

PRESENTACION

Las terceras “Jornadas Presenciales” del Curso de Postgrado *El Magreb Contemporáneo. Las relaciones de España con el Norte de Africa* aparecen ahora en edición informática al servicio de los alumnos de esta materia.

Se afianza, pues, una tradición publicística que recoge las intervenciones de los ponentes durante las sesiones presenciales de este curso, fieles al clásico: *verba volunt, scripta manet*.

En estos nuevos *Papeles Ocasiones* se continúan planteando las cuestiones metodológicas y técnicas ligadas al trabajo intelectual a partir de las fuentes orales y gráficas.

Sin embargo, el referente geográfico, cultural, económico y religioso del Magreb acompaña siempre, como es natural, la atención de los ponentes invitados.

En las ponencias presenciales del Curso 2003-2004 aparecerán otros textos centrados fundamentalmente en la República de Túnez. Para el año 2004-2005 tenemos la intención de hacerlo con Argelia.

El recorrido temático se atiene a una hoja de ruta que los participantes en esta aventura del saber esperamos recorrer con brío.

VICTOR MORALES LEZCANO

IDENTIDAD CULTURAL E INTEGRACION SOCIAL EN LAS SOCIEDADES DEL MAGREB. ALGUNAS REFLEXIONES.

¡Error!
Marcador no definido.

Juan Ignacio Castien Maestro
(Dpto. de Psicología Social de la UCM)

Las sociedades del Magreb tropiezan en la actualidad con graves dificultades a la hora de recrear una identidad cultural compatible con los requerimientos básicos de una sociedad moderna, como lo son un crecimiento económico sostenido, una administración pública razonablemente eficaz y un adecuado nivel de integración interna. Semejantes dificultades se encuentran en la base de los intensos procesos de elaboración identitaria que observamos en todas estas sociedades, y de los cuales los movimientos islamistas constituyen únicamente su manifestación más llamativa. Se trata de unos procesos sociales muy complejos y cuyo análisis resulta muy arriesgado, en la medida en que requiere de la introducción de diversos instrumentos analíticos, así como de la superación de una serie de tópicos asumidos demasiado prematuramente durante décadas por las ciencias sociales, en virtud de los cuales el crecimiento económico implicaría de manera casi automática una acentuada secularización de la vida social y un debilitamiento paralelo de todas las prácticas y formas de pensamiento tachadas de “arcaicas”. La experiencia del Magreb y de gran parte del mundo islámico en las últimas décadas parece desmentir esta visión simplista del cambio social, profesada durante mucho tiempo por numerosos autores, tanto funcionalistas, como marxistas (Cf. Eickelman, 1991). Ello hace necesario un replanteamiento de muchas de las tesis asumidas hasta el momento, así como una reflexión más a fondo en el plano teórico, para la cual aquí no vamos a ofrecer sino unas primeras sugerencias.

Si existe un rasgo especialmente visible para cualquier observador de la realidad magrebí, éste consiste en sus acusados problemas de integración social. Estos problemas se derivan de la acción de una serie de mecanismos de exclusión que operan en distintas facetas de la existencia y que condenan a grandes franjas de la población no solamente a la pobreza, sino ante todo, a una acusada falta de control sobre las grandes decisiones políticas y económicas que condicionan sus vidas. Estos mecanismos de exclusión se alimentan en gran medida de la ausencia de definiciones compartidas acerca de la cultura y la identidad nacionales, ya que entonces resulta sencillo marginar a quienes son diferentes con respecto a quienes ocupan una determinada parcela de poder. Al mismo tiempo, esta ausencia de un consenso amplio y generalizado acerca del género de cultura y de identidad que se pretende construir determina también la existencia de una serie de proyectos políticos globales abiertamente divergentes, lo cual en el caso de Argelia ha acabado desembocando en un sangriento conflicto cuya solución definitiva sigue estando todavía lejos. Hoy en día existen en el Magreb posturas claramente enfrentadas acerca del papel respectivo que deben desempeñar el árabe culto y el dialectal, el lugar que ha de corresponder al árabe y al francés, el modo en que debe ser asumido el componente cultural e identitario bereber y, por encima de todo, sobre la actitud que debe tomarse con respecto al patrimonio cultural más directamente relacionado con el hecho islámico. El acomodo de esta específica herencia cultural constituye seguramente el reto más importante con el que se enfrentan en este momento las sociedades magrebíes, así como una de las cuestiones más debatidas en su interior. Todo ello nos muestra hasta qué punto las cuestiones

identitarias y culturales no poseen en absoluto una naturaleza meramente académica y abstracta, sino que, por el contrario, se encuentran vinculadas con la suerte de millones de personas de carne y hueso.

Para entender las razones por las cuales las sociedades magrebíes se enfrentan a todos estos problemas, tenemos que comenzar por preguntarnos por qué las sociedades modernas parecen requerir la existencia de un consenso básico acerca de sus culturas y sus identidades nacionales, o dicho de otro modo, por qué una sociedad moderna necesita de una cultura y de una identidad nacionales más o menos asumidas por el conjunto de la población. La respuesta a estas preguntas puede beneficiarse en grado sumo del recurso a algunas ideas avanzadas ya hace varios lustros por Ernest Gellner (1989), antropólogo fallecido en 1995 y autor de interesantes reflexiones teóricas acerca del fenómeno nacionalista. De acuerdo con Gellner, las sociedades modernas e industrializadas se distinguen ante todo por su complejidad y por su fluidez. Son sociedades que crean un espacio social al mismo tiempo más amplio y más denso. En su interior circulan de manera mucho más intensa no sólo los recursos materiales y las ideas, sino ante todo las propias personas, quienes cambian de empleo, de oficio y de localidad con bastante rapidez, al contrario de lo que ocurría en el mundo preindustrial, en donde la gente permanecía atada a su terruño durante generaciones y en donde los oficios pasaban con frecuencia de padres a hijos. Esta nueva movilidad existente vuelve necesaria la posesión de una misma lengua y de unos mismos referentes culturales, que garanticen la comunicación interpersonal. De la misma forma, y en segundo lugar, es necesaria también la existencia de una identidad social compartida, capaz de trascender las antiguas divisiones tribales, locales y estamentales. Esta identidad social va a ser por fuerza, en el contexto en el que nos encontramos, una identidad nacional. Así, frente al carácter más fragmentario de las sociedades tradicionales, ahora resulta necesaria una mayor unidad en todos los sentidos. A estos dos requerimientos funcionales a los que se refiere Gellner, podemos añadirle un tercero, consistente en la necesidad que toda sociedad moderna tiene para funcionar con eficacia de la existencia de una multitud de vínculos sociales de lo más variado, que conformen entre todos una sociedad civil dinámica y participativa. La interacción personal que hace posible tales vínculos se verá de nuevo decisivamente favorecida por la posesión de unos referentes culturales y lingüísticos compartidos.

La construcción de esta cultura y de esta identidad nacionales más o menos unificadas requiere de lo que, con toda justicia, podemos calificar como una ardua labor de ingeniería social. Implica ante todo la elaboración de una lengua estandarizada, común al conjunto de la población, y apta para superar el estado de cosas anterior, en donde la población utilizaba de una multitud de dialectos locales, sólo parcialmente inteligibles entre sí, al tiempo que las élites se servían, sobre todo en contextos “distinguidos”, de unas lenguas cultas profundamente diferentes de estos dialectos, tal y como ocurría, por ejemplo, con el latín en la Europa premoderna. Lo mismo tiene que ocurrir con los referentes culturales empleados. De este modo, en las sociedades más desarrolladas, pese a las disparidades económicas que siguen siendo inmensas, los estilos de vida de los diferentes estratos sociales y su visión del mundo no son ya tan marcadamente distintos como lo fueron un día los de la nobleza y el campesinado en los tiempos feudales. Más bien, nos encontramos hoy con que los sectores menos favorecidos se entregan a una imitación degradada de los estilos de vida de los más privilegiados, tal y como han puesto de manifiesto con especial acierto las investigaciones de Pierre Bourdieu (1988).

El contraste entre esta moderna exigencia de homogeneidad y la profunda heterogeneidad lingüística y cultural del Magreb resulta notorio. Esta fragmentación cultural

hunde sus raíces en las peculiaridades del proceso de “modernización” experimentado por estas sociedades a lo largo del último siglo y medio. Se ha tratado de un proceso inducido desde fuera y en gran medida impuesto a la fuerza por las potencias coloniales. Uno de sus principales efectos ha consistido en la introducción de un nuevo elitismo y de una nueva exclusión social que se han sumado a los ya previamente existentes. Toda situación colonial implica, de por sí, un cierto grado de distancia y de alteridad entre la población y la élite gobernante. Pero en el caso concreto del Magreb esta distancia se vio además reforzada por las enormes disparidades culturales entre los colonizados y los colonizadores, así como por una tradición de enfrentamiento político-religioso entre ambos que databa ya de más de mil años atrás. La colonización trajo consigo una multitud de transformaciones sociales y económicas que en parte beneficiaron también a la población colonizada. Sin embargo, el hecho de haber sido impuestas por un poder percibido como ajeno por la población redundó también en una acusada falta de legitimidad de las mismas, e incluso a veces en una abierta hostilidad contra ellas. Es éste un hecho que no debe ser olvidado y sobre el cual llamó la atención en su momento Franz Fanon (1976), autor intensamente comprometido con la revolución argelina y que durante los años sesenta y setenta se convirtió en un punto de referencia fundamental para los movimientos anticolonialistas y antirracistas de todo el mundo, si bien hoy en día se encuentra un tanto olvidado. Daniel Rivet (1995) ha llamado igualmente la atención sobre la actitud ambivalente que profesó la población marroquí con respecto a las medidas sanitarias introducidas por las autoridades coloniales francesas. La dominación colonial dejó además una segunda herencia problemática, consistente en la conformación de una élite autóctona notablemente occidentalizada desde el punto de vista lingüístico y cultural y, por lo tanto, marcada por una profunda distancia con respecto a sectores muy amplios de la población de su propio país. La creación de esta élite occidentalizada fue el resultado de la confluencia de dos procesos. De una parte, las potencias coloniales necesitaban de un personal indígena que cubriera los puestos administrativos y militares. De la otra, un sector nada desdeñable numéricamente de la población colonizada estableció relaciones de connivencia más o menos abierta con los nuevos amos de la situación, que la condujo no sólo a colaborar con ellos, sino asimismo a mimetizar sus hábitos de vida, hecho éste que no deja de resultar una constante en la historia de la humanidad. Por efecto de estos dos procesos convergentes, tuvo lugar una occidentalización parcial, que afectó de manera muy desigual al conjunto de la población y, con ello, a la disparidad ya existente entre las élites coloniales y la población se sumó ahora la introducida entre distintos sectores de esta misma población.

Tras la independencia, estos contrastes se han mantenido en buena parte. Se han visto reforzados además por unas políticas de “modernización desde arriba” impuestas por estas élites occidentalizadas y lastradas por la misma inadecuación a su contexto socio-cultural que ya afectó anteriormente a las aplicadas por el colonialismo. Quizá haya sido Argelia el exponente más claro de estas disparidades entre el punto de vista de los dirigentes y el del conjunto de la población, que en su caso dieron como resultado un abierto contraste entre el “país real” y el “país oficial”. No hay que olvidar tampoco a este respecto, que estos estratos dirigentes se regían por una cultura política voluntarista, dirigista y autoritaria, que debía mucho a las tradiciones políticas predominantes durante mucho tiempo entre la izquierda occidental, desde el jacobinismo al leninismo.

Como consecuencia de todo lo anterior, han aparecido una serie de fenómenos sociales de una llamativa complejidad. Existe, por ejemplo, en ciertos casos una acusada competencia entre las élites más “modernistas” y occidentalizadas y las más “tradicionalistas”, que se

superpone en parte a la que se produce entre quienes emplean respectivamente el francés y el árabe como su lengua culta preferente. Existe incluso una *intelligentsia* francófona, perfectamente integrada en el mundo cultural francés, al tiempo que sostiene una compleja relación de amor y de odio y de acercamiento y distanciamiento con su propio medio de origen. Se han dado también ambiciosas políticas de arabización, con la importación masiva de profesores de Oriente Próximo y, asimismo, en algunos lugares de Argelia y, en menor medida, de Marruecos, ha hecho su aparición una nueva intelectualidad berberista, que al tiempo que cultiva y reivindica su lengua bereber y se sirve de las lenguas de los colonizadores como medio de proyección internacional, rechaza el árabe con mayor o menor virulencia. Nos encontramos también entre sectores muy amplios de la población con una suerte de *diglosia*, de plurilingüismo imperfecto (Cf. Amharif; 2002). La diglosia, como es bien sabido, constituye un fenómeno muy extendido entre los inmigrantes de segunda generación, aunque también afecta a veces a quienes no emigran, como ocurre precisamente en el caso del que nos estamos ocupando aquí. Consiste en el manejo de distintos idiomas en distintos contextos, en función de una jerarquía socio-lingüística, sin que ninguno de ellos llegue a ser plenamente dominado. Así, el árabe clásico y el francés son manejados en contextos considerados como “cultos”, mientras que en otros más informales operan el árabe dialectal y los distintos idiomas bereberes. La situación resulta más complicada aún, por cuanto el árabe clásico monopoliza casi por completo el ámbito de lo relacionado con el Islam, mientras que el francés ocupa un importante papel en el campo de las ciencias naturales y del mundo de la empresa. En lo que respecta a los contextos más informales, el árabe dialectal opera a menudo como una especie de lengua franca, que permite a los hablantes de los distintos idiomas bereberes entenderse entre sí y con la población exclusivamente arabófona. Con frecuencia, los contenidos culturales transmitidos por estas distintas lenguas son también diferentes, incluso cuando se opera dentro de un mismo contexto. No se trata entonces solamente del empleo de dos lenguas distintas, sino también del de dos códigos culturales diferentes. A modo de ejemplo, el sociólogo marroquí Mohamed Benali (1994) señala la existencia de una clara disparidad entre los contenidos transmitidos en Marruecos por los manuales escolares en lengua árabe y francesa.. Mientras que los textos en árabe insisten más en cuestiones religiosas, en el papel político del Monarca y ostentan en general un punto de vista más "tradicionalista" con respecto a las cuestiones políticas y sociales, los manuales en lengua francesa ofrecen una visión más secularizada y modernista acerca de las diferentes cuestiones de las que se ocupan.

