقة اللغة الشعرية والذي هيمن على بعض اللوحات السردية للدلالة المقصودة على ارتباط الحب دون مواربة في الغالب بالإعجاب الجنسي والرغبة في الاستمتاع بتفاصيل الجسد الأنثوي، لأنه «من الطبيعي، وسط نسق ثقافي يرى الجسد من هذا المنظور، ويتعامل معه وفق هذه القاعدة أن تظهر حاجة ماسة إلى الترغيب بالجسد استنادا إلى ثنائية الحجب والإظهار، المنع والإباحة، وحب الطلب، لكي يظل مثار رغبة وبحث»[32]. ففي لوحة (المرأة عنقها) نقرأ بشيء من التفاصيل تضاريس الجسد الأنثوي: «كانت مستلقية على الفراش شبه الحريري...جسمها ممتلئ ضد توقعات تاريخ ذوقه المولع بالأجسام النحيفة...شعرها متموج طويل وسط بين السواد والشقرة...هل هو مصبوغ يا ترى؟ حتى خياله لم يعد يذكر...كل

31 حاتم بن التهامي الفنطاسي: شعرية الجسد في «السرد» القصصي (سرد الكينونة)، بحوث مؤتمر عمان للسرد، كتاب دبي الثقافية، فبراير 2013، ص 299.

32 عبدالله إبراهيم: الرواية النسائية العربية – تجليات الجسد و الأنوثة، المغرب، مجلة علامات، ع17، أفريل 2002، ص 19.

تركيزه وقع على عنقها». وفي لوحة (كوني مجنونة) نقرأ: «الجبن منتفخ كجسم لارا... الطماطم طازجة كنهديها الشابين»[33]، بينما نقرأ في لوحة أخرى: «صمت لحظة وذهنه نصفان... نصف يبحث عن باقي الفكرة والنصف الآخر يتأمل جمال قدميها... بنان طويلة وعقب ملئ بالحمرة دم يكاد يقفز إلى الخارج وبشرة ناعمة لا يشوبها شيء...»[34]. كما نقرأ في لوحة أخرى»... كان سعيدا حد الرغبة في البكاء والصراخ... كان صدرها منتفخا على عكس صدر زوجته، أوروبية القوام ضامرة النهدين.. نصف النهد أخذه القوام الأوروبي والنصف الثاني أخذه إرضاع البنية... ولم يبقى لي سوى الصدر و السلوان»[35].

يقتضي الموقف السردي من أجل توصيف الكثير من المشاهد وإبراز التوترات الداخلية لنفسيات الشخصيات المؤثثة لفضاء الحكي الانفتاح على الإيقاع الشعري للغة التي بإمكانها بما تهبه من طاقة دلالية وإيحائية إعطاء النص أقصى ما يقتضيه البوح، وهذا ما قصد إليه الروائي عند تطعيمه لهذا النص بالكثير من المقاطع الشعرية أو المقاطع النثرية المشعرنة التي خدمت بنيته السردية جماليا على غرار المقاطع التالية من الرواية:

– «كانت الكمنجات في قلبها تعزف لحنا جنائزيا، فيما كانت تستعد في قلبه هو لعزف رقصة غجرية متوحشة»[36].

– الشعراء بلابل يحيط بها ظلام الوجود.. يغنون لكي يخترعوا أصواتا تؤنسهم في عزلتهم السرمدية[37].

– امتداد واحد. وتفاصيل كثيرة. القراءة هنا. كي تؤاخي بين أنصار الأفكار ومهاجريها. ومكّة الأفكار وجه حزين لامرأة سعيدة. امتداد واحد حالة حمى كتابية متعددة. كلمات بلا قدم على ورق بلا رأس. سوف يستيقظ الجميع هذا المساء على البهجة الواحدة الممكنة: الانتظار، الانتظار لن يبدل الستار[38].

ليس من عادة الورد
يمنع عنا العبقْ

33 فيصل الأحمر: حالة حب، ص 11 و22.
34 المصدر نفسه، ص 100.
35 المصدر نفسه، ص 18-17.
36 فيصل الأحمر: حالة حب، ص 37.
37 المصدر نفسه، ص 16.
38 المصدر نفسه، ص 203.

كنهه في العطاء الكثير
وفي صلة الكائنات ال...بها ما يشي بالشبقْ
هكذا أنت
لكنك الآَن ممنوعة...متمنعة...
ما حسبته مستترا في الغيوب
تجلى على قارعة الشفق
ما حسبته مستترا في الغيوب
تجلى على قارعة الشفق
ليس من عادة الهدهد السرُ
هكذا هو ....يحلو له مدُّ خيط الحكايا
يموت الزناتيُّ كل الحكايا....
و...لا...لا تموت وشاياتُه
عن زمان، تولى بساعاتنا،
وعلى حائط الهدهد.... يستمرُّ[39]

إذن الحب تجاذب بين الذكر والأنثى ورغبة متبادلة في الاتحاد، كما أنه سلوك اجتماعي لا تكون الحياة إلا به، وفيه، ومنه، ولعل هذا هو منطلق الرواية التي حاولت أن تقف عنده بالكشف على اتجاهات العلاقة العاطفية والسلوكية بين الرجل والمرأة في مستوى طبقة اجتماعية معينة (طبقة المثقفين). وبهذا يكون فيصل الأحمر قد استطاع تخطي الكثير من الحواجز بجرأة ليطرق أحد المواضيع المسكوت عنها في بيئة تضمر الكثير من المتناقضات.

قائمة المصادر والمراجع:

أحمد العدواني: بداية النص الروائي–مقاربة لآليات تشكل الدلالة، النادي الأدبي بالرياض والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط1، 2011.

آمنة بلعلى: المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، الجزائر، منشورات الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

بوراس منصور: البناء الروائي في أعمال محمد العالي عرعار الروائية، مخطوط مذكرة ماجيستير، جامعة فرحات عباس، سطيف، 2010.

جميل حمداوي: من الأدب التونسي المعاصر، (منشورات شبكة الألوكة)، دط، دت.

39 فيصل الأحمر: حالة حب، ص 143-142.

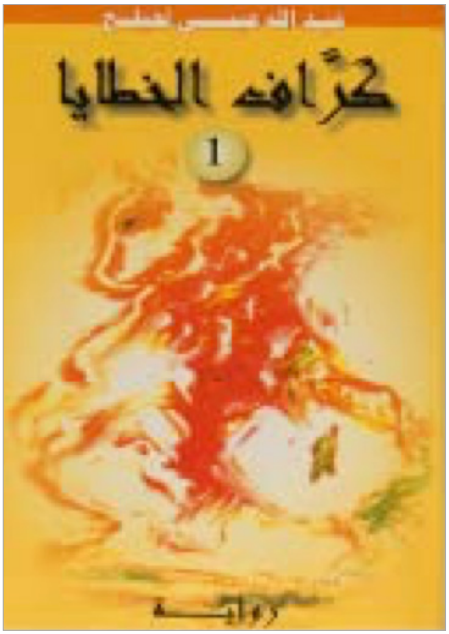
الحبيب السائح: تماسيخت دم النسيان، الجزائر، دار القصبة للنشر، 2002.
رولان بارط: التحليل البنيوي للسرد، ترجمة حسن بحراوي وآخرون، المغرب، منشورات اتحاد كتاب المغرب، 1992.
صالح مفقودة: نشأة الرواية العربية في الجزائر–التأسيس والتأصيل، مجلة مخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة بسكرة، 2014.
الطاهر وطار: الشمعة والدهاليز، دط، دت.
عبد الرحيم الكردي: السرد وكينونة الإنسان رحلة ابن فطومة لنجيب محفوظ نموذجا، بحوث مؤتمر عمان للسرد، كتاب دبي الثقافية، فبراير 2013.
عبد الله عيسى لحيلح: كرّاف الخطايا، عنابة، الجزائر، مطبعة المعارف، ط1، 2002.
عفاف عبد المعطي: حاضر الرواية في المغرب العربي، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ط1، 2003.
عمر بن قينة: في الأدب الجزائري الحديث تأريخا..وأنواعا..و قضايا.. وأعلاما، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2009.
فيصل الأحمر: حالة حب، دار الألمعية للنشر والتوزيع، ط1، 2015.
لحمر فيصل: حداثة الخطاب الروائي الجزائري: رسالة دكتوراه مخطوطة، جامعة منتوري، قسنطينة،2011.
محمد بن براهم: حكاية العشاق في الحب والاشتياق، تحقيق أبو القاسم سعد الله، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، 1983.
مخلوف عامر: الرواية والتحولات في الجزائر–دراسة نقدية في مضمون الرواية المكتوبة بالعربية، دمشق، سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، دت.
يوسف وغليسي: في ظلال النصوص تأملات نقدية في كتابات جزائرية، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، ط1، 2009.

الجرائد والمجلات

جريدة الخبر، العدد 6920، بتاريخ 14 ديسمبر 2012.
جريدة الشروق اليومي، العدد 4749، بتاريخ 25 ماي 2015.
جريدة الشروق اليومي، ع 4822، بتاريخ 09 أوت 2015.
مجلة علامات، المغرب، ع 17، أفريل 2002.

المواقع الإلكترونية

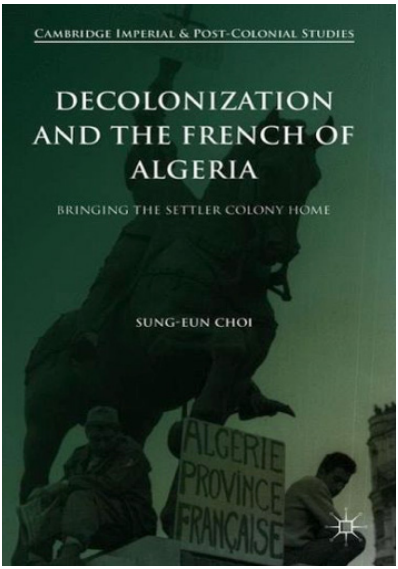
http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=867
http://www.alrowaee.com/article.php?id=667
http://thaqafat.com/201631985/07/


كرافة الخطايا
1
رواية

حالة حب
رواية
فيصل الأحمر

Reseñas y comentarios bibliográficos

Sung-Eun Choi,
Decolonization and the French of Algeria: Bringing the Settler Colony Home,
Londres, Palgrave Macmillan, 2016, 232 pp. [ISBN : 9781137520746]



Cuando se estudia la realidad de la Argelia contemporánea resulta inevitable referirse a los episodios pasados de su historia, que son clave para poder tener una imagen panorámica de los distintos movimientos sociales y realidades políticas que se viven en el día a día del país. Las referencias más comunes a la hora de tratar esta cuestión son, por un lado, el periodo de más de trescientos años en los que Argelia (o, más concretamente, lo que hoy se conoce como el territorio del Estado moderno de Argelia) estuvo regida por el imperio otomano.

