

## RESEÑAS

CALDERWOOD, Eric, *Al-Ándalus en Marruecos. El verdadero legado del colonialismo español en el Marruecos contemporáneo* (Trad. Óscar Mariscal), Córdoba, Ed. Almuzara, 2019, 409 pp.<sup>1</sup>

Comienza esta obra con el relato de la visita de su autor al mausoleo de Tetuán que contiene los restos del granadino al-Manzarī —andalusí emigrado a Marruecos a finales del siglo XV y fundador de la ciudad que luego sería la capital del Protectorado español— y los de ‘Abd al-JāliqTūrris, líder nacionalista marroquí fallecido en 1970 que siempre tuvo una especial querencia por al-Andalus, de uno de cuyos linajes se declaraba descendiente. Y se cierra con la descripción de su visita al mausoleo que en Rabat conserva los restos del primer monarca del Estado independiente, Muhammad V. Este edificio, encargado en los años 60 del siglo XX al vietnamita Eric Vo Toan, recuerda a las construcciones andalusíes y en su interior se repite varias veces el conocido lema de la dinastía nazarí, *Lā gālib illā Allāh*, es decir, «No hay más vencedor que Dios». Ambos espacios vendrían a resumir simbólicamente el decurso seguido por el mito histórico andalusí que sirvió primero para estructurar el discurso colonial, fue asumido también por la élite nacionalista del Protectorado y terminaría siendo incorporado a la retórica oficialista del Estado marroquí de la posindependencia.

«Al-Andalus viaja bien», afirma el profesor Calderwood en una de las muchas ideas certeras que puntúan esta inteligente y muy bien concebida obra que, dirigida a un público anglosajón tiene el objetivo primordial de dar a conocer la especificidad de la presencia colonial española en el norte de Marruecos —siempre ensombrecida frente al dominio colonial francés—, y que, dirigida a un público español, ofrece un acercamiento novedoso al estudio del discurso colonial español que, como es sabido, se centró de manera primordial, y también obsesiva, en el empleo del mito andalusí. Algo que resultaría fundamental para justificar tanto la propia instauración del Protectorado como

<sup>1</sup> Esta obra fue publicada originalmente con el título de *Colonial al-Andalus. Spain and the Making of Moroccan Culture*, Harvard University Press, 2018.

la posterior participación de los contingentes marroquíes en la guerra civil española junto al ejército franquista.

Es evidente que para poder soportar bien las distintas etapas de ese complejo periplo y pasar sin dificultad por tanta frontera histórica e ideológica, ese Andalus debió disfrazarse con una indumentaria apropiada que, en su consciente imprecisión, lograra servir a todos los objetivos, a veces contradictorios, que desde España y desde Marruecos se pretendían. Fue así cómo se acuñó el concepto de una historia y de una cultura adjetivadas de «hispano árabes», fértil hallazgo terminológico que comenzó a emplearse en España ya en el siglo XVIII y al que después recurrieron los arabistas españoles del XIX para intentar limar las aristas más problemáticas de su objeto de estudio y conseguir insertarlo en el decurso de la historia de España. El discurso colonial español, por su parte, descubrió en lo «hispano árabe» un modo eficaz de plantear su conquista y dominio del territorio (una profunda hermandad de pueblos que en el pasado ya se había producido en la Península y que ahora se reproducía en el norte de Marruecos) y también de desvincularse del modelo colonial francés, descrito como mucho más inhumano y rapaz.

Pero, ¿qué quería decir exactamente aquel término con el que se adjetivaba a la historia o a la cultura andalusíes, o se designaba a hombres y mujeres? Exactamente, nada, porque si por algo se caracterizó tal concepto (lo «hispano árabe») fue por su confusión referencial («Aquello significó muchas cosas para mucha gente e hizo extraños compañeros de cama» en palabras de Eric Calderwood), característica que fue lo que a la postre dotó a aquel artefacto retórico de su larga pervivencia tanto entre los españoles como entre los marroquíes. Decir «hispano árabe» por no decir «andalusí» implicaba tanto hispanizar a los andalusíes —separándolos del resto de la historia islámica— como arabizar a los españoles, medievales y contemporáneos, —desgajándolos de la cultura europea—, o, en un nivel más local, regionalizar a los andalusíes —Averroes era cordobés ante todo, se insistía— o arabizar a los andaluces contemporáneos, pero no al resto de los españoles (en el ideario de Blas Infante, por ejemplo). Implicaba igualmente intentar ver en el islam peninsular un islam cristianizado —y por ende más tolerante que el resto— o no ver contradicción alguna en que los musulmanes marroquíes hubiesen colaborado con el bando franquista en una guerra planteada desde sus inicios como Cruzada. Sin olvidarnos de que también se utilizaron argumentos biólogos (ambos pueblos descendientes de una misma madre, al-Andalus, y de un mismo padre, el cristianismo) para explicar aquella extraordinaria fusión cultural y racial que convertiría muchos siglos después al Protectorado en un feliz reencuentro de hermanos, unos y otros identificados —como no podía ser menos— de hispano árabes.