Hechos como éste nos enseñan que, más allá de este multilingüismo, existe igualmente una aguda multiculturalidad. Esta multiculturalidad se ve acentuada evidentemente por la incesante importación de modelos culturales foráneos, sobre todo en lo que atañe a la llamada cultura de masas. El resultado es el manejo por parte de la población de códigos culturales muy diferentes, lo cual origina a veces llamativas contradicciones, tal y como ponen de manifiesto algunas investigaciones recientes (Bennani-Chraïbi, 1994; Castien, 2003). Son varios los ámbitos en donde esta convivencia poco armoniosa resulta especialmente evidente. Uno de ellos estriba en el del discurso político, en donde se manejan simultáneamente las formas de legitimidad derivadas del parentesco, la religión y el discurso modernizador, junto con otras derivadas de la identidad nacional y de la “voluntad popular”, entendida ésta tanto en el sentido populista-caudillista, como en el democrático-liberal, situación ésta que por otra parte es común a una gran parte del mundo árabe-islámico (Fierro, 1994: 161 y ss; Galioun, 1991). Otro ámbito privilegiado para observar esta fragmentación cultural es el del derecho, objeto también hoy en día de acaloradas batallas, sobre todo en lo que atañe a la reforma de los códigos de familia. En este ámbito nos encontramos con la convivencia de códigos legislativos de inspiración occidental

con otros basados en el derecho islámico tradicional, para los cuales suele quedar reservado todo lo relacionado con el campo del estatuto personal, y cuyas disposiciones entran a menudo en flagrante contradicción con los principios constitucionales más generales asumidos por el Estado y en los que se basa una gran parte de su propia legislación.

Sin duda, toda esta pluralidad, tan fascinante por otra parte para el investigador social, constituye una riqueza de incalculable valor, pero siempre a condición de que se sea capaz de manejarla y dominarla, integrándola dentro de un marco más amplio que organice su empleo. En ausencia de semejante síntesis integradora, se convierte con facilidad en fuente de contradicciones no superadas y de una manifiesta indecisión e indeterminación. Justamente el dramatismo de las luchas políticas que se desarrollan en el Magreb en torno a esta multiculturalidad y a este multilingüismo ponen de manifiesto la falta de consenso social acerca de qué cultura y qué identidad nacional se quiere tener.

Pero el problema no se reduce solamente a esta fragmentación cultural y, por ende, política. Junto a la fragmentación también existe dependencia. Es lo que ocurre tanto en el plano de la alta cultura como en el de los modelos de cultura popular difundidos por los medios de comunicación y que se plasman en la música, el vestuario, los hábitos culinarios, el cine etc. Si las sociedades magrebíes pueden ser con toda justicia calificadas de dependientes y periféricas en el plano económico, estos dos mismos conceptos pueden ser también aplicados al plano cultural, si bien, desde luego, de un modo menos riguroso y más metafórico. El Magreb, al igual que otras muchas regiones del mundo, asimila modelos de origen fundamentalmente occidental, y más en concreto norteamericano, al tiempo que apenas trasmite sus propios modelos culturales al exterior. Es conformado culturalmente desde fuera en un grado muy superior a lo que él conforma culturalmente a otras regiones del mundo. Es cierto que hoy en día existe en Occidente un marcado interés por algunos escritores y cineastas magrebíes, por su música folklórica y su artesanía, así como por manifestaciones más modernas como la música *rai*, pero este interés afecta de todas formas solamente a sectores minoritarios de su población, dejando aparte el hecho de que muchas veces se encuentra animado por una especie de gusto por lo exótico, que constituye una forma un tanto sutil de rebajar el valor de estas creaciones culturales. En contrapartida, dentro del Magreb la mayoría de los modelos de vida que reportan el prestigio asociado a la “modernidad” son modelos importados del exterior. Sus habitantes se ven así relegados a la condición de imitadores, y, por ende, en acreedores de una condición periférica, e incluso provinciana, dentro del escenario cultural internacional. No es una situación muy distinta de esa condición de fabricantes de réplicas de calidad inferior que caracteriza hoy en día a los grupos sociales menos favorecidos en el interior de las sociedades desarrolladas, y a la cual nos referimos ya más arriba.

Ante esta situación, no ha de sorprendernos tampoco la emergencia de todo un movimiento, muy contradictorio por otra parte, de autoafirmación cultural, de búsqueda y promoción de todos aquellos elementos culturales que parecen susceptibles de convertirse en signos de una identidad diferenciada frente a los modelos culturales de origen foráneo. Un buen exponente de estos afanes viene dado por la reivindicación del uso del *hiyab*, cuyo auge obedece a muchas razones, siendo evidentemente una de ellas este deseo de autoafirmación identitaria. Para entender este tipo de procesos es preciso tener en cuenta que toda cultura nacional requiere siempre por fuerza de un cierto sello diferenciador. Ello resulta además especialmente necesario en poblaciones como las del Magreb, sometidas a una dolorosa dependencia postcolonial en todos los ámbitos- económico, político y cultural -y que, por lo tanto, van a precisar una

importante dosis de autoafirmación colectiva si quieren llegar a superarla algún día. Por otra parte, en este aspecto concreto la situación del Magreb no es muy diferente de la existente en otros muchos lugares del mundo. Basta con observar el auge actual de los movimientos indígenas en gran parte de Latinoamérica.

No obstante, todos estos movimientos de autoafirmación identitaria plantean ciertos problemas. Para resultar viables, han de dar lugar a una recreación de la cultura y de la identidad de la población a la que se refieren que resulte al mismo tiempo compatible con los requerimientos de una sociedad moderna. En este aspecto, pueden resultarnos de gran utilidad algunas ideas adelantadas hace ya varias décadas por Clifford Geertz (1987: 203-218). De acuerdo con este autor, todo proceso de construcción nacional se ve impulsado por dos tendencias, que él denomina “esencialismo” y “epocalismo”, y que mantienen una relación de oposición y complementariedad simultánea. El término esencialismo alude a la necesidad de preservar la continuidad con el propio patrimonio cultural y con el propio pasado histórico. En cuanto al término epocalismo, se refiere a la necesidad de mantener al mismo tiempo una compatibilidad básica con los requerimientos de una sociedad moderna. Es preciso, pues, mantener el equilibrio entre dos exigencias a veces contradictorias, por más que ello resulte desde luego complicado.

En lo que respecta al mantenimiento de una continuidad con el pasado histórico, no es posible olvidar que la historiografía moderna lleva décadas insistiendo en que las culturas nacionales son recreadas de manera un tanto artificiosa y que las historias nacionales son reconstruidas seleccionando arbitrariamente los acontecimientos del pasado y embelleciendo muchos de ellos (Anderson 1993; Hobsbawm, 2004). Todos estos hechos deben ser tomados siempre en consideración, pero tampoco se los debe convertir en la base de ningún planteamiento unilateral y reduccionista.. No hay que olvidar que aún siendo la identidad y la cultura nacionales una construcción intencionada hasta cierto punto, no son, sin embargo, algo que se construya a partir de la nada. Constituyen más bien una recreación, una remodelación, de tradiciones y de elementos existentes ya previamente. Justamente por ello, son capaces de conectar con los modelos culturales de la gente a la que van dirigidos, y de revestirse con frecuencia de una elevada carga emocional. Sobre esta base, resulta fácil comprender ahora que en el caso de las sociedades magrebíes, el Islam deba figurar como un elemento fundamental de sus culturas y sus identidades nacionales, desde el momento en que desde hace más de mil años constituye uno de los principales componentes de la cultura de esta región del mundo y, por lo tanto, también uno de los principales elementos configuradores de su vida social. Esta relevancia socio-cultural se deriva ante todo del carácter totalizador del Islam, del hecho de que constituye una ideología que proporciona no solamente una visión global del mundo, una cosmología, que define la naturaleza básica del universo y del ser humano, sino que asimismo suministra también una serie de reglas de comportamiento, a veces muy detalladas y meticulosas, encaminadas a regular distintas facetas de la vida social. Es lo que ocurre, en especial, con todo lo relacionado con la organización de la vida familiar. No obstante, tampoco se debe exagerar demasiado con respecto a esta cuestión. No hay que olvidar, en primer lugar, que la normativa islámica, en contra de lo que pretenden ciertos tópicos al uso, no regula realmente el conjunto de la vida social. El derecho islámico tradicional ostenta, por ejemplo, claras lagunas en el campo administrativo y mercantil (Hourani, 1983). De igual manera, a lo largo de la historia muchos musulmanes se las han arreglado para eludir en distinta medida las prohibiciones religiosas referentes al consumo de alcohol, la sexualidad o el préstamo con usura (Cf. Rodinson, 1966), por mencionar únicamente tres ejemplos especialmente conocidos. En realidad, ésta ha sido una constante a lo largo de toda

la historia humana. En cualquier sociedad. la gente se las ingenia una y otra vez para eludir las prohibiciones y reinterpretar las normas del modo más conveniente para sus propios intereses. Pensar lo contrario, es incurrir en ese tipo de reduccionismo idealista que tantas críticas ha recibido desde diversas posiciones (Bourdieu, 1991; Harris, 1978: 491-523; Kaplan y Manners, 1979: 241-252)

Sin embargo, pese a estas matizaciones, tampoco puede negarse el importante lugar que el Islam ocupa en la cultura magrebí. Este papel se ha visto acentuado además por ciertos hechos históricos que no podemos dejar de tener en cuenta. El Magreb al contrario que otras regiones también islamizadas, carecía en términos generales de una cultura muy sofisticada con anterioridad a la conquista musulmana. En su mayor parte, se encontraba ocupado por reinos bereberes, de base tribal, de los cuales hoy en día no se sabe tampoco demasiado. Ciertas zonas, especialmente Túnez, habían sido el hogar de desarrollos culturales mucho más brillantes, primero durante la época cartaginesa y luego en tiempos romanos. Sin embargo, durante los dos siglos anteriores a la irrupción de los conquistadores árabes habían sido víctimas de una sucesión de guerras y sublevaciones (Cf, Laroui, 1970), cuyos efectos habían resultado devastadores. Este relativo vacío favoreció sin duda una rápida asimilación de la cultura árabo-islámica y en especial su conversión en la cultura de las élites urbanas. Este mismo hecho influyó notablemente en que a la hora de construir sus historias nacionales los pueblos del Magreb hayan tenido que otorgar un peso prioritario a todo lo ocurrido a partir del advenimiento del Islam. Aquí, el contraste con otras regiones del mundo islámico resulta bastante evidente. Lugares como Egipto, Siria e Iraq, a pesar de haber sido más intensamente arabizados que el Magreb, poseen una historia mucho más brillante y sobre todo mejor conocida que la de este último. Es una historia que se remonta a miles de años antes del nacimiento del Islam y cuyos logros no tienen únicamente un valor local sino también universal. Por esta razón, a la hora de construir sus historias nacionales, fundamento de su identidad como pueblos, tienen a su disposición, por así decir, un mayor repertorio de acontecimientos a los que recurrir. Y más allá de lo que ocurriera realmente en un pasado remoto, cuando se trata de construir la propia identidad nacional importa el hecho de que se haya preservado o no una efectiva continuidad cultural e identitaria con este pasado. Al igual que ya apuntase Américo Castro (1987: 113-139) para el caso particular de España, es preciso distinguir todo aquello que ocurrió en un momento determinado en el territorio hoy ocupado por algún pueblo, junto con todo aquello que, al menos, fue protagonizado por los antepasados biológicos de este mismo pueblo, de todo lo que, por el contrario, sí ha pasado a conformar los elementos culturales que le caracterizan como tal y a partir de los cuales puede definir de un modo efectivo su propia identidad colectiva. De este modo, el cristianismo magrebí, con figuras como San Agustín y Tertuliano, constituye un fenómeno histórico sin duda de gran relevancia, pero tampoco se puede olvidar que el mismo desapareció por completo y sin llegar a influir demasiado sobre el Islam que le reemplazó. Hoy en día San Agustín resulta mucho más importante para entender la historia de la orilla septentrional del Mediterráneo que la de su ribera meridional. Aquí de nuevo, el acentuado corte cultural e identitario con el pasado preislámico resta eficacia a cualquier proyecto encaminado a su recuperación con fines políticos.

Aunque todo ello pueda ser así en términos objetivos, no hay que olvidar tampoco que escribir la propia historia supone en gran parte seleccionar aquellos elementos del pasado considerados como los más apropiados. Basta para ello con evocar la peculiar visión de la historia de España ideada desde la ideología nacional –católica y que durante décadas gozó de un carácter oficial. Del mismo modo, también merece la pena recordar cómo a partir del Renacimiento se empezó a conceder en Europa un peso histórico muy superior al pasado

grecolatino, al tiempo que se desdeñaba con desprecio la rica herencia medieval. El mismo proceso volvió a darse en varios países europeos con el Romanticismo cuando se procedió a un auténtico rescate del pasado céltico y germánico antes ignorado. En lo que se refiere en concreto al mundo musulmán, y siguiendo en este punto al historiador y ensayista tunecino Hixem Djaït (1990: 209), se ha tendido a menudo a prescindir en exceso del pasado preislámico, estableciendo una clara ruptura histórica con él. Es ésta una tendencia que aún sigue presente, como lo demuestra el hecho de que los modernos intentos de rescatar este pasado realizados en varios países musulmanes se hayan enfrentado con duras críticas. La recuperación del pasado faraónico en Egipto no ha dejado de ser condenada por quienes recuerdan que en el Corán el Faraón aparece como el paradigma de tirano infiel, que se enfrenta a los designios de Dios y es castigado por ello (Lewis, 1990: 162-163). La recreación de las glorias de la antigua Monarquía persa, tan del gusto del depuesto Sha Reza Pahlevi, tropezó también con numerosos detractores, quienes no dejaron de recordar que esta Monarquía pereció precisamente a manos de los conquistadores musulmanes. En el caso concreto del Magreb, merece la pena destacar la recuperación, sobre todo desde posiciones berberistas, de figuras como la Kahina y Koseyla, pero también esta tarea de rehabilitación ha sido criticada por quienes recuerdan que ambos se ganaron su lugar en la historia como feroces adversarios del Islam. De este modo, esta recuperación del pasado, aunque pueda considerarse un elemento enriquecedor, tropiezos con claros obstáculos, no sólo por la visión sustentada por importantes sectores de la población concernida, sino también por la naturaleza real de la cultura sustentada por esta misma población, que opone efectivos límites a las manipulaciones identitarias.