La dominación otomana es un hecho que, sin duda, marcaría el carácter de las políticas argelinas del momento y que, pese a no gozar esta regencia de buena aceptación por parte la población, permitió que el país tuviese cierta unidad administrativa. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurriría décadas después durante la ocupación francesa, no se produjo un desembarco significativo de población procedente de otros rincones del imperio otomano, con lo que la uniformidad de la población, que mantenía diversas contiendas tribales, se sostuvo durante este periodo. Y, del mismo modo, el control político otomano, que si bien tenía su origen en la central neurálgica del imperio, permitió que Argelia gozara también de una cierta capacidad de decisión a través de las iniciativas políticas de los regentes de esta área a través de la figura del *dey*.

El segundo episodio más traído a colación en lo que se refiere a la configuración moderna de este país es la colonización francesa. El dominio francés es, por su naturaleza y por la enorme influencia que tuvo en el territorio, uno de los temas más analizados cuando se trata de 'deconstruir' los fenómenos sociológicos del país, debido a las grandes implicaciones que la colonización ha tenido para la moderna República de Argelia. Y es que, tras la Regencia, Francia ocupa el Magreb central durante un periodo que se extendió desde principios del siglo XIX (1832) hasta mediados del siglo XX (1962). Se trata de una dominación mantenida a lo largo de ciento treinta años y de la que se obtuvo la independencia hace relativamente poco, por lo que los efectos son aún perceptibles y relativamente fáciles de enlazar con las realidades experimentadas durante el proceso descolonizador. Esto es lo que la autora del libro que nos atañe tiene en mente a la hora de analizar el contexto actual de las relaciones entre Argelia y Francia.

El libro de Sung-Eun Choi se centra en el proceso de colonización como sinónimo de aculturación y multiculturalismo obligatorio, impuesto por la presencia de un número significativo de personas que no eran originarias del norte de África y los efectos que éstos tuvieron tras proclamarse la independencia de Argelia. La marcada laicidad del control francés y la aculturación de las tradiciones árabes y bereberes son elementos que todavía en la actualidad tienen su eco en la sociedad del siglo veintiuno. Choi pone énfasis, sobre todo, en el estudio de las dinámicas que experimentaron los colonos europeos que retornaban de Argelia al momento de la independencia: las personas de origen no magrebí asentadas en distintas poblaciones y asentamientos a lo largo y ancho de Argelia y que tuvieron salvoconductos para regresar a Europa. Dentro de estos retornados, como señala la investigadora, incluían a grupos de minorías religiosas que ayudarían en el futuro a construir una narrativa sobre la descolonización; una narrativa cuyos efectos se pueden sentir hasta el día de hoy. De hecho, el libro se estructura sobre siete ejes fundamentales que dan cuenta de este hecho, de cómo la narrativa decolonial fue, en gran parte, establecida por los "franceses de Argelia" en el momento del retorno a Europa.

Los puntos clave que trata Choi en este libro son, por un lado, el ejercicio efectivo del colonialismo de los mismos franceses que estaban en Argelia y las técnicas que perpetuaban en el tiempo el acto de colonización en sí. Además, la autora trata el tema de la repatriación de los colonos tras la guerra de la independencia y analiza su función como herramienta política y su papel en el escenario sociopolítico que desempeñaron tanto en los periodos de De Gaulle, Pompidou y Giscard. A ojos de Choi, estas repatriaciones supusieron una acción vital a la hora de asentar en Europa una visión parcial sobre el pasado argelino y sobre la identidad francesa actual. Finalmente, el libro da cuenta de cómo los repatriados a Francia narraron el pasado colonial, haciéndose extensivo este relato a sus descendientes, que siguen siendo un ejemplo de estas posturas, tan clásicas del pasado siglo, en los debates contemporáneos sobre multiculturalismo, descolonización y diversidad. Así, el eurocentrismo del relato es un aspecto que atiende el libro dentro del estudio de las narrativas sobre la repatriación.

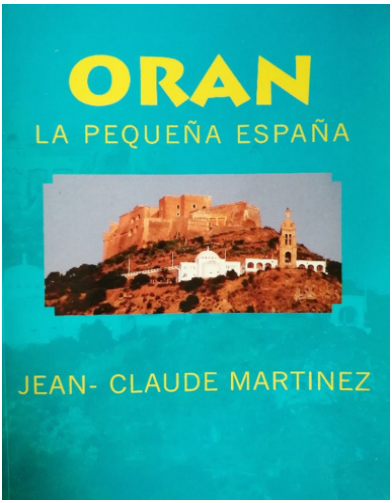
Sung-Eun Choi al hablar de *Decolonization and the French of Algeria: Bringing the Settler Colony Home*, sigue la estela de otros aurtores como Todd Shepard y su libro *The Invention of Decolonization. The Algerian War and the Remaking of France*, donde se sostiene que la descolonización de Argelia llevó aparejada la reconstrucción de Francia. Shepard, en línea con Choi, sostenía que Francia se construyó sobre el discurso de una nación unificada, homogénea y monocorde. Hasta este punto, ambos autores coinciden en su visión de la construcción francesa. Sin embargo, el enfoque técnico de Choi en este libro se diferencia de las apuestas previas de Shepard por un motivo principal: Choi centra el análisis sociopolítico en periodos de tiempo más prolongados para poder observar la raíz de cada cuestión a estudiar y proyecta, así, los efectos de esas mismas acciones.

Desde una perspectiva conceptual, en suma, destacan dos puntos en el libro: la idea de la descolonización, sin entrar, eso sí, en demasiada profundidad en los debates actuales que se erigen sobre la extensión de este término y sus consecuencias económicas. El segundo punto más destacable de la obra es el trasfondo analítico sobre las realidades de las personas no originarias del norte de África que retornaron a Francia una vez que se produjo la independencia oficial. Y es que el libro se centra

en los aspectos más sociales y de narrativa política en lo que respecta a la creación de una imagen histórica. El libro de Sung-Eun Choi es, en definitiva, una obra de complejo análisis sobre el papel individual que desempeña cada persona en el discurso hegemónico sobre la descolonización, e invita a la reflexión, utilizando una perspectiva histórica y sociológica sobre la construcción y desconstrucción de los relatos colectivos.

Antonio Torres

Jean-Claude Martínez,
Orán, la pequeña España,
Columbia SC, La Saladeana, 2018, 142 pp. [ISBN: 978-1543029420]



Existen temas, y mundos, donde la bibliografía tiene sus cauces regulados, formalizados y delimitados, a veces en exceso, con sus sellos y sus foros. Ciertamente las reglas de esos mundos son atractivas, algunas veces fascinantes, pero pueden llegar a ser tan selectivas y exclusivas que agotan, y ahogan, la libertad, no sólo de la producción, sino también de la recepción. El escenario actual, en el que los medios de producción permiten una difusión mundial instantánea, a través de portales accesibles con una simple conexión a internet, permite acceder con rapidez y deleite a una escritura desordenada fruto de un mundo naufragado, descartado e invisible, un mundo que ya se perdió y que sólo sus náufragos parecen querer testimoniar. Creo que en esta circunstancia habría que ubicar el libro de Jean-Claude Martínez, producido de forma muy entrañable como testimonio, y compendio, de la antigua vida y cultura de la ciudad de Orán.

Efectivamente, la versión francesa lleva por subtítulo *Compendium*, y una antología de textos diversos —sin índice general— confeccionan *Orán, la pequeña España*: desde unos primeros capítulos históricos sobre Orán y Argelia, pasando por la migración española y la huella cultural hispánica, hasta un álbum fotográfico y una selección de recetas gastronómicas (calentica, cuscús, fritá, chorba, y la mona de Pascua). Es muy significativo que el libro, a pesar de tener su versión en francés, como otras

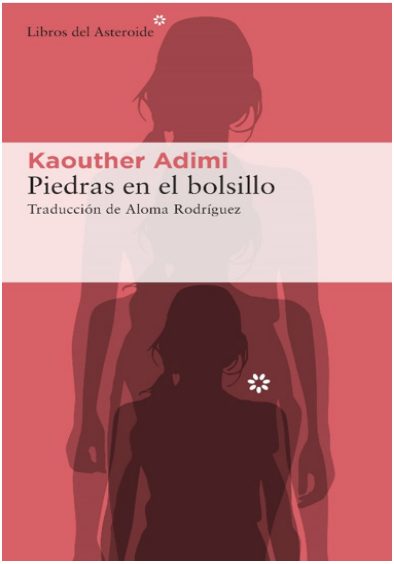
publicaciones realizadas por Martínez, aparezca igualmente en español. No es un esfuerzo gratuito, esto es, uno más de los numerosos libros que se imprimen en español en Estados Unidos, sino todo lo contrario. Se trata de una manera de dar testimonio, activo y todavía vivo, de una cultura que sin duda fue de Orán, y tiene al menos la dignidad histórica de seguir siéndolo.

Martínez nos habla de los periódicos impresos en Orán en castellano, como *El Eco español*, *La Voz de España*, *El Noticiero*, etc. (hay que recordar que también aparecieron columnas y secciones en catalán en muchas publicaciones, el llamado *patuet*). El autor nos describe, como quien lo ha vivido, las romerías a la Santa Cruz, el día de la mona de Pascua, los paseos y la vida social de la ciudad, los platos típicos que se comían, y la intrahistoria de la ciudad de Orán. Como en su trilogía de *Histoires d'Algerie*, Martínez trata de refrendar sus vivencias y conocimientos con fuentes históricas, sobre todo periódicos de la época y materiales personales de indudable valor. Nos adentramos así, como privilegiados, a la cadena de recuerdos de un español de nacionalidad francesa nacido en Orán, una Argelia que rechazó a muchos de sus legítimos hijos en 1962, causando un desgaste humano parangonable a la expulsión de los moriscos de España en 1609.

En fin, ese mundo naufragado, expulsado al mar de la indiferencia y la nulidad cultural, es el que se presenta en este libro, un volumen escrito y producido desde el corazón, con la única voluntad de que un oranés siga dando testimonio de su vida. De ahí su indiscutible encanto, el privilegio de acceder a un mundo que sólo se encuentra ya en el corazón de unos cuantos náufragos, de una lengua española que sigue pronunciando las letras de Orán.