Si todo lo escrito hasta aquí son asuntos bien conocidos por los historiadores del Protectorado, lo que confiere novedad y calidad al libro del profesor Calderwood es la forma en la que lo plantea y, sobre todo, la cuidadosa lectura

que hace de los textos, españoles y árabes, en los que quedó reflejado el empleo continuado del gran aparato retórico centrado en el Andalus colonial, que unos llevaron allí junto al armamento y las instituciones, y otros aceptaron sin mayor cuestionamiento, al menos al principio.

Los siete capítulos del libro se van organizando conforme a una secuencia cronológica y, entremezclando a autores españoles y árabes, se consagran respectivamente al estudio de Pedro Antonio de Alarcón, de Mufaḍḍāl Afaylal —escritores ambos de la guerra de 1860—, de Blas Infante —cuya ideología nacionalista andaluza nutrió, no tan paradójicamente como podría pensarse, el discurso colonialista español—, de Aḥmad al-Rahūnī —autor de *Al-riḥla al-makkiyya* (1937), un libro que describe el viaje de peregrinación a La Meca, patrocinado por Franco, de un grupo de marroquíes—, de Tomás García Figueras y Amīn al-Riḥānī, de Mariano Bertuchi y Patrocinio García Barriuso, y finalmente de Shakīb Arslān y el grupo de nacionalistas marroquíes formado, entre otros, por los hermanos Bennūna y Muḥammad Dāwud.

Los capítulos 5 y 6 revisten un particular interés por la minuciosa reconstrucción que hace el autor de la visita a Tetuán de dos escritores e intelectuales libaneses (Amīn al-Riḥānī y Shakīb Arslān) durante los años 30, cuyas respectivas actuaciones y los textos que siguieron a las mismas sirvieron para difundir entre los árabes orientales la historia oficial del Protectorado, en el primer caso, y la acción nacionalista marroquí, en el segundo. Al-Riḥānī (1876-1940) fue invitado por el Alto Comisario español, Beigbeder, para actuar de propagandista de la ideología franquista ante el público lector árabe, mientras que Arslān (1869-1946) lo hizo invitado por los Bennūna y por Dāwud para tratar de insertar su ideario independentista en el pensamiento nacionalista panárabe del que el emir druso, exiliado por entonces en Suiza, era uno de sus máximos representantes. El modo en el que ambos hombres se vincularon con el mito andalusí y con la peculiar forma que tuvieron los españoles de referirse a él, es uno de los asuntos más interesantes de la obra, que al final termina iluminando también y con suma precisión los cambios que fue experimentando tal mito dentro del propio pensamiento nacionalista marroquí. La colaboración de al-Riḥānī con Franco y con sus hombres en Marruecos le hizo aceptar sin el menor cuestionamiento —al menos público— aquella pretendida hermandad esencial, y racial, entre árabes y españoles. Lo que pasara en su fuero interno lo desconocemos, pero desde luego nada objetó a ella ni durante la ceremonia de recepción que le preparó Beigbeder, y en la que el militar español brindó por la reciente «victoria hispano árabe» —a la que llegó a denominar en otro momento del acto como «victoria bilingüe»—, ni en sus escritos posteriores.

El caso de Arslān fue diferente. Su pensamiento panarabista, su actividad política en favor de la independencia del mundo árabe de los poderes coloniales francés y británico, y su voluntad de incorporar al Magreb árabe a la idea y a la lucha anticolonial —razón esta última que indujo a los Bennūna a

invitarle a Marruecos— le llevaron, no desde luego a negar el papel simbólico de al-Andalus tanto para el nacionalismo árabe general<sup>2</sup> como para el marroquí en particular, sino a descartar por absurda su pretendida hispanización o cristianización. Un falseamiento de calado de lo que fue su realidad áraboislámica que resultaba inconcebible para un intelectual como Arslān y que también lo iba siendo para los propios intelectuales marroquíes.