Si bien el Islam ha de jugar por fuerza un papel clave en cualquier versión de la cultura y la identidad de los pueblos del Magreb que aspire a ser aceptada por la mayoría de la población, el recurso al mismo no deja de plantear problemas en lo que respecta al aspecto epocalista de la construcción nacional evocado por Geertz. Ello es así debido a que el Islam, en sus formulaciones más tradicionales, ostenta ciertos rasgos que lo vuelven difícilmente compatible con la naturaleza de las sociedades modernas. Aún a riesgo de resultar en exceso esquemáticos, podemos decir que en los últimos siglos, primero en Occidente, pero luego también en otras partes del mundo, ha tenido lugar un intenso proceso de *racionalización*, en el sentido en el que este término era entendido por Max Weber (1964). En virtud de este proceso, que obedece a causas muy complejas de las que no podemos ocuparnos aquí, las distintas esferas de la existencia humana, como el arte, la política, la economía y la ciencia, se han ido volviendo progresivamente más autónomas, al independizarse de los dictados derivados de las cosmologías de carácter religioso, en donde anteriormente se encontraban encuadradas. De este modo, la racionalización ha implicado también paralelamente una secularización, es decir, una autonomización de una gran parte de la vida social con respecto a los mandatos divinos, sin que ello tenga por qué implicar en sí necesariamente un debilitamiento de los sentimientos religiosos, ahora más circunscritos al ámbito de la experiencia individual. Esta racionalización y secularización resulta manifiesta en cualquier ámbito. El arte ha ido dejando de lado la exposición alegórica del mensaje religioso para explorar otros ámbitos de la experiencia humana. La ciencia se ha liberado del sometimiento a los dogmas eclesiásticos, a lo largo de una lucha marcada por episodios como los protagonizados por Galileo y Darwin. Y la propia actividad política ha quedado marcada decisivamente por la reivindicación por parte de Maquiavelo de una racionalidad política, desvinculada de la moral religiosa. Estos procesos, al entrañar que cada esfera de actividad haya pasado a regirse por sus propios objetivos y por las reglas de conducta más adecuadas para conseguirlos, han determinado una acción más eficaz en cada ámbito, si bien, al tiempo, la descomposición de las antiguas cosmologías religiosas no deja de ocasionar

problemas existenciales a quienes ya no son capaces de encontrar sin ellas un sentido global para su existencia.

Una ideología de carácter tan globalizador como el Islam no deja de encontrarse con problemas a la hora de acomodarse a este modelo de sociedad moderna. No cabe duda de la flexibilidad que el Islam ha demostrado a lo largo de sus catorce siglos de historia. Pero, en nuestra opinión, constituye también un error de fondo olvidar que durante la inmensa mayoría de este tiempo esta flexibilidad ha sido demostrada en contextos sociales muy diferentes de los actuales, cuando el moderno proceso de racionalización no se había puesto en marcha todavía. En concreto, y a riesgo nuevamente de resultar en exceso esquemáticos, podemos señalar que existen al menos cuatro puntos de conflicto entre la naturaleza del Islam más tradicional y las exigencias de una sociedad moderna. En primer lugar, dentro de esta ideología ciertas normas de comportamiento son consideradas como mandamientos divinos expresos. Quedan así absolutizadas y a salvo de cualquier cuestionamiento o de cualquier modificación encaminada a adaptarlas a nuevas condiciones sociales. De igual manera, y en segundo lugar, se tiende a suponer que el grado máximo de cumplimiento de los diferentes mandatos divinos se alcanzó en el marco de la primera comunidad musulmana, la dirigida personalmente por el Profeta en la ciudad de Medina. Se produce con ello una idealización y absolutización del pasado, convertido en un modelo a imitar, que es difícil de compaginar con la idea de que las formas sociales han de ir evolucionando en aras de un funcionamiento progresivamente más eficaz. A todo ello se añade, como tercer elemento problemático, el hecho de que las distintas normas sociales emanadas de los textos sagrados del Islam dibujan un modelo de sociedad marcado por evidentes desigualdades, especialmente las de género, lo cual contrasta acentuadamente con el ideal modernista de una emancipación progresiva del ser humano con respecto a los diversos constreñimientos naturales y sociales que pesan sobre él. No hay que olvidar que la legislación islámica original no estaba encaminada a revolucionar el modo de vida de las sociedades tradicionales, sino tan sólo a atemperar sus aspectos más opresivos. Esta fue precisamente su línea de actuación en general en lo que se refiere a las desigualdades entre los sexos y a la esclavitud. Al llegar a este punto se puede establecer un cierto contraste con el cristianismo. En el caso de este último, la ausencia de una legislación social tan explícita ha tenido como resultado la aparición de una abierta disparidad entre sus ambiciosos principios morales y una adaptación al mundo real, que no ha dejado de revestir un cierto carácter cínico (Cf. Lukács, 1985: 37-79). En el Islam esta brecha resulta menos amplia, pero en contrapartida se hipostasia y se eterniza una determinada situación histórica, con todas sus opresiones y desigualdades, sin que se postulen unos valores explícitos e independientes que puedan ser al menos contrapuestos a la misma y que planteen la esperanza de su superación. Por último y en cuarto lugar, en la medida en que se pretende subordinar directamente las normas políticas a los dictados de la religión, no deja de producirse, en mayor o menor medida, una subordinación de la vida política a los designios de quienes tienen encomendada la interpretación de los textos sagrados, a los cuales se otorga un poder de control y supervisión sobre la misma, que se opone en última instancia a la idea de soberanía popular. A este respecto, resulta bastante instructiva la actual situación en Irán, en donde el proceso reformista dirigido por el Presidente Mohamed Jatamí está tropezando justamente con este obstáculo. Asimismo, esta falta de autonomía del ámbito de la política facilita una descalificación global del adversario político, cuyas implicaciones totalitarias se hacen a menudo evidentes. Existe, así, en suma, una fuerte tensión entre este Islam tradicional y el ideal democrático, si bien ello no implica ninguna contradicción insuperable entre este mismo ideal y otras interpretaciones ya existentes de esta religión.

Todos estos elementos de tensión vuelven bastante problemáticos a largo plazo los proyectos políticos de los diferentes movimientos islamistas, y ello pese a su acierto en detectar la importancia del rescate del patrimonio cultural e identitario vinculado al Islam. Al mismo tiempo, la tensión derivada de la necesidad de recurrir al Islam y de los problemas derivados de este recurso se ha convertido en la fuente de una intensa actividad creadora en el plano ideológico, que desde hace más de siglo y medio viene siendo desarrollada por las distintas corrientes reformistas dentro del Islam. Estas corrientes han tratado de abrir una vía a una secularización al menos parcial de la vida social a la vez que han procedido a atrevidas y originales interpretaciones de los textos sagrados encaminadas a armonizarlos con las reformas sociales cuya implantación se defiende (Cf. Horani, 1983). Resulta paradigmática a este respecto la justificación de la abolición de la poligamia en Túnez sobre la base del mismo texto coránico. De todos modos, pese a lo originales e imaginativas que puedan resultar todas estas soluciones, no deben olvidarse tampoco los límites con los que tropiezan. Se quiera o no, existen unas normas recogidas en los textos sagrados cuyo carácter es marcadamente explícito. Por ello mismo, cada vez que se pretende legitimar las tomas de postura de orientación reformista mediante el recurso a su supuesta concordancia con los textos sagrados, se está entrando en un juego un tanto arriesgado en el que es fácil acabar siendo derrotado. No se trata únicamente de que se incurra a menudo en toda suerte de inconsistencias e interpretaciones forzadas bastante evidentes, por más bien intencionadas que éstas puedan ser (Cf. Abu-Zaid, 1990; Hourani, 1983). El mayor peligro que entraña este juego estriba en que los partidarios de una visión más “conservadora” de la vida social van a encontrar seguramente un apoyo mucho más sólido en los textos sagrados, por lo cual van a acabar resultando con frecuencia los vencedores en esta liza, tal y como advirtió ya hace décadas Maxime Rodinson (1966).

Pero ante todo esta estrategia de legitimación a posteriori supone en última instancia un freno al espíritu crítico y racionalista. Nunca se cuestionan críticamente los propios textos sagrados, ni el modelo social asociado a los mismos, ni la idealización ingenua del pasado histórico. En este sentido, se sigue echando de menos una mayor dosis de crítica y autocrítica. Existen autores que ya han emprendido esta labor, como Mohamed Arkun (1984) y Mohamed Abid Al Yabri (2001), pero ésta sigue siendo todavía una línea de trabajo minoritaria. Apenas se encuentra presente esa actitud historicista, que ya reclamase en su momento Abdallah Laroui (1991), y que supone entender el pasado histórico, no como un hecho mítico e hipostasiado, sino como algo explicable en función de unas concretas circunstancias históricas y que, por ello mismo, no resulta posible ya calcar tal cual fue en el momento presente. Una perspectiva como ésta debe hacer posible una apropiación crítica y constructiva del patrimonio cultural islámico, sobre la base de una intensa labor selectiva, que permita preservar los valores e ideales que indudablemente anidan en el Islam, sin someterse en cambio a un modelo social de muy problemática aplicación en los tiempos modernos. Ello deberá redundar no sólo en beneficio de las sociedades de tradición musulmana, sino servir también para enriquecer el patrimonio cultural de toda la humanidad en su conjunto. El reto consiste entonces en superar la disyuntiva entre la mera continuidad de las tradiciones y la ruptura radical con ellas. En vez de empeñarse en preservar la cultura tradicional a toda costa o de desdeñarla casi en bloque, quizá lo más adecuado sea someterla a un proceso de remodelación, de reorientación y, si se quiere, de transmutación. Pero ésta es una tarea que aún está casi completamente por hacer.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ABU-ZEID, Naser H. (1990): "An-nusus ad-dinia wa al-waqa' at-tarijia"; *Revista del Instituto*

Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid; Vol. XXIV (1987-1990); Madrid.

AMHAREF, Abdelhadi (2002): "Al-izdhwayia al-lissania fi-il-Magreb: 'alaqat tadajulia wa. tanafussia"; *Cuadernos del Norte*; Nº 5; Tetuán.

ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.

ARKOUN, Mohamed (1984): *Pour une critique de la raison islamique*; Maisonneuve & Larose; París.

BENALI, Mohamed (1994): *Tahlil an-namadiy as-sultawuia fi-il-kutub al-madrassia. Muqaraba nefssia-iytimaia*; Tesis Doctoral leída en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Mohamed V de Rabat.

BENNANI-CHRAIBI, Mounia (1994): *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*; Ediciones del CNRS; París.

BOURDIEU, Pierre (1988): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*; Taurus; Madrid.

(1991): *El sentido práctico*; Taurus; Madrid.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio (2003): *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*; Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid; Premio de Investigación Quinta Edición (2002); Madrid.

CASTRO, Américo (1987): *La realidad histórica de España*; Porrúa; México D.F.

DJAÍT, Hichem (1990): *Europa y el Islam*; Ediciones Libertarias; Madrid.

EL YABRI, Mohamed Abid (2001): *El legado filosófico árabe*; Editorial Trotta; Madrid.

EICKELMAN, Dale E. (1991): "Muslim societies and politics: soviet and us approaches- A conference report"; *Middle East Journal*; Volumen 45; Numero 4; Princeton.

FANON, Franz (1976): *Sociología de una revolución*; Era; México D.F.

FIERRO, Maribel (1994): "La legitimidad del poder en el Islam"; *Awraq*; Vol. XV; Madrid.

GALIOUN, Burhan (1991): *Estado contra nación. La crisis del mundo árabe*; IEPALA; Madrid.

GELLNER, Ernest (1989): *Naciones y nacionalismo*; Alianza Editorial; Madrid.

GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*; Gedisa; Barcelona.

HARRIS, Marvin (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica Una historia de las teorías de la cultura*; Siglo XXI; Madrid.

- HOBSBAWM, Eric (2004): *Naciones y nacionalismo desde 1780*; Editorial Crítica; Barcelona
- HOURANI, Albert (1983): *Arabic Thought in the liberal ages (1798-1939)*; Cambridge University Press.
- KAPLAN, David y MANNERS, Robert (1979): *Introducción crítica a la teoría antropológica*; Editorial Nueva Imagen; México D.F.
- LAROUI, Abdallah (1970): *L'Histoire du Maghreb*; Maspero; París..
- (1991): *La crisis de los intelectuales árabes. ¿Tradicionalismo o historicismo?*; Ediciones Libertarias; Madrid.
- LEWIS, Bernard (1990): *El lenguaje político del Islam*; Táurus; Madrid.
- LUKÁCS, Georg (1985): *Historia y consciencia de clase*; Ediciones Orbis; Barcelona.
- RIVET, Daniel (1995): “At-tib al-istia’ mari, adat istia’ maria li-muraqabat-il-sukan”; *Amal*; N° 5; Casablanca.
- RODINSON, Maxime (1966): *Islam et capitalisme*; Editions du Seuil; París.
- WEBER, Max (1964): *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*; Fondo de Cultura Económica; México D.F.

LA CREACIÓN DE UN ARCHIVO DESDE LA INVESTIGACIÓN

Rebeca Cordero Verdugo
(SFOG - IUI)

Cuando Víctor Morales me sugirió dar una conferencia sobre mi trabajo como documentalista en el SFOG, quise huir del aburrimiento en el desarrollo de mi exposición, por lo que reorienté el tema hacia la investigación y el archivo en su conjunto, titulando mi ponencia "La creación de un archivo desde la investigación".

La elección de este tema se ciñe a tres propuestas: conocer el desarrollo lógico evolutivo de toda investigación que pasa a formar parte de un archivo; dar a conocer cómo se gestiona y se trabaja en un archivo, más concretamente en el SFOG, y animar a todos aquellos que trabajan en investigación, desde el tercer grado o el postgrado, a crear su propio archivo siguiendo unas pautas sencillas e ilustrativas.

Toda investigación se desarrolla en tres niveles, niveles en los que se generan documentos que en ocasiones se dejan de lado, prestando atención sólo a los resultados que de ella se obtienen. Sin embargo, los documentos generados son tan o más importantes que los propios resultados, en la medida que éstos pueden, entre otras cosas, facilitar el desarrollo de investigaciones futuras.

En el primer nivel del que se requiere para dar solidez al desarrollo de la investigación, se da el *planteamiento y la fundamentación*, generándose así documentos bibliográficos, hemerográficos y gráfico- audiovisuales, materiales que resultan ser en definitiva *documentos de consulta*.

El segundo nivel es el del *desarrollo* de la investigación, un desarrollo del que resultan *documentos generados*, que en el caso de investigaciones similares a las realizadas en el SFOG se dividen en material sonoro, audiovisual, transcrito y recopilado, tanto de carácter bibliográfico como hemerográfico.

Detengámonos unos minutos para intentar entender lo que quiero decir cuando utilizo el término *material recopilado*. Denomino material recopilado a aquel que obtenemos a través de nuestros contactos en la investigación, bien sean folletos, publicaciones o catálogos de asociaciones, ong's, instituciones públicas o privadas; y que son cedidos gratuitamente sin más interés que el dar a conocer el trabajo que realizan.

El tercer y último nivel es el de las *conclusiones*, de ahí que obtengamos *documentos resultado* que, como podemos ver en el gráfico 2¹, son los resultados de la propia investigación y la publicación, que de ellos o del desarrollo de la investigación se puedan dar.

¹ Ver en la página 14.

Una vez que somos conscientes del amplio material que ha generado la investigación se hace posible la creación del archivo ya que disponemos de material de inicio, a pesar de que todo ese compendio de información deba ser organizado en base a las peculiaridades del formato, para clasificarlo tanto por tipo de documento como por materias, las cuales serán más generales cuando exista poco espacio y material y más específicas, si es mucho el espacio y el material del que se dispone para agilizar la búsqueda.

GRAFICO 1: LA INVESTIGACIÓN.