Isaac Donoso

Kaouther Adimi,
Piedras en el bolsillo,
traducción de Aloma Rodríguez,
Barcelona, Libros del Asteroide, 2021, 174 pp. [ISBN: 9788417977566]



Kaouther Adimi nació en el año 1986 en Argel y actualmente vive en París. Es licenciada en literatura moderna y en gestión internacional de recursos humanos. Entre sus obras principales se encuentran las novelas: *Des ballerines de papicha* (2010), *Des pierres dans ma poche* (2015) y *Nos richesses* (2017).

Des pierres dans ma poche, aparecida por primera vez en la editorial argelina Barzakh en 2015, y publicada después por Seuil en 2016, cuenta la historia de una chica joven que decide abandonar su hogar en Argel para vivir en París. La chica tiene veintinueve años y trabaja en una editorial de revistas de niños. Se traslada entonces a París en busca de una nueva vida que le ofrezca la oportunidad de ser libre y de encontrar realmente un trabajo que le apasione, además de ser independiente, pero al final del libro la protagonista se dará cuenta de que siente nostalgia por su vida anterior.

La obra es ciertamente una crítica al tutelaje femenino y las dificultades de emancipación de las jóvenes en un país donde sigue existiendo una fuerte presión parental. La protagonista, tras varios años viviendo en París, sigue recibiendo llamadas telefónicas constantes de su madre, recordándole que no debería estar viviendo en París, sola, porque, además de ser una persona frágil según su madre, sigue soltera. Siempre la compara con otras chicas argelinas, que con esa edad tienen ya marido e hijos. En

otras palabras, se impone de forma explícita un ideal correcto de mujer argelina. Una de las llamadas que le hace su madre es para anunciarle que su hermana pequeña se casa, y le gustaría que volviera a Argelia. Ahí es cuando la protagonista siente nostalgia y piensa que el regreso a su hogar de siempre no es una alternativa factible.

La protagonista, en el viaje de vuelta desde París hacia Argelia, no puede evitar reflexionar sobre el rumbo que ha tomado su vida y plantearse buscar un marido después de tantas llamadas telefónicas de su madre. No obstante, la protagonista se siente liberada en París, pero se siente no realizada en su vida por el mero hecho de que no cumple con el ideal argelino de mujer, en el que tanto insiste su madre.

A lo largo del libro se tratan temas interesantes que hacen reflexionar sobre la sociedad tanto de Argelia como de París. Además, la autora del libro describe los caracteres de los personajes con minucioso detalle. En las descripciones sociales que hace la protagonista a lo largo del libro, podemos observar un recuerdo de la infancia, con mucha tristeza, por la falta del padre, pero al mismo tiempo felicidad en la casa de campo que tenía su familia frente al mar. Al principio del libro describe perfectamente el lugar donde vive en París: "puestos de telas multicolores, nuevos lugares de moda, inmigrantes fichados, una iglesia, una sinagoga…". La protagonista hace muchas comparaciones entre París y su lugar de residencia desde su infancia, ya que París le gusta más porque puede ser más libre e independiente, pero con las molestas llamadas de teléfono de su madre recordándole que no está haciendo lo correcto.

En cuanto a los personajes y roles de la novela, la protagonista describe a su amiga vagabunda que conoce en París gracias a los paseos que hace sola después de salir de la empresa. Es una persona que habita por las calles. Su nombre es Clothilde, mujer sin casa, de pelo gris, que asusta a los niños por su físico y que duerme siempre en la plaza en frente del piso de la protagonista. Se trata de una "mujer de la calle, mujer del amor, con el pintalabios corrido, es la luz de mis mañanas… Mi madre estaría horrorizada". Cuando la protagonista regresa a Argel por la boda de su hermana, Clothilde se siente muy triste.

Otro de los personajes que describe la protagonista es su amiga Caroline, mujer argelina amiga de su hermana y casada, que conoció cuando

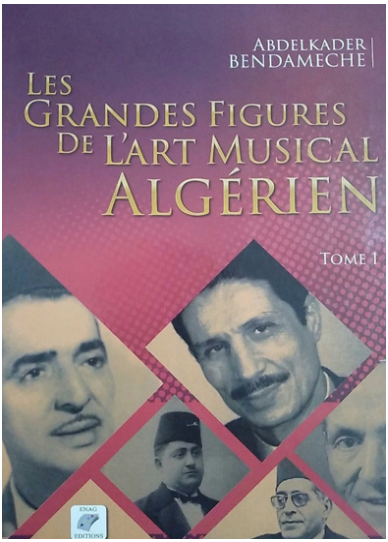
eran muy pequeñas en la casa de campo de sus padres. Un dato importante es cuando la protagonista le cuenta que su hermana se va a casar y tiene que regresar a Argelia, ésta apoya la decisión de la hermana de la protagonista diciéndole que ese es el ideal perfecto de la mujer argelina y es lo que ella debería hacer.

El problema social que se observa a lo largo de la lectura de *Piedras en el bolsillo* es la crítica social que realiza la misma autora sobre la realidad que viven las mujeres de su país, utilizando un lenguaje natural en el que el humor también hace cierto acto de presencia, pero a la vez muestra una serie de situaciones que llevan a la reflexión. La autora reclama las contradicciones internas, el peso de las piedras del pasado de una persona y el aislamiento que supone pensar que no encajamos en ningún sitio. Las llamadas telefónicas de la madre son piedras que, como lastre en la vestimenta, impide la vida diaria, impide la libertad.

Se trata pues de un retrato interno, casi tragicómico, una denuncia sobre la influencia que las imposiciones sociales ejercen en la vida y el pensamiento de millones de mujeres, argelinas en este caso. En la trastienda de la trama reside un problema social enquistado de difícil resolución, que tiene que ver con libertades insatisfechas y sujeciones anacrónicas.

Gemma Córdoba Prieto

Abdelkader Bendameche
Les grandes figures de l'art musical algérien,
Argel, Enag (Entreprise nationale des arts graphiques),
2019, tomo 1, 300 pp. [ISBN: 9-789931-009214]



Antiguo diplomado de la ENA (Escuela Nacional de Administración), Abdelkader Bendameche no estaba predestinado a promover el patrimonio musical del país, si no se hubiera apasionado realmente por estos gigantes de la canción argelina en sus diversos repertorios. En este proyecto, que es casi como un tesoro bibliográfico (salvo que las imágenes no son en color), el autor presenta una pléyade de artistas, poetas y cantantes. Se trata de una cronología no regular, una exposición aleatoria a gusto del autor. Pero creo que otra clasificación de estos artistas, según las distintas escuelas, habría perturbado esta cronología.

Como se indica en la portada del libro, Abdelkader Bendameche sólo abordará en esta investigación las grandes figuras del arte musical argelino, personalidades indelebles, que han marcado el espacio cultural del país desde la colonización hasta nuestra independencia. Naturalmente, esto va en paralelo con la cultura francesa, que por supuesto se ha llevado gran parte de la difusión audiovisual, publicación y promoción en la cuenca sur mediterránea.

Las biografías de nuestros poetas, artistas y músicos se presentan en forma de fichas. Este trabajo habría sido imposible sin fuentes y testimonios. El investigador ha "patrullado" casi toda Argelia en busca de información sobre estos artistas, además de los archivos de radio y tele-

visión, una gran parte de los recuerdos anecdóticos de fotos de discos, etc. La información viene así de la mano de los familiares y amigos de estos cantantes.

En este libro se citan doscientos cuarenta y un (241) artistas, desde Cheikh Sfindja (1874-1908), pionero de la música árabe morisca, hasta Kamel Messaoudi (1961-1998), genio del chaabi moderno, pasando por varios poetas y diferentes escuelas musicales. Para cada artista, el autor dedica más o menos el mismo enfoque a la hora de presentar su vida, su formación y luego su carrera artística. Al pintar el estado de cosas y las condiciones de vida de la época en que estos hombres entraron en el mundo de la canción y el arte, el autor los sitúa en el espacio y el tiempo. Sin dejar de insistir en la naturaleza de las relaciones que unen al poeta con el poeta o al poeta con el cantante y viceversa, es necesario saber que estas relaciones iban más allá de las fronteras argelinas. Eran frecuentes los intercambios de textos poéticos entre Tremecén-Oujda-Fez, o Argel-Meknes (El Anka, que era amigo de Kaddour Al Alami, cantaba los textos poéticos, el quassidate de este último, etc.).

Para estos últimos, el factor común más dominante es, sin duda, la aportación andalusí en esta materia, que se amplió en diferentes géneros musicales según se tratara de Fez, Tremecén, Argel o Túnez. Estas ciudades determinarán las principales escuelas de la música conocida como andalusí. Esta música antigua también se enriqueció con el aire oriental que nos llegó de la península arábiga con los Banu Hilal; los Beni Amer y, en particular, los que poblaron el oeste de Argelia.

Resumir este libro es dar una información breve y concisa sobre los doscientos cuarenta y un artistas mencionados por el autor. No es una tarea fácil, ya que cada poeta es un árbol frutal exótico por derecho propio, cuyos productos deben ser degustados en su totalidad. Por ello, hemos optado por esbozar las principales líneas sobre las que se tejen los cimientos del repertorio de un artista, como modelo. Ponemos el ejemplo de la glosa del jeque Hamada, que resumiremos como sigue:

Su verdadero nombre es Gouache M'Hamed, el jeque Hamada procede de una localidad cercana a Mostaganem llamada Touahria. Como todos los musulmanes argelinos, comenzó su formación en la escuela coránica, y murió justo después de cumplir con sus deberes de peregri-

nación, a la edad de setenta y nueve años. Nació en 1889 y fue un poeta y cantante que destacó en el *melhun*, un género musical muy extendido en Orán, y cuyos maestros fueron Ould Bouterfa, Bendahmane, Kaddour y Ould el Adel, entre otros. También cantó para otros, como en los poemas de Bentriqui de Tremecén o Ben M'Saieb. Lo que es raro y a la vez un riesgo, cómo se puede cantar en *aroubi* (*melhun*) un texto destinado al *haouzi*, y lograr complacer a los melómanos. Así lo hizo en "*aïd le kebir we zerda fi baba ledjiad* / العيد الكبير و الزردة في باب الجياد". Esto dará lugar a otro estilo musical, el baladi. Otra generación influenciada por su toque personal continuará en la senda de este arte, como los Abdel-Moula. Cheik Hamada ha sido homenajeado en numerosas ocasiones por las autoridades y las instituciones culturales.