Bien fuera por el innegable influjo del pensamiento de Arslān en ellos o por la maduración de su ideología nacionalista, resulta interesante ver cómo en la *Historia de Tetuán (Ta'rij Tiṭwān)* que escribió Dāwud y en la que también participó Muḥammad Bennūna se va descartando el empleo del término «hispano árabe» y, con ello, la visión edulcorada, no ya de una convivencia, sino de una esencial imbricación entre hispanos y árabes, promovida por los dirigentes coloniales del Protectorado. En dicha obra, la visión histórica se extrema y al-Andalus y España se describen como dos entidades históricas diferentes cuyo enfrentamiento militar concluyó con la victoria de una y la derrota de otra. Se trata, como bien se ve, de un replanteamiento de la historia andalusí que implicó igualmente una visión menos complaciente con el Protectorado y un alejamiento radical de las viejas retóricas discursivas en las que éste fundamentó su dominio colonial.

Los intelectuales que siguieron a los Bennūna y a Dāwud continuaron en esta vía, como demuestra el tono que se imprimió a la revista *Tiṭwān* de Muḥammadibn Tāwīt, publicada ya en tiempos del Marruecos independiente y en la que el único término que servía para referirse al pasado era «al-Andalus».

Al final, ya durante la preindependencia y hasta el presente, la manera de concebir la historia de al-Andalus por parte de los intelectuales marroquíes fue, en esencia, la misma que la de Arslān y el resto de nacionalistas árabes orientales. Aunque no del todo. En los escritos de los marroquíes, además del abandono de las hispanoarabidades o hispanomarroquinidades de salón, se percibe con claridad una voluntad de nacionalizar, es decir, de marroquinizar, el conocimiento y el estudio de al-Andalus, llegando a criticar abiertamente el modo en el que franceses y españoles —por su pasado colonialista— u otros árabes —por su alejamiento del tema— venían realizándolo. Recha-

<sup>2</sup> Conviene resaltar que en paralelo a la génesis del mito andalusí entre los españoles (fueran historiadores, arabistas, militares o políticos del Protectorado), en el pensamiento árabe se desarrollaba simultáneamente una mitologización semejante. Su función histórica e ideológica fue, sin embargo, muy distinta. Los intelectuales árabes desde finales del XIX concibieron a al-Andalus como una entidad perteneciente sólo al mundo islámico medieval —ni hispanizado ni cristianizado, por tanto— que terminó siendo vencida por los españoles. A partir de ahí desarrollaron los mitologemas de la «edad dorada» y del «paraíso perdido», tan centrales en su ideario, como presentes en cualquier otro pensamiento nacionalista contemporáneo.

zando tanto las mixtificaciones de unos como las nostalgias de otros, los marroquíes reivindicaron el Andalus araboislámico como parte indiscutible de su pasado. Del suyo propio, más que del resto de árabes.

La conclusión a la que llega Eric Calderwood es que, hacia los años 60 del siglo XX, los conceptos clave que fundamentaron la retórica colonial española habían conseguido permear la cultura marroquí y tener presencia en ella. Así pues, la andalusización de la cultura o del discurso oficial marroquí es una invención moderna que surge del encuentro colonial entre España y Marruecos: «La memoria moderna de al-Andalus es inseparable del legado del colonialismo», dicho en sus palabras. Es claro que todas las élites intelectuales y políticas de los países colonizados han asumido una parte de los paradigmas culturales provenientes de las metrópolis. Pero aun así nos preguntamos hasta qué punto la evidente constatación —tan bien demostrada en esta obra— de que la conceptualización de ese Andalus, convertido en seña de identidad del Marruecos independiente, ni fue ni es igual a la que manejó e impuso el poder colonial español, no obligaría a reconocer que las genealogías culturales suelen ser menos lineales y más azarosas de lo que parecen a primera vista.

Siempre que reflexionamos sobre influencias, legados, procesos de interculturalidad en contextos coloniales, surge la inevitable pregunta: ¿qué habría sucedido con tal o cual fenómeno de no haberse visto interferido por el hecho colonial? En el caso del que tratamos, ¿ocuparía hoy el pasado andalusí en Marruecos el mismo lugar en su historia, y en el discurso oficial, si España —y su propia relación conflictiva con al-Andalus— no hubiese conquistado su territorio e implantado el Protectorado? Pregunta de imposible respuesta y que vuelve a corroborar que los escenarios contrafácticos resultan ser más útiles para la ficción que para el estudio de la historia.

Nieves PARADELA  
UAM