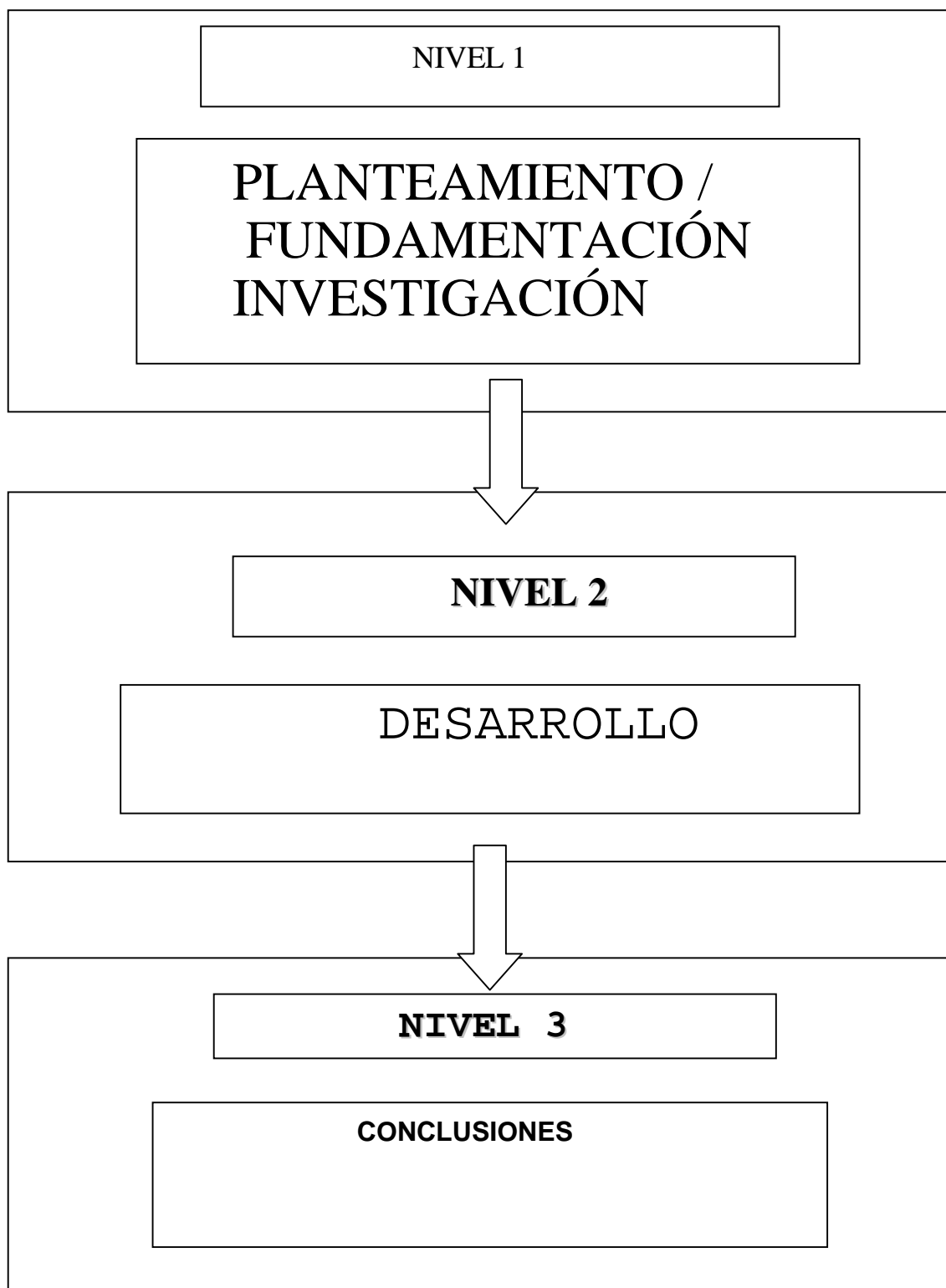
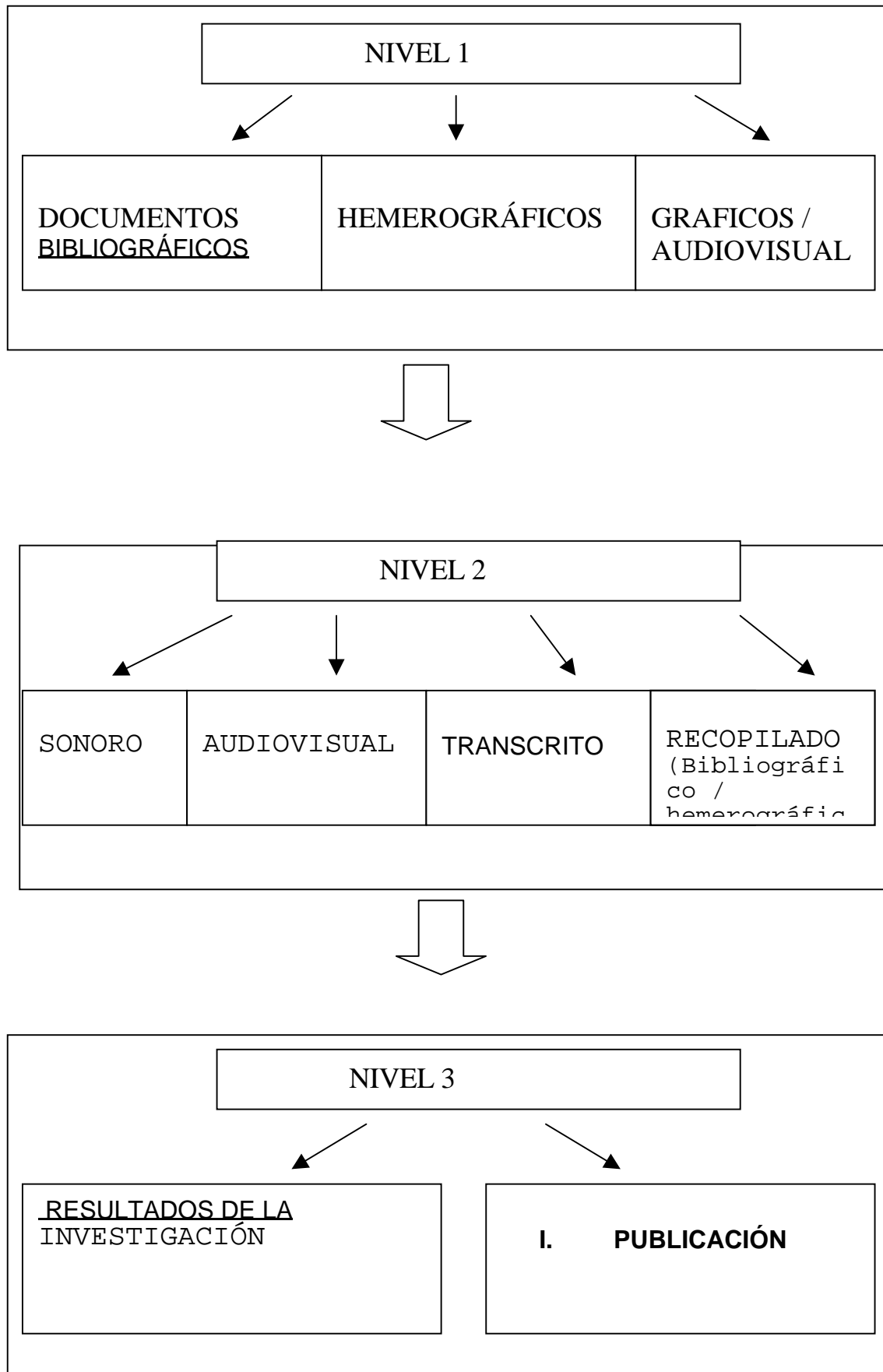


GRAFICO 2: DOCUMENTOS OBTENIDOS EN CADA NIVEL DE LA INVESTIGACIÓN.



Una vez realizada la clasificación sobre criterios similares a los referidos en el gráfico 3, los pasos siguientes serán la catalogación de los documentos, la publicación de los catálogos y la puesta a disposición del usuario.

Concretando ¿qué tipos de documentos podemos encontrar, a la hora de decidimos a clasificar el material?

Tomando como referencia el gráfico 3, es posible observar una selección de los documentos más comunes y de posible localización en un archivo o biblioteca, como son los audiovisuales, bibliográficos, cartográficos, gráficos o visuales, hemerográficos y sonoros, los cuales a su vez se subdividen en diferentes categorías que deben ser tomadas en cuenta.

GRAFICO 3. CLASIFICACIÓN POR TIPO: TIPOS DE DOCUMENTOS.

DOCUMENTOS AUDIOVISUALES

| | | |
|--------------|---|--|
| DOCUMENTALES | GRUPOS DE DISCUSIÓN/ TESTIMONIOS/ENTREVISTAS | PELÍCULAS HISTÓRICAS/ HITOS DEL CINE |
| | MEMORIAS | |

DOCUMENTOS CARTOGRÁFICOS

DOCUMENTOS GRÁFICOS /
VISUALES

| | |
|--------------|------------|
| FOTOGRAFICOS | PICTÓRICOS |
|--------------|------------|

DOCUMENTOS SONOROS

| | | |
|----------|---------------|---------------------------|
| FOLKLORE | DISERTACIONES | ENTREVISTAS / TESTIMONIOS |
|----------|---------------|---------------------------|

En lo que respecta al tipo de materias estas varían en función del carácter del archivo, de su especificidad y de su temática.

Para ejemplificar esto valga de muestra las materias en las que se divide el archivo bibliográfico del SFOG, presente en el siguiente gráfico: 4. Clasificación por materias: SFOG / Biblioteca.

GRAFICO 4. CLASIFICACIÓN POR MATERIAS: SFOG / BIBLIOTECA.

ARMARIO 1:

REFERENCIA:

Anuarios.

Diccionarios.

Geografía (Atlas).

Literatura.

Prensa.

Política.

CATÁLOGOS.

MATERIAS:

Archivos // Documentación.

Arte.

Historia:

Historia General // Metodológica.

Historia de España.

Historia de Madrid.

Historia de las Relaciones Internacionales // Historia Contemporánea.

Migraciones:

Historia de las Migraciones.

Migraciones en España.

GRAFICO 4. CLASIFICACIÓN POR MATERIAS: SFOG BIBLIOTECA.

ARMARIO 1: (Continuación).

Mundo Árabe:

Mundo Árabe // Africanismo.

Magreb.

Religión.

Sociología // Antropología.

ARMARIO 2:

Biografías // Memorias.

Cinematografía.

Fotografía.

Multimedia.

Prensa.

Publicidad

Radio

Sin embargo, antes de proceder a la catalogación debemos tener presentes el tipo de catálogo que vamos a elaborar; o lo que es lo mismo definir su forma: libro, fichas o red; para adecuar la catalogación al soporte del que disponemos, ya que este hecho varía considerablemente el modo de trabajo.

En forma de libro son los catálogos que se realizan en el SFOG lo que presenta bastantes inconvenientes, entre ellos la imposibilidad de ampliar el catálogo, pues supone la edición de uno nuevo cada vez que se incorpora material al archivo. Por esta razón, continuamente se publican anexos en los que quedan reflejadas las novedades del archivo.

En forma de ficha, han sido la mayoría de los catálogos de las bibliotecas y de los

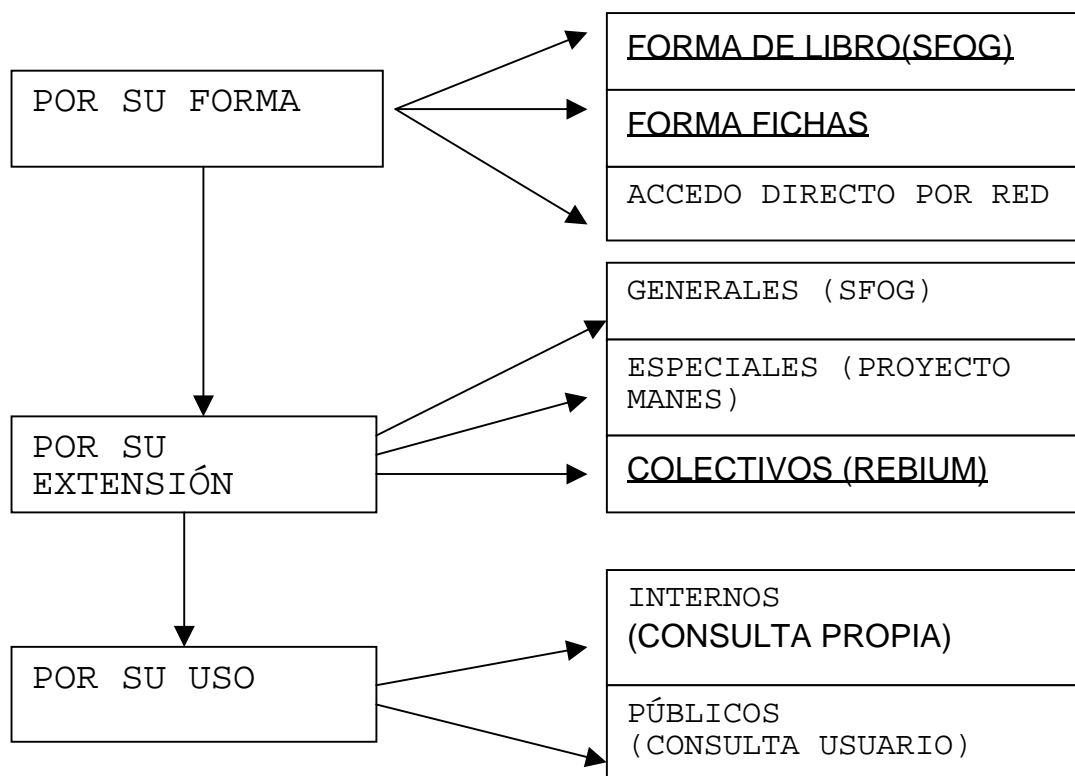
archivos antes de la era digital; ya que la incorporación de nuevos títulos, no resulta un problema, y las búsquedas pueden realizarse por varios usuarios a la vez.

Actualmente los catálogos son digitales, facilitando la búsqueda de cualquier documento, en los archivos o bibliotecas que dispongan de este formato; a lo que se suman las innumerables ventajas, en el proceso de catalogación; ya que por ejemplo el documentalista puede descargarse la ficha de cualquier documento existente en cualquier biblioteca o archivo de España y del mundo, para establecer comparaciones con el procedimiento empleado o para aligerar el trabajo.

Conocer la extensión del catálogo también resulta fundamental en la medida que la ficha de catalogación variará según tenga un carácter más general, como pasa en el SFOG; específico o colectivo.

En lo que respecta a los usuarios de los catálogos estos pueden ser únicamente los propios trabajadores y colaboradores del archivo, o toda aquella persona externa que puede hacer consultas del material previa autorización, bien porque sean alumnos, profesores, colaboradores o investigadores, adscritos a ella; estableciéndose la diferencia entre catálogos para consulta interna o pública.