Hasta aquí unas pequeñas notas sobre el primer volumen de *Les grandes figures de l'art musical algérien*, obra monumental en cuatro tomos de Abdelkader Bendameche, un verdadero tesoro para la música argelina donde encontrar, de manera enciclopédica, datos, biografías y obras de los grandes poetas, artistas, cantantes, músicos e intérpretes de la modernidad argelina.

Zeyneb Rachedi

Biblioteca

NOTA BIOGRÁFICA DEL PROFESOR ISMET TERKI-HASSAINE

Salah Mohamed Mounir
Universidad Argel-2, Bouzaréah

Argel, a 24 de enero de 2021

En base a los documentos que me ha proporcionado el Sr. Samir Terki-Hassaine del difunto profesor Ismet Terki-Hassaine, me he permitido realizar una síntesis de la trayectoria vital, profesional y científica de nuestro emérito y entrañable colega (*Allah yarhamuhu*, Allah le tenga en su infinita misericordia), como recuerdo de su labor y modelo de excelencia académica.

* * *

Ismet Terki-Hassaine nació en la ciudad de Tremecén (Argelia) el primero de enero de 1948. Siguió sus estudios de primaria en dicha ciudad, y de secundaria en la ciudad de Blida. Tras conseguir su bachillerato, línea de Filosofía y Letras en 1970 en Argel, obtuvo su licenciatura en Lengua Española en la Universidad de Orán en 1973. A raíz de dicha obtención, viajó a España y aprobó los cursos monográficos de Doctorado en 1973/74. Luego regresó a Orán para conseguir su DEA (Diploma de Estudios Avanzados) en Civilización Hispánica en 1980. Consiguió su Magister en Civilización Hispánica en la Universidad de Orán en 1987 con el estudio *Relaciones argelino-españolas bajo el gobierno del Dey Mohamed Ben Othmane Pacha (1766-1791)*. En cuanto a su Doctorado, leyó su tesis en la misma universidad en 2005, con el título: *Relaciones diplomáticas y comerciales entre Argelia y España (1700-1830)*.

A nivel administrativo y científico, ocupó varios cargos desde 1969 hasta noviembre de 2016:

1969-70: Adjunto de educación en el Liceo Ibn Rochd de Blida.

1982-86: Director adjunto de Pedagogía en el Instituto de lenguas extranjeras de la Universidad de Orán.

1987-90/1996-2000: Jefe del Departamento de español de la Universidad de Orán.

2000-2008: Jefe de la Sección Español/DLL de la Universidad de Orán.

1980-89/1996-2000: Miembro del Consejo científico del ILE / Univ. de Orán y representante de los profesores « Chargés de Cours » (1988-2000).

2000-2011: Miembro del CS (FLLA 2000-05) y miembro del CS (DLL 2005-09) en la Univ. de Orán.

2015-16: Presidente del Consejo científico del Departamento de español de la Facultad de lenguas extranjeras de la Univ. de Orán.

2016 (abril-noviembre): Decano de la Facultad de lenguas extranjeras de la Univ. de Orán.

A partir de dicho año del 2005, el prof. Terki siguió una formación pedagógica intensa, al ser tutor de magister del sistema clásico y en el sistema LMD, además de dirigir nueve tesis doctorales desde 2013 hasta 2018. Fue nombrado catedrático en 2011.

Sus materias de especialidad eran: Historia de España e Historia de América. Se especializó en particular en las relaciones hispano-argelinas durante la época otomana. Referente a su trayectoria académica, importa saber que el prof. Terki fue miembro del comité organizador del Coloquio internacional sobre las fuentes españolas de la historia de Argel, organizado por el CRIDISH de Orán, e investigador asociado del CRASC de dicha ciudad.

En cuanto a la investigación científica, fue investigador del *Centre de Recherche Régional d'Oran* (bajo la autoridad de ONRS) desde 1982 a 1986, y jefe de proyectos en la *Unité de Recherche en Histoire d'Algérie, de l'Afrique et de la Méditerranée Occidentale* desde 1986 a 1999, así como investigador Asociado en el CRASC. Desarrolló los siguientes proyectos de investigación:

1999-2001: 1.° Proyecto de investigación: *Production historique espagnole sur l'Algérie du XVI° siècle.*

2001-04: 2.° Proyecto de investigación PNR : *Production historiographique et manuscrite espagnole sur l'Algérie du XVI au XX° siècle*.

2004-08: 3.° Proyecto de investigación : *Identification, Présentation, édition*.

2008-2012: Crítica y traducción de algunos manuscritos españoles sobra la Argelia moderna.

Asimismo, fue miembro del Comité científico del coloquio internacional organizado por la Universidad de Orán acerca de *Le legs de l'Emir Abdelkader entre particularisme et universalité : approches analytiques* celebrado los 29 y 30 de nov.de 2008. Fue miembro del comité organizador del encuentro internacional sobre *Las campanas de Orán : 1509-2009*, del 6 de mayo de 2009, celebrado en la Universidad de Alcalá de Henares (Madrid).

En 2011 fue nominado experto de los programas del PNR, en el CRASC, y en el Ministerio de Enseñanza superior de Argelia. De 2007 a 2016 fue jefe de proyectos en el *Laboratoire de Recherche Ouvrages du Superieur* (LAROS), investigando la *Documentation espagnole au service de l'histoire des relations algéro-espagnoles de la période ottomane*.

En lo concierne a sus publicaciones, ofrecemos a título de ejemplo algunas de ellas, a continuación:

1. "La realidad magrebí. Argelia entre el colapso y la esperanza". Universidad de Murcia, 1995, pp. 69-89.
2. "Tratado de paz hispano-argelino de 1786. Circunstancias que rodean su firma". *Revue des Langues*, n.° especial, 1997, pp. 29-39.
3. "Oran au XVIII° siècle : Du désarroi à la clairvoyance politique de l'Espagne". *Revue Insaniyat*. Oran, 2004, pp. 197-221.
4. "Les captifs algériens en Espagne au XVIII° siècle". CRASC, Oran, n.° 05, pp. 37-48.
5. "Politique commerciale espagnole dans l'Algérie Ottomane (1787-1830)". CRASC, Oran, 2005, pp. 135-167.
6. "Una crónica silenciada de Alonso Cano sobre la Regencia de Argel del Siglo XVIII". Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 2010, pp. 611-624. *Actas del Coloquio Internacional «Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales»*, 2007.
7. *Relaciones políticas y comerciales entre España y la Argelia Otomana (1700-*

1830), publicado por la Universidad de Alcalá de Henares en 2011.

8. *La regencia de Argel en el siglo XVIII de Alonso Cano, Manuscrito presentado y transcrito*, Edition Dar El Qods, 2010.

« LA CONVICTION DU ROI DE LA CONTRÉE » : UN CONTE POPULAIRE DU HAWZ DE TLEMCEN

Mustapha Guenaou

Présentation

Ancienne capitale du Maghreb central, Tlemcen est un centre de rayonnement socioculturel où la culture populaire trouve sa place. Lors de nos diverses investigations sur le patrimoine culturel immatériel, des années durant, nous avons recueilli et transcrits plusieurs textes. Il s'agit, en effet, des textes en relation avec les milieux de la médina (*intramuros*) et de son hawz (*extramuros*) du territoire Tlemcenois.

Dans le hawz de Tlemcen, nous avons effectué de nombreux entretiens, accordés par nos informatrices de la localité qui, Ain El Hûts, est connue par un allonyme, « Blèd Eshorfa W el m'rabtine ». Le corpus est important et riche puisqu'il s'agit de vieux et anciens textes populaires, non transcrits mais, aujourd'hui, sauvés de la culture de l'oubli.

L'objectif de cette contribution vise, principalement, le faire – valoir de l'importance du patrimoine culturel immatériel, menacé de disparition. Cette question nous interpelle à chaque fois que nous y pensons au patrimoine culturel immatériel et à l'héritage, assimilés au legs familiaux, d'ordre socioculturel et mémoriel.

Dans ce cadre, nous voulons reprendre le texte d'un des contes populaires recueillis à Ain El Hûts auprès des vieilles femmes qui, aujourd'hui, sont décédées. Nous insistons sur la présentation du conte populaire que nous avons recueilli et transcrit pour lui donner une place dans la culture populaire locale.

Pour rester dans le cadre scientifique de l'étude des contes populaires du hawz de Tlemcen, en tant que patrimoine culturel immatériel local, nous avons formulé une problématique. Le conte populaire est intitulé « La conviction du roi de la contrée. »

A cet effet, la problématique se présente comme suit :

Mustapha Guenaou, "« La conviction du roi de la contrée » : un conte populaire du hawz de Tlemcen", *Revista Argelina* 12 (Primavera 2022): 127-138

Quels sont les marqueurs de ce conte populaire ?

L'informatrice : une conteuse discrète

Dans le cadre de nos différentes enquêtes, effectuées à Ain El Hûts, auprès des vieilles femmes, nous avons pu recueillir des textes populaires pour constituer notre corpus relatif au patrimoine culturel immatériel local du hawz du Tlemcenois. Parmi nos informatrices[1], nous parlons de Hadja K. Bent B., alors septuagénaire.

Par son âge, elle a aimé faire transmettre le legs culturel, alors acquis auprès de ses aînées. Elle était une personne qui avait entendu, mémorisé et raconté plusieurs contes dont celui que nous présentons, dans le cadre de cette contribution, visant un enrichissement, une transmission et une sauvegarde du patrimoine culturel immatériel local d'Ain el Hûts.

Par sa passion, cette conteuse discrète, elle fouinait dans sa mémoire pour agrémenter par l'un de ses contes populaires, constituant son répertoire pour les uns et son corpus pour les autres. Sa simplicité nous conduisait à l'entendre avec beaucoup d'attention.

Assis sur une « haydoura » (peau de mouton[2]), nous l'écoutions dans un verbe et des expressions populaires locales d'invitation. Elle aimait introduire son conte par :

« Kan Ya Makane
Fi adim Ezamane
Wahd Essoltane
Hakem El Bûldane. »
(Il était une fois ,
Dans le passé lointain
Un [grand] roi
Qui gouvernait les contrées.)

1 Il s'agit d'un nombre de femmes dont :
- Hadja K. Bent Bounguedih, décédée en 2014
- Hadja F. Z Bent El Houari, décédée en 2017
- A.Bent El Houari, décédée en 1999
- F. Benahmed, décédée en 2019

2 Elle réalisait elle-même ce produit. Chaque année, elle réalisait une haydoura, après le sacrifice de l'Aid El Adha, communément connu localement Aid El k-bir.

Le lieu d'accueil est l'une des chambres du son domicile conjugal. Elle offrait ce qui était de la tradition, le café ou le thé, accompagné d'une des variantes de sucreries et gâteaux traditionnels de la localité[3]. Les conditions étaient conviviales pour certains et ambiantes pour les autres. Elle constituait un atelier de conte, particulièrement organisé et qui serait différent des autres[4].

Les séances se déroulaient dans de bonnes conditions. Le cadre social était favorable, bien que les interférences soient provoquées par les membres de la famille dont les enfants, connus pour leurs différents motifs de déplacement. Le récit populaire était bien raconté, avec une bonne articulation et surtout avec un accent féminin local.

Le patrimoine culturel immatériel et littérature populaire

Les contes populaires nous charmaient par les différents signes, marqueurs et rhétorique qui nous plongeaient dans le riche passé de la localité et de toute la région de Tlemcen et de son hawz. L'environnement était accueillant pour pouvoir assimiler facilement la structure, le contenu et la portée du conte populaire, entendu, mémorisé et raconté.

Il est à noter : « le charme du conte doit se rompre par le retour au temps qui passe et un rite [d'entrée et] de sortie vien (nent) nous aider. » [5] Il s'agit des expressions populaires, habituelles et rituelles que nous entendions. Elles nous plongeaient dans cette tradition, plus ancienne et intergénérationnelle.

Origine et sources de l'inspiration

3 Nous citons, entre autres ;
- Griwèsh
- Kaak
- Ghribiya (variantes)
- Mbessess
- Sfendj
- Ma-erout
- Etc.

4 Degeilh (Simone) et Nigou (geneviève), 2005, Un atelier conte. In *Vie sociale et traitements* (VST), 2005, núm. 88, pp. 92-95.

5 Id.

La conteuse est une personne passionnée qui cherche à faire valoir des textes qui sont de l'apanage du patrimoine culturel immatériel local d'Ain El Hûts. Elle cherche à acquérir ou constituer un répertoire dans le cadre de la tradition orale pour le désir de la curiosité[6] du patrimoine légué par les ainés, qu'ils soient des membres de la famille ou des personnes anonymes.

Intelligente, il s'inspirait du patrimoine culturel immatériel qu'elle aurait acquis auprès de ses aînées, dans le milieu familial ou dans le milieu social auquel elle appartenait. Elle revient au passé de la ville de Tlemcen, ancien capitale du Maghreb central et creuset de la culture arabo musulmane, voire le hawz. Elle s'inspirait de faits et d'événements sociétaux.

Dans la tradition locale, les contes populaires, ayant pour principaux personnages, le prince, la princesse ou le roi, retrouvent leurs origines dans l'histoire et la mémoire de Tlemcen, capitale du Maghreb central. Plusieurs textes oraux ont pour source d'inspiration le riche passé de Tlemcen et de son hawz.

La structure du conte populaire

Par la structure du conte populaire, nous entendons cette familiarité avec le récit populaire qui interroge l'histoire du conte et interpelle sa mémoire. Cette dernière nous invite à faire valoir l'importance des personnages, de la chronologie des faits et événements, et des rôles distribués. La structure est la principale dynamique du conte populaire, présentant fidèlement les marqueurs du récit populaire.

La structure du conte populaire que nous présentons présente les marqueurs d'un schéma que nous désignons par schéma adapté de la narration expressif d'un récit. Dans la recherche scientifique, le conte compte cinq étapes[7]. En plus, il recèle la structure triptyque, constituée d'une introduction habituelle et rituelle, d'un récit chronologiquement structuré et d'un enseignement, exprimé par la fin du conte populaire.

Bien qu'il soit un schéma quinaire[8], ce schéma nous renvoie, princi-

6 Bloch (Muriel), 2005, Une conteuse aujourd'hui et ses sources. In *Conte en bibliothèque*, 2005, pp. 53-64.

7 Les cinq étapes pour parler d'un schéma quinaire.

8 La description de Paul Larivaille.

palement, à la connaissance du riche passé socioculturel et populaire du Tlemcenois, territoire de la médina (*intramuros*) et le hawz (*extramuros*). Il rappelle les moments de convivialité, de socialité et de sociabilité. Nous insistons sur leur complémentarité.

Le contenu et intégralité du conte populaire

Le contenu du conte populaire nous renseigne et nous enseigne pour mieux saisir sa place dans la société et aux phénomènes sociaux qui impliquent les acteurs sociaux, qu'ils soient directes ou indirectes. Chaque personnage est symbole d'un geste, d'une conception ou d'une philosophie qui reste de l'apanage du patrimoine culturel immatériel local en général et du conte populaire en particulier.

Les rôles des personnages du conte populaire sont distribués et non négociables. Chacun des personnages est porteur d'un message que toute personne est en mesure d'interpréter à sa manière et en fonction de son niveau socioculturel et son instruction.

Chaque rôle distribué est accrochant d'une part et interpellant d'autre part. Plusieurs mots et des expressions lui sont associés pour pouvoir mettre en valeur le contenu et l'intégralité du conte populaire, présentant les marqueurs d'un récit populaire.

Conclusion

Ceux qui auront le temps de lire un conte populaire pourront reconnaitre la portée de chaque récit populaire rapporté, conté ou raconté. Ils peuvent relever l'importance de tout conte, sa place sociale et sociétale et le rôle attribué à chaque personnage du conte populaire. Plusieurs réflexions peuvent se mettre en compétition pour mettre en avant les renseignements et les enseignements relevés, appréciés et commentés.

Des expressions populaires reviennent et interpellent l'Homme, qu'il soit une femme ou un homme, pour conduire à l'histoire et à la mémoire du conte populaire, connu ou fréquemment entendu. Les contes populaires locaux intéressent les enfants, comme les adultes. Ils interpellent les scientifiques des différentes spécialités des sciences sociales et humaines.

Le personnage du conte populaire s'identifie par le rôle qui lui est

attribué et enrichi par les images et des représentations socio culturelles et socio anthropologiques. La signification se met en valeur, lors de l'interprétation ou du commentaire[9], ayant suivi le déroulement chronologique[10] des faits et des événements dans l'intégralité du conte populaire.

Ce conte populaire nous a nourri, avec ses renseignements et ses enseignements, pour nous livrer à faire valoir un pacte[11] que nous désignons par le pacte triptyque éducatif, narratif et expressif. Celui-ci recèle les marqueurs de la communication, de l'échange et du partage.

Celle qui raconte est une conteuse qui, bien que discrète, fait fonction d'émetteur et celui qui l'écoute prend le rôle, la fonction et le statut de récepteur. Le support de la transmission est l'oralité où le feedback est cette compréhension échangée entre l'émetteur et le récepteur.

Attentif avec beaucoup de marqueurs d'intérêt, nous avons pris tout notre temps pour faire valoir ce récit populaire. Il nous plonge dans l'apanage de l'interrogation de l'histoire du conte populaire et de l'interpellation de sa mémoire.

Ce conte populaire s'inscrit dans un registre, étroitement lié au patrimoine culturel immatériel local. Certains associent la narration d'un récit populaire ou un conte populaire comme une séance de thérapie[12].

* * *

Kan Ya Makan
Fi Qadim Ezamman
Wahd El Malik
Ma ândou Chrik.

Il était une fois, un roi régnant sur une contrée. Tellement grande, cette contrée avait donné des idées au roi régnant. Convaincu, il voulait tester le degré d'attachement de son peuple au royaume. Il voulait,

9 Degeilh (Simone) et Nigou (geneviève), *op.cit.*
10 Id.
11 Id. Picard (Catherine),2002, Conte et thérapie. In *Dialogue*, 2002, núm. 156, pp. 15-22.
12 Id.

évidement, connaître le niveau de servitude et de service que le peuple arrive à rendre à son roi.

A cet effet, il réunit, un jour, son diwan[13], alors constitué d'un grand nombre de conseillers, fidèles au service du royaume et du roi.

Lors de la réunion extraordinaire, il leur fit une proposition, jugée extraordinaire : lui faire des suggestions pour le vivre - ensemble et l'amélioration les conditions socio- économiques du royaume, palais et peuple. Il insinuait des suggestions afin de pouvoir évaluer le degré d'intelligence chez ses collaborateurs directs.

Chacun des présents fit, avec respect et considération, une proposition pour les uns et une suggestion pour les autres. D'ailleurs, toutes les propositions et les suggestions furent enregistrées pour le roi. Jugées sans importance par le roi, elles furent, poliment, rejetées. La réunion fut, donc, levée, après un débat chaleureux avec une polémique que le roi jugea fructueuse.

Quelques jours plus tard, ce roi, pensif et voulant atteindre son objectif, décida de faire appel à un homme, marginalisé par la société. Sachant bien ce que la vie réserve, à chacun de nous, des surprises et des stupéfactions. Le roi aurait pensé, auparavant, à cette personne qu'il voyait, très souvent, plongée dans son silence et son statut de marginal.

Décidé, le roi envoya un émissaire pour ramener cette personne marginalisée au palais royal. Arrivé à l'endroit habituel, cet émissaire trouva cet homme, dans un état psychologique inquiétant et une situation vestimentaire d'un mal habillé.

Déçu ou mal renseigné, l'émissaire revint sur son chemin et il alla retrouver son roi pour l'informer et lui rendre compte de sa mission. Il lui décrivit la personne. Stupéfait, il écouta, attentivement, son roi qui lui confirmait la même description.

13 Le conseil

Puis, il fut chargé, par conséquent, pour une seconde mission et pour le même ordre de recherche. Matinal, l'émissaire se leva de bonne heure, prit son cheval et reprit le même chemin d'avant-hier. Il avait peur de ne plus retrouver la personne en question puisqu'il pensait que le marginalisé serait déplacé, bien qu'il soit toujours reconnu comme Sans Domicile Fixe.

Arrivé au même lieu, il retrouva la personne recherchée, encore plongée dans son sommeil profond. Resté devant lui, il l'attendit pendant quelques temps, jusqu'à ce qu'il se réveille, tranquillement.