GRAFICO 5. ANÁLISIS DOCUMENTAL: ELEMENTOS A TENER EN CUENTA PARA LA ELABORACIÓN DE UN CATÁLOGO.



Una vez que el documentalista ha definido las características y peculiaridades del catálogo, el siguiente paso es la catalogación del documento, antes de poner el material en manos de los usuarios.

El protocolo de catalogación varia de unos archivos a otros aunque normalmente se usa el sistema Ibermarc, versión española del Usmarc², tomando como referencia por lo general el criterio de la Biblioteca Nacional, aunque como es lógico las fichas variarán según los criterios que se empleen.

A modo ejemplo sirvan las fichas empleadas para la catalogación en el SFOG y que aparecen en los gráficos 6 y 6.1.

GRAFICO 6. PROTOCOLO DE CATALOGACIÓN SFOG. FICHA BIBLIOGRÁFICA Y SONORA/FOLKLORE.

I.

II. Ficha bibliográfica

Sgn. 2/Rad.Inf.Mar.

(Armario/Materia.Título.Primer apellido autor)

Título: *Información radiofónica. (Cursiva y negrita)*

Autor: M^a Pilar Martínez - Costa.

Lugar de edición:

Editor:

Año:

Vols:

Páginas:

Temática:

Índice:

Notas:

Ficha documentos sonoros / folklore:

Sgn. 1/1.Esp.PV

(nº cajón / lugar que ocupa. País. Región)

Título: *(negrita y cursiva)*

Lugar de edición:

Editor:

Año:

Vols.:

Temas/ Compositores/ Intérpretes:

Nota:

² De origen norteamericano.

GRAFICO 6.1 PROTOCOLO DE CATALOGACIÓN SFOG. DOCUMENTOS AUDIOVISUALES – PELÍCULAS / DOCUMENTALES.

Ficha técnico - artística:

Signatura: 4/120.Hoy.Tav

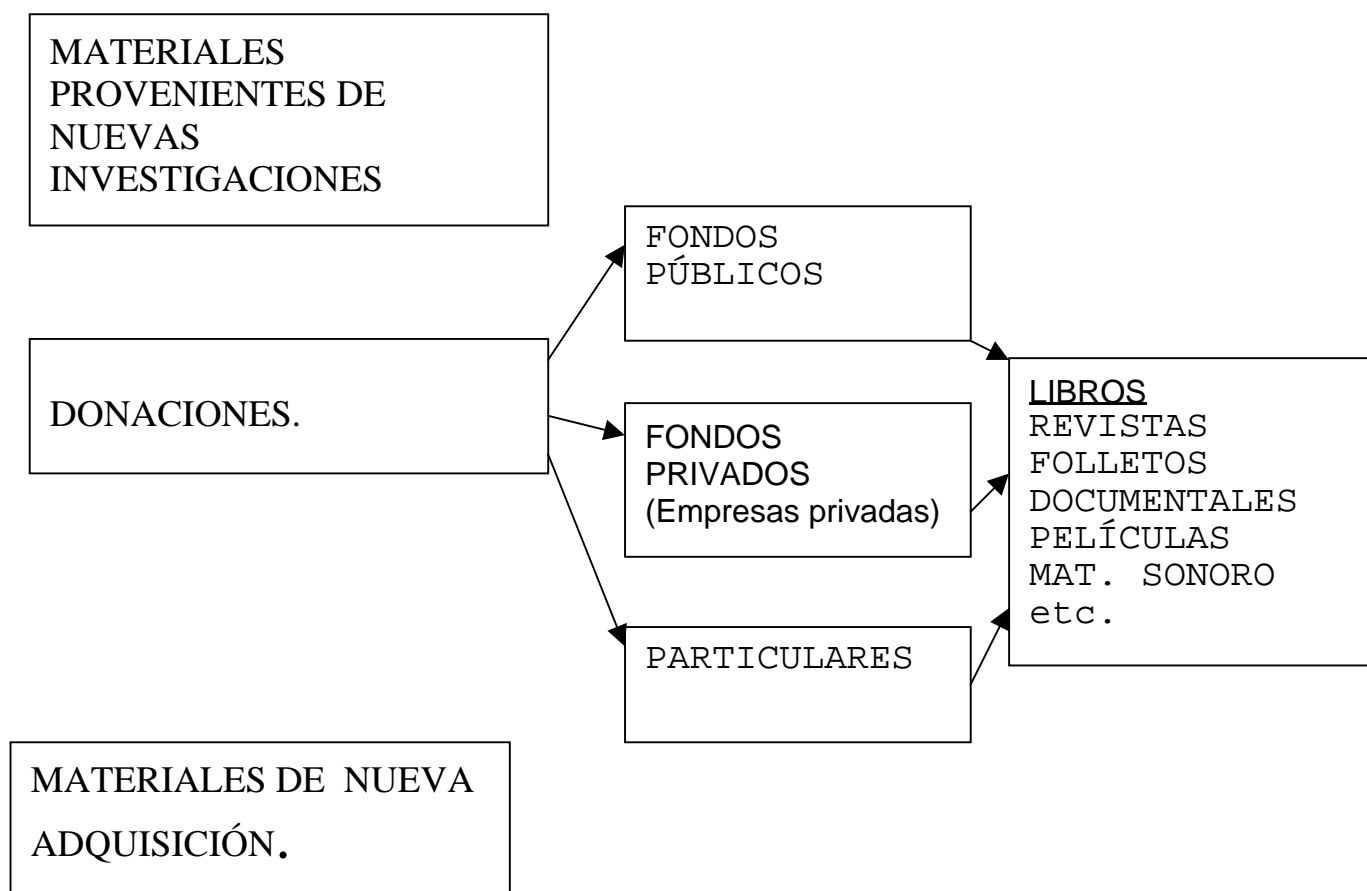
(Nº cajón/lugar ocupa. Iniciales título. Las iniciales primer apellido).

- **Características:**
- **Título:** (*cursiva y negrita*)
- **Nacionalidad:**
- **Idioma:** versión original:/subtitulada:/doblada:
- **Director/es:**
- **Productor/a:**
- **Año de producción:**
- **Año de estreno (España, si procede):**
- **Guionista/s (texto: original/ adaptación literaria):**
- **Realización/ Montaje:**
- **Actores principales / personajes:**
- **Escenario (lugar/es de rodaje):**
- **Fotografía:**
- **Compositor/es de Banda Sonora:**
- **Duración:**
- **Archivos/ Centros de Documentación (lugar):**
- **Agradecimientos:**
- **Período histórico y espacio de la acción:**
- **Tema:**

Notas:

Llegados a este punto, pareciera que el trabajo en el archivo ha finalizado, sin embargo, todo archivo que está en activo, como el SFOG, está sometido a procesos de crecimiento y expansión, derivados de la existencia de un nuevo material proveniente de investigaciones posteriores; de donaciones que puedan realizar fondos públicos, privados o particulares; y de las adquisiciones realizadas por el propio archivo, en el caso de que se disponga de recursos.

GRAFICO 7. LA AMPLIACIÓN DEL ARCHIVO.

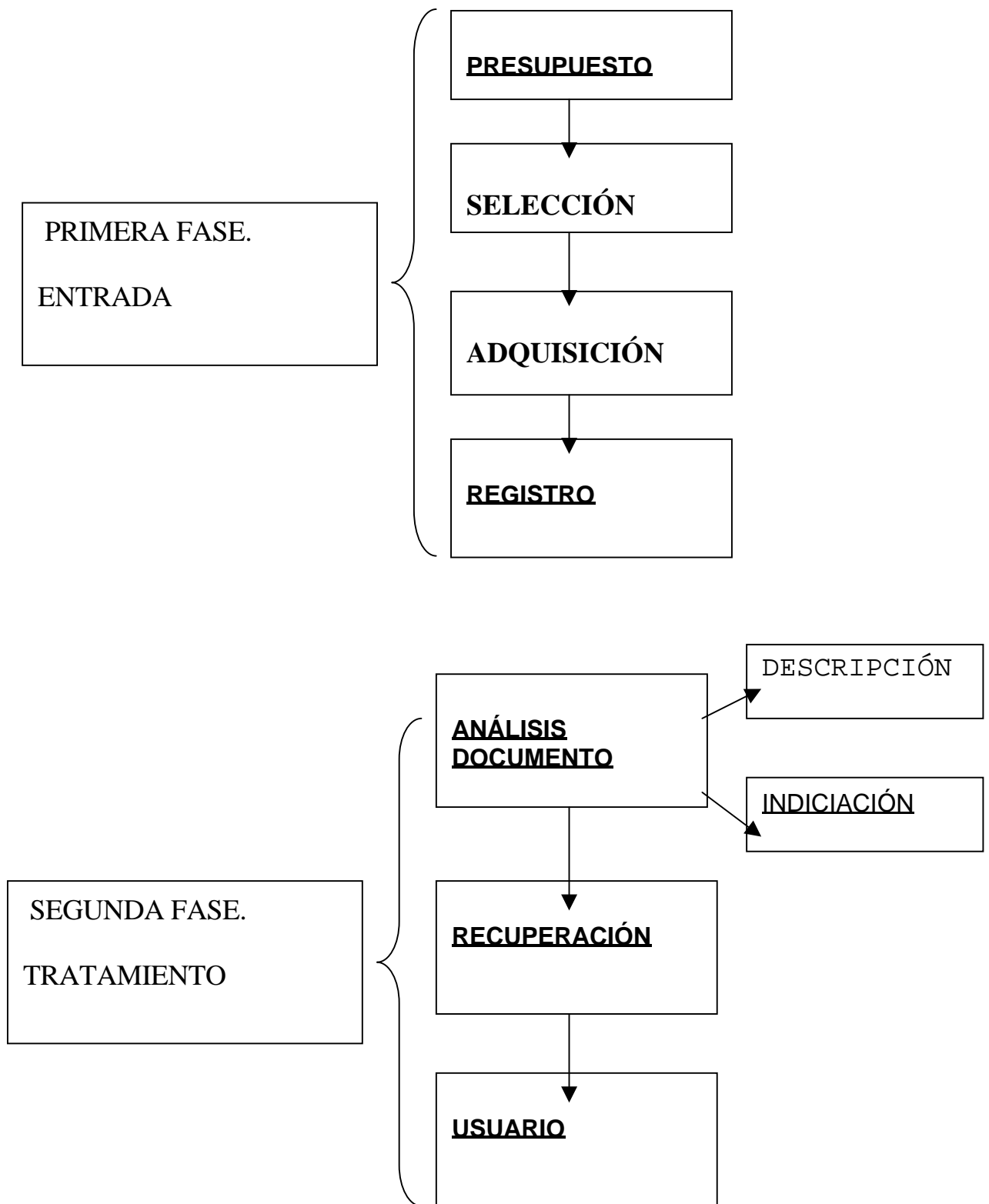


Un proceso, el de adquisición, largo y costoso que está marcado básicamente por las preferencias y las prioridades del archivo, y en este caso del SFOG; y que se divide en dos fases una primera de *entrada* y una segunda de *tratamiento*.

La fase de entrada se caracteriza por ser un trabajo más administrativo, que pasa por determinar la cantidad de presupuesto disponible, la selección de documentos, según las prioridades del centro, la adquisición y el registro, a modo de inventario.

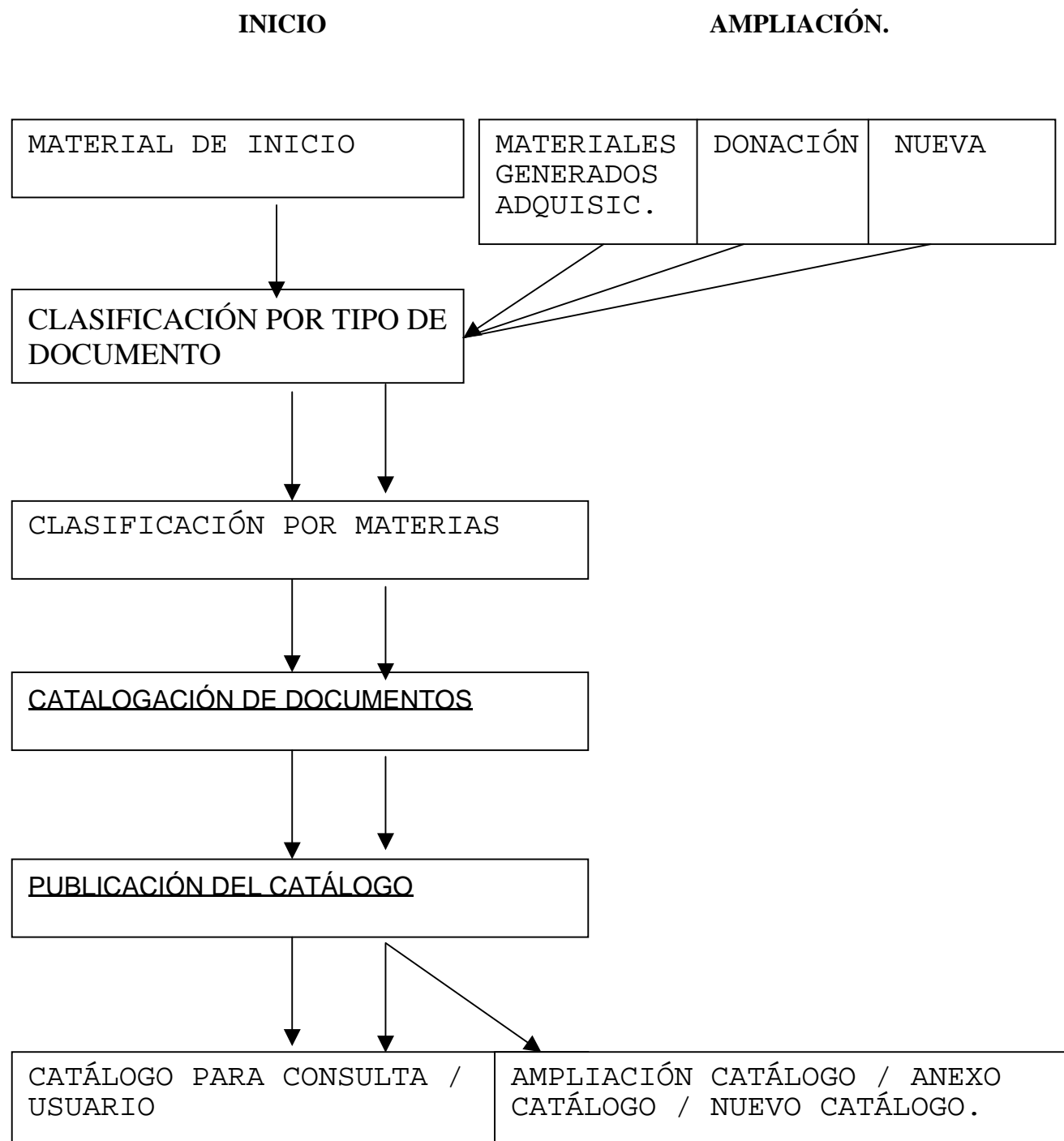
En la segunda fase, la de tratamiento, el trabajo es plenamente documentalista, ya que se trabaja con el documento en cuestión hasta ponerlo a disposición del usuario previa catalogación e inclusión en el catálogo.

GRAFICO 8. MATERIAL DE NUEVA ADQUISICIÓN: ENTRADA / TRATAMIENTO.



Para resumir diremos que todo archivo en activo está sometido a un proceso cíclico de lo que da buena cuenta el gráfico 9.

GRAFICO 9. LA CREACIÓN DE UN ARCHIVO.



Hasta aquí mi exposición, espero que haya resultado clarificadora y entretenida y que provoque en aquellos que la hayan leído o escuchado un pequeño interés hacia los archivos en general, y hacia el SFOG en particular .

LA RECEPCIÓN DE LA CULTURA ESPAÑOLA EN MARRUECOS

Mohamed Bouissef Rekab
(Universidad de Tetuán)

En una visita de amistad que le hice a Don Víctor Morales Lezcano hace un par de semanas recibí la invitación de preparar una charla, para presentarla en el Instituto Universitario de Investigación (que depende de la UNED) a un grupo de estudiosos que estaban siguiendo un importante Curso de Especialista Universitario a propósito del Magreb Contemporáneo, organizado por el SFOG (Seminario de Fuentes Orales y Gráficas). No lo dudé un solo momento y acepté. El tema del que se me pidió hablar fue de una enorme importancia; debía preparar una ponencia sobre *La recepción de la cultura española en Marruecos*, tema arduo que debía mirarse con lupa.

Como todo el mundo sabe, Marruecos ha supuesto en la historia contemporánea de España un tema de mucha envergadura: ha sido el escenario de dos cruentas guerras: la de 1859/60 y la de 1921/26; entre ambas contiendas, los dos pueblos se han enfrentado en ocasiones bastante puntuales: la guerra del Cherif Amezian, por ejemplo. Los dos enfrentamientos más sobresalientes que se mencionan más arriba, pudieron haberse evitado de no haber sido por la parcialidad de algunas personas (de ambos lados del Estrecho); por el orgullo despreciable de personas que no supieron pensar en el futuro de estas dos sociedades.

Para desarrollar el trabajo, pensé que sería bueno empezar por estructurarlo de manera que ambas fechas, 1860 y 1926 entraran a formar parte de la charla que daría, y lo hice así:

- 1.- La cultura española en Marruecos durante el Protectorado
- 2.- La cultura española en Marruecos y la Independencia
- 3.- La cultura española en Marruecos en el presente
- 4.- ¿Qué futuro espera a la cultura española en Marruecos?

1.- La cultura española en Marruecos durante el Protectorado

El Protectorado español en Marruecos comienza a ser efectivo en 1913 (En noviembre de 1912, se redacta un tratado de España con el Sultán marroquí y se firma en mayo de 1913, en Marrakech: se señala que en Fez, el 30 de marzo, los franceses ya habían firmado un Tratado con el Sultán Mulay Abdel Hafid y en su Artículo Primero se especifica que el Gobierno francés concertará un acuerdo con el español a propósito de los intereses que los españoles tienen gracias a su posición geográfica y de sus posesiones territoriales en la costa marroquí); finaliza en 1956 (el día 10 de abril de 1956, se corta la cinta situada en la raya de las fronteras entre las zonas española y francesa; se unifica al país que había sido dividido por la veleidad de las potencias europeas).

Entre estas dos fechas van a pasar muchísimas cosas; de lo acaecido vamos a centrarnos en el impacto que tuvo la cultura española en Marruecos. Para hablar de este tema, es interesante remontarse un poco en el tiempo y situarnos en 1859/60. España consigue una sonada victoria en

su guerra contra los ejércitos del Sultán de Marruecos (primero se lucha diplomáticamente contra Mulay Abderrahman; antes de alcanzar ningún entendimiento, muere el Sultán marroquí y ocupa el trono Sidi Mohammed; una atmósfera de guerra se hace visible, y el 22 de octubre de 1859, el Parlamento español declara la guerra oficialmente a Marruecos). Los ejércitos españoles (de la Reina Isabel II -1830-1904-; asciende al trono en 1833), ocupan Tetuán el 6 de febrero de 1860 y van a seguir en la ciudad un par de meses (hasta el 26 de abril de 1860, en que se firma el Tratado de paz final; Marruecos tuvo que pagar una indemnización a España de cien millones de francos; unos 10 millones de pesetas de ese entonces; una auténtica fortuna). Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891) acompaña al ejército español y toma notas de todos los acontecimientos que ve (es cronista de guerra y voluntario con el ejército); más tarde estas notas le sirven para publicar *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859). Lo más importante es la implantación de la imprenta en Tetuán que lleva a cabo este insigne escritor el 1 de marzo de 1860; cuando la guerra aún dejaba oír sus estallidos, Alarcón publica *El eco de Tetuán*; primer periódico del Imperio Marroquí (con este gesto, Alarcón quería dejar para la posteridad un símbolo de la acción cultural que España podía llevar a cabo en tierras marroquíes). Fíjense que España hace la guerra, pero implanta la cultura; cosa muy importante para la charla que nos hemos fijado para hoy.

También debemos señalar que para acceder a la vida diplomática, los marroquíes debían conocer imprescindiblemente la lengua española, y si esto era así, sabemos que con la lengua hay una penetración de la cultura. Antes de entrar a ocupar el norte de Marruecos como país protector, España ya había implantado varios aspectos de su cultura, por lo que en 1913 lo que venía a hacer era aumentar ese acervo. Empieza una larga convivencia de los pueblos marroquí y español que va a durar cuarenta y tres años (la duración del Protectorado). En el tema religioso, los responsables españoles no quieren hacer ningún cambio: los judíos y los musulmanes del norte de Marruecos seguirán teniendo los privilegios que siempre tuvieron; los cristianos tendrían sus iglesias; se consigue una gran simbiosis de las tres religiones: respeto mutuo y convivencia amistosa. Los usos y costumbres de cada comunidad se dejan tal cual. Se promueve la creación de escuelas coránicas y se anima a la gente a festejar sus fiestas, sus romerías y sus reuniones en las cofradías, fueran musulmanes o judíos: Los responsables españoles animan a los niños a hacer teatro español, a cantar canciones y baladas españolas, a conocer a los mejores poetas y novelistas españoles...

Fernando Valderrama Martínez, un excelente historiador de la presencia española en Marruecos, dice en un artículo publicado en *Diario de África* el 31 de enero de 1948, que hacer teatro: "... enseña porque hace aumentar el léxico y corregir la pronunciación, es decir, porque mejora el conocimiento del propio idioma (...) se nos ocurría pensar en que la actividad teatral de los alumnos marroquíes podría extenderse a la representación de algunas obras dramáticas españolas".

La cultura española entra a Marruecos por la puerta grande: a través de la enseñanza (España busca marcar su "grandeza" con una aportación a la mejora de la sociedad marroquí. Tenía que justificar su presencia en un país al que "protegía"). No debemos olvidar, por otra parte, que la convivencia de los pueblos permite la ósmosis cultural, lo que permitirá que los marroquíes utilicen términos lingüísticos del otro en su habla, y lo mismo con los españoles respecto al árabe. Las costumbres empiezan a entremezclarse de tal manera, que se olvida de quién es la receta tal, para preparar el plato tal.

2.- La cultura española en Marruecos y la independencia marroquí

Hemos visto cómo los responsables españoles van introduciendo conocimientos culturales españoles en el nivel de la enseñanza; es un método muy inteligente de marcar a los niños con unos conocimientos que nunca podrán olvidarse. Este sistema se prolonga a lo largo de la presencia española en Marruecos; pero cuando comienzan los movimientos independentistas a moverse seriamente en la zona francesa, y que contagian a los nacionalistas del norte (bajo "protección" de España), empieza un rechazo a estas culturas occidentales. Los patriotas marroquíes buscan influir al pueblo norteño marroquí para que tome conciencia de su realidad y se alinee con sus filas en la lucha por la independencia junto a sus hermanos del sur, bajo dominio francés: quieren enaltecer el patriotismo de todos los estamentos sociales, por lo que la inclusión de obras españolas en los programas de la enseñanza, rompía esa dinámica patriótica. Los responsables marroquíes de la enseñanza se pronuncian por enseñar a los niños marroquíes el pensamiento marroquí además de la literatura árabe; sobre todo de escritores nacionalistas de Egipto, Líbano y Siria.

La influencia de lo español es clara, pero los intelectuales marroquíes se preparan para comenzar una forma nueva de ver las cosas: desde una perspectiva nacional; se busca la identidad de todo lo marroquí y se lo encuentra en la raíz del rico patrimonio cultural que posee la Nación; se pretende rechazar la influencia extranjera, haya tenido o no relación con el Protectorado.

Los intelectuales marroquíes alcanzan una expresión modulada que explica la personalidad del escritor, del pintor, del ingeniero, etc. Emergen los sentimientos más profundos dejando al descubierto la creación de mundos sacados de la realidad nacional, universalizando los temas expuestos. Se apuesta por creadores árabes y se abandona, en lo posible, nombres de literatos, científicos o filósofos españoles.

En esta amalgama de ideas, hay muchos pensadores marroquíes que buscan mantener lo aprendido con España; por eso Abdelatif Jatib, dice en uno de sus artículos: "Sería una traición flagrante que los elementos capacitados en España y Marruecos dejasen de aportar su concurso a esta noble tarea y que nuestros gobiernos, celosos guardianes del patrimonio nacional, juzgasen esta labor como infructífera." (Lo dice en la revista *Ketama*, nº 12 (1958), p.2); la Independencia ya había sido obtenida, pero el nacionalismo conocía momentos de euforia, por lo que junto a los que rechazan lo occidental, están también los que defienden lo aprendido con los occidentales, en nuestro caso con España. Y muchos intelectuales marroquíes escriben en revistas en lengua española (sobre todo en *Ketama* y *Al-Motamid*; ambas maravillas de la creación hispano-marroquí; dirigidas por Jacinto López Gorgé, actualmente residente en Madrid; y Trina Mercader, ya fallecida en Granada), bien traduciendo a grandes escritores españoles, bien publicando relatos, poemas o cuentos en lengua española; otros lo hacen en árabe, lo hacen en las dos revistas mencionadas, dirigidas por españoles (de ellos puedo mencionar a Mohamed Larbi Jattabi, Abdelkader Mokadam, Ahmed el Bakali, y un largo etc.). Aquí tenemos una doble tendencia: directores españoles que aceptan textos en árabe que van a publicarse en sus revistas, previstas en principio para publicar en lengua española, y a escritores marroquíes que aceptan escribir en español o en árabe y que publican en revistas de españoles.

3.-La cultura española en Marruecos en la actualidad

Juan Goytisolo, escritor catalán actualmente residente en Marrakech, dice en un prólogo que escribe para un libro de Mohamed Chakor, escritor y pensador marroquí, que escribe en lengua española: "tras la partida de su administración colonial, Madrid se ha desinteresado de las relaciones culturales con estos países y de la suerte de centenares de miles de hispanohablantes". Un poco más adelante, recalca: "si nos ceñimos al caso de Marruecos, en donde el castellano es la segunda lengua de más de un millón de personas, ¿cuántos españoles saben que existe la literatura hispanomagrebí en campos tan diversos como la sociología, el ensayo literario e histórico, el cuento, la novela?"

¿A qué vienen estas palabras? Se lo voy a explicar. Cuando los españoles salen de Marruecos, abandonan todo lo relacionado con este país; no quieren saber nada. Más de cuarenta años de esfuerzos por implantar su cultura se van a pique. Muchos miles de marroquíes se sienten traicionados, abandonados. Miles de marroquíes únicamente sabían pensar en español y ven que España les da la espalda. ¿Qué pasa ante un hecho como éste? Que Francia se aprovecha de este desinterés y empieza, poco a poco, a implantar su cultura en el norte de Marruecos. La lengua española empieza a flaquear; la idiosincrasia española empieza a ser desbancada y a ser sustituida por la francesa. Los franceses no escatiman ningún esfuerzo por aparecer en el escenario social y ganarse la simpatía de los marroquíes del norte. Ocurre un milagro: los responsables de la enseñanza de Marruecos tienen una política muy clara: los estudiantes marroquíes deben aprender el mayor número de lenguas posible (la política central es que los que conocen más lenguas, por ende, culturas, están más capacitados para entender los problemas del mundo), por lo que el español entra a formar parte del currículo de todos los institutos del país; esta política ayuda para que el español no se pierda definitivamente en Marruecos. Pero, ¿qué ocurre? Francia se encarga de enseñar la lengua y la cultura españolas en los institutos de Marruecos (España tiene sus propios problemas internos y no se fija en el interés que tiene Marruecos por enseñar la lengua española). Casi todos los profesores de español que enseñan en Marruecos son franceses; hay algún marroquí y algún que otro español, pero nada más. Los libros de texto para la enseñanza del español, también son franceses; el colmo del desinterés español.

En los años setenta Marruecos empieza a formar a sus propios profesores de español en la Escuela Normal Superior (en la Enseñanza Superior hay algunos españoles, pero la mayoría son franceses; también hay algunos marroquíes); poco a poco empiezan a ocupar plazas en los institutos, hasta convertirse actualmente en el 100 % del efectivo: profesores e inspectores de español en la secundaria, son todos marroquíes. Y esto nos congratula enormemente. En la Enseñanza Superior, se han creado cinco departamentos en las universidades marroquíes: uno en Rabat, el más antiguo; hay también en Fez, Tetuán Casablanca y Agadir. En cada uno de estos departamentos hay más de seiscientos alumnos; lo que da un importante número de futuros hispanistas si se hace la multiplicación. Debemos recalcar que la lengua y la cultura españolas están en boga en Marruecos. El esfuerzo consentido por el Ministerio de Educación Nacional marroquí durante varias décadas (las que siguen a la Independencia del país), para fomentar la enseñanza de la lengua de Cervantes y la cultura española, está consiguiendo cosechar sus frutos, como ya les he señalado más arriba. Los responsables españoles por fin se están dando cuenta y apoyan el esfuerzo de Marruecos (Claro, las posibilidades españolas ahora son mucho más grandes que las de antaño). El hispanismo marroquí está conociendo momentos de auge y donde mejor se ve es en la producción de obras literarias.

4.- ¿Qué futuro espera a la cultura española en Marruecos?

Como ya he subrayado, el español está en auge en Marruecos. Esto ha permitido que los Ministerios de Educación y de AA. EE. de España piensen en crear una Consejería de Educación y otra de Cooperación y Cultura, ambas dependientes de la Embajada de España en Marruecos. ¿Qué indica esto? Que la lengua y la cultura de España tienen asegurado un futuro bastante positivo: se ha creado una red de asesorías en varias ciudades de Marruecos, dependientes de la Consejería de Educación de la Embajada de España, que apoyan al profesorado marroquí y aportan distintos materiales pedagógicos para hacer más factible la enseñanza del español. En este sentido, debo subrayar que cuando se envía a los asesores lingüísticos a Marruecos, debe seleccionarse de modo adecuado a las personas para que estén a la altura de sus responsabilidades.

En cuanto a la Enseñanza Superior; me refiero a los departamentos de español de las distintas Facultades de Letras, se mantiene una estrecha relación con las dos Consejerías que he mencionado hace un momento; esto permite que en la Universidad marroquí haya lectores españoles enviados por el Gobierno español.

¿Qué pasa en el terreno social? Ocurre lo siguiente: ha nacido un nutrido grupo de escritores marroquíes que se expresan siempre en español. Algunos de ellos, que tienen publicados libros, han creado una asociación muy importante de un peso cultural imprevisible: se trata de la AEMLE (Asociación de Escritores Marroquíes en Lengua Española). Hay que señalar que estos escritores ya han obtenido premios literarios por sus trabajos en lengua española (los Premios Rafael Alberti de Poesía y el Eduardo Mendoza, de narración corta que organiza anualmente la Consejería de Educación de la Embajada de España en Marruecos; también se ha ganado el Premio Victoria Kent, que organiza la Asociación de Mujeres Progresistas de Algeciras). ¿Qué se pretende con esta Asociación? Darle al español el lugar que le corresponde en el abanico cultural de Marruecos. Los miembros de esta asociación expresan en lengua española los problemas marroquíes (de toda índole), trasladando a los hispanohablantes de todo el mundo el mensaje sobre una serie de injusticias sociales, de costumbres y pensamientos nacionales. El mensaje de la realidad marroquí se está expresando en lengua española y se pretende que alcance al mundo entero.

En resumen, podemos asegurar un excelente futuro a todo lo español en Marruecos: los responsables de ambos países se han dado cuenta que la cultura es el mejor medio para respetarse y ayudarse. Sin cultura, nunca podremos conocernos y el acercamiento sería imposible.

Actualmente ha ocurrido algo que le abre las puertas marroquíes a la cultura española de par en par: el Título Superior francés (Doctorat National), no tiene el mismo valor académico que se le da al Doctorado Español (Doctorado de Estado), por lo que el poseedor del título español alcanza en Marruecos mayor grado en la escala profesional. Esto ha dado pie a que miles de doctorandos marroquíes (incluidos los que nunca habían estudiado español), se decidan por España para sus estudios superiores.

¿Qué indica esto? Que España puede recuperar el terreno perdido ante Francia, permitiendo enormes sacrificios económicos (sin este sacrificio, es impensable que la cultura española pueda alcanzar a la de Francia). Se tiene que apoyar y fomentar los estudios del español en todos sus niveles; ¿se hará en la medida en que este desafío histórico lo merece?

El Instituto Cervantes tiene abiertas en Marruecos cinco sedes: Tetuán; Tánger; Fez, Rabat y Casablanca; todos estos centros están conociendo una gran afluencia de gente formada en Francia y que pretende seguir estudios superiores en España, por lo que se esmera en aprender el español para tener acceso a la Universidad española.

Que la lengua y la cultura españolas se fortalezcan en Marruecos depende del esfuerzo que los gobiernos españoles permitan. La respuesta a todas estas interrogantes, la tienen los responsables de la cultura española.

Finalizo diciendo que Marruecos está ávido de cultura española; hagamos todos para que tenga a su alcance lo que desea. Partámonos el alma juntos, para que la lengua y la cultura de España tengan en Marruecos el lugar que les corresponde.

Las percepciones hispano-marroquíes de la inmigración en la CAM a través del recurso a las fuentes orales: Imágenes Cruzadas.

Fátima Gómez Sota
SFOG-UNED

0. INTRODUCCIÓN

Dentro del SFOG una de las líneas de investigación que han ido primando en los últimos años ha sido el estudio oralista de los movimientos migratorios hispano-norteafricanos en la Comunidad de Madrid¹. De un lado, se ha dado atención a la visión que las elites políticas y culturales de Marruecos poseen de las relaciones hispano-marroquíes y de España; de otro, se ha atendido al estudio de las percepciones o imágenes hispano-marroquíes que se producen en el entorno de la inmigración. Dentro de esta última línea de trabajo se enmarca el Proyecto titulado: *Imágenes Cruzadas I y II*. A lo largo del año 2002 se llevo a cabo el primer proyecto, titulado: "*Una recuperación oral del sistema de representación hispano-marroquí en la comunidad autónoma de Madrid*". Dicha investigación se centró en el estudio a través de las fuentes orales del discurso que un conjunto de personas inmigrantes de Marruecos realizaron sobre su vida en la sociedad madrileña; esto es sobre la realidad de su existencia (modo de vida, trabajo, proyectos, anhelos, decepciones, dificultades de adaptación, etc). Así durante 7 meses se entrevistaron a 39 hombres y mujeres marroquíes que vivían en Madrid y se obtuvo una descripción de cual era la realidad cotidiana de en torno a unas cuestiones que son las que guían básicamente su vida en la nueva sociedad y sobre el cómo ven a esta sociedad y sus ciudadanos.

Al acabar el informe *Imágenes Cruzadas I*, el equipo del SFOG percibió y recomendó a la CAM, el interés que podría tener una ulterior investigación oralista en la que el universo de entrevistables estuviera constituido por un abanico de testimonios de ciudadanos y ciudadanas españoles -residentes en la CAM- que por razones profesionales (enseñanza, administración, servicios sociales, etc..) vienen estando en contacto estrecho con la comunidad marroquí instalada en la CAM. Pues bien este proyecto fue aprobado y, actualmente nos encontramos inmersos en la realización del mismo.

El hecho de centrar el estudio en el mundo de las percepciones y las imágenes supone adentrarse en el conocimiento del otro y a la vez de nosotros mismos. La inmigración cuando se hace presente individualmente nos pone ante "lo nuevo", de manera que el otro lejano (el "extranjero" en el sentido que le otorga Schutz a este término)) es ahora, queramos o no, el "otro cercano"². Afrontar la novedad conlleva normalmente una sensación de debilidad, de

¹ Como muestra de ello véase la publicación: MORALES LEZCANO, V. et al (1993): *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos*. Madrid, UNED.

² Como bien describe María Jesús Criado, en el libro *La línea quebrada*: "La entrada del extranjero en el horizonte cotidiano supone así, la irrupción persistente de lo anómalo. Del intruso que lejos de quedarse en su mundo, desafía la norma que le adscribe a otro espacio e irrumpe en nuestra cotidianidad. Su arribo guarda un factor de provocación". CRIADO, M^a J.: (2001) *La línea quebrada*. Ed. CES, Madrid. Esta provocación se acentúa en el caso de la llegada y asentamiento de una población marroquí en la que parecen conjugarse los demonios del miedo y de lo diferente, al poner en cuestión la cultura occidental de tradición judeo-cristiana.

ignorancia, de desamparo y de inseguridad. Estos sentimientos aparecen en los discursos tanto de los inmigrantes marroquíes, como de las personas españolas que tratan con ellos. La fórmula de las *Imágenes Cruzadas* busca revisar, a través del juego de las percepciones, la tradicional actitud hacia el “otro” hipotético y real al mismo tiempo.

Para adentrarnos en el mundo de las percepciones se hace preciso echar mano de una metodología cualitativa, que permita llegar a la comprensión del discurso del otro, de ahí el recurso a las fuentes orales.

I. El recurso a las fuentes orales. El planteamiento de la investigación

La utilización de las prácticas oralistas en el campo de las migraciones es un elemento que humaniza el acercamiento a las mismas ya que *la fuente oral* se presta especialmente a destacar la diversidad individual frente a la aglutinación del informe. La inmersión en el discurso desde un enfoque oralista permite huir de estereotipos marcados a priori y comprender el discurso en el contexto existencial de la persona que lo realiza, en último término nos permitirá llegar a realizar una radiografía de los distintos discursos y opiniones existentes entre la ciudadanía madrileña acerca de la población marroquí aquí asentada, aunque las conclusiones no tengan una representatividad estadística para el conjunto de la población.

En el caso de las entrevistas que se están realizando con personas españolas observamos que el recurso a esta técnica permite desmarcarse de los tópicos simplistas sobre la existencia o no de un discurso racista o xenófobo en la sociedad receptora, descubriéndonos un amplio universo de percepciones que puede situarse en un eje que va desde el discurso más "nacionalista-racista" hasta el más "tolerante-universalista". En el medio encontramos una variedad de discursos y percepciones, que deberemos ir deshilvanando a lo largo del proceso de interpretación.

Toda investigación precisa de un diseño de la misma, que partiendo de los objetivos y metodología nos sirva de instrumento en el viaje del conocimiento (véase anexo cuadro 1). En este sentido la investigación sobre “percepciones hispano-marroquíes de la inmigración en la CAM” se está llevando a cabo a partir de un diseño inicial, encontrándonos ahora en la fase de realización del trabajo de “campo”. En esta presentación nos proponemos exponer el cómo se está llevando a cabo la investigación, así como adelantar algunos de los resultados que se van perfilando hasta la fecha, teniendo en cuenta que se trata de pre-conclusiones ya que el estudio se encuentra a mitad de su viaje.

Como ya se ha comentado, la metodología que se está utilizando es el recurso a fuentes orales, a partir de la realización de entrevistas semidirigidas. Se ha considerado un número total de 40 entrevistas a realizar y hasta la fecha se han materializado 23 de ellas. Para comenzar la investigación nos planteamos un universo de estudio a partir de los objetivos a los que se quiere llegar, tal y como se explica en los siguientes cuadros:

Objetivos del Estudio

- Ampliar nuestro conocimiento acerca del modo en que las personas inmigrantes asentadas en la CAM son percibidas por la población española:

*Estudiar las representaciones de la población autóctona sobre sus "nuevos" vecinos ("ciudadanos") y la sociedad de la que proceden.

Universo³ de estudio

- Personas de la población autóctona cuyo contacto cotidiano con inmigrantes marroquíes sea más intenso por imperativos de su actividad profesional.

a) Personas en sectores de actividades económicas con destacada presencia de marroquíes: construcción, comercio, hostelería, servicio doméstico...

b) Personas para quienes la población inmigrante (entre ellos el colectivo marroquí) constituyen la totalidad o una parte importante de su trabajo: profesorado, trabajadores sociales, abogados, técnicos de la Administración, traductores, intelectuales...

Una vez que se decide el universo de estudio y antes de perfilar el guión de la entrevista, es preciso llegar a establecer las dimensiones o núcleos temáticos que interesa conocer y en torno a los cuáles se irán elaborando las preguntas. Hay que tener en cuenta que la entrevista semiestructurada se caracteriza por ser relativamente flexible y abierta al discurso del entrevistado, por lo que son los núcleos temáticos los que guían al entrevistador sobre los temas de los que es preciso obtener información. Así, durante el desarrollo de la entrevista las preguntas pueden ir reorganizándose con cierta flexibilidad, pero sin perder la perspectiva central del tema.

Dimensiones/ Núcleos temáticos

I. La inmigración extranjera en España y en la CAM: el fenómeno, la ley de extranjería, planes de actuación, actitud general de la sociedad...

II. La inmigración marroquí y las relaciones con Marruecos

III Percepción de la inmigración marroquí en la vida cotidiana. Comportamientos, Tradiciones, relaciones, participación social, visión de la mujer

II. La inmigración marroquí en la CAM y las percepciones de la misma

³ "Universo" es el término sociológico que hace referencia al conjunto de personas que componen el objeto de estudio numéricamente.

Es un hecho constatado que dentro de los flujos migratorios que desde los noventa se han instalado en el Estado español, los marroquíes forman el colectivo de inmigrantes más numeroso; también es cierto que es el que hasta la fecha cuenta con peor imagen y mayor rechazo social⁴. Puede afirmarse que estas dos realidades: arraigo social y rechazo xenóforo se oponen y se complementan, determinando un modelo de inserción complejo que a su vez viene mediatizado por la dificultad de las relaciones entre los Estados de España y Marruecos. Cuando se habla de “integración” de los inmigrantes sucede que en el discurso español parece articularse la concepción de que “los musulmanes no son capaces de integrarse” y que por tanto son un potencial conflicto para nuestra sociedad, sus valores y su identidad. El colectivo marroquí es aquel identificado con “lo musulmán” por lo que es hacia quien se dirigen mayoritariamente los pre-juicios en cuanto a las posibilidades de integración del mismo.

Antes de presentar parte de las percepciones encontradas hasta el momento, nos fijaremos en algunos datos sobre el colectivo marroquí residente en la CAM, con objeto de perfilar el “retrato-robot” de este colectivo.

*** Algunos datos sobre la inmigración marroquí en la CAM**

En lo que se refiere a Madrid capital y según el: *Informe 2000 de extranjeros en la CAM*, la población marroquí en Madrid capital se situaba en este año en torno a 15.060 personas. Este colectivo supone el segundo en importancia numérica después del colectivo ecuatoriano. Si bien sería el primero en cuanto a antigüedad. La distribución porcentual por sexos era la siguiente:

| | |
|---------|-------|
| Hombres | 55,9% |
| Mujeres | 44,1% |

Los datos muestran que en estos últimos años se produce una feminización dentro del colectivo debida no sólo al reagrupamiento familiar, sino también a la llegada de mujeres solas que trabajan en el servicio doméstico. Destaca a su vez la presencia de población infantil y sobre todo, de niños menores de 8 años (el 8,8%).

Si nos atenemos a la distribución espacial en la ciudad se observa una tendencia a la desconcentración sobre todo por la tendencia de las familias a trasladarse del centro a la periferia obrera de la ciudad de Madrid. Así se da una destacada presencia de población marroquí en:

- Barrio Peñagrande en Fuencarral -El Pardo.

⁴ Véase las encuestas sobre actitud hacia los inmigrantes del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas). En un estudio realizado por el ASEP (Análisis Sociológicos, Económicos y Políticos S.A.), *Actitudes hacia los inmigrantes*, aparece en los diferentes sondeos realizados durante los noventa a los marroquíes como el colectivo de inmigrantes con el mayor índice de rechazo.

- Embajadores, Valdezarca en Moncloa-Aravaca; Carabanchel y Latina
- San Diego y Numancia (Puente de Vallecas)
- San Andrés en Villaverde

Si comparamos los datos según la distribución en la capital o en el conjunto de los Municipios, se corrobora esa tendencia a la desconcentración espacial. Así mientras en Madrid capital el colectivo marroquí supone el 8,7% del total de la población extranjera, esta cifra supera el doble (18%) cuando nos referimos a su presencia en los municipios de la CAM, donde se sitúan por encima del colectivo ecuatoriano.

DISRTRIBUCIÓN POR MUNICIPIOS.

| | Marruecos | Ecuador | Total pob. Extranjera | % Marruecos /total pob Extranjera |
|----------------|------------------|----------------|------------------------------|--|
| Madrid Capital | 14.390 | 43.215 | 166.023 | 8,7% |
| Municipios | 14.976 | 5.373 | 82.150 | 18,2% |
| Total | 29.366 | 48.366 | 166.023 | 17,7% |

(Datos del Plan Regional para la inmigración de la Comunidad de Madrid 2001-2003. Fuente: Padrón Municipal de habitantes, actualización a 1 de enero de 2000. Elaboración propia)

III.1 Visión general de la inmigración/ la inmigración marroquí/ las relaciones hispano/marroquíes

Existe una visión mayoritaria sobre el hecho de que si la inmigración ha aumentado es “*porque actualmente en España hay más calidad de vida y hay trabajo*”. Se compara este estadio de la inmigración con la situación existente cuando los españoles emigraron a Alemania o a Latinoamérica. Otra visión que se percibe sobre el actual fenómeno de la inmigración es la de quienes opinan que hay un “exceso de inmigración” y que existe “un descontrol” de la situación.

Dentro de los diferentes colectivos de inmigrantes es el colectivo marroquí el que se ve como uno de los más asentados; forman ya parte de nuestro paisaje social y urbano y, sin embargo siguen siendo, en parte los “desconocidos”. Existe una visión del colectivo marroquí como uno de los colectivos más cerrados a la hora de establecer relaciones con la sociedad autóctona. Esta visión coincide con la de ciertos teóricos que hablan respecto a este colectivo de “*un repliegue identitario frente al cual a penas se sabe cómo actuar*”.

Por otro lado, se les identifica como un colectivo entre “dos mundos” es decir que “van y vienen” del norte al sur. Parece desmontarse el cliché simplista del “moro” para identificar a todos los marroquíes y comienzan a distinguirse situaciones dentro del propio colectivo. Así se realiza una división de situaciones según sean:

- Familias con unos años de estancia en la CAM
- Varones adultos trabajando
- Mujeres solas
- Menores. Estos se identifican con delincuencia, drogas y vagabundeo.

También se perciben diferencias entre quienes provienen de zonas rurales (menor nivel de estudios y más tradicionales) y quienes lo hacen de las ciudades como Tánger o Casablanca (las más nombradas).

Visión de Marruecos y política hispano-marroquí

Se percibe al Estado de Marruecos como falto de libertades, de democracia y de posibilidades (desde los sectores más progresistas de nuestros entrevistados) por lo cual es lógico que su población joven emigre no solo por necesidades económicas, sino también como una vía de escape de un Estado “represivo” y de una falta de expectativas vitales. A su vez otra parte de los entrevistados también maneja el estereotipo que imponen los medios de comunicación de un Marruecos caracterizado por el atraso social, cultural, religiosos y económico, lo que impulsa a su población a emigrar a España.

En cuanto a la política hispano/marroquí:

Se opina mayoritariamente que ésta se mueve al son de los intereses económicos existiendo poco interés en regular realmente los flujos migratorios hacia España. Se opina que la inmigración sirve de carta de cambio. Para algunos en este tema se juega sucio: “*debe haber algún acuerdo, están jugando a algo, el típico trueque*” (E17).

Los temas que se conocen son los acuerdos de pesca, el conflicto Perejil (sin darle importancia).

Se critica el papel de los consulados españoles en Marruecos: “mal trato” “irregularidades”.

III.2 Percepción de la inmigración marroquí en la vida cotidiana

Como comentamos, se percibe que el colectivo marroquí en la CAM está más o menos instalado y asentado, que los varones trabajan siempre que pueden y que se preocupan por su situación legal, intentando (a veces por medios no ortodoxos) estar aquí legalizados. Aunque la diferencia de idioma constituye una fuerte barrera, la población entrevistada observa que enseguida son capaces de comunicarse en castellano, lo cual es visto como positivo. Existen algunas imágenes prejuiciosas y estereotipadas sobre el modo de vida. Por ejemplo algunos opinan o dan por sentado que “viven hacinados” y que “descuidan su higiene”.

También se recogen algunas percepciones negativas. En el caso de las mujeres se las ve como “aduladoras”, “mentirosas” (no conscientes) y “misteriosas”. En el caso de los hombres: “desconfiados”, “machistas” y “islamistas”.

De las entrevistas realizadas hasta la fecha aquellos aspectos que más marcan *la diferencia*

de este colectivo respecto a la población española y que por lo tanto (según los autóctonos) dificultaría la integración de estas personas son los siguientes:

- El desconocimiento del idioma.
- La diferente religión y visión del mundo.
- El seguimiento acérrimo de las tradiciones.
- El papel de “inferioridad” de la mujer marroquí respecto al hombre. El rol de autoridad del hombre.
- El diferente modelo de “crianza de los niños”, “la diferente forma de conceptualizar la infancia”.
- La tendencia a encerrarse en su comunidad- el aislamiento.

En cuanto a aquellos comportamientos o actitudes de este colectivo que se perciben como positivas se han resaltado hasta el momento los siguientes:

- El concepto de amistad.
- La hospitalidad.
- La dignidad con la que generalmente estas personas afrontan aquí ante las situaciones difíciles.
- El considerarles gente con carácter: “*los árabes tienen tanto carácter como nosotros*” (E6).
- El sentido de lo comunitario.

Finalmente, pueden destacarse el conocimiento o en ocasiones, la atribución a este colectivo de una serie de prácticas y/o manifestaciones culturales, entre las que se han apuntado:

- La práctica del Islam.
- El seguimiento del Ramadán.
- La celebración de la fiesta del cordero.
- El uso del pañuelo por parte de las mujeres (*hiyab*) y la *gandura*.
- La ceremonia del té.
- El establecimiento de carnicerías *halal*.

Un aspecto que se ha ido desarrollando más a fondo es la percepción de este colectivo en relación a su inserción laboral en la CAM.

Percepción sobre el trabajo y el tipo de inserción laboral de la inmigración marroquí en la CAM

Si las personas marroquíes apuntaban el trabajo como uno de los principales factores de integración (tal y como se constató en el Informe realizado por el SFOG *Imágenes Cruzadas I*), también los españoles consideran que el trabajo, junto con la situación legal de la persona inmigrante (sea de la nacionalidad que sea), va a determinar la integración de la misma en esta sociedad.

Respecto a la situación laboral de los inmigrantes marroquíes, los ciudadanos de la CAM

entrevistados observan claramente la existencia de unos nichos laborales dónde se "inserta" este colectivo. Estos son básicamente:

- a) En el caso de los varones:
 - Mozos de almacén, de carga y descarga.
 - Peones en mataderos de diferentes municipios de la CAM.
 - Jardineros (zona Sierra , El Escorial).
 - Construcción.
 - Restauración.
 - Comercios propios.

- b) Mujeres (a las cuáles también comienza a percibirse como “trabajadoras”):
 - Servicio doméstico.
 - Empresas de limpieza.
 - Manipuladoras.
 - Teleoperadoras.

Y, ¿cómo son vistos en el trabajo los inmigrantes marroquíes? En general las empresas de contratación y las personas que trabajan con ellos no expresan quejas hacia este colectivo a la hora de cumplir en su trabajo (sobre todo si se compara con otros colectivos inmigrantes que han llegado posteriormente). Los conflictos parecen producirse cuando se ponen de relieve en los y las trabajadoras marroquíes ciertos hábitos culturales a los que ellos no quieren renunciar y a los que por otro lado las empresas españolas no quieren hacer frente. Tanto empresas como empleadores no parecen asumir la necesidad de un posible cambio o adaptación acorde al perfil cultural de los nuevos “trabajadores”, que en definitiva conforman gran parte de la fuerza productiva de la CAM en las áreas reseñadas.

¿Cuáles son estos conflictos? En primer lugar lo que podríamos denominar como “la falta de respeto hacia la autoridad femenina”. Varios de nuestros entrevistados, más bien entrevistadas, que poseen puestos de responsabilidad en empresas donde hay contratados trabajadores inmigrantes comentan las dificultades a la hora de tratar con ellos, darles órdenes y que éstos las acaten como lo harían ante un superior hombre. Así se les califica de “machistas”, “dominantes” y “recelosos”. Ellas comentan que deben hacer un gran esfuerzo para ser tomadas en serio. No obstante, la relación parece ir relajándose y acomodándose con el tiempo y así alguna entrevistada comenta que luego “recapacitan” y puede solucionarse el conflicto. Las entrevistadas achacan estos comportamientos de índole “machista” a la creencia que desde aquí se tiene de que la educación recibida en su país relega a las mujeres a un papel subordinado y también a que no hay costumbre de compartir espacios de trabajo (fábricas, empresas, etc) con mujeres y menos con mujeres en puestos de “mando”.

Otro tema que suscita conflicto, a la hora de una posible contratación, es el aspecto físico, la imagen. El llevar *chilaba* o ellas el *hiyab* puede ser un primer freno para pasar una entrevista de trabajo. Según nuestros informantes esto, es leído como símbolo de una posible militancia “integrista”, pero también como una falta de voluntad de integración de estas personas hacia nuestro modo de vida, condicionando la posible contratación. En estos caso se intenta dialogar pero no siempre se llega a un acuerdo.

Finalmente, en empresas donde hay un gran número de trabajadores magrebíes y también en lugares de socialización como las “aulas”, la práctica del Ramadán supone un handicap desde el punto de vista de los españoles para el buen desarrollo del trabajo. En este punto hay diversas posturas. Desde aquellas más radicales como el caso de una empresa catalana que despidió a todos los obreros magrebíes por seguir el Ramadán (lo que conllevaba una baja en su productividad), hasta casos en los que se intenta cambiar el horario o aquellos en los que es el trabajador marroquí quien se adapta a las circunstancias. Se observa que el tema lleva a una reflexión por parte de la población española sobre ¿hasta qué punto una sociedad como la española que se considera laica debe cambiar su funcionamiento por un hecho religioso como el Ramadán?⁵ Y esto hasta en los entrevistados de perfil más “progresista”, sobre todo cuando la aceptación de este comportamiento supone un cambio en su propio sistema de trabajo.

IV. A modo de conclusión

Para terminar este primer análisis de la situación en el que nos hemos limitado a exponer las percepciones objetivas que se han ido recogiendo, cabe apuntar que nos encontramos ante una población en la CAM que comienza a darse cuenta de la inevitabilidad de adaptarse a convivir con el otro, en este caso, representado en la población marroquí, dado que el fenómeno de la inmigración es ya algo inherente a la sociedad española y madrileña del siglo XXI. En una primera aproximación a las percepciones hacia los marroquíes se observa un cambio en cuanto a que la convivencia diaria con estas personas lleva a la población autóctona a romper algunos de los estereotipos que sobre los marroquíes circulan en el imaginario colectivo. Comienzan a vislumbrarse actitudes más reflexivas hacia la cultura de los mismos, cultura que todavía se desconoce en su globalidad y hacia la cual persisten reticencias, miedos e imágenes pre-concebidas. Es el hecho diferencial del Islam el que marca mayoritariamente la distancia con el colectivo marroquí y el que parece plantear problemas de “integración”. La población entrevistada comienza también a diferenciar entre una primera generación, que vive “entre nosotros”, pero no tanto “con nosotros”, y una segunda generación, que participa de nuestro sistema cultural a través de su inserción en la escuela y que a su vez puede generar conflictos o cambios en otros aspectos culturales. Cuando menos existe un acercamiento hacia este colectivo que suscita reflexión, debate y contradicciones entre la población autóctona.

En la fase final de esta investigación se intentara desentrañar en que residen esas contradicciones, a que responden las diferentes imágenes y cuales son los diferentes tipos de discurso que a partir de la generalidad pueden ir estableciéndose.

Referencias bibliográficas

ASEP: *Actitudes hacia los inmigrantes*. Instituto de Migraciones y servicios sociales

COLECTIVO IOÉ (1994): *Discurso de los españoles sobre los extranjeros. Paradojas de la alteridad*. CIS, Madrid.

⁵ Para un análisis teórico de esta cuestión véase Touraine (1997): *¿Podemos vivir juntos? Iguales y Diferentes*. Ed. PPC, Madrid.

CRIADO, M^a J. (2001): *La línea quebrada*. Ed. CES, Madrid.

GÓMEZ SOTA F. (2000): *El mundo social de las nuevas migraciones económicas. Configuración de redes y estrategias de integración. El caso de la inmigración africana en Bilbao*. Tesis doctoral. Departamento de Sociología1. UPV/EHU.

MORALES LEZCANO, V (coord.) (1994). *II Jornadas sobre fuentes orales y gráficas para el estudio de las migraciones. El desafío de la inmigración africana en España*. Ed. UNED, Madrid.

MORALES LEZCANO, V. et al (1993): *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos*. Madrid, UNED

MUÑOZ MARTÍN , G. (Dir.) (2003): *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Ed. Fundación REPSOL, YPF, Madrid.

TOURAINÉ, A. (1997): *¿Podemos vivir juntos? Iguales y Diferentes* .Ed. PPC, Madrid.

ANEXO

Cuadro1. PASOS EN EL DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

1. Recopilación bibliográfica (Fondos SFOG, bibliotecas centros migraciones, estadísticas....).
2. Diseño guión entrevista-río.
3. Diseño de la muestra de personas "entrevistables" .
4. Realización Pre-entrevistas informativas.
5. Contactación entrevistados.
6. Realización de las entrevistas.
7. Transcripción entrevistas.
8. Realización del informe.
9. Conclusiones.

CUADRO 2. ENTREVISTAS REALIZADAS. PERFIL PERSONAS ENTREVISTADAS (FASE1)

| Sector socio-laboral entrevistados | Nº Entrev. | % |
|---|------------|-------------|
| Empresarios/Trabajadores sector privado | 5 | 22% |
| Técnicos administración | 5 | 22% |
| Personal servicios sociales (trabajadores sociales, p. Sanitario, psicólogos) | 5 | 22% |
| Profesorado (institutos, colegios, EPA) | 4 | 17% |
| Intelectuales/mundo de la cultura | 2 | 8,5% |
| Entorno asociativo | 2 | 8,5% |
| Total e. realizadas | 23 | 100% |

INDICE

| | |
|---|----|
| Presentación (V́ctor Morales Lezcano)..... | 2 |
| Identidad cultural e integraci3n social en las sociedades del Magreb. Algunas reflexiones (Juan Ignacio Castien Maestro)..... | 3 |
| La creaci3n de un archivo desde la investigaci3n (Rebeca Cordero Verdugo)..... | 14 |
| La recepci3n de la cultura espa~ola en Marruecos (Mohamed Bouissef Rekab)..... | 26 |
| Las percepciones hispano-marroqúes de la inmigraci3n en la CAM A trav3s del recurso a las fuentes orales: Im3genes cruzadas (F3tima G3mez Sota)..... | 32 |
| Indice..... | 43 |