Une fois l'homme en question réveillé, l'émissaire se rapprocha de lui pour l'informer que le roi l'attendait au Palais. Ne croyant pas avoir écouté cet émissaire, cet homme, socialement marginalisé, pensait au pire : être arrêté pour une expulsion.

Suivant les consignes et recommandations de son roi, l'émissaire, convainquant, lui demanda de l'accompagner. Ils mirent quelques heures pour y arriver au Palais où le roi les attendait tous les deux.

L'émissaire accompagna le pauvre, le marginalisé, au hammam pour un bain matinal. Deux personnes l'attendirent avec plus d'attention. Tout content, il pensait toujours à une plaisanterie. Lavé et parfumé, il eut un beau costume traditionnel : un pantalon bouffon, une belle chemise, une coiffure attirante et un beau burnous.

Habillé convenablement, il fut conduit par deux autres personnes qui seraient, sans nul doute, des proches du roi. Avant de prendre la direction de la salle de réception où le roi avait l'habitude de recevoir ses hôtes, il est conduit vers une pièce pour pendre son petit déjeuner. Une chose inattendue et inhabituelle. Toujours dans le doute, il prit son repas matinal auquel il n'avait jamais pensé.

Puis, le soleil levant, le roi prit son temps pour accueillir la personne qui pourrait, éventuellement, l'aider à exaucer ses vœux : connaître son peuple par un geste.

Bien préparé physiologiquement et bien habillé, le pauvre se retrouve dans le palais royal et dirigé vers une autorité qui pourrait, à tout moment, lui couper la tête ou l'expulser de toute la contrée, sans explication ni recours.

Il commençait à avoir peur : moment de stress et d'angoisse pour le mauvais moment qu'il l'attendait. La peur le rongeait .Il avait la peur au ventre, malgré le bon repas du matin.

Conduit, il se retrouve devant le roi, assis sur une chaise, artisanalement bien sculptée. Il fut reçu avec beaucoup d'égards. Le tête à tête est devenu, pour les deux, importants : le roi pensait à un échec et l'autre à la déception.

Dans les deux cas, le pauvre marginalisé est passible d'une exécution ou d'une expulsion.

Le roi s'adressa à lui :

-Bien, voilà, je t'ai ramené pour connaître si tu es intelligent et tu bénéficieras d'une récompense.

L'invité du palais lui répond :

-Dans le cas contraire, quel sera mon sort ou plutôt mon avenir ?

L'échange se poursuivit dans de bonnes conditions :

-La libération !

-Que voulez-vous, donc ?

-Je te demande de me trouver un moyen pour pouvoir connaître si mon peuple garde de moi de bons souvenirs et s'il s'attache, fidèlement, au royaume.

Sachant qu'il a, encore, l'occasion de vivre quelques bons moments dans le palais royal et dans de bonnes conditions.

Et après quelques moments de silence, il lui dit :

-Pourrais-je avoir quelques jours de réflexion ?

Le roi, tout satisfait de la bonne volonté de cet homme, vivant dans la pauvreté extrême.

Il lui répondit :

-Donc, je te donne une semaine.

Tout content, le pauvre demanda au roi s'il pouvait disposer.

Le roi, voulant avoir une idée pour sortir de cette angoisse qui le rongeait depuis plusieurs mois, lui demanda de rester au palais royal. Sa prise en charge complète était confirmée, devant lui, par le roi.

Il prit, à cet effet, une belle chambre où il y avait une femme et un homme pour le servir dans ses déplacements, son hébergement et sa restauration, voire le changement de ses habits.

Une semaine de peur et d'angoisse .Le pauvre avait, vraiment, le temps de chercher des ruses ou autres moyens pour sauver sa peau.

Dans son sommeil profond, il fit un rêve. Ce rêve portait sur un chef religieux qui invita ses adeptes à lui faire remplir un puits creusé et vide ….avec de l'eau.

Le délai est arrivé à son terme.

La rumeur circulait .Pour eux, le roi est devenu fou. Et il invita à son palais des individus marginalisés.

Le lendemain matin, le pauvre fut accompagné à la salle de réception où le roi l'attendait.

Arrivé, il avait le visage pâle et la peur qui le brûlait, intérieurement. Le roi le reçoit et lui demanda :

-Qu'as-tu trouvé à me proposer ?

L'autre lui répondit :

- J'ai quelques choses.

-Quoi ?

-Il y a quelques jours, j'avais pensé à une idée. Il s'agit de creuser un puits et le construire avec du marbre ou du Zellidj (la faïence !).Puis, il faut inviter le peuple à venir un jour de vendredi, après la prière hebdomadaire et collective. Chaque chef de famille doit ramener avec lui une cruche de lait. Après, un ordre doit être donné : tous les présents doivent verser le lait contenu de leur cruche respective, en même temps.

A cet effet, il laissa le roi perplexe puisqu'il ne savait quoi faire devant cette proposition.

Le rendez- vous est pris pour le prochain vendredi.

Un crieur public est mis à la disposition du palais. Il a été, donc, chargé d'informer la population du projet du roi : remplir le puits de lait.

Pendant ce temps, le roi ordonna le creusement du puits et sa couverture en zellidj. Il fut réalisé, en un temps record.

Le jour J. Tout le monde au rendez-vous, après la prière. Tous étaient devant le puits. L'ordre est donné pour verser le contenu des cruches, censées être remplies de lait.

Une fois les cruches versées, le puits fermé à l'aide d'un couvercle, esthétiquement bien réalisé.

Ayant toujours la peur au ventre, le pauvre rejoint le roi pour l'inviter à ramener un testeur de lait pour pourvoir vérifier la qualité du lait versé. Il pensait qu'il allait trouver le lait tourné, par la chaleur à l'intérieur du puits.

Il ne savait pas qu'une surprise allait l'attendre.

Sur place, et en présence du roi, de l'invité du palais et quelques conseillers, le testeur ouvrit le couvercle du puits et informa les présents qu'il n'y avait que de l'eau, uniquement.

D'ailleurs, chacun, pensant qu'à lui seul, avait versé de l'eau dans le puits, contenant le lait, apporté par les autres. Le roi a été surpris et félicita l'invité du palais pour son idée.

A cet effet, l'invité s'adressa au roi pour lui dire :

« *Le malin pense toujours qu'il est plus intelligent que les autres* ».

ENTREVISTA CON ADRIANA LASSEL

Entrevista electrónica realizada por Isaac Donoso
y respondida por Adriana Lassel
durante el mes de abril del año 2020.

1) ¿Dónde y cuándo nació, qué recuerda de su infancia?

Nací en Santiago de Chile, puedo decir que gran parte de mi vida ya está detrás de mí. El país de mi infancia se reduce a mi vida familiar, sin problemas, en un barrio tranquilo poco ruidoso, de casas bajas, cerca del cerro San Cristóbal. Yo era una niña solitaria que le gustaba jugar al balón y a la rayuela. Era la menor de seis hermanos y cuando todos se iban a la escuela o al trabajo quedábamos sólo Rosa, que se ocupaba de la casa, y yo.

2) ¿Cuál fue su formación, sus maestros, cómo era el ambiente intelectual en su juventud?

Cuando tenía nueve años nos cambiamos a un barrio de clase media, a diez minutos del centro de la ciudad. Hice mis estudios, primero en un colegio de religiosas donde escuchaba misa todos los días y estudié religión para el resto de mi vida. Hice la secundaria en lo que se consideraba el mejor Liceo estatal del momento, un vasto establecimiento con varios patios, comedores, sala de gimnasia, piscina. Éramos las jóvenes que serían las profesionales o las mujeres de profesionales en el futuro.

Fue en la universidad que descubrí el país en que vivía, al conocer a estudiantes con experiencia y vivencias de las diferentes clases sociales del país y de las oligarquías que nos gobernaban. Estudié en la facultad de Filosofía y Educación (llamado también "el Pedagógico"), los programas nos daban un buen conocimiento de la literatura y de la historia que, agregado a tener buenos profesores me hicieron salir bien preparada para la vida que me esperaba.

Los cinco años de universidad cambiaron mi personalidad y me dieron una ideología de izquierda.

3) ¿Cuándo y por qué se instaló en Argelia?

Mi instalación en Argelia no fue proyecto mío sino del destino. Al titularme de profesora de castellano, lengua y literatura, me fui a trabajar a 600 km. al sur de Santiago y allí, siendo profesora, estudié también en la Escuela de Teatro de la ciudad de Concepción para ser dramaturga. Dos años después mandé una obra de teatro a un concurso nacional, la que fue premiada. Luego recibí una invitación de la embajada de Cuba para ir a conocer la revolución cubana. En Cuba conocí al que sería mi marido y con el cual partí a Argelia.

4) ¿Se hablaba español en la Argelia de su época?

Cuando llegué a Argel, se hablaba el francés y el árabe dialectal o regional. Supe que en la región de Orán el español era hablado por las personas mayores, pero que la lengua predominante era el árabe.

5) ¿Era numerosa la comunidad chilena en Argelia?

En 1964 yo era la única chilena en Argel, además del personal de la embajada. Supe de dos o tres más, religiosos, dispersos en el país.

6) ¿Cuál fue el impacto intelectual que Argelia dejó en su formación?

El impacto fue enorme. Argelia se me mostró en su pasado y en su presente y eso me dio otra mirada al mundo. Pero al mismo tiempo sufrí un trauma, porque en Argelia yo era extranjera y todo lo que había sido y era no tenía existencia ni valor ahí. Fue muy duro, y con mi marido y nuestro bebe nos fuimos a China y luego a Chile. Sólo al cabo de algunos años ya estuve en condiciones de instalarme en Argelia para vivir ahí.

7) ¿Qué obras ha redactado en lengua española?

Todas mis obras de investigación las he escrito en mi lengua materna, porque estaban destinadas a algún coloquio, o revista o publicación universitaria en lengua española. Y cuando la lengua de la revista era el

francés, pedía que me tradujeran. Lo mismo sucede con mis novelas o cuentos. Todo está escrito en español y traducido al francés.

8) ¿Por qué decidió escribir literatura en lengua española?

Porque es con esa lengua que llego hasta lo más profundo de mí.

9) ¿Cuál es el estilo con el que realiza sus obras?

Durante mucho tiempo pensé que escribía para dar testimonio de mi tiempo y cuando se quiere dar un cuadro de la realidad, predomina el estilo realista. Pero es cierto que mi estilo se iba imperceptiblemente hacia una cierta poesía.

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?

No conozco una literatura argelina en lengua española. Es posible que haya autores que hayan escrito en español, pero ellos no forman una literatura, tal como la literatura argelina de expresión árabe o la literatura argelina de expresión francesa.

11) ¿Conoce a otros autores modernos o contemporáneos argelinos que hayan escrito en español?

Conozco a Souad Hadj-Ali Mouhoub, que ha escrito en español y traducido a escritores argelinos al español. Algunos escritores argelinos, como Amin Zaoui, conocen la lengua española pero no puedo afirmar que hayan escrito en esta lengua.

12) ¿Adriana lassel escrito en otras lenguas? ¿qué obras?

Casi todas mis obras están traducidas al francés y hasta tengo un cuento que fue traducido al chino, por los años sesenta.

13) ¿Se considera una escritora chilena, argelina…?

Después de mi instalación definitiva en Argelia, en 1967, pasé por un período de integración a mi nuevo país. En este tiempo escribí una memoria de DES y una tesis de doctorado de tercer ciclo. Puede decirse que estaba absorbiendo la esencia de mi nueva personalidad. Luego, los acontecimientos en Chile del golpe de estado y la muerte de Salvador Allende, me remecieron hondamente y despertaron mi escritura literaria, adormecida hasta entonces. Lo curioso es que a partir de ese momento empecé a escribir para un lector argelino, durante décadas he escrito para los argelinos y me he sentido escritora argelina. No puedo decir que todos los argelinos me hayan visto como tal. Es muy reductora la idea que tiene un argelino de la nacionalidad.

14) ¿Cuál es la situación actual de la literatura argelina, en cualquiera de sus lenguas de expresión?

Desde la independencia y aún antes, se ha ido forjando una literatura argelina rica en su pluralidad lingüística, es decir, en árabe, francés y cabil o bereber. Durante estas décadas se han sucedido varias generaciones, que va de los clásicos como Mohamed Dib o Kateb Yacine, autores que conocieron el período colonial a una generación que llega a principios de los años 70 y que se distingue por la crítica de la historia presente y la renovación en la manera de hacer novela. Se han sucedido escritores de gran calidad, algunos bilingües, escribiendo en árabe y francés y que han favorecido los temas sociales e históricos.

Actualmente encontramos en primera plana, a escritores importantes de diversas generaciones como Yasmina Khadra, Rachid Boudjedra, Waciny Laredj, junto a la llegada de escritores jóvenes de gran vitalidad. Desde algunos años se ha destacado Abdelouahab Aïsaoui que ha ganado importantes premios, como el «Premio Ali Machi» y el «Premio Assia Djebar», ambos premios de Argelia y un premio internacional, de Kuwait, el «Arab Booker Price». Aïssaoui, con ser joven ha tratado temas históricos, poco tocados por la literatura y que sin embargo tienen un interés actual.

15) ¿Qué temas le interesa al escritor argelino actual?

Yo pondría en primer lugar, como tema de interés en la Argelia de hoy, la situación política del país y el movimiento social del *hirak*. En segundo lugar y a pesar de que han transcurrido veinte años desde la década negra, los años del noventa y del terrorismo islamista, esta ideología islamista continúa siendo tema porque no está erradicada. Y desde luego y mientras que dure el patriarcado, se hablará de la situación de la mujer y de sus derechos no respetados.

16) ¿Cuál es la presencia de al-andalus-España en su obra y, en general, en la literatura y el pensamiento de la actual Argelia?

Su pregunta es muy amplia, responderé brevemente. La herencia de al-Andalus constituye parte del patrimonio de Argelia. La música clásica y la arquitectura de monumentos de los siglos xvi-xvii, palacios, mansiones y la arquitectura urbana de esos tiempos se conservan como patrimonio nacional.

17) ¿Se conoce suficientemente Argelia en el mundo hispanohablante? ¿Y los hispanohablantes conocemos suficientemente Argelia?

Debido a la cercanía y a los lazos históricos, Argelia es conocida en España, pero no en Hispanoamérica, donde es poco conocida, excepto en Cuba. Por otra parte, los hispanohablantes que, por razones históricas, por ejemplo el exilio, llegaron a este país lo conocieron y lo estiman. Pero en general, la imagen de Argelia no es representada en estos países porque no existe una política turística argelina. Sin embargo, es un hermoso país, de variedad de paisajes y gente acogedora.

18) ¿Cómo valora su obra literaria, a qué público se dirige?

Mis obras más conocidas en Argelia son *Lucas el morisco y Un perfume de vida* que es también de tema morisco. Igualmente fue bien recibida la historia de los cinco años de Cervantes, como cautivo, en la ciudad corsaria de Argel.

LA GATA

Relato de
Souad Hadj-Ali Mouhoub

"Ya Shebba, ya Shebba, ya Shebba bent bladi..." (يا شبه يا شبه يا شبه بنت أبلادي)... Esta canción de Khaled era una de las preferidas de mi cuñada. La canturreaba mientras limpiaba la casa o cocinaba. Le encantaba.

Cuando mi cuñada fue a vivir a una casa con patio y jardín, ya no tenía ningún motivo para rechazar la idea de acoger algún animal doméstico. Sus dos hijas tenían predilección por los gatos y un día sorprendieron a su madre presentándose con una gatita. Era tan hermosa y melosilla que le pusieron el nombre de Shebba. Es que era verdaderamente guapa, como lo indicaba su nombre.

Shebba era una pelota de lana blanca que cabía en el hueco de una mano. Mantenía los ojos casi siempre cerrados pero, cuando los abría, parecía emanar de ellos una lucecita verde. A los pocos días, Shebba empezaba a mantenerse con firmeza sobre sus patitas y a cobrar fuerzas gracias a la buena alimentación que le daban en esa casa.

Con el paso de los meses, Shebba era una verdadera felina. Correteaba por el patio, trepaba los árboles, jugaba con cualquier cosa que encontraba por el suelo. Saltaba de cama en cama o se escondía debajo de los muebles para luego recular y tirarse sobre los pies de quien pasara por ese lugar para mordisquearle el tobillo o los bajos de los vestidos largos o de los pantalones. Con Shebba nadie podía aburrirse, era un verdadero regalo del que ya no se podía prescindir.

La vecina de mi cuñada también tenía un gatito que disfrutaba de los días de sol echado en la verde hierba o corriendo y saltando como solo los gatos saben hacerlo. Nemrud estaba cubierto de un brillante terciopelo gris azulado. Las dos pelotas de lana eran la alegría de las dos casas cuyas dueñas mantenían sus puertas siempre abiertas para dejarles libre el paso. Ningún obstáculo tenía que impedir sus juegos y sus largas carreras…

Souad Hadj-Ali Mouhoub, "La gata", *Revista Argelina* 12 (Primavera 2021): 145-147

Sin embargo, la llegada del verano empezó a limitar la libertad de Shebba y Nemrud porque una manada de gatos callejeros comenzó a invadir los dos patios. Seguramente atraídos por la frescura de la hierba y la sombra de los árboles y también por la comida que mi cuñada dejaba en el porche, en los platitos de Shebba, los gatos forasteros trepaban por el muro que separaba las casas de la calle y entraban con arrogancia y malhumor en espacio ajeno. Nada más verlos, el pequeño Nemrud se escapaba; se refugiaba en la cocina y se quedaba mirando desde allí cómo esos extraños perseguían a Shebba. Se le veía con ganas de correr detrás de ellos y echarlos lejos, pero su corta edad se lo impedía. No se atrevía con los cinco o seis monstruos que maullaban como ogros. ¿Cómo iba a poder hacerlo? Miraba asustado y apenado a su amiga sin poder siquiera invitarla a refugiarse con él. Mi cuñada y la vecina salían con un palo para dispersar a los intrusos, pero no lo conseguían siempre. Los más salvajes se encaraban con ellas; por eso las dos mujeres temían que los gatos tuvieran la rabia y las mordieran. Cuando podían coger a Shebba, la encerraban, sola o con Nemrud, pero a veces la gatita muerta de miedo se escapaba o subía al tejado; entonces las dos amigas no podían salvarla. Les daba pena no poder ahuyentar a las bestias que seguían a Shebba allá donde se metiera.

Un día Nemrud enfermó. Devolvía, se retorcía y lanzaba unos llantos desgarradores. Su dueña echaba pestes contra los gatos que entraban en el patio, estando segura de que eran la causa del malestar de su mascota. El infierno de Nemrud duró varios días pese a las pastillas que recomendó el veterinario. Su calvario terminó cuando la muerte se lo llevó una tarde de domingo ante el dolor de las dos mujeres y las dos niñas. Shebba se quedó sola. Se acercaba a la casa de la vecina y husmeaba en busca de su compañero de juegos. Entraba, daba la vuelta a la casa, lanzaba unos maullidos que dejaban suponer que llamaba a Nemrud y le preguntaba dónde se encontraba, luego salía triste al patio con la esperanza de hallarlo allí esperándola… pero en el patio solo estaban los gatos callejeros a su acecho. La aguardaban agazapados detrás de alguna maceta o algún banco, dispuestos a lanzarse encima de ella. La gata, desesperada, estiraba tiritando su cuerpo, arrastrándolo contra el suelo, deslizándose sigilosamente para que no repararan en ella, buscando algún

refugio donde esconderse; entonces cualquier objeto le servía: se ocultaba detrás de una bicicleta; de un cubo abandonado, o intentaba introducirse entre los barrotes de la ventana de la cocina, pero no conseguía escapar porque el más rápido de los machos saltaba sobre ella ante la rabia de los demás, que se echaban encima de su adversario para quedarse ellos con la presa. Se peleaban, se mordían y arañaban pero sin soltar a Shebba que gritaba de dolor. A veces, como por un común acuerdo involuntario, se turnaban para montarla, rabiosos, vigilándose los unos a los otros para que ninguno estuviera sobre la pobre gata más tiempo que el permitido tácitamente. Cuando alguno la mantenía más rato debajo de su pesado cuerpo fornicando y mordiéndola hasta ensangrentarla, los demás se arrojaban a él con impaciencia reclamando a gritos su turno. Una vez saciados, la abandonaban mojada, manchada de sangre, sucia y asqueada, agotada y temblorosa, enrollada sobre sí misma, gimiendo sin nadie para reconfortarla y consolarla de la crueldad de esos machos obsesos.

Madrid, 12 de mayo de 2011

MEDINA AZAHARA

Cuento de
Souad Hadj-Ali Mouhoub

Vienen.

Vuelven hacia ti para que los acojas, Medina.

Vuelven arruinados para albergarse en tus palacios en ruina. Fastuosos y altivos monumentos que construyeron sus antepasados cuando eran reyes y príncipes de tus llanuras, esos que se mecían a la sombra de los árboles, dominando desde la altura la ciudad de Córdoba.

Llegan agotados por los miles de kilómetros que han tenido que recorrer, cruzando fronteras, saltando vallas, nadando en mares y ríos, arrastrando consigo bultos que han ido esparciendo por los caminos porque les pesaban tanto cuando han tenido que huir para escapar de los perros policías que les perseguían. Bienes que han dejado caer para levantar en brazos a sus pequeños mocosos por haber llorado tanto. Chiquillos que no entienden lo qué pasa a su alrededor, que corren, tropiezan y se caen sin saber por qué han tenido que abandonar sus cochecitos, sus balones y sus muñecos, y que imploran ahora para que alguien les alivie de la rudeza del suelo que pisan sus pies tan tiernos. Niños que se preguntan dónde están sus libros, que no comprenden por qué han dejado la escuela, con la bendición de sus padres, esos mismos que les despertaban cada mañana para que no faltaran a clase. No saben, solo recuerdan los estruendos de las bombas y de las balas que les caían encima. Solo se acuerdan del fuego que abrasó sus casas, tragándose los zapatos nuevos que les habían comprado sus padres y que se habían manchado con la sangre derramada por las calles; aquella bicicleta que ya no podrán usar en sus veranos desvanecidos antes de tiempo; el cuadro envuelto en papel de seda que representa a la familia unida y que iban a regalar a la abuela centenaria… Solo recuerdan, o tal vez ya no porque están sumidos en un sueño del que no quieren despertar para no volver a adentrarse en la terrible pesadilla que les persigue y que no llegan a entender, porque

son tan pequeños y están seguros de que han sido buenos como esos niños que se lo prometen a los Reyes Magos para recibir en recompensa golosinas y juguetes.

Llegan con las caras marcadas por el cansancio y el dolor, pero sonríen al acercarse a tus puertas, Medina, aunque sea para un tiempo corto, justo el necesario para que retomen sus fuerzas y sigan su camino.

No vienen a conquistarte, tú la reconquistada. Cómo podrían hacerlo cuando sus fuerzas y anhelos se han quedado en su Homs, en Daraya o en Damasco derruido. No vienen a visitarte, no es momento de visitas, ellos ya habían programado ir a Palmira antes de que fuese aniquilada. Solo vienen a pedirte que los acojas, que les des pan y agua y les dejes reposar, dondequiera, solamente un poco, para que recobren lo que les queda de fuerzas y retomen el camino para seguir vagando, con la esperanza de retornar algún día a su hogar.

Medina Azahara estaba en su memoria, triunfadora, surgida del esplendor de una época efímera, y ahora la interpelan para que se acuerde de ellos y les ofrezca cobijo para tan solo unos instantes. Donde sea, al pie de sus murallas, debajo de los arcos esculpidos de sus salas imaginarias, a la sombra de algún árbol, en cualquier lugar donde puedan desahogar su pena y llorar a Aylan, pedacito de niño yerto en la playa, y a todos los que han sido despojados de su vida, de su alma, de su ser... Quieren descansar un poco, solo un poco, para poder reconstruir, aunque sea en sus sueños, lo que han perdido y está enterrado bajo los escombros de su país destrozado. Quieren poder llorar en silencio, recogerse y rezar por los que se han quedado, allá, vivos o tal vez ya muertos, quién sabe. Es lo único que reclaman por el momento. El futuro no les importa, solo quieren que les acojas ahora, Medina.

Madrid, 16 de Septiembre de 2015

Criterios de edición:

Revista Argelina. Revista semestral de Estudios Argelinos es una publicación electrónica e impresa evaluada por pares con tres criterios de selección: 1) aceptación; 2) aceptación con cambios; 3) devolución. Se aceptan contribuciones en castellano, valenciano, árabe, francés e inglés.

Los originales se presentarán registrándose como usuario y subiendo el documento a la plataforma OJS de gestión del proceso editorial en el sitio web: https://argelina.ua.es

El aparato crítico deberá ajustarse a las siguientes normas de edición:

-Texto en formato estándar a un espacio de interlineado.

-Fuente en Romanas (Times New Roman) a 12 puntos.

-Título del trabajo en mayúsculas a 16 puntos seguido en línea inferior por el nombre del autor en versalitas.

-Notas a pie de página a 10 puntos.

-Cita: Libro (Nombre, Título, Ciudad, Editorial, Año); Artículo (Nombre, "Título", en Revista, Año, vol. x, núm. x, pp. xx).

-Sistema internacional para las citas y transcripciones del árabe.

معايير النشر :

المجلة الجزائرية هي مجلّة علمية ومحكمة، مخصصة للدراسات المتعلقة بالجزائر، مقرّها بإسبانيا، تطبع أعدادها ورقيا وإلكترونيا كل ستة أشهر.

يستقبل المركز طلبات نشر الأبحاث والدراسات المنجزة وفق معايير الكتابة والنشر المحدّدة في متن هذه الوثيقة.

– تخضع المواد المرسلة كلّها للتّقييم والقراءة الأكاديميّة.

– في حال الموافقة، يُجري الكاتب التعديلات المقترحة قبل تسليم المادّة للتحرير النّهائي.

– يشترط في المقالات المقدّمة أن لا تكون جزءًا من كتاب أو مذكّرة أو أطروحة أو رسالة، ودون أن يكون قد تمّ تقديمها سابقا لأي جهة علمية أخرى.

– يرفض البحث في حالة عدم إحترام المعايير سابقة الذكر.

يمكن المساهمة باللغات التالية: العربيّة، الإسبانية، الفرنسية، الفلنسيانية والإنجليزيّة.

فيما يخص البحوث المكتوبة باللغة العربية يرجى كتابة ملخص البحث في واجهة البحث باللغة العربية وترجمته إلى إحدى اللغات التالية: الإسبانية، الفرنسية، الفلنسيانية أو الإنجليزيّة.

يرجى من الباحثين تقديم المقالات في الموقع الإلكتروني: https://argelina.ua.es

مواصفات طباعة البحث :

بهدف توحيد توثيق المصادر بشكل علميّ في كلّ أبحاث المجلة، يُرجى من الباحثين الكرام اعتماد أسلوب التوثيق التالي:

باللغة العربية :

– خط العناوين: بنط 16 ثقيل Traditional Arabic

– خط المتن: بنط 16 عادي Traditional Arabic

– خط الهوامش: حجم 12 عادي Traditional Arabic

باللغات اللاتينية :

– تنسيق النص القياسي في مسافة سطر.

– خط العناوين: بنط 16 متبوعا بإسم الكاتب (versalitas)

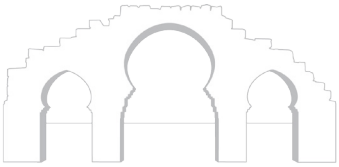
– خط المتن: بنط 12 عادي (Times New Roman)

– الإشارة إلى الهوامش أسفل الصفحة بالطريقة الالكترونية، بنط 10 (Times New Roman)

– طريقة التهميش المعتمدة: كتاب (اسم المؤلف بدءاً باللقب، عنوان الكتاب، المدينة، دار النشر، السنة)، مقالة (اسم المؤلف باللقب، "عنوان المقالة بين"، المجلة، السنة، المجلد X، العدد X، من ص. إلى ص.)

– يرجى استعمال النظام الدولي للتعيينات والنصوص العربية.

– يلي كل مقالة قائمة المراجع والمصادر المعتمدة عليها في البحث.



المجلة الجزائرية . العدد الثاني عشر . ربيع 2021

فهرست

مقالة

السعيد بولعسل

المتخيّل السّـــردي في الرّواية الجزائريّة المعاصرة بين أســئلة الذّات وأسئلة الواقع، قراءة في المنجز الرّوائي الجيجلي (عبد الله عيسى لحيلح و فيصل الأحمر) أنموذجا 63

محمد بن زغادي

المعالم التّاريخيّة الدّينيّة والمدنيّة والعسكريّة في مدينة «هنين» العتيقة 81

العدد الثاني عشر . ربيع 2021

المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات اكادمية خزائرية

المجلة الجزائرية

مجلة سداسية دولية لدراسات اكادمية جزائرية

ÍNDICE

Ensayo

Youcef Rahal
Moufdi Zakariya y el himno nacional de Argelia 9

Artículos y notas

Muhammed Tahar
El fútbol argelino y la selección nacional 17

Isaac Donoso
El Club Atlético Libertad de Orán y los equipos históricos de fútbol en Argelia 25

Antonio Torres Fernández
Fiqh *y deporte: a propósito de la victoria de la selección argelina de fútbol en la Copa de África* 33

Inmaculada Garro Sánchez
"La musulmane algérienne", sección femenina dirigida por la Asociación de mujeres musulmanas argelinas (AFMA) *en el periódico* l'Algérie Libre *entre 1949-1950* 49

Reseñas y comentarios bibliográficos

Sung-Eun Choi, *Decolonization and the French of Algeria: Bringing the Settler Colony Home* (A. Torres) 107

Jean-Claude Martínez, *Orán, la pequeña España* (I. Donoso) 111

Kaouther Adimi, *Piedras en el bolsillo* (G. Córdoba) 113

Abdelkader Bendameche, *Les grandes figures de l'art musical algérien* (Z. Rachedi) 117

Biblioteca

Salah Mohamed Mounir
Nota biográfica del profesor Ismet Terki-Hassaine 123

Mustapha Guenaou
« La conviction du roi de la contrée » : un conte populaire du hawz de Tlemcen 127

Isaac Donoso
Entrevista con Adriana Lassel 139

La gata. Relato de Souad Hadj-Ali Mouhoub 145

Medina Azahara. Cuento de Souad Hadj-Ali Mouhoub 149

فهرست

مقالة

السعيد بولعسل
المتخيّل السّردي في الرّواية الجزائريّة المعاصرة بين أسئلة الذّات وأسئلة الواقع، قراءة في المنجز الرّوائي الجيجلي (عبد الله عيسى لحيلح و فيصل الأحمر) أنموذجا 63

محمد بن زغادي
المعالم التّاريخيّة الدّينيّة والمدنيّة والعسكريّة في مدينة «هنين» العتيقة 81

EDITORIAL HISPANO ÁRABE

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante