

FAKULTAS DE LETRAS, LENGUAS Y ARTES
DEPARTAMENTO DE LENGUAS LATINAS
SECCIÓN DE ESPAÑOL

Memoria de Magíster

Opción: literatura

Tema

**La mujer argelina en la literatura de viajes española a
finales del siglo XIX**

**En la obra de José María Servet: *En Argelia: recuerdos
de viaje***

Presentado por:

BELMEKKI Mekkia

Dirigido por:

La Doctora KHELLADI Zoubida

Miembros del tribunal:

Presidenta: Dra BENHAMAMOUCHE Fatma (Prof).

Directora: Dra KHELLADI Zoubida (M.C).

Vocal: Dra MOUSSAOUI Meriem (M.C).





Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

En primer lugar agradezco a Allah que me ha dado la fuerza para realizar esta modesta tesis.

Mi sincero agradecimiento va dirigido luego, y en particular, a mi directora la Doctora KHELLADI Zoubida que me ha dado la idea de enfocar el tema del viaje español en relación con nuestro país. Le agradezco su gran esfuerzo y colaboración, su paciencia, su amabilidad, sus imprescindibles consejos y su rigor metodológico desde el primer momento.

Con la misma gratitud quería mencionar a la catedrática BENHAMAMOUCHE Fatma, que nos ha permitido formar parte de su proyecto dandonos la oportunidad de continuar nuestros estudios de post-grado.

Expreso igualmente mi reconocimiento a la doctora MOUSSAOUI Meriem por haber consagrado su valeroso tiempo para examinar nuestro modesto trabajo.

Debo dar las gracias también al Señor NEGAOUI Salah quien me proporcionó generosamente documentos, conocimientos, consejos y me ayudó psicológica y metodológicamente.

Me gustaría también agradecer infinitivamente a todos nuestros eminentes profesores que hayan participado en nuestra formación intelectual.



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

Dedico este modesto trabajo a mis queridos padres que me han sostenido con amor, confianza y cariño a lo largo de mi carrera estudiantil y a lo largo de toda mi vida, que Dios les proteja.

A mis hermanas: Naima, Karima y Halima

A mis hermanos: Mohamed y Mehieddine.

A mis agradables sobrinos: Djilali e Ibtihel.

Y a toda mi familia.

A mis queridas amigas: Lemya, Amina, Hafida y fatima.

A mis colegas del Instituto que me han compartido los momentos de tristeza y de alegría: Habiba, Malika, Amina, Kheira y Nassima.

A todos mis amigos y amigas de la promoción de español.

Introducción.....	P. 01
I. Primer capítulo: "Génesis y teoría de la literatura de viajes"	
1. Definición de la literatura de viajes.....	P. 06
2. Tipología de la literatura de viajes.....	P. 08
2.1. Libro de viajes estético-cultural.....	P. 09
2.2. Libro de viajes económico-social	P. 09
2.3. Libro de Viajes científico-histórico.....	P.10
2.4. Libro de Viajes filosófico-político.....	P. 11
2.5. Libro de Viajes ficticio (o la novela de viajes).....	P. 12
3. Rasgos específicos de los relatos de viajes.....	P. 13
4. Evolución histórica de la literatura de viaje.....	P. 14
4.1. Antigüedad.....	P. 14
4.2. Edad Media.....	P. 15
4.3. Siglo XVI.....	P. 16
4.4. Siglo XVII.....	P. 17
4.5. Siglo XVIII.....	P. 18
4.6. Siglo XIX	P. 19
4.7. Siglo XX.....	P. 21
5. Técnica narrativa del relato de viajes contemporáneo.....	P. 24
6. Literatura de viajes árabe.....	P. 27
6.1. Ibn Yubair.....	P. 28
6.2. El Idrissi	P. 28
6.3. Ibn Batuta.....	P. 29
6.4. Rifaát al Tahtawi.....	P. 30
II. Segundo capítulo: "Categorías del mundo femenino argelino vistas por Served"	
1. Presentación del autor.....	P. 31
2. Presentación de la obra.....	P. 31

	P. 35
	P. 39
4.1. Panorama general de la comunidad berberisca.....	P. 39
4.1.1. Origen e historia de los berberiscos.....	P. 39
4.1.1.1 Denominación.....	P. 40
4.1.1.2. Lengua	P. 41
4.1.1.3. Geografía.....	P. 42
4.1.1.4. Origen.....	P. 42
4.1.1.5. Historia.....	P. 43
4.1.1.5.1. Ocupación fenicia	P. 44
4.1.1.5.2. Ocupación romana.....	P. 44
4.1.1.5.3. Ocupación vándala.....	P. 46
4.1.1.5.4. Conquista árabe.....	P. 46
4.2. Organización del pueblo cábila.....	P. 48
4.3. Temas diversos sobre la mujer cábila.....	P. 52
4.3.1. Monogamia.....	P. 53
4.3.2. Venganza.....	P. 55
4.3.3. Libertad.....	P. 57
4.3.4. Ambiente y su influencia sobre la libertad femenina.....	P. 61
4.3.5. Papel socio-económico y familiar de la mujer cábila.....	P. 64
5. Mujer árabe.....	P. 66
Introducción.....	P. 66
5.1. El haik y sus dimensiones socio-culturales y espirituales.....	P. 66
5.2. El haik como signo de belleza exótica.....	P. 72
5.3. Rol político del haik	P. 80
Conclusión.....	P. 87
III. Tercer capítulo: “Estudio sociológico y psicológico sobre la mujer argelina”	
Introducción.....	P. 89
1. Descripción física de la mujer argelina.....	P. 89
1.1. Belleza natural.....	P. 89

o signo de diferenciación étnica.....	P.	91
n la mujer.....	P.	96
2.1. Aspecto exterior de la vivienda.....	P.	96
2.2. Aspecto interior de la vivienda argelina.....	P.	99
2.2.1. Separación espacial entre los dos sexos.....	P.	99
2.2.2. Descripción del patio.....	P.	106
Conclusión.....	P.	108
3. Encerramiento femenino.....	P.	109
3.1. Encerramiento como una tradición social.....	P.	109
3.2. Encerramiento y teoría del honor.....	P.	113
3.3. Encerramiento y cultura nacional.....	P.	116
3.4. Educación femenina.....	P.	118
4. Libertad femenina.....	P.	124
5. Rol familiar de la mujer argelina tradicional.....	P.	128
5.1. Poder familiar de la madre y de la esposa.....	P.	128
5.2. Poder de la suegra.....	P.	132
6. Machismo en la sociedad argelina tradicional.....	P.	134
6.1. Relaciones familiares entre los padres e hijos.....	P.	134
6.2. Razones para favorecer el sexo masculino.....	P.	138
6.3. El sexo y la determinación de los roles familio-sociales.....	P.	142
7. Casamiento precoz.....	P.	145
7.1. Casamiento precoz como una tradición religioso-social.....	P.	145
7.2. Criterios para casarse según Servet.....	P.	149
Conclusión.....	P.	156
Bibliografía.....	P.	159

El viaje como un factor imprescindible en nuestra vida no es sino el deseo de encontrar, fuera de los límites geográficos, nuevas realidades.

Por ser exótico y culturalmente opuesto a la cultura occidental, el mundo arabo-musulmán, y en particular el norteafricano, ha sido siempre un centro que cautiva la imaginación del hombre occidental y un motivo literario por excelencia para sus escritos.

Nuestro trabajo plantea el tema de la imagen que España hizo de Argelia a través de la visión de uno de sus viajeros, quien, aunque trata de una enorme cantidad de temas, insiste en la mujer.

"La mujer argelina en la literatura de viajes española a finales del siglo XIX, en la obra de José María Servet: *En Argelia: recuerdos de viaje*" es pues el núcleo de nuestra modesta tesis.

Hay muy contados casos en los cuales se consulta, por nuestros estudiantes, un libro de viajes español escrito en el siglo XIX enfocando un tema tan preciso como la mujer. Por eso, hemos realizado este trabajo con el fin de darles a conocer una literatura que deja escritas un sin fin de obras y que entusiasma a lectores y a teóricos en todos los países y en todas las épocas.

Hemos elegido el siglo XIX porque conviene más al estudio de la literatura de viajes por los numerosos relatos de viajes que produce y por el gran interés hacia este tipo de arte por el lectorado de la época.

Por otra parte, esta época es muy decisiva para la historia del Magreb, en general, y de nuestro país en particular, por haber sido, por aquel entonces, una colonia en el cual los europeos: artistas, políticos, militares y comerciantes fijan su mirada.

Igual que tantos otros libros de viajes, éste tiene relación muy estrecha con nuestro pasado y nuestra identidad, de modo que, el viajero analiza los modos de pensar, de creer y de sentir de la mujer argelina.

Por ser la diversidad de las costumbres y las falsas interpretaciones de éstas tan antiguas como la historia, intentamos medir hasta qué punto son objetivos y reales los

hacia el pueblo argelino, en general, y su

Son éstas, pues, algunas de las razones que nos llevan a optar por el tema. Se intenta aportar una visión objetiva sobre estas mujeres argelinas poco y mal conocidas por los occidentales en general, y los españoles, en particular.

Nuestro viajero distingue dos categorías de mujeres: la cábila y la árabe.

Pues, ¿Cuáles son las características de cada una de estas categorías? ¿Cuáles son las diferencias que las separan? ¿A partir de qué criterios, nuestro viajero proclama esta separación? ¿Hasta qué punto tiene razón?

El vestido de la mujer árabe representado por el haik es otro factor que llama la atención de Servet.

Entonces, ¿cuáles son las dimensiones socioculturales y espirituales de este tipo de traje?

Se obsesiona, además, por la belleza de la mujer argelina, presentada como rasgo de diferenciación étnica. ¿Sobre qué argumentos se apoya para confirmar su visión?

Luego, describe la arquitectura de la vivienda y la relaciona con el estado inferior de la mujer en comparación con el hombre.

Entonces, ¿qué relación tiene esta arquitectura con el encerramiento femenino y la separación espacial entre los sexos? ¿Cuál es el origen social de estas dos tradiciones?

Nuestro viajero se atreve, luego, a analizar la relación que tiene la mujer argelina con los demás miembros de su familia.

Entonces, ¿qué actitud tiene el hombre argelino hacia su pariente? ¿Cómo se comporta con ella? ¿Cómo ésta reacciona contra la concepción masculina y social? ¿Qué papel desempeña tanto en la familia como en la sociedad?

Se trata también de otros ritos tradicionales y espirituales como el matrimonio, el casamiento precoz y la visita de los cementerios y las casas de baño.

Pues, ¿a partir de qué ángulo se enfocan ?

En cuanto al contenido, nuestro modesto trabajo se articula en tres capítulos.

En el primero titulado "Génesis y teoría de la literatura de viajes", intentamos abarcar un panorama general acerca de este género literario, exponiendo su significado y su evolución cronológica a lo largo del proceso histórico desde la Antigüedad hasta

cuando a las circunstancias político-económicas e
sar luego, a su influencia sobre el desarrollo del
relato de viajes y a las nuevas formas que adopta cada vez. También se alude
brevemente a la imagen de España en la literatura de viajes europea y las razones que
atraen a los viajeros hacia ella. Se propone además un análisis sistemático de los
rasgos formales y expresivos que marcan este tipo de arte. Por fin, se describe la
literatura de viajes árabe, exponiendo la biografía de algunos de sus precursores
insistiendo en sus viajes y sus relatos que dejan escritos en este dominio.

El segundo capítulo lleva como título "Categorías del mundo femenino argelino
vistas por Servet". Al principio de este capítulo, presentamos al autor y luego la obra
describiendo el contexto político y cultural de la época que coincide con la
colonización francesa en Argelia, al mismo tiempo que ingleses, italianos y españoles
se instalan en otros países árabes. Intelectual y artísticamente, se desarrolla el
Orientalismo cuyo tema central es el estudio de nuestras sociedades arabo-musulmanas
y su pasado histórico.

Se trata luego de la diversidad lingüística y cultural de nuestro país, poniendo de
relieve dos etnias argelinas de gran valor histórico, la cábila y la árabe.

Antes de abordar el tema de la mujer cábila, Servet analiza el ambiente que le
rodea. Por esta misma razón, hemos intentado acercarnos a este ambiente para poder
comprender la visión del viajero y el origen de sus interpretaciones que a veces son
subjetivas. Esto se pretende bajo el subtítulo "Panorama general de la comunidad
berberisca", en el cual se trata de la denominación, lengua, geografía, origen e historia
de los berberiscos, elementos que cada uno de nosotros debe conocer porque forman
nuestro pasado, ilustran el presente y nos apoyan para construir el mañana .

La mirada se enfoca, luego, hacia el sistema político-social de estos grupos étnicos
berberiscos, insistiendo en los cábilas puesto que Servet se limita a ellos. Se trata aquí
del papel social y jurídico de las llamadas "Tedjma't" o "Asambleas" porque nos
permiten comprender algunas concepciones familio- sociales hacia la mujer cábila.

De esta última tratamos bajo el subtítulo "Temas diversos sobre la mujer cábila"
en el cual hablamos, primero, de ritos muy arraigados en la mente del pueblo cábila
como la monogamia y la venganza y ,en segundo lugar, de la libertad femenina, la

libertad y por fin, el papel activo que desempeña
sociedad.

Pasamos luego a la “mujer árabe” describiendo su traje representado por el haik, insistiendo en las dimensiones socio-culturales de este último y su rol político en los primeros años de la colonización y durante la Guerra de Revolución.

El tercer capítulo se titula "Estudio sociológico y psicológico sobre la mujer argelina"

Aspiramos aquí aportar una novedad en la forma de comentario y de análisis de los relatos de viajes, intentando aplicar, aunque modestamente, las teorías literarias que nuestros eminentes profesores nos enseñan a lo largo del primer curso de Magister. Nos basamos en el método sociológico, la teoría marxista y la teoría psicoanalítica freudiana.

Este tercer capítulo se divide en los subtítulos siguientes.

-“Descripción física de la mujer argelina según Servet” que nota una disimilitud entre la mujer cábila y la mujer árabe al nivel fisonómico. Por medio de esta disimilitud intenta confirmar el origen europeo del pueblo cábila y su influencia por las sucesivas naciones europeas que lo ocupan a lo largo del proceso histórico. A estas naciones y civilizaciones se alude en el primer capítulo cuando se trata de la historia de los berberiscos.

-“Vivienda argelina y su relación con la mujer”: bajo este subtítulo analizamos la naturaleza de la relación de cada uno de los sexos con la puerta considerada como la frontera que separa el mundo femenino interior del mundo masculino exterior. Se describe, luego, el patio como una pieza muy íntima y sagrada, donde ningún extranjero puede llegar, y un signo de unidad familiar.

-“Encerramiento femenino”: bajo este subtítulo, se intenta buscar una explicación social de esta tradición, su relación con el objetivo de guardar el honor familiar y proteger la cultura nacional de los valores extranjeros que trae el colonizador. Por fin, se alude a la educación femenina frenada por las dos tradiciones sociales del encerramiento y de la separación espacial entre los dos sexos.

-“Libertad femenina”: se alude aquí a las dimensiones socio-culturales de los cementerios y las casas de baño visitados, a menudo, por nuestras mujeres.

tradicional": se alude aquí al poder que ejerce la de la familia y las repercusiones sociales de este poder.

- "Machismo en la sociedad argelina tradicional": bajo este subtítulo se analiza la naturaleza de las relaciones establecidas entre los miembros de la familia argelina, es decir entre los padres y los hijos. Se explica las razones sociales y económicas que llevan a favorecer el hecho de tener hijos de sexo masculino, poniendo de relieve el poder que da estos últimos a la madre. por fin, se define el sexo como un motivo y un criterio que determina los roles familiar-sociales.

- "Casamiento precoz": este último subtítulo trata de las razones sociales, morales y religiosas que llevan los argelinos de la sociedad tradicional a casar pronto a sus hijos. Se describe también la naturaleza del amor que une la pareja argelina tradicional cuyos miembros no se conocen hasta el día de la boda y, finalmente, la conclusión que deja abiertas las puertas para otras investigaciones en el campo de la literatura de viajes.

Desde muy lejos, el ser humano se distingue por su afición a desplazarse. Viajar nos permite contar lo que se ha visto. De ahí, el relato de viajes nos informa de los diversos mundos, culturas y civilizaciones humanas a lo largo de diferentes épocas.

1. Definición de la literatura de viajes

Resulta ser muy difícil definir la literatura de viajes, porque muchos teóricos estaban en contra de incluirla dentro de los géneros, sino la consideraban como un subgénero. Hasta finales del siglo XIX y principios del siglo XX, este género ha podido ser integrado en el círculo de los géneros literarios.

María Celia Forneas Fernández (2004) dice confirmando esta idea:

“la literatura de viajes (o crónica viajera) es una manifestación muy antigua, pero la cultura del “andar y ver” se justifica realmente sólo en la época del romanticismo, fecha que viene a coincidir con la mayoría de edad del periodismo”.⁽¹⁾

Esta autora define la crónica de viajes como un subgénero de la crónica periodística, puesto que ambos tienen como objetivo buscar informaciones, sobre acontecimientos que suceden en lugares lejanos de los lectores. Se inspira en la visión de Lorenzo Gomís que divide la crónica periodística en *“crónica que cubre un lugar y crónica que cubre un tema”.*⁽²⁾

Por el primer tipo se refiere, en efecto, a la crónica de viajes.

Según la misma autora, la diferencia entre las crónicas escritas por un escritor famoso y las escritas por un periodista *“radica en la tendencia a la evasión literaria en las primeras frente al predominio del dato en las segundas”.*⁽³⁾

El hecho de colocar la literatura de viajes al periodismo se debe también a la forma que solía adoptar desde muy lejos. El cronista, que trabaja generalmente como militar,

1. FORNEAS FERNÁNDEZ, María Celia (2004): “¿Periodismo o literatura de viajes?”, Madrid, Universidad Complutense, p 221.

2. Ibid, p 243.

3. Ibid, p 224.

viar su relato fragmentado en capítulos o entregas
vuelve a su país natal. Luego, estos fragmentos se
reúnen bajo forma de libro.

Por su parte, Cristovao Fernando (2000) define la literatura de viajes como un subgénero literario al decir: *“Quant á la litterature de voyage, elle se presente en temps que sous-genre litteraire avec des références chronologiques de temps et d’espace”*.⁽⁴⁾

Traducción⁽⁵⁾

“En cuanto a la literatura de viajes, se presenta como un subgénero literario, con referencias cronológicas espacio-temporales”.

Según Northrup Frye: *“los elementos indispensables para que una obra se clasifique con la literatura de viajes son el viajero y el camino, un movimiento en el tiempo y otro en el espacio”*.⁽⁶⁾

En este mismo contexto, María Celia Forneas Fernández, define la literatura de viajes como *“una narración que se desarrolla cronológicamente entorno a un itinerario que actúa como elemento estructural”*.⁽⁷⁾

El viajero, como un narrador, habla de sus movimientos entorno de este espacio, presentándonos una especie de datos biográficos, y al mismo tiempo, una abundante información de todo tipo sobre los lugares visitados.

Adams (1983) dice apoyando esta idea: *“En el libro de viajes se incluyen observaciones, reflexiones, reportajes y un viaje interior paralelo al físico que se está realizando”*.⁽⁸⁾

4. CRISTOVAO, Fernando (2000): “le voyage dans la litterature de voyage”, la revista de Literature As Cultural Memory, vol 9, citado por CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M. A. (mayo de 2005): *la literatura de viajes española del siglo XIX, una litología*, Tesis doctoral dirigida por Janet Pérez, Faculty of Texas. p 10.

5. Todas las traducciones que aparecen en esta tesis son personales.

6. Citado por CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M. A, op. cit., p 02.

7. FORNE AS FERNÁNDEZ, María Celia, op. cit., p 225.

8. ADAMS, P.G (1983): *Travel literature and ...* cap.6, citado por MARTINEZ ALONSO, Pedro Jesús (junio de 2002): *Libros de viajes alemanes e ingleses a España en el siglo XX*, Tesis doctoral dirigida por el prof. Dr Jaime Cerrolaza, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Departamento de filología alemana, p 43.

de influir en la vida social, política, artística e
ambios eficaces, a través de sus interpretaciones.

2. Tipología de la literatura de viajes

La literatura de viajes adopta formas diversas como por ejemplo el ensayo, la carta, el diario, el artículo periodístico, la crónica documental, la obra autobiográfica, la novela de ficción y últimamente las guías turísticas.

Esta característica hace muy difícil limitar la literatura de viajes a un género literario determinado, tal como muestra Chantal Roussel Zuazu en la cita siguiente: *“Tanta variedad de formas confunde al lector y al literato, quien no ve cómo poder encajar la obra de viajes dentro de la literatura en general”*.⁽⁹⁾

El doctor Pedro Jesús Martínez Alonso (2002) comparte con Chantal la misma visión al decir: *“Querer englobar la literatura de viajes en un todo uniforme nos llevaría a equivocarnos porque se fundamenta en la heterogeneidad. Cada relato aporta su forma propia”*.⁽¹⁰⁾

Jonathan Raban (1992), dice que el relato de viaje *“es una forma abierta que toma lo que necesita de muchos géneros”*.⁽¹¹⁾

Hay quienes dividen las obras de viajes por tipos de viajeros: el viajero literario, el viajero militar, el religioso, el comerciante, el médico, el investigador y el simple turista, o según el motivo de la expedición. Estos motivos se pueden resumir en: curiosidad, el afán de conocer y descubrir nuevos mundos y nuevos modos de vida, tener afición a la fama, búsqueda de aventuras, misiones políticas, militares, religiosos, apertura de rutas comerciales, la explotación o simplemente placer.

En efecto, la motivación o el objetivo del viaje es, estrechamente, relacionado con el contenido del relato o de la obra de viajes.

Basándose en este criterio, Chantal nos propone la tipología siguiente:

9. CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M. A, op. cit., p 02.

10. MARTINEZ ALONSO, Pedro Jesús, op. cit., p.43.

11. RABAN, Jonathan (1992): *Writers Abroad a British Council Exhibition*, p 18, citado por MARTINEZ ALONSO, P.J, op.cit., p 43.

Este tipo de relato se marca por la abundancia de las descripciones poéticas de las maravillas de una región: su paisaje, sus monumentos, los hoteles, Iglesias, catedrales, mezquitas, mercados, plazas públicas y los diferentes medios de transporte utilizados.

Se compone, además, de abundantes informaciones culturales y otras sobre las diferentes corrientes literarias cultivadas en la época. Lo que le da un aspecto didáctico- formativo.

Ejemplos ⁽¹²⁾ de relatos de viajes estético – culturales:

- *De Madrid a Nápoles* (1860) de Pedro Antonio de Alarcón: esta obra se caracteriza por su contacto directo con la realidad, una descripción detallada de los paisajes, la abundancia de las informaciones históricas sobre los lugares visitados y la presencia del autor a través de sus reflexiones personales.

Este mismo autor deja escrita otra obra titulada: *la Alpujarra: sesenta leguas a caballo precedidas de seis en diligencia* (1872), en la cual describe una región española de patrimonio histórico muy rico.

- *El viaje a Italia* (1888), de Benito Pérez Galdós: esta obra aparece bajo forma de cartas que el autor manda regularmente a España para su publicación en los folletos madrileños.

Galdós no se interesa por la actualidad de Italia, ni por su situación económica, ni tampoco por sus habitantes. Se limita a la descripción de los paisajes de los lugares visitados como por ejemplo el Vesubio, tal como muestra Chantal en la cita siguiente: “*La prosa de Galdos se caracteriza por el poder evocativo, el elemento poético y la búsqueda de la belleza*”. ⁽¹³⁾

2.2. Libro de viajes económico-social

Tiene como objetivo analizar la sociedad del país visitado, los problemas sociales

12. Los ejemplos se sacan de la tesis doctoral de Chantal y se insiste en las obras publicadas en el siglo XIX en el cual este género llega a su cumbre cómo veremos luego.

13. CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M.A, Op.cit., p 48.

mo se encuentran soluciones. Se describe también

Por otra parte, se refiere a la economía del país visitado, sus progresos, sus recursos comparándolo con el país natal.

El propósito de estos relatos es dar una visión global de cómo pasan las cosas en el extranjero para imitarlos en el desarrollo del país natal.

A esto alude Santos Sans Villanueva (1984) : *“los autores de esta promoción siguieron este tipo utilizando relatos para dar testimonios socio-económicos de la pobreza española”*.⁽¹⁴⁾

Ejemplos.

- *Recursos de viaje por Francia y Bélgica de 1840 a 1841* (1881) de Ramón de Mesonero Romanos. Este viajero describe, en tono cervantino entre cómico y satírico, la realidad de la situación en Francia y en Bélgica, para luego compararla con la de su país.

Este libro contiene muchas informaciones sobre las industrias preferidas y más desarrolladas en Francia y sobre la vida intelectual de este país.

Igual que todos los viajeros de este tipo, este autor tiene como objetivo contribuir al progreso de su país arruinado e incitar a los españoles a superarse económicamente.

- *Al pie de la Torre Eiffel* (1889), de Emilia Pardo Bazán. Esta autora se manda como corresponsal para formar parte de la exposición Internacional organizada en París en 1889. Presenta un retrato de los avances extranjeros (de Alemania, Francia y Suiza) en diversos dominios, describiendo lo mejor que se expone en esta exposición y sobre todo las nuevas maquinas.

Una parte del libro se dedica a la vida cultural y artística del país (teatro, baile, etc).

2.3. Libro de Viajes científico-histórico

El motivo de estos libros es el descubrimiento de nuevas especies de flora y de fauna y la exploración del continente americano.

14. VILLANUEVA, Santos Sans (1948): *Historia de la literatura española*, Barcelona, Edición Arial, pp.12-13.

lice:

Parecen mucho a un libro de geografía en la cual, para cada región, se habla de la historia, de la población, de los orígenes de la población, del clima y de los recursos económicos, la dominación de los indios por los españoles, los efectos y nefastos que tuvo la colonización de América del sur...La participación y el rol activo que tomó la Iglesia católica en esta colonización.⁽¹⁵⁾

Estos relatos se caracterizan por la precisión de los datos que expone, se incluye, además, listas de colecciones, clasificaciones de especies, notas antropológicas sobre los indios y sobre la fauna americana, utilizando muchos términos técnicos. Por estas mismas razones, estos textos se quedan por encima de las capacidades de muchos lectores y su consultación se limita a minorías cultas o se utilizan para fines escolares didácticos.

En cuanto al viajero, está presente sólo para expresar sentimientos de sorpresa y de admiración frente a las cosas nuevas que descubre.

Ejemplos:

- *Diario de la expedición al pacífico llevada a cabo por comisión de naturalistas españoles durante los años 1862-1865*, escrito por Marcos Jiménez de la Espada.
- *Americanos célebres, glorias del Nuevo Mundo* (1888), *América y sus mujeres* (1890), *De Barcelona a Méjico* (1891) escritos por Emilia Serrano.

Se pueden incluir aquí las crónicas escritas durante la Edad Media y el Renacimiento.

2.4. Libro de Viajes filosófico-político

El autor de este tipo es una persona muy culta que puede ejercer influencia sobre las tendencias cultivadas en su época: literarias, filosóficas y políticas.

15. CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M. A, op. cit., p149.

se escoge cuidadosamente y no de una manera
pensamiento filosófico y político del autor.

La descripción del paisaje tiene como objetivo alcanzar la comunicación con la vida divina e incitar el ser humano a amar su tierra y a servirla.

A diferencia de los demás tipos, en éste “*más que movimiento y observación hay contemplación y reflexión*”.⁽¹⁶⁾ según afirma la doctora CHANTAL.

Es decir que el autor no se interesa por el orden cronológico espacio-temporal de su viaje, sino más bien por la ideología que pretende transmitir al lector.

Ejemplos:

- *Memorias histórico-artísticas sobre arquitectura* (1808), de Gaspar Melchor de Jovellanos.

- *Por Tierras de Portugal y de España* (1911), de Miguel de Unamuno.

Ambos escritores se influyen por los ilustrados del siglo XVIII, como Rousseau por ejemplo, para ambos, el contacto del hombre con la naturaleza le convierte en un ser más humano, feliz y le mejora. Por eso, le debe el trabajo de la tierra y de los campos.

La obra de Unamuno refleja, además, el pensamiento de la famosa generación del 98 que pretende la renovación de España.

2.5. Libro de Viajes ficticio (o la novela de viajes) :

La novela de viajes se compone de dos elementos: la realidad y la ficción.

En la novela de viaje ficticio, los personajes son ficticios, pero el contenido viajero conlleva mucha realidad, las rutas tomadas son reales, como lo son las descripciones de los paisajes y de la naturaleza, o sea de los árboles, ríos que emplean conceptos reales, y la ficción se desarrolla sobre un marco geográfico de realidad o casi realidad.⁽¹⁷⁾

16. Ibid, p 160.

17. Ibid, p 162.

ramente en las antiguas novelas de caballería:

Amadís de Gaula, Palmerín, Tirant le blanc.

Esta tradición está presente también en las novelas picarescas tales como *El Lazarillo de Tormes* (1554), *Guzmán de Alfarache* (1599), *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita.

Otros ejemplos son *Don Quijote de la Mancha* (1605) de Miguel de Cervantes, *El Buscón* y luego, *Las Cartas Marruecas* de Cadalso (1774).

Del siglo XIX citamos "*Un viaje de novios*" (1881) de Emilia Pardo Bazán, en la cual son presentes elementos propios del Romanticismo.

Los escritos de Javier Reverte como por ejemplo su Tripología: *El sueño de África, Vagabundo en África y los pasos perdidos de África* y su recorrido por Asia *Corazón de Ulises* se clasifican, también, en este tipo.

3. Rasgos específicos de los relatos de viajes

Los libros de viajes poseen una serie de rasgos que permiten diferenciarlos de otro género literario.

En estos relatos, el espacio ocupa un primer plano, es decir que es él y no el tiempo que determina la cronología narrativa del relato. Dicho de otra manera, el espacio ocupa toda la extensión de la obra y el viajero se limita a seguir, observar y describirlo fielmente.

Forneas Fernández dice confirmando esta idea: "*El itinerario se convierte en el elemento estructural básico, en torno al cual se organiza el relato*"⁽¹⁸⁾.

En cuanto al tiempo, es secundario y sirve, no para ordenar las acciones, sino sólo para informarnos de la duración del viaje o darnos datos históricos precisos. Se exige la exactitud de las fechas y los horarios en los diarios o relatos biográficos para que sean más fieles y objetivos.

Existe subjetividad en la elección del itinerario, o mejor dicho es el objetivo del viaje que determina el destino o la orientación.

18. FORNEAS FERNÁNDEZ, María Celia, op. cit., p 225.

más importancia al factor tiempo.

En la descripción, predomina una mezcla de descripción y de narración. La extensión de una u otra depende del tipo de viaje y de su objetivo (científico o estético).

La descripción tiene, como base o fuente, la observación mientras que en la narración se introduce el ``yo`` que se refiere al propio viajero. Esto hace que el autor sea omnipresente a través de sus interpretaciones, lo que le lleva automáticamente a la subjetividad aunque intenta ser lo más objetivo posible.

En el caso de los relatos colectivos como, por ejemplo, en las expediciones comerciales o militares intervienen otros personajes. En el caso de relatos ficticios se inventa unos personajes que se confunden a veces, como veremos luego, con la voz del propio autor.

La crónica viajera adopta formas diversas, la más usual es la carta (formal e informal). Fornes Fernández cita como ejemplo las cartas de Madame Sévigné ⁽¹⁹⁾ que envía a sus hijas y amigas cuando viaja por toda Francia a finales del siglo XVI, dejándonos una magnífica obra epistolar. Una segunda forma corriente es el diario y, por fin, la simple narración.

4. Evolución histórica de la literatura de viajes

4.1. Antigüedad

Desde la Antigüedad, aparecen pueblos que se interesan por el viaje como por ejemplo los fenicios que llegan hasta las costas del Golfo pérsico, fundando la ciudad del Tiro (12500 a de C) y hasta África del Norte instalándose en Cártago ⁽²⁰⁾

Después de los fenicios sobresalen, Según Salvador y Conde, José (1970), los griegos como por ejemplo Herodo, Jenofonte y Homero tal como se muestra en la cita siguiente:

19. Ibid, p 226.

20. SALVADOR, y CONDE, José (1970): *El Libro de los viajes. Itinerario por la literatura española*, Madrid, S, L, Andres de la Cuerda, p 20.

pero de modo especial, hacen ilusiones a pueblos mediterráneos conocidos hasta entonces por las comunicaciones y noticias que aportaban mercaderes y guerreros. Regresaban cargados, no sólo de mercancías y victorias, sino con muchas cosas que cuentan, con informaciones, a veces, exageradas. ⁽²¹⁾

Por su parte, los romanos cultivan una especie de literatura de viajes, de modo que: *“por ellos nos han llegado pormenores no sólo de batallas, sino alusiones y hasta descripciones detalladas de los ritos y costumbres de los países que conquistaron las águilas del Imperio”*. ⁽²²⁾

En la época precedente, el viaje se oficializa y se cultiva con más intensidad.

4.2. Edad Media

Las causas que llevan a viajar durante esta época se resumen en las peregrinaciones a los lugares Santos, el comercio, las misiones diplomáticas, las hazañas caballerescas y exploraciones. Por otra parte, algunas obras satíricas (caballerescas y picarescas) se basan en el viaje.

Los primeros relatos de viajes medievales están escritos por Benjamín de Tudela Ibn Yubair, Ibn Batuta ⁽²³⁾, Ruy González de Clavijo y Marco Polo.

El primero deja escrito un libro titulado *“Sfermasad”* en lengua hebrea, se traduce más tarde en latín por Benito Arias Montano, narra la peregrinación de un rabio español al Oriente entre los años 60 y 70 del siglo XII. El objetivo de este viaje es descubrir las distintas comunidades judías extendidas por el mundo.

A lo largo de su viaje, el autor describe los templos de Balbak, la Gran Babilonia y otros lugares maravillosos.

21. Ibid, p20.

22. Ibid , p 20.

23. Regresamos a Ibn Yubair e Ibn Batuta al tratar de la literatura de viajes árabe.

es de la Península Ibérica muestran interés por el ejemplo, envía como embajador a Samarcanda, a González de Clavijo que nos describe los monumentos de esta región y los de Constantinopla.

En cuanto a Marco Polo, es hijo de mercaderes, nace en Venecia hacia 1254 y muere en la misma ciudad en 1324. En su infancia viaja, acompañando a su tío Mateo y su padre Nicolo, a China gobernada por los mongoles.

Toma su ciudad como punto de partida, pasando por el Mediterráneo, el Golfo Pérsico, Persia, el Khorasan, el Pamir y el desierto de Gobi, llegando hasta Shang-tu en 1275 donde reside el soberano mongol Kublai Khan.

Su viaje dura cuatro años, mientras que permanece en China dieciséis años durante los cuales gana la confianza del soberano chino que le encarga misiones diplomáticas.

En 1291, regresa a su ciudad natal. En 1298, relata su viaje a un compañero suyo, escritor de novelas llamado Rustichelo de Pisa, durante su prisión en Genova. Este último se encarga de recoger el libro de Marco Polo que lleva como título "*El libro de las maravillas*".

La importancia del libro consiste en darnos una descripción abundante y valerosa (historia, geografía y costumbres) sobre Asia, una zona que ha sido desconocida hasta aquel entonces.

Forneas Fernández, M.C afirma que el libro de viajes se cultiva en España nueve siglos antes que Marco Polo dicta su libro, es precisamente cuando una abadesa de un convento gallego llamada Egeria o Eteria ⁽²⁴⁾ relata su viaje a Palestina bajo el título de *Peregrinación a Tierra Santa*, a finales del siglo IV.

4.3. Siglo XVI

El descubrimiento del Nuevo Mundo y la gran expansión española y portuguesa hacia América, que tienen lugar en el siglo XVI, son hechos decisivos que cambian la

24. FORNEAS FERNÁNDEZ, M.C , op. cit., p 221.

e influyen sobre la vida artística de la época.

el objetivo del viaje en este siglo en la cita siguiente: *“viajar es igual que peregrinar, pero para disfrutar del viaje. Se busca descubrir el Nuevo Continente y más allá de sus fronteras como forma de orientación entre el yo y el mundo”*.⁽²⁵⁾

En efecto, los viajes a América alcanzan una mayor importancia con objetivos de exploración, conquista militar, enriquecimiento comercial o evangelización de los Indios autóctonos. Muchos políticos, militares, científicos, escritores y hombres de Iglesia organizan expediciones hacia este nuevo continente dejando escritas las llamadas “Crónicas de Indias”.

Estos viajeros recorren un itinerario peligroso atravesando mares y selvas, desconocidos anteriormente, elaborando mapas por sí mismos.

4.4. Siglo XVII

En este siglo, los relatos de viajes conocen un gran desarrollo bajo forma de guías turísticas. En algunas ciudades europeas, se empieza a publicar libros que informan a los visitantes sobre los monumentos y la historia de la región. Es el caso de las ciudades italianas como Roma, Venecia, Florencia y Milán, a los cuales todos los viajeros de Europa se dirigen por el poder político, económico y cultural que ejerce Italia por aquel entonces.

Entre estas guías citamos *“La Roma antica e moderna de Francini”* (1660). Otras guías aparecen bajo forma de colecciones editoriales como *“las Repúblicas de Elzevie”* que se publica desde 1625 en Ámsterdam y Leyden y trata de países y ciudades europeos y asiáticos.

Las guías, como una de las formas adoptadas por el relato de viajes, se va a cultivar con intensidad en el siglo XX, como veremos más tarde.

25. MARTINEZ ALONSO, P. J, op. cit., p 23.

En el siglo XVIII, se asiste a un avance francés que se manifiesta a través de las relaciones internacionales que se establecen por medio de numerosas embajadas.

Al nivel cultural, surge un amplio movimiento conocido por la Ilustración que influye inmediatamente en la literatura, incluida la crónica viajera.

En la segunda mitad del siglo, los ilustrados franceses, como Voltaire, Montesquieu y Rousseau, empiezan a publicar la Enciclopedia, exponiendo un saber amplio que engloba todos los dominios y todos los países elaborando mapas, estudios climáticos y de superficie, clasificación de recursos humanos y otras especies, etc.

Rousseau resume los objetivos del viaje ilustrado en la cita siguiente: *“Se viaja para instruirse en las relaciones del hombre con sus prójimos, ilustrarse sobre la vida del hombre, estudiar objetivamente los modelos de organización social y política de los países extranjeros para aprender a solucionar los problemas propios”*.⁽²⁶⁾

El viajero ilustrado es un investigador que nos transmite fielmente la realidad con objetivos más didácticos que estéticos, basándose en la razón. Por eso, recibe los paisajes naturales como verdades científicas y no como fuente de inspiración y de sensibilidad.

Entre los temas tratados por este tipo citamos: el origen y la evolución de las sociedades, la unidad del género humano, razones de la diversidad de las creencias religiosas, la historia de la tierra, etc.

Entre los viajeros ilustrados citamos al irlandés Jonathan Swift (1667-1745) cuyo libro se titula *“viajes de Gulliver”* (1727), otro es Antonio Ponz quien recoge en 1783 el viaje que ha realizado por Francia, Inglaterra y los Países Bajos.

En cuanto a España, durante este siglo, empieza a formar parte del viaje europeo. Según Álvarez de Olmenar⁽²⁷⁾ algunos acontecimientos históricos, como por ejemplo la Guerra de sucesión, hacen surgir en muchos europeos el deseo de conocer el teatro de dicho conflicto bélico.

Para satisfacer la necesidad de estos viajeros, los españoles se preocupan por

26. FORNEAS FERNÁNDEZ, M. C, op,cit., p 222.

27. Un autor de guía sobre España.

xto, Andrés González de Barcia realiza la edición de *Historiografía Americana*, se edita también una vasta recopilación de relatos de viajes bajo el título de "*Historiadores primitivos de Indias*" publicada a partir de 1749.

4.6. Siglo XIX

El siglo XIX se describe como el siglo viajero puesto que ha sido una época de gran importancia para los viajes y para la literatura de viajes.

En este mismo siglo, se asiste a la colonización del Mundo Árabe por Occidente. De ahí, los objetivos del viaje empiezan a cambiar y junto a ellos cambian los objetivos del relato de viajes.

Husayn Abu-Orabi (1985) explica los objetivos del viajero europeo del siglo XIX citando, como ejemplo, a los españoles:

Observamos que desde las postremerías del XVII hasta 1876, las exploraciones y viajes que había patrocinado exclusivamente el Gobierno español habían tenido como fin único el comercio, pero, a partir de la creación de la Sociedad Africana de Bruselas, comienza en España y Europa una carrera alocada y veloz por ocupar posiciones tanto en África como en el Medio Oriente. ⁽²⁸⁾

El desarrollo comercial que marca el siglo XIX crea nuevos motivos de viaje y nuevos tipos de viajeros: los ricos burgueses, comerciantes, artesanos y funcionarios, se desplazan imitando a los nobles y los cultos de los siglos antecedentes.

El siglo XIX es también el siglo del Romanticismo. Esta tendencia influye decisivamente en la forma y en el contenido del relato de viajes. De la percepción racional y didáctica del viaje ilustrado se pasa a una experiencia más subjetiva que exalta la libertad expresiva, dando más interés a lo sensual, a lo exótico y las

28. ABU-ORABI, Husayn (1972): "El Mundo Árabe a través de los viajeros españoles durante el siglo XIX", Almanara, Revista sobre el mundo árabe islámico moderno, dirección MARTINEZ M.P, Madrid, vol 02, p 25.

do.

lugares exóticos, espacios agrestes y peligrosos, sociedades miserables donde los avances de la civilización moderna no ha llegado. Allí, buscan una fuente de inspiración para expresar sus sentimientos y sus pensamientos.

El desarrollo de los medios de comunicación y la aparición del tren es otro factor que fomenta el viaje en el siglo XIX, tal como muestra el Dr Martínez Alonso Pedro Jesús en la cita siguiente : *“El viaje va perdiendo su carácter de aventura debido a la evolución de los transportes. En 1840, se manifiesta el viaje a causa del tren, muchos viajeros viajan por amor del viaje en busca de la lejanía”*.⁽²⁹⁾

Se pretende entrar en contacto, no solamente con la naturaleza, sino también con la gente, y sobre todo, gente que lucha por su libertad.

Por estas mismas razones, el mundo arabo-musulmán y España se convierten en dos centros que llaman la atención de muchos viajeros extranjeros.

En España,⁽³⁰⁾ se valora lo exótico de Andalucía, la Alhambra y todas las huellas de la civilización arabo-musulmana. Se valora su pasado artístico: la literatura caballeresca de la Edad Media, los romanceros, la literatura popular, los escritores del siglo de Oro y las obras de Cervantes.

Cuando los españoles resisten contra las trampas de Napoleón en la Guerra de Independencia, militares alemanes e ingleses que luchan contra los franceses escriben relatos sobre sus campañas, lo que cambia la imagen de España que resultaba ser negativa por culpa de su intervención brutal en las Indias.

La constitución liberal y anteclerical de 1812 atrae aún más a los viajeros europeos (franceses, ingleses y alemanes sobre todo) hacia España.

Entre los años 20 y 30, la obra titulada *“Tales of the Alhambra”* (1832) escrita por Washington Irving, despierta más el interés por el sur español.

Entre los años 30 y 40, según el Dr Martínez Alonso, España se ve como un mito romántico gracias al folklore.⁽³¹⁾

29. MARTINEZ ALONSO, Pedro Jesús, op. cit., p 31.

30. En cuanto a la imagen del Mundo Oriental árabe en la literatura de viajes del siglo XIX, se trata más tarde al presentar la obra de Servet y describir la época en que está publicada, que coincide en efecto con este siglo.

31. Op. cit., p31.

(Espagne) comparte con el doctor esta idea:

Entre los elementos exóticos que llaman la atención de los viajeros románticos a España es la crueldad representada por la Inquisición y la fiesta de los Torros y en segundo lugar, la sensualidad que se centra en la mujer española con sus danzas folklóricas y su música. ⁽³²⁾

El Dr Martínez cita, en su tesis, algunos viajeros ingleses y alemanes del siglo XIX que se dirigen a menudo a España. Entre ellos los ingleses: Widdrington Scout, R Ford y el más importante G.Borrow, y los alemanes Boumstark, Wattenbach, el profesor Alban Stolz, el militar von Geobon y el científico Rossmassler.

A mediados del siglo XIX, se cultiva el periodismo y ayuda para la extensión de los relatos de viajes. Viajeros profesionales, generalmente escritores de gran fama enviados como corresponsales y otros diplomáticos y militares, escriben abundantemente crónicas de viajes que se publican en diferentes periódicos y revistas.

Acerca de estos profesionales, Forneas Fernández dice: *“Para ellos, el relato no es una consecuencia del viaje, sino el motivo que lo origina”*. ⁽³³⁾

Según la misma autora, entre los motivos que llevan al desarrollo del relato de viajes en el siglo XIX, aparecen la consolidación del periodismo y la configuración de un público lector que se interesa cada vez más por las noticias nuevas. Por otra parte, aparece un público que se preocupa por la sociología de la lectura.

4.7. Siglo XX

En el siglo XX, aparecen nuevas circunstancias que llevan al desarrollo del relato de viajes como, por ejemplo, el desarrollo de los medios de transporte y la aparición del avión.

32. HUFFMAN (1851): *Romantique Espagne*, citado por FORNEAS FERNÁNDEZ, M.C, op, cit., p230.

33. Ibid, p 227.

contemporánea como una época “*caracterizada, el impacto de la imagen*”.⁽³⁴⁾

Por “imagen” se refiere, en efecto, a los nuevos medios de comunicación audiovisuales: televisión (videos y documentales), la fotografía, la cámara, el cine e Internet.

El Dr Martínez Alonso dice que la aparición del cine ayuda para la difusión de los relatos de viajes “*como así es el caso de los relatos de viajes de Laurie Lee filmados por John king*”.⁽³⁵⁾

La modernización de la mayoría de los países hace que el viaje no se limita sólo a los burgueses, sino afecta además a la clase media.

El siglo XX es también el siglo de las grandes migraciones de Europa a América y de África a Europa. Aparece, por otra parte, el viaje por el viaje o por el sólo placer conocido por el nombre de turismo.

Para J. Salvador y Conde, la aparición de la figura del turista viajero se considera como “*una realidad impuesta a nuestra vida*”.⁽³⁶⁾

Según María Unceta Satrústegui, el turismo vuelve, actualmente, especializado en la medida que tiene objetivos bien determinados que se resumen en: gastronomía, compras, deporte, senderismo, salidas históricas, arte, aventura, etc.⁽³⁷⁾

Las diferentes formas que adoptan los escritos del viajero turista son, según la misma autora, las guías turísticas, las revistas especializadas, los folletos turísticos, las páginas web de información turística y las cadenas de televisión a través de reportajes de tema viajero.

A mediados del siglo XX, se funda, según Forneas Fernández, M.C. la primera

34. PILAR, Rubio (sin año): “Nuevas estructuras en la literatura de viajes contemporánea”, citado por LUCENA GIRAIIDO, Manuel y PINENTEL, Juan (2006): *Diez estudios sobre la literatura de viajes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Lengua española, p 244.

35. MARTINEZ ALONSO, P. J, op.cit., p 39.

36. SALVADOR, J y CONDE, op.cit., p 19.

37. UNCETA SATRÚSTEGUI, María (sin año): “La escritura actual de los textos de viajes”, citado por KAMERO LABAR, Leonardo y ALMARCEGUI EL DUAYEN, Patricia (2005): *Los libros de viajes: realidad vivida y género literario*, Madrid, Edición Akal, pp 198-199.

...funda una Federación Mundial de Periodistas y Escritores de Turismo cuya vicesidencia internacional la ostenta el español Miguel Angel García Brera, antiguo profesor en el Departamento de Periodismo de la Universidad Complutense. ⁽³⁹⁾

Por su parte, M.Unceta Satrústegui da varios ejemplos sobre las guías de viaje más conocidas en Europa durante el siglo XX. Entre ellos cita "Michlin" que *"son pioneras de las guías europeas de nuestra época. Es la primera colección que traza itinerarios claros. Se trata de guías rigurosas y fiables, dirigidas a un viajero curioso y con un nivel de cultura medio alto, bien estructurado"*. ⁽⁴⁰⁾

Últimamente, gracias al desarrollo tecnológico y la disponibilidad de un material técnico muy avanzado (computadores, portátiles, cámaras digitales, modems, Internet astrolabios y atronaves), el viaje se dirige a las cumbres montañosas más altas como por ejemplo los Alpes o Evriste, y aún más, se navega por el espacio. Estos instrumentos permiten al viajero describir técnica y fielmente los lugares visitados por medio de fotos y videos.

En cuanto a España, va a ser, durante el siglo XX, un destino para muchos viajeros europeos y sobre todo durante la Primera Guerra Mundial por su neutralidad. De ahí, los libros de viajes escritos en tal época se influyen por el tema de la guerra.

Según el Dr. Martinez: *"tras la guerra hay una consideración positiva de España"*. ⁽⁴¹⁾

Con la Segunda República, España vuelve a ser el punto de mira ideal de socialistas y revolucionarios. De ahí, el viaje se influye por las nuevas condiciones político-económicas que consisten en el conflicto bélico entre Capitalismo y Marxismo.

Otro suceso que atrae a los viajeros europeos hacia España es la Guerra Civil. Entre estos últimos citamos a la alemana la princesa de Bayern y los ingleses Hutton, K.O. Brien, W.Collins, E.C Williams, H.Gordon, Cara Gordon y por fin, G. Bone. ⁽⁴²⁾

38. FORNEAS FERNÁNDEZ, M.A (2004), op.cit., p 236.

39. Ibid, p 236.

40. MARTINEZ ALONSO, P. J (2002), op.cit., p 39.

41. Ibid, p 41.

42. Estos ejemplos se destacan de la tesis doctoral de Martinez Alonso.

e viajes contemporáneo

El siglo xx coincide con la aparición de nuevas formas artísticas de expresión: la vanguardia, el simbolismo y el impresionismo. Había un intento de renovación: “ *El yo quería plantear desde su propia interioridad una realidad nueva ciertamente mejor*”.⁽⁴³⁾

Igual que todos los géneros literarios, el relato de viajes se influye por las circunstancias de la época actual y reacciona contra la vida industrializada complicada buscando lo sencillo.

Pilar Rubio, pone de relieve las nuevas formas que adquiere el relato de viajes en la época contemporánea. Su problemática consiste en “*la influencia que sobre el viaje físico ha derramado la era de la imagen y de la comunicación*”.⁽⁴⁴⁾

En su opinión, “*la voz del viajero se ha enriquecido, complejizado y sometido a un proceso renovador gracias, precisamente, a este ruido deforme*”.⁽⁴⁵⁾

El primer fenómeno que observa la autora es “*la perplejidad del escritor de nuestros días que se enfrenta abiertamente a un lector al que ya no puede deslumbrar con la sorpresa*”.⁽⁴⁶⁾

En efecto, para el lector actual, el mundo no es ya desconocido, ni maravilloso, ni tampoco lejano, gracias a los nuevos medios de transporte y de comunicación.

De esta manera, la captación de la información y su transmisión al lector vuelve “*un desafío*”⁽⁴⁷⁾ para el autor viajero .

Entonces, para llamar la atención de este lector, el viajero tiene que buscar nuevas formas expresivas o narrativas, acudiendo a la belleza estética. Esto porque la descripción fiel y objetiva de la realidad ya no tiene interés y todo está al alcance.

Pilar Rubio dice acerca de este punto :

43. ROEIZER, H.G y SIGUAN, M (1992): *Historia de la literatura alemana, el siglo XX, de 1890 a 1990*, Barcelona, Ariel, p 398, citado por el Dr MARTINEZ ALONSO, P. J, op.cit., p 41.

44. LUCENA GIRALDO, Manuel y PINENTEL, Juan, op.cit., p 245.

45. Ibid, p244.

46. Ibid, p245

47. Ibid, 245.

entarnos sólo lo que ve. Esto ya no tiene
ndría justificación si sirve para aportar
análisis, como ocurre todavía en la crónica pura, pero sí no es
sólo ésta su intención, tendrá que crear e improvisar toda clase
de recursos para contar además cómo lo ve y sin disimular su
capacidad de interpretación subjetiva. En su búsqueda del punto
de vista no le queda más remedio que sofisticarse y echar mano
de retóricas y procedimientos que han germinado en la historia
de la literatura de todos los tiempos. ⁽⁴⁸⁾

Esto nos lleva de nuevo a la llamada novela de viajes o el viaje ficticio, tratado
anteriormente. Por medio de los personajes ficticios que inventa, el viajero
contemporáneo expresa su disgusto hacia la sociedad industrial.

Pilar Rubio expresa esta situación conflictiva en la cita siguiente:

*“una cierta nostalgia expresada en la búsqueda de un paraíso interior que mitigue el
sentimiento de vivir en una sociedad fragmentada, dolorosamente compleja y
deshumanizada”.* ⁽⁴⁹⁾

Esto lleva al viajero actual a ser subjetivo, igual que el viajero romántico del siglo
XIX.

Otra estrategia narrativa que marca la literatura de viajes actual es *“el
desdoblamiento del autor”.* ⁽⁵⁰⁾

Esto quiere decir que el mismo autor interviene en el relato como otro personaje o
“otro yo” ⁽⁵¹⁾ en la expresión de Pilar, mientras que en la hora de la escritura es el autor
que debe controlar a su personaje. Es el caso del “yo” de Cervantes en don Quijote de
la Mancha.

Sgún Pilar, este “yo” es una consecuencia del desarrollo de las dos disciplinas: la
psicología y la psicoanálisis, o sea que tiene una tensa información en estos dos

48. Ibid, p248.

49. Ibid, p251.

50. Ibid, p252.

51. Ibid, p254.

información, el viajero exterioriza sus conflictos que se enfrenta a lo largo de su viaje, intentando resolver o, a lo menos, proponer soluciones para los problemas actuales.

Para realizar su fin, el viajero se basa en la diversidad de los enfoques en la narración y no sigue un orden cronológico lineal, que sea en el tiempo o en el espacio.

Pilar dice resumiendo eso: *"El escritor posee una libertad de creación sin precedentes. El dueño que rompe la cronología secuencial y hace saltos atrás y adelante (...) Desea obtener una estructura sin jerarquías textuales"*.⁽⁵²⁾

Para ilustrar eso citamos la obra de Javier Reverte titulada *"El Médico de Ifni"*, en la cual se notan estos saltos, de modo que, el itinerario no es lineal, las acciones tienen lugar ora en Madrid, ora en las Hamadas del Sahara Occidental y ora en algunas ciudades europeas a donde la protagonista va de vacaciones.

El viajero expone, por medio de su cuento, su compromiso político con el pueblo sahárawi y su disgusto hacia la guerra. Los personajes son ficticios y las descripciones son poéticas aunque el itinerario es inspirado de la realidad. Entre estos personajes citamos a Clara que reside en Madrid, su padre Giraldo muerto en el Sahara Occidental que ha elegido como su propia patria, abandonando a su familia con el fin de luchar por la libertad del pueblo sahárawi. Otro personaje es Omar, el hermanastro de Clara e hijo de Fatma de quien Giraldo se cae enamorado en Ifni, a donde se destina como médico.

Reverte dice presentando a la protagonista: *"En la memoria de Clara asomaba la imagen de su padre cabalgando un pato negro sobre el fondo de las arenas del desierto, recordaba la vieja fotografía de blanco y negro"*.⁽⁵³⁾

Junto a Javier Reverte sobresalen otros viajeros como Miguel Delibes, Manuel Leguineche, Julio Llamazares, Luis Pancorbo y Jesús Torbado.

En efecto, es este tipo de viajeros que fascina el lector actual.

52. Ibid, p 255.

53. REVERTE, Javier (2006): *El médico de Ifni*, Barcelona, Random House Mondadori, S. A, p 14.

La literatura de viajes empieza a cultivarse por los árabes a partir de la Edad Media, tal como muestra Joëlle Reduane (1988) en la cita siguiente: “*La Tradition de récit de voyage en pays arabes remonte au 12 eme siècle*”.⁽⁵⁴⁾

Traducción

“En los países árabes, la tradición del relato de viajes se remonta al siglo XII”.

La literatura de viajes árabe está representada fundamentalmente por los escritores norteafricanos, es decir los magrebíes, incluidos los andaluces, por razón de peregrinación o por la adquisición del saber. Viajan a Oriente analizando, por lo tanto, las sociedades árabes y cristianas que visitan a lo largo de su camino.

En los primeros ejemplos de obras de viajes árabes escritas durante la Edad Media, se nota un interés puramente geográfico e histórico.

La Rihla árabe reaparece en el período de Nahda (Edad Moderna). La intervención colonial en el Mundo Árabe durante el siglo XIX, el retraso de este pueblo por culpa de la colonización y su aislamiento del mundo son razones que llevan a los intelectuales a sentir la necesidad de conocer la cultura del otro. Por esto recorren los países extranjeros.

El objetivo de su viaje, y junto a ello el objetivo de los libros de viajes modernos, no es sólo presentar al lector lo exótico y lo maravilloso de un país extranjero, sino analizar y comprender los motivos del Renacimiento y de la modernización que conoce Occidente con el fin de utilizarlos para su propio desarrollo.

De ahí, la reflexión sobre el mundo exterior: sus costumbres, su lengua, su cultura y su estructura político-económica significa reflexionar sobre la realidad de nosotros mismos.

Las figuras árabes que más representan el género de literatura de viajes durante la Edad Media son Ibn Yubair, El Idrissi e Ibn Batuta, mientras que en la Edad de Nahada sobresale, entre otros, Rifaat El Tahtawi.

54. JOËLLE, Reduane (1988) : *L'Orient arabe vue par les voyageurs anglais*, Alger, Entreprise Nationale de livre, p 06.

Es un viajero y letrado andaluz, nacido en Venecia en 1145. Su familia se ha establecido en Al Andaluz a partir de 740. Estudia ciencias religiosas y luego las bellas artes en Játiva donde su padre trabaja como funcionario. ⁽⁵⁵⁾

El viaje de Ibn Yubair empieza el 15 de febrero de 1183, lo realiza junto a su amigo al Qadai. Parten de Granada, visitando Ceuta, Alejandría, Cerdeña, Sicilia, el Cairo, el Nilo, el Mar Rojo. Llega a Yedda y de ahí se traslada a la Mecca donde permanece ocho meses. Luego, pasa por la Medina dirigiéndose a Irak. En 1185, regresa a Al Andaluz.

Su relato está escrito en forma de diario, es una fuente histórica considerable por transmitirnos fielmente los difíciles momentos del Oriente Próximo bajo el asedio de las cruzadas.

El título original de su obra es "*Tadkirāt Bilajbār ‘An Jtifāki Alasfār*" ⁽⁵⁶⁾. Se va a denominar por los árabes y arabistas, después de su reimpresión "Rihlat Ibn Yubair".

En los siglos XIX y XX, se populariza el libro en Europa y se traduce en varias lenguas: italiana, francesa e inglesa.

6.2. El Idrissi

Es Abu ‘Abd Allah Muhammed El Idrissi (1100-1166). Se denomina también, por su linaje noble, El Charif El Idrissi ⁽⁵⁷⁾. Nace durante el Reinado de los almorávides en Sabtah o la actual ciudad española de Ceuta,.

Es un viajero, cartógrafo, geógrafo árabe medieval. Se dedica también a la farmacología y a la medicina, dejando escrita una obra sobre los diferentes fármacos y medicamentos naturales, basándose en las plantas.

En 1139, fue encargado por el Rey de sicilia (Sikilía) Roger II de realizar una obra por medio del cual describe todo el mundo conocido.

55. L'Encyclopédie de L'Islam, (1990), Tomo III, París, Larousse, S.A, p 777.

56. زيادة، نيكولا: (1956) ، الرحالة العرب، (دون ذكر مكان النشر) ، دار الهلال، ص 57.

57. L'Encyclopédie de l'Islam, op. cit., p 1058.

...ntas que la redacción del libro dura tres más.⁽⁵⁸⁾

...va como título "*Nuzhāt El Mochtāk Fi ikhtirāk Al āfāk*".⁽⁵⁹⁾

La importancia del libro consiste en la abundancia de los datos geográficos que expone: mapas, nombres de lugares, ríos y montañas. Se describe también la naturaleza y los caminos, las distancias, la agricultura, el comercio y la astronomía de las regiones visitadas.

6.3. Ibn Batuta

Es un viajero árabe nacido en Tánger en 1304 y muere en 1368.⁽⁶⁰⁾

Según se menciona en l'Encyclopédie de l'Islam (1990), la cronología de su viaje conoce cierta incertidumbre.⁽⁶¹⁾ A la Edad de 22 años, parte por primera vez a la Meca para cumplir con la peregrinación. Visita el Norte de África, Egipto, Palestina, Siria, Irak, Iran y retorna a la Meca en donde permanece tres años (1327-1330). En su segundo viaje, pasa por Yemen, Adén y la costa oriental africana, llegando a la Meca en 1332. En su tercer viaje llega hasta la India pasando por Afganistán.

Su derrotero en el Lejano Oriente comienza en la Isla de Ceilán (hoy Siri Lanka), Bengala, Assam, Sumarta y China (1347) cumpliendo así una cuarta y última peregrinación a la Meca (1348), regresa a Fez el año que viene. Más tarde, viajará a Al Andaluz (1350) y a Mali (1352).

El título original de su obra es "*Tuhafāt el Nuddār Fi Gharaīb el amsār wa ajāib el asfār*".⁽⁶²⁾

Este libro alcanza un eco en Europa, de modo que la versión española que lleva como título "*A través del Islam*" (1986) editada en Madrid por la Alianza Editorial, conoce numerosas reediciones.

58. زيادة، نيكولا، ص 56-57.

59. Ibid, p57.

60. l'Encyclopédie de l'Islam, op, cit., p 758.

61. Ibid, p 758.

62. "Don (o regalo) para curiosos sobre las maravillas de las ciudades y de los viajes".

antes, pero no escribe directamente su relato de
no Ibn Djuzai. Tiene como objetivo satisfacer al

Sultán de Fez Abi ‘Anan que se interesa por los viajeros y las noticias que traen. ⁽⁶³⁾

El libro de Ibn Batuta es una especie de diario de viaje. Se considera como una fuente valerosa de información sobre el Mediterráneo, Oriente y hasta el corazón de África. Ibn Batuta recoge datos históricos, geográficos, etnográficos sobre los lugares visitados, afirmando la importancia y la presencia del Islam como forma de vida.

6.4. Rifaát al Tahtawi

Vivió entre 1801 y 1873. Fue un becario a quien el Jedive de Egipto Mohamed ‘Ali (1769-1849) envió a París para estudiar entre 1826 y 1831.

Su obra se publica en 1834 y lleva como título “*Tajlís el ibríz Fi Taljís el Baríz*”. Su subtítulo contemporáneo es “Usul el Fikr el ‘arabi el hadíz ‘Ind el Tahtāwi”.

En este libro, se describe las costumbres de los franceses del siglo XIX, explicando los motivos del proceso en este país.

El Sheij El Tahtawi se considera como el principal precursor del Renacimiento (Nahda) literario árabe, influido por la modernidad Europea y adherente a la escuela islámica Chāfií.

زيادة، نيكولا، ص127. 63.

Tenemos muy poca información sobre el viajero José Maria Servet puesto que no era un escritor de gran fama, sino visita Argelia para cumplir su misión como diplomático.

De ahí, la obra de Servet no tiene como objetivo dejarnos una obra de arte maravillosa, sino escribe para satisfacer a sus responsables y realizar objetivos políticos.

Parece que esta tradición aparece en España desde la primera mitad del siglo XIX, tal como muestra la Doctora Chantal en la cita siguiente: *“El español, por regla general no viaja. El que lo hace suele ser diplomático y se sienta responsable por traer información nueva a su país. Por eso, casi todos los diplomáticos son escritores y viciversa”*.⁽¹⁾

2. Presentación de la obra:

Hay que tener en cuenta que hay viajeros que escriben dentro de un subgénero particular y muy característico como ya dicho anteriormente,⁽²⁾ pero hay otros que escriben obras de viajes que representan diferentes subgéneros.

En Argelia: recuerdos de viaje de José Maria Servet pertenece, en efecto, a la segunda categoría. Se puede considerar como un documento histórico, geográfico, político, económico, etnológico y antropológico. Expone una abundante información sobre Argelia, tocando todos estos dominios, analizando las costumbres del pueblo argelino de la época.

El viajero contempla todo y nos describe todo lo que ha visto con detalles e incluso cuando está en el barco o cogiendo otro medio de transporte.

El itinerario que sigue se demuestra más tarde al resumir la obra.

La obra de Servet se publica en 1890 es decir, a finales del siglo XIX (o la

1. CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M. A. (mayo de 2005): *la literatura de viajes española del siglo XIX, una tipología*, Tesis doctoral dirigida por Janet Pérez, Faculty of Texas. p 13.

2. Cuando hemos hablado de la tipología de los relatos de viajes en el primer capítulo.

o caracterizado por la expansión colonial europea
e sea en el Machrek o el Magreb.

En Argelia, los franceses preconizan una acción intervencionista que durará un siglo y medio partiendo de 1830.

Después de la resistencia de El Emir Abdelkader (1832-1847), los franceses se dirigen hacia el Aures y la Cabilia. Los berberiscos resisten violentamente al nuevo régimen encabezados, entre otros, por Lela Fatima Nsumer (1851-1857), El Mokrani y el Haddad (1870-1871).

Se inicia seguidamente a gran escala, y sobre todo después de 1890, la expansión por el Sahara. Entre 1880 y 1922 tiene lugar la resistencia de Tuareg. Lo que explica quizá el hecho de que Servet no visita el territorio del Sur, ni trata de la mujer del desierto en su obra.

Ahora bien, la intención de Europa de intervenir militarmente en las tierras orientales, arabo-musulmanes sobre todo, le lleva a cultivar un saber llamado Orientalismo.

Según la Enciclopedia libre :

Orientalismo se llama al estudio de las sociedades del Próximo y Lejano Oriente por los occidentales. Con el término Orientalismo se conoce igualmente la imitación o la representación de aspectos de las culturas orientales en el Oeste por parte de escritores, diseñadores y artistas. ⁽³⁾

Con el surgimiento del libro de Edward Said ⁽⁴⁾, en 1978 titulado *Orientalismo*, este movimiento va a tener una connotación negativa.

Según Marcelo Samarriva, Q, (2002), el libro de Edward “*no es una colección de viajeros europeos por Egipto y otros países árabes con sus relatos de exploración y*

3. Disponible en [http:// www. orientalismo-wiki-pedia, la enciclopedia libre. Htm](http://www.orientalismo-wiki-pedia, la enciclopedia libre. Htm).

4. Edward Said nace en 1935 en Jerusalén, de madre palestina y padre de nacionalidad estadounidense. En 1984, acompaña a su familia a Cairo. A finales de los cincuenta, se traslada a los Estados Unidos, estudia en las universidades de Pintceton y Harvard.

más compleja.

no occidental con fines propiamente coloniales y políticos ocultos detrás de textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos. ⁽⁶⁾

En su opinión, no hay nada parecido a una idea inoscente sobre Oriente, sino hay un intercambio dinámico entre los autores y los políticos que generan los imperios inglés, francés y estadounidense en países arabo-musulmanes y orientales.

En este contexto, Edward define el orientalismo como:

Una disciplina sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración. ⁽⁷⁾

Inspirándose de las ideas de Michel Foucault, Said pone de relieve las relaciones entre el poder y el conocimiento. Argumenta su visión por medio de una revisión literaria comparativa e histórica de los trabajos universitarios ⁽⁸⁾ que tratan de los pueblos del Próximo Oriente.

El libro es también una defensa del Islam por ser uno de los temas más planteados por el Orientalismo europeo con prejuicios e intereses políticos.

En cuanto a la evolución histórica del Orientalismo, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, decimos que los orientalistas fueron por regla general erúditos bíblicos,

5. MARCELO SOMARRIVA, Q (13 de noviembre de 2002): "Libro polémico. El Orientalismo según Said bajo los ojos de Occidente", (S.C), Edición el Diario del Mercurio.

6. Junto a Edward, otros intelectuales arabo-musulmanes como Anwar 'Abd El Malek y El Bahey Mohamed han atribuido al Orientalismo el sentido de Imperialismo.

7. MARCELO SOMARRIVA, Q, op. cit.

8. En 1963, trabaja como profesor de literatura comparada en la universidad de Colombia.

mólogos y sinólogos. ⁽⁹⁾

El Arabismo moderno empieza con la ocupación napoleónica en Egipto en 1799 y la consiguiente fundación del Instituto de Egipto. Este último se compone de un equipo de químicos, historiadores, biólogos, arqueólogos, cirujanos y especialistas en la Antigüedad que se encargan de traducir los libros de Egipto al francés moderno con propósitos coloniales.

Esta primera etapa llama la atención de escritores como Nerval, Flaubert, Hugo y Goethe hacia Oriente dejando escritas unas obras sobre este mundo oponente al suyo.

En España, el Orientalismo, o mejor dicho el Arabismo moderno ⁽¹⁰⁾, empieza con el Reinado de Carlos III durante el cual se vuelve a traducir obras árabes por autores tales como Miguel Caisiri, autor de *Biblioteca Arabo-Hispana Escorialensis* (Madrid 1760-1770), José Antonio Banquero que traduce el libro de *Agricultura* (1751) del sevillano Ibn el 'Awām y Francisco Cañes quien redacta su monumental *Diccionario árabe-Latino* en 1787.

En el siglo XIX, cultivan el arte orientalista en España autores como Pascual de Gayangos (1809-1897) que traduce una enorme cantidad de obras como *Nafh El Tib*, José Antonio Conde que escribe *Historia de la dominación de los árabes* (1820-1821), Calderón Estebañez que representa el arabismo literario romántico, Francisco Codera (1836-1917) que escribe, entre otras obras, *Estudios críticos de Historia árabe española* (1903-1917). A él se debe la labor de la edición de la Biblioteca Árabe-Hispana que había de continuar J.Rivera (1858-1934). Sucesor suyo fue Miguel Asín Palacios (1871-1944) que aborda los problemas musulmanes, fue el creador en 1933 de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y de su revista "Al Andalus". Sucesor de Ribera y Asín será Ángel González Palencia (1889-1949), autor de la *Historia de la España Musulmana* (1925).

Así mismo, el Orientalismo influye decisivamente en la Arquitectura, adoptando decoros propiamente musulmanes, y en la pintura, de modo que, en los cuadros del

9. En La España Medieval, estos estudios se oficializan más con la fundación de la llamada Escuela de Traductores, pero el auténtico expulsor del Arabismo en España es Alfonso X que encarga a los intelectuales de su país de traducir las más importantes obras árabes.

10. El Arabismo se cultiva en España al mismo tiempo que surge el Orientalismo en Europa. Se interesa por la lengua y las civilizaciones árabes debido a su presencia en España a lo largo de ocho siglos.

minaretos y figuras femeninas representativas a la

Entre estos cuadros citamos "Mujeres de Argel" de Eugène Delacroix (1768-1863) ya que corresponde más a nuestro tema.

3. Resumen de la obra

A las dos de la tarde, nuestro viajero empieza su breve travesía. Del puerto de Cartagena se dirige a Orán donde desemboca a media noche.

Se instala en el hotel Continental esperando apasionadamente el nuevo día para recorrer las ciudades argelinas partiendo de Orán.

En el segundo capítulo nos pinta la geografía de Argelia exponiendo un panorama global sobre la organización política de este país bajo la colonización francesa. Cita las tres provincias argelinas más importantes: Constantina, Argel y Orán. Pasa luego a la estratificación social de la comunidad argelina distinguiendo tres categorías diferentes: los cábilas, los árabes y los negros poniendo de relieve las características que diferencia cada una de las demás insistiendo en el elemento femenino.

En los tercer, cuarto y quinto capítulos, el viajero da un paseo por la ciudad de Orán, asombroso por la convivencia de diferentes religiones y nacionalidades en esta provincia. Describe detalladamente los monumentos de valor histórico, la mezquita del Pacha y la Catedral, los barrios antiguos como el barrio negro y el barrio judío y otros centros de gran importancia comercial, como Mers El Kebir, Yebel Muryayu, Ain Ruina, Plaza de Armas y la Ciudad Nueva y por fin Meserguin conocida por su actividad agrícola. Alude a la explotación de las riquezas locales por el colonizador francés lamentando la pérdida de esta colonia por los españoles.

Describe al final algunas costumbres árabes referidas al entierro y al luto y los métodos medicinales naturales aplicadas por este pueblo para curar sus enfermedades.

Alude al papel religioso y educativo de las llamadas Medersa y Zawia cuya base de enseñanza es el Corán, criticando la mala concepción que tiene este pueblo hacia el marabú y su creencia en su poder divino.

un coronel francés, noticias sobre la organización del sistema administrativo aplicado por la Metrópoli. Nos informa también sobre la legislación argelina practicada por el Cadi según una jurisprudencia civil y religiosa.

Plantea, por otra parte, temas diversos acerca de la mujer árabe argelina describiendo las casas donde viven, su traje, su retrato físico, su modo de vida y otros aspectos que la diferencian de sus semejantes: la europea, la turca y la judía.

En el capítulo X, el autor trata de la gastronomía argelina de modo que nos expone los platos originales de este pueblo, y la receta de alcuzcuz por ser el más típico y algunas costumbres relativas a la comida como la manera de sentarse, el hecho de utilizar los dedos al comer y el rito religioso de pronunciar el nombre de Dios al principio y al final de cada comida.

En el capítulo XI, el viajero se despide de Tremecén yendo a Sidi Bel Abes. Nos expone datos geográficos e históricos sobre esta ciudad que servía de residencia para las tribus de Ben Amer.

En su camino le llama la atención las llamadas tiendas habitadas por los nómadas y cuya reunión forma un aduar. Describe detalladamente la forma de construcción de estas casas y los objetos naturales y originales que adornan su interior.

En el capítulo XII, se dirige a Blida una de las ciudades más importantes de la provincia de Argel, pasando por numerosas ciudades del Oeste argelino como Tlilet, Mostaganem, el Chelef y Relizan. Le encanta la gran belleza natural de estos paisajes llamando su atención en su camino el Gurbi, otro tipo de vivienda.

En el capítulo XXIII, cita los aspectos generales a que se debe la celebridad de Blida: sus formidables murallas, sus inmensas cuarteles, sus calles espaciosas y sus mercados construidos elegantemente. Pero el aspecto que llama más la atención de Servet es su importancia agrícola e industrial debida a sus árboles y bosques frutales. En el capítulo XIV, el viajero describe poética y fantásticamente las llanuras de Metidja y el bosque de Chefa. Alude por fin a la línea férrea que une la costa con las ciudades internas realizada por los colonizadores con el fin de facilitar la comunicación o mejor dicho la explotación

V a XIX, se dedican a la capital cuyos barrios y an por los colonizadores debido a su posición estratégica. El viajero se atreve a citar y a describir los monumentos más sobresalientes de la ciudad que se pueden resumir en las mezquitas de Yamaa El kebir y Yamaa Abd El Rahman delicadamente adornados, el Boulevard de la República, la Plaza de Gobierno, los barrios de Bab el Wed, Bab Azun de la Marina, de Isla y de Mustafa, el Kuba, el Harrach, la aldea de San Eugenio, la aldea de Fond de L'eau, las cadenas montañosas de Yuryura, el cabo de Casino y el Golfo.

El capítulo XVII titulado "la Kasba", se consagra para esta antigua e histórica fortaleza árabe que da al mar, se describen sus calles estrechas y abovedadas, sus numerosas escaleras y sus casas que reflejan un exterior triste y pobre y una actitud de resistencia contra cualquier proceso de civilización. A lo largo de este capítulo se trata de vez en cuando de la mujer argelina comparándola con la judía.

En el capítulo XVII, el viajero compara la comunidad argelina con la europea relacionando esta última con la modernidad al mismo tiempo que pinta al árabe como un ser subdesarrollado, arruinado, silencioso, inactivo, desesperado que muestra enemistad y desconfianza a los dominadores del país, rechazando su cultura. Servet acusa a la religión musulmana de esta dramática situación.

En los capítulos XX y XXI el autor habla de los moriscos que se instalan en Argelia después de la expulsión, citando las tradiciones sociales que les distinguen de los nativos.

En el capítulo XX titulado "el Corán", analiza nuestro texto sagrado. Resume los principales fundamentos, ritos y fiestas del Islam insistiendo en su carácter universal y su dualidad teológica y láica.

Por otra parte, reconoce la simplicidad y la falta de razón de estos preceptos islámicos, calificando de sensual e ignorante a los musulmanes acusándoles la mala aplicación de los valores morales del Corán.

En el capítulo XXII, define la Guerra Santa o el djihad como un deber religioso no menos importante que las cinco columnas de Islam. Prevé los riesgos que amenazan la presencia o el porvenir de los europeos, los franceses en particular, en el Norte de

este pueblo en las dimensiones espirituales y

En los capítulos XXIII y XIV, el viajero estudia algunos preceptos morales y prácticas sociales de dimensión religiosa resumidas en el matrimonio, la dote nupcial, la poligamia, el divorcio, el momento de espera de la divorciada, el velo de la mujer musulmana, el concepto de la Cawama del elemento masculino sobre el femenino, el delito del adulterio y su castigo corporal. Expresa, según su propia ideología, sus opiniones personales sobre dichos ritos exponiendo las reglas o preceptos islámicos relativos a ellos argumentando por versículos coránicos.

A lo largo de estos mismos capítulos, se alude al papel activo de la mujer dentro de la familia y de la sociedad argelinas.

En el capítulo XXV, el viajero asiste a diversas piezas teatrales expuestas en el Teatro Municipal de Argel ante un público derivado de la alta clase social argelina y de la colonia europea compuesta generalmente de ingleses. Le encanta el "garaguz", la obra más célebre en la región cuya exposición tiene lugar generalmente durante las noches de Ramadán.

En los nueve capítulos que siguen, el viajero recorre de nuevo el centro y los alrededores de la capital. Visita el distrito de Mustafa Pacha Superior que sirve de residencia para el Gobernador francés General en Argelia habitado anteriormente por los beyes turcos.

Desemboca luego en las llanuras de Stawali o "Staneli" situada en los alrededores de la ciudad y residida por colonos franceses y españoles. Éstos benefician de sus productos agrícolas e industriales.

Por curiosidad, nuestro viajero asiste en el capítulo XXXI a un tribunal de justicia argelino, o "árabe" en su expresión, describiendo la estructura de la institución jurídica aplicada en este país.

Al final de este capítulo, el viajero alude a la corriente religiosa que activa en el país en paralelo con el régimen político francés, incitando los argelinos a agarrarse a los preceptos islámicos y resistir contra la cultura occidental.

Acercándose la hora de la despedida, el viajero expresa sus amargos sentimientos de tristeza y su esperanza de visitar otra vez este país maravilloso.

Al principio de su obra, Servet (1890- *En Argelia: recuerdos de viaje*), divide la sociedad argelina en tres comunidades: la cábila, la árabe y la del Sur . De esta última no trata por razones ya citadas al describir la época de la publicación de la obra.

En cuanto a la mujer cábila la describe partiendo de lo que se cuenta puesto que no ha tenido la oportunidad de visitar la Cabilia.

Pero, hay que tener en cuenta que nuestro país no se limita sólo a estas categorías y que la comunidad cábila no es sino uno de los numerosos grupos étnicos berberiscos que citaremos en seguida. Lo que hace incompleta la visión de nuestro viajero sobre la mujer argelina.

Por otra parte, nos encontramos obligados a respetar la visión de Servet y limitarse a la temática del libro tocando sólo las figuras femeninas tratadas por el autor.

4. Mujer cábila

Antes de abordar el tema de la mujer cábila, a Servet le parece necesario tratar del ambiente donde nace y crece.

Como es tan natural, analiza su estado en relación con el elemento masculino, la familia pequeña y grande y por consiguiente con la sociedad.

Por esta misma razón, nos encontramos obligados a tratar de algunos subtítulos suscitados por nuestro viajero que nos sirven para comprender su visión por una parte, y por otra exponerla desde otro ángulo basándose en otras críticas argelinas y extranjeras.

4.1. Panorama general de la comunidad berberisca

4.1.1. Origen e historia de los berberiscos

Servet dice que los cábilas constituyen una parte de la raza berberisca. Intentamos bajo este título indicar la geografía de este pueblo, su lengua, su civilización, que incluye a la vez sus modos de pensar y de creer.

historiadores describir la Prehistoria de este pueblo, etapa de la historia que va desde el año 3300 a.C. hasta el año 470 d.C.

Es efectivamente durante este período que esta civilización asiste a la ocupación de sucesivas naciones. Y es esto en efecto que nos interesa.

4.1.1.1 Denominación

La palabra berberisca se deriva del griego " bárbara" que los griegos utilizan para designar a los extranjeros que no hablan su lengua ni pertenecen a su civilización que suponen ser la más superior. Los romanos deforman el término, transformándolo en "barbarus" para designar a los vencidos y a los no civilizados.

Los árabes traducen el término en " el barbar" y los franceses en "berbère" :
"Le mot berbère, emprunté par le français à l'arabe et par ce dernier au latin, a perdu très tôt son sens primitif d'étranger à la civilisation gréco-romaine. Il désigne aujourd'hui un groupe linguistique nord-africain". ⁽¹¹⁾

Traducción

"El término berberisco prestado por los franceses del árabe y por esta lengua del latín, ha perdido pronto su sentido original que significa no perteneciente a la civilización greco-latina. Actualmente designa un grupo lingüístico norte-africano".

Los berberiscos designan a sí mismos utilizando la denominación "Imazighen" en plural y en singular "Amazigh", que significa "el hombre libre" o "el hombre noble", "Tamazight" designa su lengua,"Tamazgha" alude al territorio al cual pertenecen o sea la "Berbería", tal como se muestra en la cita siguiente: *"Ils se nomment IMAZIGHEN: "les Hommes libres". On les a appelés berbères par mépris ou par ignorance".* ⁽¹²⁾

11. AZZEDINE, G.Mansour (S.A) : "Berbères" : Encyclopédie Universalis, version interactive 7.0, disponible en [http:// www.lesberbères \(dz/lit\).htm](http://www.lesberbères(dz/lit).htm).

12. "Culture Amazigh, les langues, livres, programmes radio & tv satellite en kabyle, apprendre le tamazight", disponible en [http:// www. Berbère/ Kabyle.htm](http://www.Berbère/Kabyle.htm).

hombres Libres". Se llaman berberiscos por ignorancia o por desprecio".

4.1.1.2. Lengua

Los berberiscos son un conjunto de grupos étnicos que representan los habitantes nativos de África del Norte. Tienen, además del mismo origen y de las mismas costumbres, una lengua común que se divide en diferentes dialectos.

Durante la Antigüedad, la lengua berberisca se hablaba en el territorio que va desde el oasis de Siwa en Egipto hasta las islas Canarias del Océano atlántico pasando por Libia, Túnez, Argelia, Marruecos e incluso Níger y Mauritania.

En Marruecos se habla techlehit, rifi, susi y temazirt, en Argelia se habla chawi, chenawi, cábila y mozabite, En Túnez se habla djerbit, en Libia se habla nefusit y en los Tuareg se practica la tamajaa y el alfabeto tifiner.

José María Servet habla de estos grupos étnicos, pero no se atreve a citarlos, aludiendo a los diferentes dialectos contenidos en su lengua común. *"La palabra kábila sirve para designar una parte de la raza berberisca"*.⁽¹³⁾

A diferencia de nuestro viajero, el sociólogo Pierre Bourdieu (1970- *Sociologie de L'Algerie*) cita los grupos berberiscos conocidos en nuestro país: los cábilas, los chawi y los mozabites, poniendo de relieve las características que diferencian a cada grupo de los demás. Su estudio incluye las estructuras sociales, políticas y económicas.⁽¹⁴⁾

La pregunta que se plantea aquí ¿ por qué algunos occidentales, incluido Servet, no se interesan por las diferencias que existen entre los grupos berberiscos en sí mismos, mientras que analizan detalladamente, para no decir agresivamente, las que separan estos últimos de los árabes ?

Los objetivos son puramente ideológicos y políticos. Los colonizadores franceses por ejemplo parten de esta diversidad, diferenciación en su expresión, para crear crisis regionales internas. Tienen como objetivos destruir la unidad del país, debilitar su

13. SERVET, José María (1890): *En Argelia: recuerdos de viaje*, Madrid, Tomas Minureo, p 9.

14. BOURDIEU, Pierre (1958) : *Sociologie de l'Algérie*, (S.C), Presses Universitaires de France, p 18.

nto, su integración primero político-económica y

Partiendo de estudios filológicos se supone que la lengua de este pueblo pertenece, igual que la lengua líbica, a la familia semítica.

Desde el siglo VI a.C, los berberiscos utilizan la lengua líbica y sobre todo en las zonas donde hay influencia de la lengua púnica (la lengua de los fenicios que ocupan el norte africano).

Jean Servier (1994-*Les Berbères*), dice que el Tifiner o el alfabeto de los tuareg es la transformación del alfabeto líbico que se deriva por su parte del alfabeto finicio.⁽¹⁵⁾

4.1.1.3. Geografía

La Berbería o la África Septentrional es el territorio que va desde los desiertos de Egipto hasta el Océano Atlántico y desde las costas del Mediterráneo hasta el interior del Sahara.

Después de la conquista de los árabes, la Berbería conoce una nueva denominación " El Magreb" para diferenciarlo del Machrek.

4.1.1.4. Origen

El origen de los berberiscos es un tema muy tratado que suscita una serie de hipótesis.

Algunos historiadores, incluido Servet⁽¹⁶⁾, piensan que este pueblo es de origen europeo occidental, partiendo de estudios etnográficos y de semejanzas físicas entre ambos pueblos.

Otros especialistas como Alfred Rosenberg⁽¹⁷⁾ contradicen a Servet que reconoce el

15. SERVIER, Jean (1990) : *les Berbères*, (S.C), Edition Dahlab, p 68.

16. Volvemos a la visión de Servet en el segundo capítulo cuando hablamos de los rasgos fisonómicos como signo de diferenciación étnica.

17. ROSENBERG Alfred es un teórico del partido nazi, nace en 1893 y muere en 1946. Es responsable de las matanzas organizadas en el Oeste de Alemania durante la 2ª Guerra Mundial.

binando que este pueblo es de origen nórdico: "*Les
t encore la peau claire et souvent même les yeux
bleu, ne remontent pas aux raids ultérieurs des vandales, mais bien a la très ancienne
vague atlantonordique*".⁽¹⁸⁾

Traducción

"*Los berberiscos de tez rubia y ojos azules no se derivan de los vándalos sino son de
origen atlantonórdico*".

La segunda hipótesis reconoce el origen oriental del pueblo. Los autores de esta teoría piensan que los berberiscos o son los descendientes de una población autóctona que aparece en el norte de África de cultura paleolítica, o son de origen oriental "capsien", es decir de la civilización prehistórica de Capsa.

A esta cultura los historiadores relacionan el origen de los protolibios, los antecedentes de los berberiscos instalados alrededor del Nil, en Egipto. En el Magreb se instalan primero en la parte oriental y central para dirigirse luego al Sahara.

Mohamed Sadok Bel Ochi (1981- *La conversion des Berbères a l'Islam*) está a favor de esta teoría inspirándose de la obra de Ch.A.Julien titulada *Histoire de l'Afrique blanche*.⁽¹⁹⁾

4.1.1.5. Historia

Resumiendo la historia de los berberiscos, Servet dice:

Huyendo de las persecuciones de los invasores se refugiaron en las montañas donde aún mantienen sus tribus limpias de toda mezcla y hablando aún lengua desprovista de signos particulares de transcripción que ha resistido las dominaciones, vándala, árabe y turca.⁽²⁰⁾

18. "L'histoire des Berbères", disponible en : [http : // www. yahoo.com/l'encyclopedie libre](http://www.yahoo.com/l'encyclopedie libre).

19. SADOK BEL OCHI, Mohamed (1981) : *La conversion des Berbères a l'Islam*, (S.C), Maison Tunisienne de l'Edition, p 25.

20. SERVET, José María, op. cit., p 08.

ner las naciones que ocupan sucesivamente la
lación de su pueblo a los modos de pensar y de
creer de estas civilizaciones. Esto nos permite comprender la actitud de este pueblo y,
en particular, la que se refiere a la mujer y ver hasta que punto Servet tiene razón.

A lo largo del primer milenio a.C, la Berbería está dividida en tribus independientes. Con el objetivo de unificar estas tribus, sobresalen tres reinos de mucha fama: Masaesil, Misil y Maure. El más poderoso es el segundo que se conoce bajo el reinado de Masenisa su apogeo, de modo que llega a unificar la Berbería con el nombre de Numedia.

4.1.1.5.1. Ocupación fenicia

En el siglo IX a.C, una ciudad fenicia de poder comercial se instala en el nor-este de Túnez formando la colonia de Cartago.

Según afirma M.Sadok Bel Ochi, esta colonia se extiende por el territorio pacíficamente con el fin de proteger sus intereses comerciales. Pero, a pesar de esto había un contacto entre las dos civilizaciones que culmina en la introducción de algunas prácticas cartagineses en estos territorios: *"Il ne s'agissait pas de la conversion des Berbères a la religion carthaginoises mais d'emprunts fait a cette religion"*.⁽²¹⁾

Traducción

"No se trataba de la conversión de los berberiscos a la religión cartaginesa sino a préstamo tomado de esta religión".

Al nivel lingüístico, los berberiscos se influyen por la lengua púnica hablada por los fenicios gracias a los intercambios comerciales que unen ambos pueblos.

4.1.1.5.2. Ocupación romana

A pesar de la resistencia de Yugurta, el nieto de Masenisa, Roma domina la Berbería el año 104 a.c.

21. SADOK BEL OCHI, Mohamed, op. cit., p38.

biólogos, los berberiscos rechazan la romanización
adiciones.

La categoría social que accede fielmente al proceso de la romanización es la Aristocracia urbana con el fin de proteger sus privilegios político-económicos, tal como muestra Bel Ochi: *"Sur le plan religieux, le paganisme berbère fut pratiqué par les ruraux, les Dieux de Rome ne séduisirent que l'Aristocratie urbaine"*.⁽²²⁾

Traducción

"Al nivel religioso, el paganismo berberisco fue practicado por los campesinos. Los Dioses romanos sólo atrayeron a la Aristocracia urbana".

Como es tan conocido, cuando aparece el Cristianismo por primera vez, los Emperadores romanos lo rechazan porque no coincide con sus intereses políticos, ni económicos.⁽²³⁾

Sólo bajo el reinado de Constantino (313) se favorece el culto del Cristianismo y no se persigue a sus practicantes.

En África, el Cristianismo se recibe con entusiasmo. Los historiadores explican esto por el monoteísmo introducido en aquellos territorios por el judaísmo.

En el siglo IV, la Iglesia conoce una gran cisma el "Donatismo". Los berberiscos adoptan pronto esta doctrina puesto que el objetivo de Donato,⁽²⁴⁾ igual que lo de estos últimos, es luchar contra la represión del Imperio romano.

Sin embargo, la Iglesia donatista conoce por su parte crisis internas. Se divide en dos grupos: uno se consolida con la Iglesia oficial contra el pueblo y otro contra esta misma Iglesia oficial, lo que explica la renegación de los berberiscos, tal como muestra Sadok Bel Ochi en la cita siguiente: *"Ce qui était en cause ce n'était pas la religion chrétienne, mais l'Eglise qui n'a pas pu ou su se détacher de l'imperialisme romain"*.⁽²⁵⁾

22. Ibid, p 40.

23. Esta religión cree en un solo Dios, rechazando el centralismo del poder y no reconoce el origen divino del Rey como se suponía antes.

24. Este personaje religioso de mayor importancia preside la Iglesia africana durante 40 años.

25. SADOK BEL OCHI, Mohamed, op. cit., p 41.

la religión cristiana, sino la Iglesia que no había podido, o mejor dicho, sabido separarse del imperialismo romano".

En este momento, aparece San Agustín con el fin de purificar la Iglesia católica de las cismas y sobre todo la donatista que se considera la más peligrosa.

4.1.1.5.3. Ocupación vándala

Los vándalos ocupan el territorio magrebí el año 429 d.C. a pesar de las tentativas de Agustín que se mata el año siguiente. Este pueblo pone fin al Imperio romano destronando a su último Emperador el año 476 d.C.

Los vándalos no llegan a ocupar todo el Norte de África, sino se limitan a Túnez y el este de Argelia, mientras que los demás territorios siguen siendo tribus independientes.

4.1.1.5.4. Conquista árabe

En el siglo VII, tiene lugar la intervención árabo-musulmana en el territorio norteafricano. En 632, los árabes ocupan una parte de las tierras berberiscas, la Cirenaica en 642, la Tripolitania en 643 y Túnez entre 647 y 648.

En 670, Okba Ibn Nafi' funda el Cairawan, capital del Imperio musulmán en África y se proclama Emperador supremo en 681.

El ejército árabe vence a los bizantinos que aspiran apoderarse del país, pero pronto se enfrentan a la resistencia berberisca. La primera dirigida por Cosaila (683-686) y la segunda por la reina del Aures: la Cahina (695-702).

El comandante árabe Hasan Ibn Enno'man Elrasani entrega el mando de una parte del ejército árabe a los hijos de la Cahina quien muere en el enfrentamiento.

La tolerancia del comandante árabe hace que los vencidos se convierten fielmente al Islam.

blo abraza el Islam por haber sido antecedida esta
os preparativos. Resume dichos procesos en: la
lengua púnica introducida a estas naciones por los cartagineses, el monoteísmo
introducido por los judíos y luego los cristianos, y por fin la crisis que conoce la
Iglesia con la cisma del siglo IV que consiste en el Donatismo:

*"L'expansion de l'Islam avait été préparée : pour la langue par le punique; pour la
pensée, pour le monothéisme, par le judaïsme, puis le christianisme aussi, par
l'intransigeance des Donatistes".* ⁽²⁶⁾

Traducción

"La expansión del Islam había sido preparada, en cuanto a la lengua, por la lengua
púnica, en cuanto al pensamiento y al monoteísmo, por el judaísmo y más tarde por el
cristianismo también, y, por fin, por la intransigencia del Donatismo".

En 705, Hasan se reemplaza por Musa Ibn Nusair y el Magreb se convierte en una
provincia independiente de Oriente.

A diferencia de las sucesivas naciones que ocupan la Berbería, los árabes no tienen
objetivos coloniales, sino se identifican como misioneros cuya tarea es hacer extender
el Islam por medio de la conocida futuhat.

La participación activa de los berberiscos en la conquista de España concreta su
creencia en dicha misión. Sin embargo, estos nobles objetivos chocan con los
caprichos de los comandantes árabes del Oriente que predominan del botín, explotando
a los berberiscos obligándoles además a pagar los impuestos ⁽²⁷⁾ que deben pagar los
no convertidos.

Esta situación lleva a la intervención activa de un movimiento religioso capital en
el territorio magrebí: el "kharijisme" que se profesa pronto por los berberiscos. Su
objetivo es hacer convertir a este pueblo al Islam y luchar contra todo poder injusto
venido de Oriente.

26. SERVIER, Jean op. cit., pp 56-57.

27. Estos impuestos que consisten en la capitación-al jizya- y el impuesto territorial-el jarej-se deben, en
principio, sólo a los no convertidos que deciden seguir profesando su religión.

representativos del poder abasies, se apoderan de
magrebí "Aghalabide" que gobierna desde 800 el
África,

La introducción del "Chiísmo" en la Berbería debilita el movimiento anterior y divide el territorio en dos grupos rivales: los Sanhajas y los Zirides.

El objetivo de los fatimies es arrancar del Magreb para apoderarse del Oriente empezando por Egipto. En 993, dirigen su ejército hacia Cairo confiando el poder del Estado magrebí a Bulurin Ibn Ziri que pertenece a la tribu de Sanhaja.

En este momento, la dinastía de Sanhaja accede al poder y el Magreb se convierte en un territorio autóctono.

En el siglo X, los Almorávides constituyen su Imperio en la Berbería.

En el siglo XII, la dinastía Almohade llega a unificar el Islam occidental que va desde Tripolitana hasta España.

En la segunda mitad del siglo XIII, el Magreb se divide en: Abdelwadides en Tremecén, Merenides en Fez y Hafsidés en Túnez, repartiendo así la Berbería por siempre. De modo que, ni estas dinastías ni las que siguen logran unificarla.

Las consecuencias de esta situación serán la aparición de las grandes confederaciones tribales al nivel de la organización interior y la amenaza europea al nivel exterior, y por lo tanto, la futura dominación del territorio por los occidentales a lo largo de los siglos XIX y XX.

4.2. Organización del pueblo cábila

Tras este breve acercamiento histórico, el viajero limita su estudio a uno de los grupos étnicos berberiscos: los cábilas. Enfoca su mirada hacia el sistema político-social que rige esta comunidad.

"El carácter principal de la organización cábila es la independencia de las tribus establecidas bajo principios democráticos formando, según las circunstancias y las

gas momentáneas o temporales para la

(28)

La pregunta que se plantea aquí ¿cómo la tribú puede resistir protegiéndose de los sistemas políticos introducidos por las sucesivas naciones que ocupan el país?

Para responder a esta pregunta debemos volver al origen social de esta organización política, un punto que Servet niega por completo.

La tribu se basa, en principio, en la agrupación de familias, de modo que, se compone de muchos pueblos, el pueblo reúne un gran número de clanes mientras que el clan contiene muchas familias.

De ahí, la familia presenta, dentro de estas comunidades, la unidad más pequeña partiendo de la cual se estructura la política del país. Es pues, en la expresión de Pierre Bourdieu "un modèle structurel".⁽²⁹⁾ (Un modelo estructural).

Esto quiere decir indirectamente que los lazos de consanguinidad constituyen la base de toda organización social y, por lo tanto, política. De ahí, los miembros de la misma tribu les unen espontáneamente relaciones íntimas y sentimientos de hermandad. Dichos sentimientos se plasman prácticamente en el conservatismo y la unidad de sus costumbres

Además, estas tribus no solamente conservan en común los ritos tradicionales y espirituales sino vemos que hasta en los actos prohibidos hay una unión. Se aprende desde muy pronto que ciertos límites no se tienen que sobrepasar, tal como opina Jean Servier en la cita siguiente: "*Chaque famille, chaque clan, chaque ville, chaque tribu a ses interdits particuliers*".⁽³⁰⁾

Traducción

"Cada familia, cada clan, cada ciudad, cada tribu tiene sus actos prohibidos".

Por su parte, Makilam (1996- *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*) se permite describir esta situación por pertenecerse a esta sociedad:

28. SERVET, José María, op.cit., p 08.

29. BOURDIEU, Pierre, op.cit., p 18.

30. SERVIER, Jean, op.cit., p 57.

Traducción

"Comprendenos los límites que, en nuestra consciencia, corresponden a espacios muy claros y bien delimitados".

Para apoyar esta idea vamos a dar un ejemplo concreto. El adúltero se mata por parte de la familia de la víctima y no será en absoluto acusado jurídicamente.

Otro factor que refuerza la unidad de la tribu es el sistema democrático aludido por Servet en su cita recogida más arriba.⁽³²⁾

Esta libertad política se concreta tomando colectivamente las decisiones por medio de unas asambleas. Nuestro viajero trata de estas últimas pero desde un ángulo muy reducido para no decir erróneo. *"la tribu cábila se fracciona en consejos que se dividen en familias cuyos delegados o amins, elegidos cada año, forman la djemmaa"*.⁽³³⁾

Define, luego, estas reuniones como *"una especie de consejo municipal que sirve de intermediario entre sus individuos y las autoridades francesas"*.⁽³⁴⁾

Sin embargo, "la djammaa", en la expresión de Servet, "tedjma't" o "assemblée" si respetamos los términos utilizados por Makilam, Jean Servier y Pierre Bourdieu, tiene dimensiones perspectivistas muy amplias.

Primero, es una institución política que reúne los jefes de cada familia para tomar decisiones de todo tipo y no solamente aquellas que tienen relación con las autoridades francesas como señala Servet más arriba. En el caso de violación por ejemplo, la asamblea interviene como una institución jurídica que sirve, no sólo para defender el honor de la familia de la víctima, sino de todo el pueblo si la persona que viola es extranjera tal como muestra Bourdieu en la cita siguiente: *"L'assemblée administre,*

31. MAKILAM (1996) : *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris, Edition l'Harmattan, p192.

32. Véase, p 49, cita nº 28.

33. SERVET, José María, op.cit., p 9.

34. Ibid, p 9.

"La asamblea administra, gobierna, legisla y arbitra, se encarga de defender el honor colectivo".

Por esta misma razón, Pierre Bourdieu ve que la organización política y la organización doméstica son homogéneas por ser construidas a partir del mismo esquema. Lo que quiere decir que el papel de la asamblea dentro de la sociedad asimila a lo del padre dentro de la familia.

Ahora pasamos al papel sociocultural de la tedjma't, negado totalmente por nuestro viajero y tratado por Makilam. Esta última describe estas asambleas como un lugar público donde los hombres se encuentran después de terminar sus actividades de campo para divertirse.⁽³⁶⁾

La pregunta que se plantea aquí ¿cómo la democracia, concretada en la tedjma't, se realiza prácticamente en estas sociedades durante muchos siglos, al mismo tiempo que los occidentales estaban sufriendo del llamado Feudalismo y más tarde del Capitalismo?

Para Pierre Bourdieu, esto se explica por el hecho de que la voluntad individual se conforma a la voluntad colectiva, de modo que, las reglas sociales se admiten sin la menor discusión o protesta por ser interiorizadas en la consciencia de cada individuo desde muy pronto:

L'institution politique ... est fondée sur des sentiments éprouvés et non sur des principes formulés, sur des présuppositions communes si intimement admises et si peu contestées qu'il n'ya pas lieu de les justifier, de les prouver ou de les imposer.⁽³⁷⁾

35. BOURDIEU, Pierre, op.cit., p22.

36. Regresamos a este punto más tarde al hablar de la libertad de la mujer cábila.

37. BOURDIEU, Pierre, op.cit., p 25.

de sentimientos comprobados y no sobre principios formulados, sobre presuposiciones comunes aceptadas intimamente y poco discutidas que no hay por qué justificarlas, tampoco aprobarlas, ni siquiera imponerlas".

La continuación de la organización política del pueblo cábila – la tribu- y del sistema que lo rige – la democracia – se debe, pues, al sometimiento de sus miembros a las reglas sociales. La institución política se percibe como una de las tradiciones sociales que se deben respetar.

4.3. Temas diversos sobre la mujer cábila

Después de describir el panorama global de la sociedad cábila, el viajero pasa al tema que nos interesa más que consiste en la mujer.

Muy apegado á su mujer y á su familia, el berberisco tiene generalmente una sola mujer que le ayuda en sus faenas agrícolas ó industriales, comparte con él los peligros y las fatigas, lo excita contra el enemigo y se encarga de vengarlo si muere, apoderándose de su propio fúsil que maneja con gran precisión. De esta suerte, la mujer cábila goza de una consideración y un respeto bien distantes del desprecio con que los árabes suelen tratar a las suyas.⁽³⁸⁾

Como muestra la cita, el autor plantea diversos temas de perspectivas muy profundas que analizamos en los puntos siguientes:

38. SERVET, José María, op.cit., pp 08-09.

La expresión "una sola mujer" es una alusión indirecta al concepto de la poligamia permitido en el Corán.

Servet tiene razón al confirmar que la familia cábila se caracteriza por la monogamia. Es muy raro que un hombre cábila tenga varias mujeres. Si ésta es yerma va a pedir a su esposo de casarse, mientras permanece ella en la casa, si quiere.

Esto nos lleva a otro tema, no menos importante que el primero, que consiste en la dimensión del matrimonio en tales sociedades. Éste no se limita a la simple reunión de dos individuos, sino se define como un acto social que une dos familias o mejor dicho dos grupos sociales. La poligamia es, pues, muy mal aceptada desde el punto de vista social puesto que puede crear problemas, no solamente entre los dos miembros de la pareja sino entre sus familias

Otra razón de la monogamia es "la endogamia" evitando así el surgimiento de conflictos entre familias unidas por medio de relaciones de parentela. De modo que, es muy aconsejable, para no decir no permitido, el casamiento con los extranjeros. Este término, en su sentido estricto, quiere decir no perteneciente a la raza cábila .

En primer lugar, se favorece, como muestra Makilam, la alianza con los primos paternos: "*L'alliance la plus encouragée et la plus fréquente était le mariage entre cousins directs*".⁽³⁹⁾

Traducción

"La alianza más aconsejable y más frecuente era el casamiento con primos paternos".

Por su parte, Germaine Laoust Chantréaux (1990- *kabylie côté femme*), alude a este punto: "*Une jeune fille se maria de préférence avec le fils de son oncle maternel plutôt qu'avec un étranger, mais une alliance endogamique avec le fils de l'oncle paternel est tout aussi bien acceptée*".⁽⁴⁰⁾

39. MAKILAM, op.cit., p 223.

40. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine (1990) : *kabylie côté femme, la vie feminine a Ait Hichem 1937-1939*, IREMAN/CNRSUA1061, EDISUD, p188.

con su primo materno que con un extranjero, pero contraer matrimonio con el primo paterno es también bien aceptado".

Jean Servier trata también de la endogamia cuando cita ejemplos de lo que él denomina "los actos prohibidos" ⁽⁴¹⁾ de la sociedad cábila: "*Dans les régions berbérophones d'Algérie et plus particulièrement en Kabylie, le mariage préférentiel se fait avec la cousine utérine*". ⁽⁴²⁾

Traducción

"En las regiones argelinas de habla berberisco, y en particular en la Cabilia, el matrimonio preferible es el que se contrae con la prima uterina (paterna)".

La pregunta que se plantea aquí ¿por qué se prefiere este tipo de alianza?

Es bien conocido que la relación de parentela une los miembros de toda casa tradicional cábila. Dicho de otra manera, una casa reúne todos los miembros que proceden de un abuelo común y poseen un mismo nombre. Por otra parte, el primer criterio que se tiene en cuenta al elegir los novios es la buena conducta de sus familias. La endogamia garantiza este criterio puesto que los primos paternos crecen en una misma casa mientras que las familias de ambos se conocen mutua y perfectamente.

En cuanto a la novia, se considera aún más los valores morales de su madre por ser la responsable de su educación. Por eso, se prefiere más bien el casamiento con los primos paternos que los maternos, de modo que la mujer del tío paterno representa uno de los miembros de la casa familiar.

Por otro lado, la endogamia les permite guardar a sus hijas dentro de su comunidad y educar allí a los nietos. De esta manera, se conserva tanto el linaje como el bagaje lingüístico-cultural de este pueblo.

Si el marido muere, Makilam añade, la nuera se casará, pero no forzosamente, con uno de sus cuñados que está todavía soltero. Este acto confirma aún más la idea

41. En este caso, el casamiento con los extranjeros es pues uno de estos "interdits particuliers" o actos prohibidos.

42. SERVIER, Jean, op.cit., p 94.

cio y su concepción en tales sociedades.

atisfacción, los dos miembros de la pareja deben respetar un período ritual que iguala a un año antes de separarse definitivamente. Esta tradición social tiene como objetivo conservar el honor tanto de la chica como de su familia buscando los motivos o pretextos, mejor dicho, del divorcio durante este año. Lo que quiere decir que el matrimonio crea lazos duraderos que no se cortan fácilmente.

Los cábilas eran y son conscientes de que el matrimonio como puede unir dos familias, su disolución puede también separarlas generando así conflictos, no sólo entre dos personas sino entre dos familias y además unidas por medio de relaciones de parentela.

4.3.2. Venganza

Servet dice al describir el comportamiento de la mujer cábila hacia su marido en su cita recogida más arriba: *"Lo excita contra el enemigo, y se encarga de vengarlo si muere apoderándose de su propio fúsil que maneja con gran precisión"*.⁽⁴³⁾

Plantea aquí un tema muy importante que consiste en la venganza, pero desgraciadamente no lo analiza profundamente buscando el origen social y la dimensión jurídica de esta situación psíquica de la mujer cábila.

Si ésta se encarga de vengar a su marido, usando las armas es porque esta tradición es bien aceptada desde el punto de vista sociojurídico y muy enraizada en la concepción de este pueblo, tanto mujeres como hombres: *"Aunque hospitalario es vengativo, pérfido con sus enemigos, supersticioso, fanático y dispuesto siempre a la rebelión y a la lucha"*.⁽⁴⁴⁾

El mismo viajero reconoce describiendo al hombre cábila, pero no trata de los motivos que le llevan a vengar. El más importante es defender el honor de la familia en caso de violación. Este acto se castiga con la muerte y es la familia de la víctima o su marido, si está casada, que se encarga de cumplir el juicio. Ambos no serán, en

43. Véase, p 52, cita n° 38.

44. SERVET, José María, op.cit., p 10.

anza un rito tradicional adquirido muy pronto y como un deber que se debe cumplir. Lo que apoya aún más esta idea y hace más oficial y justa la venganza es la intervención de la Asamblea o Tedjmaa't ⁽⁴⁵⁾ como una institución jurídica para tomar colectivamente esta decisión.

Esto indica, por otra parte, que el derecho cábila no era un sistema de normas que se fundan objetiva, formal y racionalmente, sino un conjunto de costumbres sociales propias a cada tribu y presentes en la consciencia de cada uno de sus miembros. De ahí, el respeto del derecho por este pueblo forma parte inseparable de su sumisión a las tradiciones sociales.

Pierre Bourdieu explica eso por los sentimientos de solidaridad y de hermandad que unen los miembros de este pueblo.

Ahora regresamos de nuevo al tema de la venganza. Vista desde otro ángulo, la muerte como un castigo de la violación muestra que el honor de la mujer es muy sagrado y llama a respetar a este ser humano.

El viajero alude a este respeto al decir inmediatamente después de la cita anterior : *"De esta manera, la mujer cábila goza de una consideración y de un respeto"*. ⁽⁴⁶⁾

Makilam y Jean Servier le comparten la misma idea, pero argumentan su visión poniendo de relieve los casos en los cuales se concreta dicho comportamiento. Como ejemplo, ambos reconocen que nunca se mata a un hombre culpable si está con su esposa, su madre, su hermana u otra mujer.

Makilam nos transmite *"La femme est identifiée au horma de la maison. Jamais le sang d'un homme ne doit couler près de son foyer ou près d'une femme qui ne peut être que sa mère, sa femme ou sa sœur"*. ⁽⁴⁷⁾

Traducción

"La mujer se identifica como la "horma" de la casa. La sangre de un hombre jamás se derrama cerca de su hogar o bajo la mirada de una mujer que sea su madre, su

45. Se trata anteriormente de esta institución y de su papel socio-jurídico y económico cuando se habla de la organización del pueblo cábila.

46. Véase, p 52, cita n° 38.

47. MAKILAM, op.cit., p 96.

Germaine Laoust Chantréaux cita otro motivo que lleva este pueblo a la venganza. Es cuando un extranjero sobrepasa el umbral de una casa llegando a su patio o entra en el pueblo sin que sea acompañado por uno de sus habitantes: "*Aucune personne étrangère ne pénètre dans la cour [...] et nul ne s'aviserait sans encourir une vengeance sanglante*".⁽⁴⁸⁾

Traducción

"Ninguna persona extranjera puede penetrar en el patio (...) y nadie se le ocurrirá hacerlo sin incurrir a una venganza sangrienta (o sin que sea matado)".

Es eso, en efecto, lo que Servet intenta subrayar al describir al hombre cábila: "Aunque hospitalario es vengativo".⁽⁴⁹⁾ De modo que, recibe a sus huéspedes extranjeros pero sin que puedan sobrepasar ciertos límites bien determinados.

4.3.3. Libertad

Comparando la mujer árabe con la cábila, nuestro viajero juzga: "*Está muy lejos de gozar de la libertad y de la consideración de la mujer cábila*".⁽⁵⁰⁾

Nos parece que es verdad que la mujer cábila aprovechaba, en aquel entonces, de más libertad en comparación con la árabe. Por otra parte, nos parece que esta libertad no sobrepasa la libertad de circulación.

Para confirmar nuestra idea recogimos la cita de Makilam: "*Il y'a en kabylie une grande mobilité des femmes dans le village traditionnel*".⁽⁵¹⁾

Traducción

"En la Cabilia, se asiste a un movimiento notable de las mujeres en el pueblo tradicional".

48. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine, op.cit., p 33.

49. SERVET, José María, op.cit., p 11.

50. Véase, p 52, cita n° 38.

51. MAKILAM, op.cit., p 79.

La cábila era enteramente ocupado por las mujeres a las que los hombres están en los campos. Después de terminar se encuentran, según afirman tanto Makilam como G.L. Chantreaux, en la Tedjma't que les sirve para entretenerse como ya dicho anteriormente.

Makilam opina *"Les hommes dans la journée se retiraient discrètement sur les banc de l'Assemblée ou aux alentours du village"*.⁽⁵²⁾

Traducción

"Por la tarde, los hombres van a la asamblea o a los alrededores del pueblo".

Chantréaux añade: *" Le soir ... les hommes sont alors réunis à la Tedjma't d'été et ne la quittent qu'a la tombée de la nuit"*.⁽⁵³⁾

Traducción

"Por la tarde, los hombres se reúnen en la Tedjma't de verano y no la abandonan hasta el anochecer".

Dicho de otra manera, era desfavorecida la circulación de los hombres en las calles cábilas, lo que justifica el movimiento de las mujeres o su libertad de circulación.

La actitud del hombre cábila se explica por su discreción hacia el elemento femenino y su voluntad de respetar su vida privada, era consciente de que la mujer necesita circular fuera de la casa para cumplir sus tareas domésticas, tal como ir a las fuentes para traer agua o lavar la ropa.

Para Makilam, esta situación que denomina " La separation de l'espace" o "la separación espacial" no se percibe como una regla estricta que se debe aplicar sino como un comportamiento adquirido por la tradición:

La séparation ici n'est pas rationnelle [...]. Elle est enseignée par la coutume qui à travers l'éducation fait très tôt intérioriser le caractère sacré de la vie des autres mais aussi renforce la

52. Ibid, p 92.

53. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine, op.cit., p33.

limites ne doivent pas être dépassées.⁽⁵⁴⁾

"La separación en este caso no es racional [...]. Es adquirida por la tradición que, a través de la educación, hace que el carácter sagrado de la vida privada de los demás se interiorice pronto, reforzando así la convicción de que ciertos límites no se deben sobrepasar".

Makilam se aleja un poco del período de la colonización, que coincide con la publicación del libro de Servet, poniendo de relieve un cambio socio-económico muy notable que influye directamente sobre la libertad de la mujer cábila. En los años sesenta y debido a la vuelta de los emigrados a su país natal después de la independencia aparecen las especieras. Éstas van a reemplazar poco a poco la asamblea o Tedjma't que representaba el único lugar público durante un largo período.

La reunión de los hombres en dichas tiendas, después de cumplir sus tareas de campo, supone la ocupación de las calles por éstos, lo que impide que las mujeres se muevan libremente: *"Dorénavant les hommes occupent le village en empiétant sur le domaine domestique journalier des femme"*.⁽⁵⁵⁾

Traducción

"Desde ahora en adelante, los hombres ocupan el pueblo invadiendo así la vida doméstica y diaria de las mujeres".

De ahí, este tipo de libertad no significa, desgraciadamente, la facultad de la mujer de actuar según su propio deseo sin que intervenga la autoridad familiar o social. Merece la pena introducir aquí la cita de Makilam para argumentar nuestra visión que contradice la de Servet : *"Les femmes kabyles ne sont pas libres et subissent la contrainte du groupe. Elles agiraient alors suivant des lois dictées par la rigidité des normes de leur société"*.⁽⁵⁶⁾

54. MAKILAM, op.cit., p 92.

55. Ibid, p 192.

56. Ibid, p218.

sufren la autoridad social. Actúan, pues, siguiendo leyes dictadas por unas normas sociales rígidas".

Nos parece que el matrimonio es el mejor ejemplo que muestra que la mujer cábila tradicional, igual que toda mujer argelina, actúa dentro de ciertos límites bien determinados.

En estas sociedades, como en todas las sociedades argelinas tradicionales, son los mayores que arreglan el matrimonio de sus hijos.

La misma autora sigue diciendo:

Toutes les démarches matrimoniales et tous les préparatifs au mariage conclus sans écriture, sont réglés sur parole uniquement par les parents du futur marié. Il y'a absence totale du consentement préalable aussi bien de la part du garçon que de la fille. ⁽⁵⁷⁾

Traducción

"Todas las etapas y todos los preparativos del matrimonio se arreglan verbal y únicamente por los padres de los futuros conyugues. Hay una ausencia total del consentimiento previo tanto del varón como de la chica".

Por su parte, Chantréaux trata de este punto al decir: *"L'accord est toujours contracté par les parents sans que les enfants, peuvent être encore fort jeunes, soient consultés et le droit de contrainte s'exerce ensuite sans réserve"*. ⁽⁵⁸⁾

Traducción

"El matrimonio se contrae por los padres sin que los hijos, siendo aún muy jóvenes, sean consultados. El derecho de autoridad se ejerce, pues, sin la menor reserva".

57. Ibid, p219.

58. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine, op.cit., p189.

libra para ellos nunca se anulará una alianza de acuerdo. De esta manera, los novios no tienen nada que hacer, sino aceptar la realidad impuesta por los mayores.

En este mismo sentido, La aceptación del primo como novio, o la endogamia tratada anteriormente, se explica por la obediencia de los hijos a los mayores puesto que perciben la autoridad familio-social como una norma indiscutible. Por otra parte, se explica por el hecho de ser prohibida la entrada de cualquier extranjero en la casa e incluso en el pueblo. Lo que hace que la mujer convive sólo con los miembros procedientes del abuelo paterno y no tiene la oportunidad de conocer a otro hombre que no forma parte de este grupo.

Y es eso lo que vamos a ver bajo el siguiente título

4.3.4. Ambiente y su influencia sobre la libertad femenina

Intentamos bajo este título analizar el ambiente natural y social que rodea este pueblo buscando los motivos que justifican la libertad de circulación de la mujer.

Como es tan conocido, la montaña constituye el lugar de residencia del pueblo cábila tal como Servet muestra en la cita siguiente: *"Los kábillas [...] representan un pueblo autóctono instalado en las montañas desde tiempo inmemorial"*.⁽⁵⁹⁾

Líneas más adelante añade: *"La raza kábila, cada vez más indomita conservaba su independencia en las montañas"*.⁽⁶⁰⁾

"La independencia" a que alude incluye, a nuestro parecer, los dos dominios: primero político debido al establecimiento independiente de las tribus y luego social al ver pasar libres las mujeres por las calles. De ahí, la montaña es uno de los motivos que explica la libertad del elemento femenino.

Igual que muchos otros historiadores, Servet justifica el aislamiento del pueblo cábila en las áreas montañosas por su exaltación a la libertad, como muestra la cita anterior, y por otra parte, por su voluntad de conservar su bagage cultural y lingüístico protegiéndolo de los modelos sociales extranjeros. Por "extranjeros" se alude, sobre

59. SERVET, José María, op.cit., p. 08.

60. Ibid, p. 08.

esivamente el país: "Acantonado-el pueblo cábila-
e resiste a toda asimilación con los dominadores
del país".⁽⁶¹⁾

Makilam contradice a Servet opinando que los sentimientos de hermandad y de solidaridad que unen los cábilas son las verdaderas razones que explican la resistencia de su cultura y no, en absoluto, la montaña.

Ce n'est pas la montagne qui a favorisé le regroupement en village des kabyles et en conséquence la persistance de leur civilisation .C'est plus justement leur attachement au groupe, leur solidarité y leur conception social de dimension religieuse qui l'explique.⁽⁶²⁾

Traducción

"No es la montaña que permite la agrupación de los cábilas en pueblos, y por lo tanto, la persistencia de su civilización .Lo que más bien explica esto es su afición al grupo, su solidaridad y su actitud hacia la sociedad cuya dimensión es religiosa".

Estamos a favor de Makilam, de modo que, hay muchas familias de origen cábila que se extienden por las diferentes ciudades argelinas junto a los árabes, pero viven a la cábila guardando fielmente su lengua y sus ritos tradicionales.

Por otra parte, Servet también tiene razón, de modo que es la geografía de estas áreas montañosas que hace que el pueblo cábila no esté en contacto con los extranjeros, ni integrarse fácilmente en su sociedad, tampoco asimilarse a su modo de vida , ni siquiera perder los suyos . Es este tipo de geografía, en efecto, que hace muy difícil la llegada de las tropas francesas a estos territorios, lo que retrocede la ocupación de las tierras berberiscas por los franceses.

Es, pues, en estas montañas alejadas de las ciudades donde los cábilas se agrupan formando sus pueblos. A diferencia del pueblo, la ciudad se caracteriza por el excesivo

61. Ibid, p. 10.

62. MAKILAM, op.cit., p. 208.

como de los pasajeros extranjeros. Estos últimos pueblo cábila como ya dicho anteriormente y ésta es otra razón que justifica la libertad de circulación de la mujer.

Makilam expresa confirmando esta idea: *"Il existe comme une muraille invisible qui empêche tout étranger même kabyle a un autre groupe de parenté de le traverser- le village- sans être introduit au accompagné par un de ses membres"*.⁽⁶³⁾

Traducción

"Hay como una especie de muralla invisible que impide que cualquier extranjero, aunque sea un cábila perteneciente a otro grupo de parentela, atravesar el pueblo sin que sea presentado o acompañado por uno de sus miembros".

La palabra "extranjero" tiene aquí un sentido muy amplio, incluye, además de los europeos y los árabes, los cábilas que pertenecen a otro pueblo o "los vecinos" en la expresión de Servet en la cita siguiente: *"Acantonado en sus montañas casi inaccesibles [...] sin dejar no obstante de ponerse en contacto con sus vecinos de los valles y de las ciudades cuando el beneficio de sus intereses así lo exige"*.⁽⁶⁴⁾

En cuanto a los europeos, "enemigos" en la expresión de Servet, casi no se pone ninguna confianza en ellos. *"Aunque hospitalario es vengativo, perfido con sus enemigos, supersticioso, fanático, y dispuesto siempre a la rebelión y a la luch"*.⁽⁶⁵⁾

Merece la pena aquí describir la forma en la cual está construido el pueblo cábila para argumentar la idea anterior.

Pierre Bourdieu describe. *"Les sentiers se dédoublent afin que l'étranger qui n'ya pas affaire puisse passer sans chemin sans entrer"*.⁽⁶⁶⁾

Traducción

"Los caminos se desdoblán con el fin de que un extranjero que no tenga intereses en el pueblo pueda atravesarlo sin entrar".

63. Ibid, p 108.

64. SERVET, José María, op.cit., p 10.

65. Ibid, p 10.

66. BOURDIEU, Pierre, op.cit., p 09.

la oportunidad de penetrar en el pueblo, nunca de sus habitaciones..

G.L.Chantréaux afirma: "Il ne suffit pas de parcourir un village kabyle pour bien connaitre le type d'habitation qui le compose". ⁽⁶⁷⁾

Traducción

"No basta recorrer un pueblo cábila para conocer bien el tipo de habitaciones que lo compone".

Esta arquitectura ⁽⁶⁸⁾ refuerza aún más la libertad de circulación de la mujer cábila.

4.3.5. Papel socio-económico y familiar de la mujer cábila

A propósito del tema, Servet reconoce: "*El berberisco tiene generalmenete una sola mujer que le ayuda en sus faenas agrícolas e industriales*". ⁽⁶⁹⁾

La presencia de la mujer cábila en los campos junto al hombre, a diferencia de la árabe como Servet intenta mostrar más tarde, se debe quizá al hecho de estar muy cercano el jardín del lugar de residencia, de modo que, forma parte de la hacienda propia de cada familia tal como muestra Makilam. Esta autora describe de muy cerca el espacio íntimo de los cábilas y nota que todos los cuartos dan al patio mientras que en su parte más baja está una puerta que da al campo.

Al decir "industriales", Servet alude quizá a las tareas artesanales como por ejemplo el tejido y la fabricación de aceite de oliva.

La cooperación de la mujer cábila con el hombre no se limita solamente a estas actividades económicas sino incluye muchos otros dominios: "*comparte con él los peligros y las fatigas*". ⁽⁷⁰⁾

Nuestro viajero sigue diciendo pero, desgraciadamente, no se atreve a citar estos dominios, ni pone de relieve el papel activo de la mujer en cada uno de ellos.

67. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine, op.cit., p.32.

68. Volvemos a este tema cuando hablamos de la arquitectura de la vivienda argelina.

69. Véase, p 52, cita n° 38.

70. Ibid.

Makilam como Chantréaux, describen dicho papel en su análisis acerca de la participación femenina en la construcción de la casa.

G.L Chantreaux opina: "*Dans l'accomplissement de tous les travaux domestiques ou agraires, et juste dans la construction de la maison, la femme joue un rôle actif qui est loin d'être négligeable*".⁽⁷¹⁾

Traducción

"En el cumplimiento de todas las tareas domésticas o agrarias, y justamente en la construcción de la casa, la mujer desempeña un papel activo que no se puede negar".

La autora dice que a las mujeres se les otorga la última mano de las obras que consiste en arreglar el interior de la casa: "*Tout l'aménagement interieur de la maison lui revient, Il lui faut crépir les murs, aplanir le sol...*".⁽⁷²⁾

Traducción

"El arreglo del interior de la casa se debe a la mujer. Se encarga de revestir las paredes, nivelar el sol...".

Makilam comparte con Chantréaux la misma visión pero tratada desde otro ángulo: "*En suite, la construction de la maison sera entièrement abandonnée aux femmes qui vont construire le sol, crépir les murs, puis les décorer de peintures murales*".⁽⁷³⁾

Traducción

"En seguida, la construcción de la casa se entrega enteramente a las mujeres que van nivelando el sol, revestiendo las paredes y luego pintarlas".

El análisis que hace Makilam, a diferencia de lo hecho por Chantréaux, es más psíquico que social, intenta dar una significación a dichos dibujos que define como un lenguaje simbólico por medio del cual la mujer cábila exterioriza sus pensamientos y

71. LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine, op.cit., p.36.

72. Ibid, p 37

73. MAKILAM, op.cit, p. 245.

"Este lenguaje es el de la naturaleza".

Ve que estos motivos representan el mundo familiar inspirado de la naturaleza. Se trata de árboles tales como el álamo, el fresno, las palmas y la higuera y de animales tales como la serpiente, el escorpión, los pescados, los huevos y por fin la luna y las estrellas.

La aparición de estos seres naturales interpreta, según Makilam, la voluntad de la mujer cábila de introducir el deseo de la fecundidad a la casa de la pareja recién casada.

Hay que tener en cuenta, en fin, que la construcción de una nueva habitación para los novios es uno de los ritos del casamiento cábila.

5. Mujer árabe

Introducción

Lo que más llama la atención de nuestro viajero en esta parte es el traje de la mujer árabe representado por el haik.

5.1. El haik y sus dimensiones socio-culturales y espirituales

Servet presenta el haik como una tela que cubre cuidadosamente el aspecto exterior de la mujer argelina, por esta razón es el primer tema suscitado por él:

"la mujer árabe tapada la cara con un amplio pantalón que la cubre de la cintura a los pies y el largo haik que partiendo de la frente y rodeando la cabeza le cae hasta la mitad de las piernas".⁽⁷⁵⁾

Merece la pena aquí introducir la visión del sociólogo Franz Fanon (1978-*Sociologie d'une revolution*) sobre el vestido. Lo define como la tradición social más

74. Ibid, p 252.

75. SERVET, José María, op cit., p 17.

: "Les techniques vestimentaires, les traditions
ent les formes d'originalité les plus marquantes,
c'est-à-dire les plus immédiatement perceptibles d'une société".⁽⁷⁶⁾

Traducción

"Las características(o técnicas) de la ropa, las tradiciones de la indumentaria y del arreglo constituyen las formas de originalidad más evidentes, es decir, las más inmediatamente perceptibles de una sociedad".

En efecto, los modos de pensar y de creer de cualquier sociedad se conocen en primer lugar a través del vestido puesto que representa el primer aspecto visible. Dicho de otra manera, el traje indica la dependencia de la persona que lo lleva a un determinado grupo social, su pertenencia a una determinada cultura y por fin su adopción a una cierta religión.

En la opinión del mismo sociólogo, se puede ignorar durante mucho tiempo que un musulmán no consume carne de cerdo, ni bebidas alcohólicas, mientras que se percibe inmediatamente que las mujeres de esta comunidad no circulan fuera sin cubrirse con el velo.

Si el velo indica la pertenencia de la mujer que lo lleva a la comunidad arabo-musulmana, el haik indica además la pertenencia a la comunidad norteafricana y precisamente argelina. Esto alude a la dimensión espiritual de este traje por ser la versión tradicional y social del velo musulmán.

Este carácter socio-cultural del haik es un rasgo de solidaridad que unifica todos los países arabo-musulmanes de África del Norte conocidos por el nombre de Magreb.

Franz Fanon alude a esto al decir: "*Dans le Maghreb arabe, el haik fait partie des traditions vestimentaires de sociétés nationales tunisienne, algérienne, marocaine et libyenne*".⁽⁷⁷⁾

76. FANON, Frantz (1979) : *Sociologie d'une révolution, l'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, p 16.

77. Ibid, p 17.

de las tradiciones del vestuario de las sociedades nacionales tunecina, argelina, marroquí y Libia".

El modo de vestir en general es un acto individual que refleja la concepción colectiva de todo un grupo social. Lo que refuerza la unidad de sus miembros por adoptarse a un modo común.

Inspirándose de la teoría de Benjamín Walter, ⁽⁷⁸⁾ Elaine Combs Shilin ⁽⁷⁹⁾ trata por su parte de la dimensión social unificadora del traje humano: "*L'individu recrée un message collectif qu'il se représente au travers de son propre corps*". ⁽⁸⁰⁾

Traducción

"El individuo recrea un mensaje colectivo que representa a través de su cuerpo"

Para reforzar esta idea basta ver hasta que punto no pueden prescindirse los habitantes de India y de china de su traje tradicional por ser un rito sagrado y percibido como una norma indiscutible igual que el haik magrebí.

Nos parece que este carácter unificador del haik es uno de los motivos que explican su resistencia durante muchos siglos de modo que ha sido heredado de generación a otra. Lo que refleja la dimensión histórica de esta ropa.

El segundo motivo es la fuerte personalidad de la mujer tradicional que se agarra fielmente y durante mucho tiempo a sus propios modos de vestir rechazando, en cambio, adoptarse a los occidentales.

A este mismo motivo alude Servet mostrando cómo la mujer argelina envuelta en su haik parece fiel a su traje y no se influye de ningún modo por los modelos que llevan la mujer turca, judía y europea a pesar de convivir juntas: "*circula sin asombro entre la graciosa modista parisiense y la española que luce vistos pañuelos de seda á la cabeza, y la encopetada dama europea. Se cruza con la judía de ojos rasgados y*

78. Es un filósofo y crítico literario marxista judío-alemán. Nace en 1892 y muere en 1940.

79. COMBS SHILIN Elaine es una profesora en la Universidad de Antropología en Colombia.

80. COMBS SHILIN, Elaine : "la légitimation rituelle du pouvoir au Maroc", *citado por* BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N (2000) : *Femme, culture et société au Maghreb*, Afrique Orient, p 73.

rciopelo".⁽⁸¹⁾

característica del haik como un elemento de diferenciación entre los dos mundos: el mundo oriental musulmán y el mundo occidental cristiano.

Esta ropa era desconocida en Occidente y por esta misma razón representa un elemento literario exótico para los románticos occidentales del siglo XIX.

En otra ocasión, Servet expresa la discreción que muestra esta mujer al cruzarse con los hombres y sobre todo los extranjeros: *"Bajando por aquellas calles, veíamos cruzar mujeres envueltas en sus haik que se cubrían más cuidadosamente al pasar por nuestro lado"*.⁽⁸²⁾

Esta cita muestra que el haik además de cubrir el aspecto físico de la mujer refleja sus buenas cualidades morales que se pueden resumir en la honestidad, timidez, reserva y una voluntad de proteger su mundo íntimo o privado, separándose simbólicamente del mundo masculino por medio del velo.

De este modo, el haik simboliza un orden social basado en la diferencia entre los dos sexos, en lo que concierne la apariencia física.

En efecto, este traje representa durante muchos siglos, y precisamente durante la época de Servet, la única ropa que llevan las mujeres argelinas, desde que sean púberes, al salir de sus casas. Esto aparece claramente cuando el viajero dice: *"da a todas el sello de la belleza"*.⁽⁸³⁾

Tanto Servet, como todos los occidentales, tienen sobre la mujer argelina una concepción delimitada en el haik. Es decir, al decir haik se recuerda automáticamente a la mujer argelina y citando el nombre de esta última se plasma en su mente la imagen del haik.

Sobre este punto F.Fanon opina: *"La femme prise dans son voile blanc unifie la perception que l'on a de la société féminine algérienne"*.⁽⁸⁴⁾

81. SERVET, José María, op.cit., p 18.

82. Ibid, p 22.

83. Ibid, p.18.

84. FANON, Frantz, op.cit., p17.

ifica la percepción que se tiene de la sociedad femenina en Argelia".

Líneas más adelante, este sociólogo califica de homogéneo el traje femenino argelino compartiendo con Servet la misma opinión: "*De toute évidence, en est en présence d'un uniforme qui ne tolère aucune variante*".⁽⁸⁵⁾

Traducción

"Es evidente que nos encontramos ante un uniforme que no tolera ninguna variante".

En cambio, el vestido masculino es heterogéneo y varía de una región a otra, aceptando cierta modificación debido a la diversidad cultural del país. Pero, esto no impide que incluso el traje que lleva la mujer argelina dentro de su casa o en algunas ocasiones, como las fiestas religiosas tradicionales y en las bodas por ejemplo, sea muy variado y depende de la región de dónde procede como veremos más tarde.

Es sólo en el capítulo XXX titulado "la Kasba" que Servet puede ver de muy cerca el traje de la mujer argelina escondido frecuentemente detrás de su haik, eso gracias a las pocas bailarinas y cantantes que activan en el festival que ha asistido: "*Nos llama la atención que estas mujeres se presentaron en público con la cara descubierta*".⁽⁸⁶⁾

Líneas más adelante comenta diciendo que estas mujeres, que se dedican a la actividad artística, son mal vistas y poco respetadas por parte del grupo social por no haber aplicado el dogma religioso del velo, mostrándose ante los extranjeros descubierto su rostro.

Las que se dedican a lo que pudiéramos llamar vida artística y toman parte en fiestas de cristianos, son consideradas entre los suyos como faltas de decoro y dignidad perdiendo así la femenino disminuye a medida que se alza el velo tradicional, tan

85. Ibid, p17.

86. SERVET, José María, op.cit., p 250.

feta. ⁽⁸⁷⁾

Esta cita muestra que el haik es un dogma religioso que se convierte con el tiempo en una tradición o mejor dicho una norma socio-cultural indiscutible.

Pero a pesar de todo, no podemos negar la diversidad cultural que el viajero pone de relieve, describiendo el traje que llevan las artistas que animan la fiesta.

Describiendo a dos jóvenes cábilas que bailan dice:

Su traje se componía de túnica larga de gasa bordada de flores de oro, ceñida á la cintura por ancha faja de colores vivos, y de la cabeza caía hasta los pies una especie de manto amplio encarnado, sujeto al haik, que daba muchas vueltas alrededor de la frente. ⁽⁸⁸⁾

En cuanto a los objetos de adorno que llevan estas mujeres, y por lo tanto toda mujer cábila, añade:

Siguiendo a la costumbre Kábila, se habían pintado en las mejillas y en los brazos extraños signos azules y encarnados y círculos excéntricos muy extravagantes...Grandes collares de cuentas de vidrio y amuletos milagrosos rodeaban su cuello, y en las orejas, brazos y muñecas brillantes aros de oro y curiosos objetos metálicos. ⁽⁸⁹⁾

Luego, nos describe el traje de otra mujer que nos parece propio a la provincia de Argel y sus alrededores. *"Lucía calzón de damasco esmaltado de reflejos metálicos, chaquetilla muy corta y sin mangas, y camisitas de finísima gasa con flores*

87. Ibid, p 259.

88. Ibid, p 259.

89. Ibid, p 259.

...masquete de seda graciosamente prendido".⁽⁹⁰⁾
*...sobre la nivea garganta caía un collar de monedas
de oro árabes, franceses y turcas entre las que distinguimos varias onzas españolas
magníficamente conservadas".⁽⁹¹⁾*

En estas citas, el viajero pone de relieve otras funciones del vestido. La primera es indicar la procedencia o el origen de la persona que lo lleva, lo que confirma la diversidad socio-cultural de nuestro país. La segunda función es indicar el estatuto social y económico. Por ejemplo, la riqueza de las mujeres descritas por Servet, como muestran estas citas y otras que no hemos recogido, se refleja a través de la elegancia de los trajes que llevan y la abundancia de las joyas preciosas.

El viajero justifica esto por el hecho de que estas mujeres profesan el arte para cobrar dinero. Como ejemplo, cita a "Muni", nombre de una mujer muy solicitada en tales tipos de fiestas a cambio de pagos a peso de oro, gracias a su talento incomparable en el canto y el baile.

5.2. El haik como signo de belleza exótica

La descripción física hecha por Servet sobre la mujer árabe es limitada por el haik. En efecto este traje hace muy difícil el acceso a los detalles corporales de esta mujer, de modo que, nada se puede ver de cerca: ni su belleza física ni los detalles de su rostro ni su talle ni siquiera los trajes o las joyas que pone debajo del haik, tal como señala el viajero en la cita siguiente: *"Tapadas de los pie a la cabeza por telas blancas y tupidas que no dejan vislumbrar ni el esplendor de las carnes ni un rito de sus cabellos, ni siquiera las puntas de los dedos".⁽⁹²⁾*

De ahí, se fija sólo en los ojos por ser el único elemento del cuerpo que se puede percibir detrás del haik y aún más a través de miradas descritas, tal como Servet muestra en la cita siguiente:

90. Ibid, p.262.

91. Ibid, p.263.

92. Ibid, p 65.

pelados sombreados por cejas correctamente
con una estrella azul de tatuaje, asoman por
agujeros transversales".⁽⁹³⁾

Partiendo de la brillantez de los ojos, el viajero adivina la belleza de nuestras mujeres.

Como todos los ojos que se ven son hermosos y grandes, es fácil presumir que las poseedoras de tal valiosa perfección serían bonitas, bien formadas y agradables, porque el arte y la ilusión a un lado, el hombre se halla dispuesto a suponer bella a la mujer que ostenta buenos ojos.⁽⁹⁴⁾

Nos parece que la actitud de Servet se puede justificar psíquicamente. De modo que ha juzgado bella a la mujer argelina aunque no ha podido verla, lo que quiere decir que ésta representa para él un mundo ideal, imposible de alcanzar.

Como es tan sabido, el ideal siempre resulta ser algo perfecto mientras que su lado negativo aparece sólo cuando se puede acceder o vivirse realmente. Dicho de otra manera, el ser humano, y por naturaleza, desea generalmente todo lo que no es permitido. Es el caso de Servet que va pintando imágenes eróticas sobre nuestra mujer que le resulta ser ideal y exótica por ser desconocida a la vez que prohibida.

Esta idea se confirma cuando el viajero describe a las mujeres judías que viven en Argelia: *"Son la desesperación y el desencanto del viajero apasionado de lo desconocido"*.⁽⁹⁵⁾

Por "desconocido", se refiere seguramente a la mujer argelina disimulada detrás de su haik.

Nos llama la atención el hecho de que nuestro viajero no se preocupa por el retrato físico de la mujer judía a pesar de salir descubierto su rostro, se limita a su

93. Ibid, p 65.

94. Ibid, p 65.

95. Ibid, p18.

l, del recato y de las virtudes por los cuales se
de la argelina como se muestra en la cita siguiente:

"De ojos rasgados y voluptuosos ".⁽⁹⁶⁾

Los ojos de aquella mujer y su mirada son, pues, muy atractivos y provocan un placer intenso.

Inmediatamente después de los ojos, pasa al traje y a los objetos emblemáticos que pone la mujer judía para adornarse: *"vestida de seda, oro y terciopelo"*.⁽⁹⁷⁾

Notamos que los ojos llaman la atención del viajero más que el traje, de modo que los describe antes de describir el vestido, a diferencia de lo que pasa al hablar de la mujer argelina. De esta manera, parece que quisiera decir que el modo de vestir de la primera tiene como objetivo poner de relieve la belleza física y seducir al hombre: *"Reunidas en grupos en las tiendas y en todas partes haciendo gala de sus trajes vistosos, de la esbeltez de sus formas y de miradas atrevidas y provocativas"*.⁽⁹⁸⁾

Líneas más adelante añade: *"Se ve a las mujeres judías...que recorren los barrios europeos en busca de aventuras lanzando al turista miradas incendiarias y llenas de promesas"*.⁽⁹⁹⁾

Esto quiere decir, alegóricamente, que por medio del haik, la mujer argelina espera proteger su honor, ocultando su belleza que puede seducir al hombre y sobre todo el extranjero. Lo que apoya aún más la dimensión moral del velo tradicional tratada anteriormente.

A diferencia de Servet, Elissa Raïs⁽¹⁰⁰⁾ define el haik, o "el velo" en su expresión, como una tela que sirve a la mujer argelina para ocultar su fealdad: "Je ne me voilerais jamais, je suis belle".⁽¹⁰²⁾ Así responde la joven protagonista de la obra de esta escritora, cuando se la pregunta por las causas de no llevar velo a esta edad.

96. Ibid, p 64.

97. Ibid, p 64.

98. Ibid, p 141.

99. Ibid, p 64.

100. RAÏS Elissa es una novelista francesa que ha tratado de la Argelia colonizada, nació a Blida en 1876.

101. RAÏS, Elissa (1924): *La fille du Douar*, p.22, citado por MESSAADI, Sakina, (1990), *Les romancières coloniales et la femme colonisée, Contribution a une étude de la littérature coloniale en Algérie*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p 110.

tenido la oportunidad de ver de cerca a algunas bellas. De allí, el mundo femenino íntimo del colonizado no le representa un mundo ideal y absolutamente perfecto ya que puede cruzarse de vez en cuando con unas mujeres, menos bellas que aquellas que pinta nuestro viajero en su imaginación.

Por su parte, Boisnard Magali ⁽¹⁰²⁾ niega la belleza interior que el haik puede reflejar, lo define como un medio que permite y facilita los encuentros amorosos descritos, un vestido que llevan los hombres para que no sean reconocidos visitando a sus amantes. ⁽¹⁰³⁾

Más tarde, y precisamente en el capítulo XXX, las pocas bailarinas y cantantes que activan en la fiesta de la Casbah despojadas de su velo, permiten a nuestro viajero describir los detalles del cuerpo femenino argelino. Por esta misma razón, la diferencia entre la descripción hecha en los primeros capítulos y las citas del capítulo XXX es muy notable.

Servet dice describiendo a un grupo de artistas que entraron en la escena con pasos lentos:

Resplandecientes de joyas y bordados de oro que hacían resaltar la morbidez de sus formas, el fulgor de sus rasgados ojos, la expresión voluptuosa de su mirada, la perfección de sus desnudos brazos y de sus diminutos pies encerrados en pantuflas inverosímiles y de mil atractivos con que las había dotado la naturaleza. ⁽¹⁰⁴⁾

Líneas más adelante, añade describiendo a otra cantante llamada Aichuna:

102. BOISNARD es otra novelista francesa que ha tratado de la Argelia colonizada. Nació en 1882 en Orange. Se trasladó con sus padres a Argelia a los cinco años de edad y muere en Biskra en 1945.

103. BOISNARD, Magali (1908): *Nos sœurs musulmanes*, p.262, citado por MESSAADI, Sakina, op.cit., p 109.

104. SERVET, José María, op.cit., p 259.

...acia calzón de damasco esmaltado de
...quetilla muy corta y sin mangas, y
camisitas de finísima gasa con flores plateadas cuya
transparencia dejaba adivinar los hechizos de su bien modelado
busto, aumentando el esplendor de sus torneados brazos y de su
pálida y nacarada tez...Sus cabellos caían en largas trenzas
entrelazadas con hilos de oro...Sobre la nivea garganta caía un
collar de moneda de oro.⁽¹⁰⁵⁾

Describiendo a Muni, ya citada antes, dice:

Una bellísima mora, de aterciopelados ojos, de mirada fija y
penetrante...y de tez rosada de delicada transparencia...Sus
cabellos de ébano se perdían entre brocados doblados en
graciosos pliegues, apoyándose como mitra asiática en el arco de
sus prolongadas cejas, y sobre su frente espaciosa se destacaba,
como signo heráldico misterioso, una estrella azul casi
imperceptible. Sus pies de niña calzaban zapatos cubiertos de
pedrería.⁽¹⁰⁶⁾

Como muestran bien las citas recogidas, la cara descubierta, los brazos y cuellos desnudos provocan emociones fuertes en nuestro viajero. Lo que hace que sus pasajes descriptivos sean eróticos y a veces inmorales en comparación con las descripciones hechas al principio de la obra.

De ahí, se puede decir que el vestido determina la naturaleza de la descripción física que hace Servet sobre la mujer que lo lleva. También, influye sobre su actitud hacia la conducta moral de esta misma mujer igual que pasa cuando describe a la mujer judía.

Antes de asistir a la fiesta de la Casbah, Servet expresa, repetidas veces, su fuerte

105. Ibid, pp 262-263.

106. Ibid, p. 261.

detalles del aspecto físico de la mujer argelina y la que se atreve a contemplarla sólo cuando se preocupa por arreglar su haik, tal como muestra la cita siguiente:

A veces el paquete de tela se entreabre aunque nunca a la altura de la cara, y la tapada hace algún movimiento para arreglar una cinta, sujetar un lazo, corregir un pliegue y entonces se vislumbran esplendidos bordados magníficos de brocado y de seda, joyas y monedas de oro.⁽¹⁰⁷⁾

La actitud de Servet refleja la concepción de todos los hombres occidentales (los colonizadores en particular) hacia la mujer oriental colonizada, ora encerrada dentro de su hogar y ora descubierta detrás de su haik.

Franz Fanon alude a esto al decir: "*Dévoiler cette femme, c'est mettre en évidence la beauté, c'est mettre a nu son secret, briser sa résistance, la faire disponible pour l'aventure*".⁽¹⁰⁸⁾

Traducción

"Despojar el velo de esta mujer es exhibir su belleza, descubrir su secreto, romper su resistencia, hacerla disponible para la aventura".

Esta situación psicológica del colonizador provocada por el haik lleva a Sakina Messaadi a describirlo como un elemento de inquietud: "*Le voile transforme la femme en une énigme parfois inquiétante et non moins attirante*".⁽¹⁰⁹⁾

Traducción

"El velo transforma la mujer en un enigma inquietante y atractiva".

Es inquietante en la medida que frena tanto la creación literaria de los románticos occidentales del siglo XIX, como la penetración en el mundo femenino íntimo del

107. Ibid, p.65.

108. FANON, Frantz, op.cit., p 26.

109. MESSAADI, Sakina, op.cit., p 95.

Traducción

"Su necesidad de la creación literaria se frena por el obstáculo del velo de la colectividad femenina que, a menudo, intenta comprender".

Como es tan sabido, los románticos del siglo XIX, realizaron unas magníficas obras artísticas, que sea en la literatura o en la pintura, inspirándose de la realidad de los países exóticos que visitaron. Del mismo modo necesitan contemplar la belleza femenina oriental como parte de aquella realidad. Esto fue, en efecto, un deseo irreal a causa del haik.

Del mismo modo reacciona el colonizador francés tal como juzga Franz Fanon en la cita siguiente: "*Veut voir -cette femme-Il réagit de façon agressive devant cette limitation de sa perception*".⁽¹¹¹⁾

Traducción

"Desea ver-a la argelina- reaccionando de manera agresiva ante este obstáculo que frena su percepción".

El hecho de no poder ver a esta mujer hace que los viajeros, los turistas, los románticos y los colonizadores occidentales se fijan en ella y crea una situación psíquica conflictiva en cada uno de ellos.

Franz fanon dice describiendo esta situación: "*Cette femme qui voit sans être vue frustrate le colonisateur. Il n'y a pas réciprocité. Elle ne se livre pas, ne se donne pas, ne s'offre pas*".⁽¹¹²⁾

Traducción

"Esta mujer que ve sin ser vista frustra al colonizador. No hay reciprocidad. Ella no se exhibe, no se da, no se ofrece".

La agresividad del europeo hacia este límite simbólico que frena su acceso a la

110. Ibid, p 95.

111. FANON, Frantz, op.cit., p 26.

112. Ibid, p 26.

*"le viol de la femme algérienne dans le rêve
à déchirure du voile".⁽¹¹³⁾*

Traducción

"La violación de la mujer argelina en el sueño de un europeo, está precedida siempre por el desgarramiento del velo".

A diferencia del colonizador europeo, el argelino y por tradición social indiscutible, respeta a la mujer mostrando discreción hacia ella cuando se cruzan en la calle. Evita echarle miradas aunque discretamente. Domina generalmente una actitud muy clara, de modo que, cada hombre debe respetar a las mujeres de los demás para que estos últimos se comporten del mismo modo con las suyas: (su esposa, su hija, su hermana, su madre, su tía, etc.).

F. Fanon resume esta actitud en la cita siguiente:

Il ne la voit pas. Il y'a même volonté permanente de ne pas apercevoir le profil féminin. Il n'y a donc pas chez l'algérien dans la rue ou sur une route cette conduite de la rencontre inter sexuelle que l'on décrit au niveau du regard, de la prestance, de la tenue musculaire, des différentes conduites troubles auxquelles nous a habitués la phénoménologie de la rencontre".⁽¹¹⁴⁾

Traducción

“No la ve. Incluso existe la voluntad permanente de no observar el perfil femenino. No hay en el argelino, en una calle o en un camino, esta conducta del encuentro intersexual que se desarrolla a nivel de la mirada, de la prestantia, de la musculatura, de los diferentes comportamientos turbados a que nos tiene acostumbrados la fenomenología del encuentro”.

113. Ibid, p 22.

114. Ibid, p 26.

de que los objetivos personales del colonizador son propiamente políticos e ideológicos muy peligrosos. De estos objetivos vamos a tratar bajo el título siguiente.

5.3. Rol político del haik

Volvemos ahora a la cita de Servet citada más arriba ⁽¹¹⁵⁾. En dicha cita, el haik aparece como un rasgo para distinguirse del colonizador occidental y una manifestación de un nacionalismo que rechaza la asimilación a su civilización.

La actitud de la mujer argelina hacia su velo refleja su actitud hacia la ocupación francesa. Agarrarse a su haik significa rechazar asimilarse a los modos de vida que propone el colonizador y rechazar, por lo tanto, la colonización misma.

Esto muestra que, durante la época colonial, las dimensiones del haik tratadas más arriba se unen con otro rol propiamente político. A este nuevo rol vamos a dedicar nuestro estudio ahora, empezando por la época de Servet que coincide con la primera etapa de la colonización, pasando luego, pero brevemente, a la época de la Revolución y la época que la antecede.

El colonizador está consciente de que la fuerza de una sociedad está en su componente femenino al cual se debe guardar los valores tradicionales y espirituales de una nación transmitiéndolos a las generaciones venideras a través de la educación.

Por esta misma razón juntan todos sus esfuerzos para destruir la personalidad arabo-musulmana de este personaje incitándole a adoptarse a los modos occidentales.

Al decir "mujer" se refiere automáticamente a la familia, a la sociedad y por lo tanto a las generaciones futuras. De esta manera, su objetivo es debilitar la fuerza del colonizado, creándole problemas dentro de su familia y de su sociedad facilitando así la integración.

Su famosa fórmula es, según F.Fanon, "*Ayons les femmes et le reste suivra*". ⁽¹¹⁶⁾

Traducción

"Dominemos a las mujeres y el resto seguirá".

115. Véase, p 69, cita n° 81.

116. FANON, Frantz, op.cit., p18.

proyecto de destrucción de la originalidad argelina que no son en absoluto *"la consequence d'une intuition fortuite"* ⁽¹¹⁷⁾ (el resultado de una intuición fortuita), en la expresión del sociólogo. Se apoyan en los análisis científicos de sociólogos, etnólogos, islamólogos, juristas y algunos especialistas en los asuntos árabes. Todos estos abundan sus intereses por la mujer.

Por medio de esta doctrina político-ideológica, psíquica y sociológica, el colonizador critica la concepción del hombre y de la sociedad hacia el sexo femenino, describe a la mujer como un ser inferior y sometido en comparación con el otro sexo, califica de injustos y dramáticos los preceptos religiosos, sociales y jurídicos dedicados a la mujer arabo-musulmana alabando sus propios modos de vivir. Pretenden, en fin, que esta mujer sueña en liberarse de estos preceptos.

Siendo el velo (o su versión socio-tradicional del haik) el precepto más peligroso y el freno que hace inaccesible esta mujer, se declara una lucha grandiosa contra su uso por parte del colonizador europeo.

Bethsabé Huamán Andía ⁽¹¹⁸⁾ opina : *"El velo de las mujeres orientales para el conquistador es uno de los mayores misterios, el límite en su acceso a la interioridad del otro, un obstáculo a su control visual y a la conquista plena"*. ⁽¹¹⁹⁾

Por su parte, F. Fanon alude a los riesgos que presenta el velo durante la época colonia,l al decir en boca de los responsables franceses en Argelia:

Si nous voulons frapper la société algérienne dans sa
contexture, dans ses facultés des résistances, il nous faut d'abord
conquérir les femmes, il faut que nous allions les chercher
derrière le voile ou elles se dissimulent et dans les maisons ou

117. Ibid, p.18

118. Nació en Roma en 1977, es licenciada en literatura en la Universidad de Mayor de San Marcos. Tiene Magíster, con mención, obtenido en el colegio de México, estudiando procesos políticos y transformaciones culturales. En lo que conciene al tema del velo se inspira de las obras de la autora marroquí MERNISSI Fatima.

119. BETHSABÉ HUAMAN, Andía (S.A): "¿Resistir o consentir? Identidad, género y poder", disponible en <http://www.google.es/el> velo de la mujer musulmana.

Traducción

“Si deseamos atacar la sociedad argelina en su contexto más profundo, en su capacidad de resistencia, debemos primero conquistar a las mujeres; es preciso que vayamos a buscarlas detrás del velo en que se esconden, en las casas donde el hombre las oculta”.

De esta manera, la mujer argelina se percibe, durante la época colonial, como una vía que sirve al colonizador para penetrar en el mundo del colonizado.

El eco de esta lucha contra el velo, declarada por el colonizador europeo, sobrepasa el reducido mundo argelino y tiene repercusiones internacionales. De modo que, y según Franz Fanon, aparecen asociaciones que se consolidan con esta mujer designada como deprimida.

Al mismo tiempo, surgen movimientos reformistas dentro del mundo árabe influidos por las ideas de la colonización occidental que se extiende por casi todos los países arabo-musulmanes que sea en el Machrek o en el Magreb.

Dichos movimientos que aparecen, según Fawzia Zouari ⁽¹²¹⁾ (2002- *Le voile islamique*, a finales del siglo XIX tienen como objetivo la emancipación de la mujer y la mejora de su estatuto. Entre los principales puntos que han tratado sobresale el modo de vestir de esta mujer arabo-musulmana llamándola a quitar su velo:

Le processus de remise en cause du voile surgit à la fin du XIX. Ce courant est initié par des hommes, féministes de première heure, pionniers d'une pensée novatrice qui s'attelle à modifier le statut des femmes, appelle à leur instruction et en profite pour contester les pratiques vestimentaires et sociales contraignantes.⁽¹²²⁾

120. FANON, Frantz, op.cit., p19.

121. Nació en Túnez pero vive en París. Tiene Doctorado en literatura francesa y comparada.

122. ZOUARI, Fawzia (2002): *Le voile islamique, Histoire et réalité du Coran à l'affaire du foulard*, (S.C), Edition Favre SA, p 44.

o surgió a finales del siglo XIX. Esta corriente se inicia por hombres feministas, pioneros de un pensamiento novador que se consagra para modificar el estatuto de las mujeres, llama a su independencia, aprovechando la ocasión para rechazar las prácticas indumentarias y sociales apremiantes".

Líneas más adelante, la misma autora cita los primeros feministas del mundo arabo-musulmán que son: el Jedive Ismail, vici rey de Egipto, vivía entre 1830 hasta 1895 y en 1873 constituyó la primera escuela en Egipto que incitaba a las chicas a asistir a clases sin velo, Mohamed Abdu, muftí de Egipto que vivía durante la época que va desde 1849 y 1905, Casim Amin que publicó en 1899 *"L'emancipation de la femme"* (La emancipación de la mujer), Rifaat El Tahtawi, el palestino Cheikh Ezzedin al Casim y el turco Ghazi.⁽¹²³⁾

En el Magreb sobresale el tunecino Tahar Hadad nacido en 1899 e influido por los egipcianos Mohamed Abdu y Djamel Edin El Afgani.

Todos estos reformistas llaman a la liberación de la mujer, su acceso a la escuela y piensan que el velo es el factor que frena estos proyectos.

Nos parece que es verdad que la mujer árabe en general que sea en el Machrek o en el Magreb no aprovechaba por aquel entonces de todos sus derechos. También, dichos feministas tienen razón cuando reconocen el papel decisivo del elemento femenino en el progreso nacional insistiendo en su derecho natural de la educación y su participación activa en el cambio socio-cultural, de modo que, formar a la mujer significa garantizar a una generación futura capaz de enfrentar el mundo y sobre todo lo del enemigo, salvar el país y protegerlo de toda tentativa de dominación que sea político-social o cultural. Por otra parte, no nos parece que la solución sea liberarse del velo, sino justamente de la autoridad del sexo masculino y de las normas sociales y tradicionales que niegan sus derechos naturales asegurados por la religión.

Según el sociólogo F.Fanon, la lucha decisiva contra el haik empieza mucho más

123. Hemos citado a estos feministas a pesar de no formar parte de nuestro país, simplemente, porque coinciden con la época de Servet. Eso, con el fin de tener una idea global sobre los intelectuales arabo-musulmanes que comparten la misma visión con nuestro viajero sobre el velo.

1930 y 1935.

pobreza y de la mala situación política del colonizado, parten de esto para hacer extender sus doctrinas ideológicas contra el velo tal como muestra el sociólogo en la cita siguiente: "*A chaque kilo de semoule distribué correspond une dose d'indignation contre le voile et la claustration, et après l'indignation, les conseils pratiques*".⁽¹²⁴⁾

Traducción

"Con cada kilo de sémola distribuida, se adjunta una dosis de indignación contra el velo y el encierro. A la indignación siguen los consejos prácticos".

En paralelo con esta lucha agresiva va una corriente nacionalista conservadora presidida por el Cheikh Abd El Hamid Ben Badis y sus colaboradores. A diferencia de los movimientos liberales que surgen en Oriente y sobre todo en Egipto, este movimiento no define la modernización como la tendencia que se opone a nuestra tradición religiosa, ni la que nos exige asimilarse a los modos de vida occidentales.

En la opinión de estos conservadores, para alcanzar el progreso basta liberarse de algunas tradiciones sociales y hábitos primitivos inútiles como la superstición y aplicar fielmente nuestra tradición religiosa.

En cuanto a la mujer, llama a su liberación de dichas tradiciones sociales que frenan su emancipación como la mala concepción masculina y social hacia ella, insiste en la necesidad de su educación y su participación en la vida pública pero, sin que abandone ninguno de sus valores religiosos como el velo por ejemplo.

Durante la Guerra de Revolución, el haik va a tener un nuevo rol reconocido por todos los historiadores que tratan de nuestro país, y en particular, F.Fanon. Éste ha analizado detalladamente dicho tema en las diferentes etapas de esta guerra aludiendo al papel activo de la mujer argelina en la lucha.

En los primeros tiempos de su participación, esta mujer no se despoja de su velo tal como muestra el mismo sociólogo en la cita siguiente: "*Pendant ce temps, la femme, agent de liaison, ...est encore voilée*".⁽¹²⁵⁾

124. FANON, Frantz, op.cit., p 20.

125. Ibid, p 40.

erve de enlace, sigue llevando su velo".

Más tarde, y precisamente a partir de 1956, la guerra se traslada a las grandes ciudades francesas: Argel, Constantina y Orán. Y es, en efecto, la mujer que va a cumplir las tareas más difíciles en el centro de estas ciudades, llevando dentro de su bolso las granadas y los revólveres que un fidaí toma en el último minuto delante de un bar o al paso del criminal designado.

Por ser el haik un aspecto físico que determina la pertenencia a la comunidad arabo-musulmana, la militante argelina lo abandona momentáneamente vistiéndose a la europea. Sólo de esta manera puede asimilarse a las mujeres europeas que viven en Argelia, penetran así en los barrios del colonizador llevando en su bolso objetos de guerra peligrosos sin que sean perseguidas, ni molestadas.

Franz Fanon alude a este nuevo modo de vestir adoptado por nuestra mujer exponiéndose al peligroso rol que le corresponde: *"Porteuse de revolvers, de grenades, de centaines de fausses cartes d'identité ou de bombes, la femme algérienne dévoilée, évolue comme un poisson dans l'eau occidentale"*.⁽¹²⁶⁾

Traducción

"Llevando revólveres, granadas, centenares de falsas piezas de identidad o bombas, la mujer argelina sin velo, se echa como un pez en el agua occidental".

Catherine Delcroix (1986- *Espoir y réalité de la femme arabe, Algérie Egypte*) dice confirmando esta idea: *"Lorsqu'il faut accomplir une mission dangereuse, elle accepte de ne plus le porter-le voile- pour passer inaperçue dans les quartiers européens"*.⁽¹²⁷⁾

Traducción

"Cuando tiene- la militante argelina- que cumplir una misión peligrosa, acepta no llevarlo-el velo- para que pueda pasar desapercibida en los barrios europeos".

126. Ibid, p 41.

127. DELCROIX, Catherine (1986) : *Espoir y réalité de la femme arabe (Algérie-Egypte)*, Paris, Edition l'Harmattan, p 65.

ce de nuevo desempeñando un nuevo papel en la
nueva técnica de resistencia contra el ocupante:

"Transformé en technique de camouflage, en moyen de lutte".⁽¹²⁸⁾ en la expresión de F.Fanon.

Traducción

"Convertido en una técnica de enmascaramiento y en un medio de lucha".

¿Pero, cómo?

A partir de esta fecha, la mayoría de las militantes argelinas que han quitado sus velos vistiéndose a la europea son conocidas y descubiertas por el adversario europeo. Por esta misma razón, vuelve necesario buscar nuevas técnicas o mejor dicho buscar otra manera para esconder y transportar las armas y las informaciones de la guerra.

Debido a estas nuevas condiciones, la mujer vuelve a cubrirse con el haik y detenerse tímidamente contra las paredes. Bajo su haik va a disimular objetos de guerra peligrosos sin que sea molestada ni perseguida por el colonizador que no se da cuenta de su misión noble. Por otra parte, no se atreve a acercarse de ella para averiguar y controlar lo que lleva debajo de su velo, puesto que la norma social prohíbe esto severamente.

Nuestro sociólogo resume esta nueva técnica en la cita siguiente: "*Porter sous le voile un objet assez lourd, "très dangereux à manipuler" et donner l'impression d'avoir les mains libres, qu'il n'y rien sous ce haik, sino une pauvre femme ou une insignifiante jeune fille*".⁽¹²⁹⁾

Traducción

" Se lleva debajo del velo un objeto pesado, "muy peligroso de manipular" dando la impresión de tener las manos libres, que no hay nada bajo el velo, sino una pobre mujer o una joven insignificante".

El 13 de mayo de 1959, el proyecto clásico de la occidentalización de la mujer argelina por parte del colonizador francés llega a su cumbre.

128. FANON, Frantz, op.cit., p 46.

129. Ibid, p 45.

...y decisivo en la historia de Argelia en la cita
*ées de renvoi, de pauvres femmes arrachées de
leur foyers, des prostituées sont conduites sur la place publique et symboliquement
dévoilées aux cris de "vive l'Algérie française".* ⁽¹³⁰⁾

Traducción

"Criadas amenazadas por perder su trabajo, pobres mujeres arrancadas de sus hogares y algunas prostitutas están conducidas a la plaza pública y despojadas simbólicamente de sus velos gritando: "¡Viva la Argelia francesa!"

Como reacción: *"Spontanément y sans mot d'ordre, les femmes algériennes dévoilées depuis longtemps reprennent le haik, affirmant qu'il n'est pas vrai que la femme se libère sur l'invitation de la France et du Générale de Gaulle".* ⁽¹³¹⁾

Traducción

"Espontáneamente y sin recibir ninguna orden, las mujeres argelinas, que desde hace tiempo abandonaron el velo, vuelven a usar el haik, afirmando así que no es verdad que la mujer se libere por una simple invitación de Francia y del general De Gaulle".

Estas reacciones muestran al colonizador francés que el pueblo argelino se agarra todavía y con más fuerza a sus valores tradicionales y espirituales, rechazando el proceso de occidentalización, del mismo modo que su mujer no acepta prescindirse de su haik y si lo ha hecho un día sea por razones propiamente guerreras o nacionales.

Conclusión

El tradicional objetivo del haik era, durante la época de Servet, separar el mundo femenino íntimo del mundo masculino y disimular los detalles físicos de la mujer del hombre extranjero y en particular del colonizador europeo.

Durante la Guerra de Revolución, el haik sirve a aquella mujer para responder a las nuevas condiciones de combate. Al principio se quita por razones ya citadas más

130. Ibid, p 46.

131. Ibid, p 47.

o para confirmar al europeo que el hecho de
condicional mientras que en la mente de todo el
grupo social continúa siendo fuertemente arraigado.

La pregunta que se plantea aquí ¿por qué el haik pierde actualmente su valor tradicional y cultural?, de modo que su uso va desapareciendo poco a poco y se limita a ciertos pueblos y a pocas mujeres de edad muy avanzada.

El primer motivo es la influencia de la mujer magrebí contemporánea por los modos de vestir occidentales a diferencia de la mujer tradicional que se agarra fielmente a los suyos. El segundo es el cambio social que conoce todo el Mundo Árabe, de modo que, la mujer tiene ahora más oportunidad de acceder al mundo exterior: asistir a las escuelas y por lo tanto trabajar. Esto le lleva a cambiar el modo de vestir y reemplazar el haik por trajes más prácticos que corresponden a las nuevas condiciones socio-económicas.

A nuestro parecer, el traje de la mujer magrebí y arabo musulmana en general tiene, actualmente, una dimensión más religiosa que tradicional o socio-cultural. Por esta misma razón, la polémica del hombre occidental se orienta ahora hacia el llamado velo musulmán.

Los temas que se van a tratar en este capítulo son válidos para toda mujer argelina cualquier que sea su origen o su lengua, a pesar de que Servet, por ignorancia, los atribuye a veces sólo a la comunidad árabe. Hay que tener en cuenta que la mujer no árabe, cábila por ejemplo, no está encerrada en la Cabilia sino que se extiende por todo el territorio argelino conviviendo con su semejante la árabe compartiéndole la práctica de muchos ritos espirituales y tradicioinales.

1. Descripción física de la mujer argelina

1.1. Belleza natural

Servet reconoce que la belleza de la mujer argelina tradicional no es, en absoluto, artificial, de modo que, los productos cosméticos que le sirven para adornarse como el khul y la henna se encuentran en la naturaleza.

Hacia el medio día, si tiene tiempo, hace su toilette: un poco de agua en la cara y en el pelo, una mirada en el espejuelo de diez céntimos que lleva siempre consigo. Un poco de kohul que da a sus ojos brillo y dulzura, un poco de henne en las uñas. No necesita más para agradar a su marido. ⁽¹⁾

En otra ocasión, y precisamente en el capítulo XXXIV, el autor describe detalladamente una boda árabe y muestra como el khul y la henna están presentes en todas las fiestas familiares y sociales de la comunidad argelina como una tradición muy arraigada.

Servet dice en boca de una joven francesa que le acompaña en la fiesta:

"Las solicitas sirvientas se afanaban por hermosearla- la

1. SERVET, José María (1890): *En Argelia: recuerdos de viaje*, Madrid, Tomas Minureo, p 9.

las un tinte rojo, pintando las uñas de
da lustrosa los cabellos, trazando entre
las cejas una raya negra, signo de belleza muy apreciado entre
los orientales".⁽²⁾

Hay que tener en cuenta que el khul y la henna no son simples adornos tal como los presenta Servet, sino tienen otras dimensiones muy profundas: médicas, espirituales, sociales y mágicas. El khul, por ejemplo, se utiliza para curar los ojos mientras que el henne sirve para mantener en buena salud algunos miembros del cuerpo como los cabellos, las manos y los pies.

Yolanda Guardione (1996- *Marruecos tierra del sol poniente, Gentes, tradiciones y creyentes*) alude a las propiedades medicinales de esta última planta: "*Es antiséptica, antibacteriana, antimicótico, antihemorrágica, etc*".⁽³⁾

El mismo autor nos transmite la visión de nuestro profeta sobre esta planta que define como: "*la reina de todas las flores, de suave perfume de este mundo y del otro*".⁽⁴⁾

Esta dimensión espiritual de la henne y además del khul, que nuestro profeta solía trazar entre las cejas, hace de estas dos plantas muy apreciadas en el Magreb y en el mundo islámico en general.

Estos ritos religiosos se convierten con el tiempo en tradiciones sociales que forman parte de la cultura popular o mejor dicho del mundo supersticioso de estas comunidades.

Sobre este punto, Yolanda Guardione opina describiendo el nuevo rol que adquiere la henna en la sociedad magrebi: "*Un elemento generador del bien y talismán contra el mal de ojo o de cualquier otro maleficio*".⁽⁵⁾

2. Ibid, p 95.

3. GUARDIONE, Yolanda (1996): *Marruecos tierra del sol poniente, Gentes, tradiciones y creyentes*, citado en YIA.L.M – Boletín-YAMAA (sin año): "El matrimonio tradicional marroquí", disponible en <http://www.Marruecosdigital.net>.

4. Ibid.

5. Ibid.

la negra entre las cejas" ⁽⁶⁾, el viajero habla de otro tipo de belleza que se opone a la mujer argelina tradicional, consiste en la presencia de la gordura por el cual los argelinos califican de muy hermosa y bien formada a una mujer.

Se levanta otra mujer llamada Aichuna, no menos bella que su compañera- Muni- aunque más pequeña y más gruesa, es decir una maestra de tipo de mujer preferido por los árabes, para quienes la exuberancia de formas y la abundancia de carnes son las cualidades más apreciadas. ⁽⁷⁾

Nos parece que el viajero tiene razón, de modo que, en la sociedad argelina tradicional e incluso la actual se desfavorece la delgadez excesiva, a diferencia de la sociedad occidental.

Este criterio se tomaba muy en consideración al buscar a una nuera tal como muestra nuestro viajero en la cita siguiente: *"La madre procura, bajo diferentes pretextos, acercarse a su futura nuera estudiando su fisionomía, la solidez de su constitución"*. ⁽⁸⁾

Nos parece que el hombre de la sociedad tradicional da más interés a la belleza física de la mujer porque no tiene la oportunidad de descubrir su belleza interior. Esto porque no se permite, desde el punto de vista social, el hecho de haber cualquier contacto entre los novios antes del día de la boda.

1.2. Diferencias fisonómicas como signo de diferenciación étnica

Nos llama la atención la diferencia que Servet observa al comparar al hombre cábila con su semejante el árabe:

6. Véase, p 90, cita n° 2.

7. SERVET, José María, op.cit., p.262

8. Ibid, p. 292.

tura , de piel oscura , cabellos negros y
lasos, cabeza más redonda que la de los árabes, pero raras veces
se encuentran en su fisonomía esas bien delineadas narices
aguileñas, tan comunes en estos últimos. ⁽⁹⁾

Por otra parte, insiste en la semejanza que hay entre este pueblo y los vándalos,
que han ocupado el país tras la caída de los romanos como ya dicho anteriormente.

Más junto á estos tipos de cabellos negros, que parecen denotar
una procedencia del extremo oriental de África, se distingue con
frecuencia el kábila de ojos típicos germánicos, tez blanca,
cabello rojo y rubio y otros rasgos típicos germánicos, recuerdo
viviente de los setenta años de dominación de los vándalos. ⁽¹⁰⁾

De esta manera, intenta confirmar el origen europeo de la mayor parte del pueblo
cábila. Para apoyar su idea, acude a la fuerza expresiva de los adverbios de frecuencia:
"rara vez" en la primera cita para limitar o reducir la semejanza fisonómica entre los
árabes y los cábilas, "con frecuencia" en la segunda para aumentar el grado de esta
similitud entre estos últimos y los germánicos.

Esto nos remite a las hipótesis que los historiadores establecen acerca del origen
del pueblo berberisco tratadas anteriormente.

En cuanto al mundo femenino, Servet observa también una desemejanza entre la
mujer árabe y la cábila al nivel fisonómico a pesar de poseer ambas una belleza
exótica.

Servet dice describiendo a las artistas que activan en la fiesta de la Casbah:
*"Aparecía un grupo de mujeres moriscas de tez blanquísima...formado por ocho
mujeres de peregrina hermosura, engalanadas con riquísimos trajes".* ⁽¹¹⁾

9. Ibid, p 09.

10. Ibid, p 9.

11. Ibid, p.258.

...riendo a dos bailantes cábilas: "*Contrastaban con
...s jóvenes Kábilas o berberiscas, de color tostado,
ojos negros y grandes, facciones correctas y esculturales formas*".⁽¹²⁾

Igual que Servet, las escritoras francesas de la literatura colonial presentan el aspecto físico de la mujer argelina como un rasgo de diferenciación entre la mujer cábila y la árabe y, por lo tanto, entre los dos grupos a que pertenece cada una de ellas.

Boisnard Magali, por ejemplo, dice describiendo a Luinissa, la prima de la protagonista de su obra *Madith* o *Soeur Cécil*: "*Elle a le type berbère, souligné de muscles fins, réguliers, mais moins distingués et sans les ligne voluptueuses et hautaines que caractérisent la beauté arabe plus saisissante et moins familière*".⁽¹³⁾

Traducción

"Tiene el tipo berberisco, tiene músculos finos, regulares, pero menos distinguidos y no tienen líneas voluptuosas y altivas que caracterizan a la belleza árabe más sorprendente".

Elissa Rhaïs habla de la belleza de la mujer cábila y la fealdad de la árabe: "*Cependant, parmi ces mauresques, de beauté au dessous de la moyenne; ou presque laides, une Kabyle, a l'éclat saisissant*".⁽¹⁴⁾

Traducción

"Sin embargo, entre las moriscas, que poseen una belleza mediana o son casi feas, sobresale una cábila con brillo sorprendente".

Hay que reconocer que las mujeres argelinas cábilas poseen generalmente una belleza extraordinaria, pero esto no debe considerarse como un criterio objetivo para confirmar su procedencia europea.

Además, las diferencias que los occidentales ponen de relieve dentro del mundo

12. Ibid, p. 259.

13. MAGALI, Boisnard (1921) : *Mâdith ou Sœur Cécile*, p.56, citado por MESSAADI, Sakina (1990) : *Les romancières coloniales et la femme colonisée, Contribution a une étude de la littérature coloniale en Algérie*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p 71.

14. RAÏS, Elissa (1930): *La Convertie*, p.51, citado por MESSAADI, Sakina, op.cit., p.71.

aspecto fisonómico, sino incluyen además lo moral.

Magali dice inmediatamente después de su cita

anterior: "*Elle est- Luinissa- affectueuse et pondérée immédiatement confiante en gestes et en paroles qui la font plus proche de ma qualité de française*".⁽¹⁵⁾

Traducción

“Es afectuosa, ponderada e inmediatamente confiada en lo que concierne la acción y la palabra, lo que le hace semejante a mi carácter francés”.

Por su parte, Servet insiste en las diferencias morales entre la mujer cábila y su semejante la árabe, intentando mostrar hasta que punto no son iguales los hombres de cada una de estas comunidades en su tratamiento con el elemento femenino. Atribuye las buenas cualidades morales a la mujer cábila, mientras que pinta a la árabe como un ser encerrado y tratado como inferior.

Tanto Servet como los demás viajeros occidentales intentan aprobar que los cábilas son los herederos de las civilizaciones europeas (fenecia, griega, romana y vándala) que han dominado sucesivamente África del Norte antes de su ocupación por los árabes. De modo que, inmediatamente después de la cita del viajero comentada anteriormente⁽¹⁶⁾, trata de la diversidad de las actividades económicas, industriales ante todo, de este pueblo.

Dotado de extraordinaria habilidad ejerce con maestría las industrias más diversas y las más necesarias a su existencia. Fabrica lienzos y tejidos de lana, prensas, molinos, armas blancas y de fuego, pólvora, pulmo, útiles de labranza, joyas, objetos de madera tallados, etc, sin desdeñar a menudo la acuñación de moneda falsa para cuya fabricación está dotado de especial talento.⁽¹⁷⁾

15. MAGALI, Boisnard (1921) : *Mâdith ou Sœur Cécile*, p.56, citado por MESSAADI, Sakina op.cit, p 71.

16. Véase, p 92, cita nº 10.

17. SERVET, José María, op.cit., p 09.

quisiera explicar el desarrollo económico del pueblo por diferentes naciones europeas que se culmina en la francesa. Lo que quiere decir de otro modo que los europeos introducen los procesos de civilización en los países que han colonizado.

Al aludir a las grandes líneas férreas que realizan los ingenieros franceses nada más instalarse en Argelia, Servet dice confirmando la idea anterior:

La mayor parte de las obras públicas se deben a los ingenieros militares que mientras los otros cuerpos del ejército luchaban y vencían a los bárbaros indígenas, iban a su espalda levantando una nueva cultura y afirmando el dominio de su nación. Así sorprende el rápido desarrollo que ha alcanzado la civilización de un país conquistado desde hace tan pocos años. ⁽¹⁸⁾

El autor tiene razón al reconocer el talento que poseen los cábilas en el dominio industrial sobre todo en las tareas o actividades manuales tales como el tejido, la fabricación de las joyas de plata y de los objetos de mármol, etc. Esto forma parte inseparable de nuestra cultura nacional, pero eso no significa forzosamente que lo han adquirido de Europa.

En cuanto al hombre árabe, nuestro viajero califica de muy pasiva su vida económica: *"Lejos de ser sedentarios é industriales como los cábilas, son más bien nómadas pastores y sobre todo guerreros...Desdeñoso del trabajo de la tierra permanece fiel al precepto del korán"*. ⁽¹⁹⁾

De este modo, parece como quisiera acusar a la religión musulmana el subdesarrollo económico de los argelinos y no toma en consideración la dura situación política del país bajo la colonización francesa y la explotación de las tierras por los colonizadores.

Para concluir, decimos que el hecho de insistir en el origen no árabe de los cábilas o de los berberiscos en general, asimilándoles a los europeos tiene objetivos puramente

18. Ibid, p. 07.

19. Ibid, p. 10.

etivos consisten en separar los grupos étnicos, debilitar la unión nacional facilitando, por fin, la integración.

Para realizar sus objetivos, parten de las diferencias lingüísticas y tradicionales, que se suponen ser signo de diversidad cultural. Pasan luego a las diferencias históricas o de origen para llegar en fin a las divergencias fisonómicas y morales.

En lo que concierne este tema, Sakina Messaadi opina:

Ces rapprochements ne sont ni gratuits ni innocents...Les témoignages concernant l'appréciation de la beauté reflètent autant les dissimilitudes physiques que les différenciations ethniques. Celles-ci s'inscrivent ainsi dans tout un système de séparation bien structuré. ⁽²⁰⁾

Traducción

"Estos acercamientos- entre la mujer cábila y la árabe- no son gratuitas ni inocentes...Los testimonios relativos a la apreciación de la belleza reflejan tanto las semejanzas físicas como las diferenciaciones étnicas. Éstas se inscriben dentro de todo un sistema de separación bien estructurado".

Como muestra bien la cita, la autora interpreta las disimilitudes que los occidentales ponen de relieve dentro del mundo femenino por las mismas razones citadas más arriba.

2. Vivienda argelina y su relación con la mujer

2.1. Aspecto exterior de la vivienda

Describiendo de muy cerca las puertas de las casas árabes, Servet dice: *"La vista se fija con delicia en todos los detalles, desde las puertas moriscas admirablemente*

20. MESSAADI, Sakina, op.cit., p 73.

abís".⁽²¹⁾

la relación de los miembros de la familia con esta puerta depende del sexo, de modo que, sólo los hombres tienen el derecho de abrirla, recibiendo a los huéspedes y en particular los de sexo masculino: *"Se llega a un vestíbulo Kifa amuelado en dos de sus lados con bancos o divanes. Allí, recibe el dueño de la casa sus visitas"*.⁽²²⁾

Rahma Bourquía (1996), una socióloga marroquí que ha descrito por su parte la vivienda magrebí, comparte con Servet la misma visión: *"Pour les femmes, le rapport avec la porte est régie par un code sociale"*.⁽²³⁾

Traducción

"En cuanto a las mujeres, la relación con la puerta está regida por un código social".

En el caso de la ausencia del hombre, la mujer avisa a los huéspedes sin abrir la puerta. Si la persona que llama a la puerta es un miembro de la casa abre pero sin que aparezca, tal como muestra Servet en la cita siguiente: *"De vez en cuando, una puerta se entreabre sigilosamente para dar paso a un morazo de blanco albornoz, volviendo a cerrarse instantemente con gran ruido de cerrojos sin que se descubra el brazo que la empuja"*.⁽²⁴⁾

También, a diferencia de los hombres, las mujeres no tienen el derecho de sobrepasar esta frontera llamada "puerta" salvo para cumplir tareas muy precisas. De estas tareas trataremos más tarde al hablar del encerramiento.

Tanto Servet como Rahma Bourquía no mencionan que la edad de la mujer influye sobre su relación con la puerta, de modo que las viejas, a diferencia de las jóvenes, pueden reemplazar al hombre ausente recibiendo a los huéspedes.

Por otra parte, la puerta tiene una relación directa con el honor de la mujer, de modo que se califica de deshonesto si aparece a menudo en la entrada de la casa.

21. SERVET, José María, op.cit., p62.

22. Ibid, p 138.

23. BOURQUIA, R: "Habitat, femme et honneur : le cas de quelques quartiers d'Oujda", citado por BOURQUIA R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, (2000): *Femme, culture et société au Maghreb, Culture, femme et famille*, (S.C), Afrique Orient, p.19.

24. SERVET, José María, op.cit., p 138.

*Une femme qui se met souvent devant la porte de
lle de son ménage aux conteurs".*⁽²⁵⁾

Traducción

"La mujer que está a menudo delante de la puerta de su casa será mal reputada, junto a su marido, por los demás".

Al viajero, le llama la atención también el conjunto de las rejas y cerraduras que se fijan en la puerta con el fin de cerrarla cuidadosamente: *"Finos enrejados se destacan en el girón de purísimo cielo que domina el cuadro"*.⁽²⁶⁾

En otra ocasión dice sencillamente: *"Las puertas árabes se cierran con un lujo de precauciones prodigioso"*.⁽²⁷⁾

De esta manera, la puerta se presenta como la muralla que el colonizador no puede sobrepasar, a pesar de su poder político, a diferencia de otros monumentos sagrados como las mezquitas, por ejemplo, convertidas en iglesias.

Servet dice confirmando esta idea: *"Las casas árabes no se influyen por la arquitectura europea guardando su forma de construcción"*.⁽²⁸⁾

La no influencia de las casas árabes refleja la voluntad del pueblo argelino de guardar su identidad y sus tradiciones arabo-musulmanas. Indica, por otra parte, que la vivienda se considera como algo sagrado e íntimo que se debe proteger severa y cuidadosamente.

Esto lo confirma muy bien Servet al decir:

En cuanto a la vida privada está protegida por impenetrable misterio, como en todo Oriente. Todo es sombrío en aquellas singulares construcciones donde el árabe toma toda clase de precauciones, tanto contra las indiscreciones del exterior como contra la curiosidad del interior.⁽²⁹⁾

25. BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 19.

26. SERVET, José María, op.cit., p 61.

27. Ibid, p.62.

28. Ibid, p.63.

29. Ibid, pp.139-140.

la calle, y por lo tanto, a la sociedad es la puerta. carecen, generalmente, de ventanas y si existen son muy elevadas. De ahí, el rol de la puerta no se limita al hecho de entrar a la casa o salir de ella, sino se convierte en la barrera que separa el mundo interior íntimo del mundo exterior público, el mundo individual del mundo colectivo.

R. Bourquía dice compartiendo con Servet esta misma idea: *"La porte est la limite et la frontière séparant le familier du non familier"*.⁽³⁰⁾

Traducción

"La puerta es la límite que separa el mundo familiar del no familiar"

Al decir "no familiar", o "exterior" en la expresión de Servet, se refiere sobre todo a los hombres extranjeros. Eso nos remite al tema de la separación espacial entre los dos sexos o entre el exterior de la casa y su interior.

2.2. Aspecto interior de la vivienda argelina

2.2.1. Separación espacial entre los dos sexos

La arquitectura de la vivienda argelina la separa severamente del mundo exterior y hace muy difícil el acceso al mundo interior, tal como Servet lo muestra en la cita siguiente:

Ninguna vivienda tiene acceso directo al interior. Abierta la puerta se tropieza con una pared, corredores oscuros, a veces formando recodos, conducen al patio interior, o bien aparece una escalera empinada y estrecha, cuyos escalones incómodos la subida rápida de un visitante indiscreto.⁽³¹⁾

R. Bourquía comparte con nuestro viajero esta idea: *"L'espace domestique est*

30. BOURQUIA R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, op.cit., p 19.

31. SERVET, José María, op.cit., p 63.

avec l'extérieur".⁽³²⁾

"El espacio doméstico está cerrado y no permite la interacción con el exterior."

Tanto el haik como la vivienda tienen el mismo objetivo de proteger el mundo femenino íntimo de las miradas atrevidas del hombre extranjero. Si el haik cumple esta función cuando la mujer está fuera, las paredes de la casa y su puerta bien cerradas hacen lo mismo, estando la mujer dentro.

Si a partir del haik, el viajero puede acceder sólo a los ojos de la mujer argelina, a través de las ventanillas de la casa apenas se oye su voz:

De estos retiros se escapan ruidos inexplicables, murmullos que aparecen suspiros, voces que llegan a la calle como canto de pájaro invisible, gritos infantiles o el sonido de las darbucas marcando lentamente el compás de un canto que apenas se oye.⁽³³⁾

Líneas más tarde, el viajero explica el sonido de las darbucas por la voluntad de estas mujeres de exteriorizar su disgusto y su voluntad de recuperar la libertad perdida: *"Y cuya-el canto- nota única y cortada parece que acompaña la melodía de un sueño, el cautivo se consuela así soñando en una libertad que nunca ha gozado y que no puede comprender"*.⁽³⁴⁾

Para nosotros, eso no es sino la expresión de su satisfacción, de modo que, a diferencia de la mujer actual, la de la sociedad tradicional percibe las tradiciones familio-sociales como unas reglas que se deben cumplir sin ninguna discusión.

Además,este instrumento musical se solía utilizar por aquel entonces para celebrar las fiestas y las bodas, lo que apoya más nuestra idea.

La separación espacial es una de estas tradiciones sociales que la mujer tiene que

32. BOURQUIA R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, op.cit., p 18.

33. SERVET, José María, op.cit., p140.

34. Ibid, p140.

a de las casas viene para reforzar dicha tradición
aciones establecidas entre los dos sexos.

R. Bourquía opina sobre este punto: "*L'architecture de la maison est donc une production collective qui traduit des valeurs masculines*".⁽³⁵⁾

Traducción

"La arquitectura de las casas es pues una producción social que traduce unos valores masculinos".

En efecto, en la sociedad tradicional no existen arquitectos, es el hombre que propone el plan de su casa según un modelo social común, adquirido dentro del grupo social y vivo en la imaginación de cada uno de sus miembros.

Esta separación se reconoce, no solamente al nivel social, sino también dentro del grupo familiar. De modo que los límites geográficos entre los dos sexos se enseñan a ambos desde muy pronto.

Sonia Ramzi Abadir, (1986- *La femme arabe au Maghreb et au Machrek*), muestra eso recogiendo las palabras de 'Aini, la protagonista de *La grande maison* dirigidas a su hijo Omar: "*Va les hommes ne sont pas fait pour la maison*".⁽³⁶⁾

Traducción

"¡Sal!, los hombres no se quedan en casa".

Líneas más tarde, 'Aini añade reprochando a Omar su integración en el mundo femenino: "Tu n'as pas honte, fille".⁽³⁷⁾

Traducción

"¡No tienes vergüenza, chica!".

Las palabras de Aini confirman que la mujer argelina está convencida de que el lugar natural para su existencia es el hogar, mientras que el mundo exterior,

35. BOURQUIA R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, op.cit., p 18.

36. Dib, Mohamed (1952) : *La grande maison*, citado por RAMZI ABADIR, Sonia (1986) : *La femme arabe au Maghreb et au Machrek, Fiction et réalité*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p.126.

37. Ibid, p126.

po y todos los lugares públicos, corresponde

Por su parte, Souad Khodja (1985-*Les algériens du quotidien*) opina que esta separación es una tradición social adquirida a lo largo del proceso educativo. Durante este proceso, cada uno de los dos sexos pinta en su mente la imagen del otro, descubre el rol que le corresponde y aprende lo permitido y lo prohibido.

En la etapa de la infancia, la distinción entre los dos sexos se pone de relieve a través de algunas fiestas religioso-sociales. La primera de éstas es el corte del pelo de los muchachos cuando cumplen uno o dos años de edad.

Servet dice describiendo este rito: *"Al cumplir los dos años se corta por la primera vez el pelo al niño"*.⁽³⁸⁾

Líneas más adelante añade: *"Este acontecimiento es celebrado con fiestas de familia a los que se invita a los vecinos"*.⁽³⁹⁾

Nuestro viajero insiste sólo en los ritos festivos que acompañan este acontecimiento familiar y no alude a sus dimensiones psicológicas que influyen directamente sobre el niño.

A diferencia de él, S.Khodja, lo interpreta como un acto que refuerza la separación y la diferencia entre los dos sexos: *"La tahfifa en faisant perdre au garçon ses cheveux qui l'assimilent aux petites filles, est un moment clé du rite de passage qui se déroule dans le milieu des hommes"*.⁽⁴⁰⁾

Traducción

"La tahfifa- o el corte del pelo- haciendo perder al niño sus cabellos que le asimilan a las muchachas, es un momento de transformación clave en la vida de los hombres".

El segundo rito es la circuncisión tratado por Servet en la cita siguiente: *"A los siete años tiene lugar la circuncisión prescrita por Mahoma y observada fielmente por los mahometanos que la consideran como signo de alianza y marca distintiva de su*

38. SERVET, José María, op.cit., p.91.

39. Ibid, p.91.

40. KHODJA, Souad (1985) : *Les Algériens du quotidien*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p.27.

... pertenencia a la religión musulmana igual que el bautismo o la comunión para los cristianos.

Para Nouredine Toualbi ⁽⁴²⁾ (1984-*Religion, rites et mutation*), este rito llama la atención del niño hacia su construcción biológica que le hace diferenciar del otro sexo y determina su rol sexual: "*La circoncision...constitue pour l'individu maghrébin la marque de son intégrité corporelle...la condition de son intégrité narcissique et celle de son épanouissement sexuelle future*". ⁽⁴³⁾

Traducción

"Para el hombre magrebí, la circuncisión es un signo que marca su integridad corporal...la condición que se impone para su integridad narcisista y para su futuro rol sexual".

Louenes Adderrahmane ⁽⁴⁴⁾ reconoce que la relación del hombre con el mundo femenino y su comportamiento con los miembros de este mundo empiezan a cambiar a partir de esta etapa: "*On nous inculque-la circoncision- un comportement virilo fasciste a l'égard de la femme, mère, soeur, fiancée ou épouse*". ⁽⁴⁵⁾

Traducción

"Nos inculca-la circuncisión- un comportamiento virilo-fascista con respeto a la mujer que sea madre, hermana, novia o esposa".

Este nuevo comportamiento se basa, en efecto, en la discreción hacia la mujer y la separación de su mundo tal como expresa S.Khodja en la cita siguiente: "*En se voyant- Le garçon- interdire de se déshabiller devant ses petites sœurs, de traîner en milieu féminin*". ⁽⁴⁶⁾

41. SERVET, José María, op.cit., p.91.

42. TOUALBI Nouredine es un sociólogo argelino que analiza detalladamente, a través de sus libros, los ritos espirituales y tradicionales de nuestro país.

43. TOUALBI, Nouredine (1984) : *Religion, rites et mutation*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p 47.

44. LOUENES Abderrahmane es un novelista argelino.

45. LOUENES Abderrahmane (1982) : *Chronique d'un couple*, citado por KHODJA, S, op.cit., p 26.

46. KHODJA, Souad (1985), op.cit., p 27.

a la vista de sus hermanas e incluso integrarse en su mundo".

Igual que el corte del pelo, la circuncisión se acompaña por una serie de ceremonias y fiestas tal como Servet muestra en la cita siguiente: *"En país musulmán, la circuncisión da lugar a grandes recocidos, juegos de pólvora, danzas y banquetes á la que la familia invita deudos y amigos"*.⁽⁴⁷⁾

Esto influye directamente en la psicología del muchacho que siente el interés excesivo por parte de la familia y de la sociedad desde la niñez, lo que refuerza en él los sentimientos de superioridad sobre la mujer que no goza de este mismo interés. Estos sentimientos se convierten, con el tiempo, en una especie de autoridad sobre ella.⁽⁴⁸⁾

Socialmente, la circuncisión permite al niño integrarse en la sociedad, de modo que empieza a acompañar a su padre al campo⁽⁴⁹⁾ para ayudarlo alejándose así progresivamente del mundo femenino. Sin embargo, la chica permanece en el hogar para aprender el cumplimiento de las tareas domésticas ayudando a su madre.

A demás de la arquitectura de la vivienda y la práctica de algunos ritos espirituales y sociales, hay otras actitudes familiares que refuerzan la concepción de la separación entre los dos sexos. Al comer por ejemplo, no se reúnen juntos los hombres con las mujeres, tampoco las nueras deben aparecer junto a sus esposos delante el suegro.

Por otra parte, cualquier hombre debe practicar algunos actos antes de usurpar el mundo íntimo femenino. S. Khodja resume estos ritos en la cita siguiente:

Toute incursion d'un homme en milieu féminin doit s'accompagner d'une série de manifestations (traîner

47. SERVET, José María, op.cit., p 91.

48. Hay que tener en cuenta que estas concepciones son propiamente sociales que no tienen nada que ver con la religión.

49. Actualmente, el niño va a la escuela casi inmediatamente después de la etapa de la circuncisión, lo que significa también su integración en la sociedad.

se racler la gorge) pour appeler les
positions indisciplinées que prennent
les corps sans surveillance.⁽⁵⁰⁾

Traducción

"Toda invasión del mundo femenino por parte del hombre debe ser acompañada por una serie de actos (arrastrar ostensiblemente los pies, aclararse la voz llamando a las mujeres a sentarse correctamente".

Del mismo modo, la mujer se perturba cuando pasa por un grupo de hombres mostrando notablemente las actitudes de timidez, discreción y pudor.

Describiendo esta situación, S.Khodjha dice:

Toute incursion de la femme en milieu masculin doit s'accompagner d'une humiliation du corps, de son pliement, d'un masque de ses attribues sexuelles: tête couverte d'un foulard, yeux baissés, épaules recourbées, muscles du corps relâchés.⁽⁵¹⁾

Traducción

"Toda invasión del mundo masculino por parte de la mujer debe acompañarse por una serie de actitudes que se resumen en la humillación y la curvatura del cuerpo, el hecho de ocultar los atributos sexuales: una cabeza cubierta con el velo, espaldas encorvadas y músculos de su cuerpo relajados".

Por su parte, el novelista argelino Rachid Boujedra trata de este mismo punto: *"Elles- les femmes algériennes- rasaient les murs comme des sauterelles blanchies à la chaux, et avaient une démarche hésitante comme si elles cherchaient constamment leur équilibre"*.⁽⁵²⁾

50. KHODJA, Souad , op.cit., p 22.

51. Ibid, p. 22.

52. BOUDJEDRA, Rachid (1969): *La répudiation*, p.144, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 128.

ando la pared como saltamontes encaladas (o blanqueadas con cal). Tenían un paso tanto vacilante que parece como si buscara constantemente su equilibrio".

El viajero vuelve al tema de la separación espacial entre los dos sexos en el capítulo XXXIV, al asistir a una boda argelina acompañado por dos mujeres francesas. Muestra cómo es bien acogido por el padre del novio, pero sin que pueda entrar en el gineceo, a diferencia de las dos mujeres que le acompañan.

Beni Salem, el padre del novio nos recibió con gran agasajo á la puerta de la casa, y condujo a las señoras al departamento donde estaban las mujeres árabes, dejando sólo a los caballeros puesto que no pueden penetrar en las habitaciones reservadas a las mujeres. ⁽⁵³⁾

Por esta misma razón, se desfavorece, en la sociedad tradicional, el acceso de la mujer a la escuela ⁽⁵⁴⁾. Actualmente y debido a la dominación de los dos mundos: estudiantil y laboral por la mujer, se rompen casi todas las barreras tradicionales que separan ambos sexos.

Ahora bien, después de estudiar la relación que hay entre la arquitectura de la vivienda y la separación espacial entre el mundo exterior y el mundo interior, merece la pena descubrir algunos de los secretos de este último.

2.2.2. Descripción del patio

Servet insiste en el hecho de prohibirse la entrada de cualquier hombre extranjero en el interior de la casa que se culmina en el patio:

53. SERVET, José María, op.cit., p. 290.

54. Volvemos al tema de la educación al tratar del encerramiento.

a calle, que generalmente no da acceso se llega a un vestíbulo Kifa amueblado en dos de sus lados con bancos o divanes. Allí recibe el dueño de la casa a sus visitas, sus negocios, siendo muy contadas las personas, aún de la familia, que tengan permiso salvo en ocasiones extraordinarias de pasar más adelante.⁽⁵⁵⁾

El patio está muy lejos de la entrada de la casa y de la puerta, tal como el viajero muestra en la cita siguiente: *"corredores oscuros, a veces formando recodos conducen al patio interior"*.⁽⁵⁶⁾

R. Bourquía comparte con Servet la misma idea cuando define el patio de las casas de la sociedad tradicional marroquí, que no es mucho más diferente de la nuestra, como una apertura a un mundo vacío y un espacio hueco que no tiene ningún contacto con la calle: *"L'ouverture du hawch vers le ciel est une ouverture sur le vide, et tout homme honorable est supposé faire le vide autour de ses femmes et ses filles"*.⁽⁵⁷⁾

Traducción

"El hecho de darse el patio al cielo significa darse a un mundo vacío. Cualquier hombre honorable es supuesto para crear este vacío alrededor de sus mujeres y sus hijas".

En estas sociedades, el patio constituye, pues, un espacio íntimo y sagrado que tiene una relación estrecha con el mundo femenino. En él, todas las mujeres de la casa se reúnen para cumplir sus tareas domésticas. Nos parece que este acto refuerza la unidad y la intimidad entre estas mujeres, puesto que significa, por una parte, el reparto de este espacio entre ellas y por otra la división del trabajo.

Nos parece que el rol del patio asimila al rol del campo, de modo que, los hombres de una misma familia comparten también el mismo campo o la misma tierra que es en

55. Servet, José María, op.cit., p.138.

56. Ibid, p.63.

57. BOURQUIA R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, op.cit., p 28.

ción económica, lo que refuerza su unidad a
o tiempo.

Como es tan conocido, los árabes utilizan la denominación dialectal "hawch", citada más arriba por R. Bourqía, para designar el patio. Actualmente, esta misma denominación, además de significar el patio, sirve para diferenciar el arquetipo arquitectónico tradicional del modelo moderno conocido por el nombre de piso o habitación. La aparición de esta nueva forma de construcción inspirada de Occidente influye decisivamente sobre la naturaleza de las relaciones familiares y sociales y, por lo tanto, en el estatuto de la mujer.

Los edificios provocan el paso de la familia tradicional, cuyos numerosos miembros comparten la misma casa y la misma tierra, a la familia moderna limitada a la reducida pareja. Eso lleva a la disolución progresiva de los sentimientos de unidad y de intimidad.

Por otra parte, el patio, aquel espacio íntimo separado severamente del mundo exterior, se reemplaza por la terraza del edificio que da obligatoriamente a la calle. Esto hace muy fácil el acceso a la mujer que se encuentra obligada a salir para cumplir algunas tareas domésticas como secar la ropa por ejemplo.

Conclusión

En la sociedad tradicional, la casa no significa sólo el lugar de residencia o el albergue, sino se asocia tradicionalmente con el mundo femenino interior. De modo que, y como es tan conocido, muchos hombres designan a sus mujeres por medio de la noción "casa" para referirse a la esposa.

Nos parece que esta denominación contiene muchas connotaciones. La primera consiste en el reconocimiento del decisivo papel educativo y doméstico de la mujer que ningún hombre puede cumplir perfectamente. Por otra parte, significa que la mujer es uno de los secretos que el hombre no se atreve a descubrir ante los demás, de modo que ni siquiera pronuncia su nombre ante ellos.

que para el hombre de la sociedad tradicional, la mujer debe ocupar. Lo que nos remite al tema del encerramiento de que tratamos bajo el título siguiente.

3. Encerramiento femenino

3.1. Encerramiento como una tradición social

Después de describir la vivienda argelina, Servet pinta a la mujer como un ser encerrado entre sus cuatro paredes: "*Dentro de aquellas puertas matizas y de aquellas rejas de hierro, el árabe guarda sus dos grandes misterios: la fortuna y las mujeres*".⁽⁵⁸⁾

El viajero relaciona la mujer con los bienes materiales que el hombre posee. Este juicio se debe, a nuestro parecer, a la mala interpretación de la dote nupcial por parte de los occidentales, de modo que, lo consideran como un precio que sirve para comprar y vender a la mujer.

Nos parece que es la casa misma y no la mujer que se debe definir como una fortuna. De verdad, apropiarse de un domicilio es un deseo que preocupa a cualquier hombre argelino porque significa apropiarse de un espacio privado y limitado geográficamente, un espacio que no comparte con ninguno. Lo que le permite controlar a los miembros de su familia y garantizarles amparo y seguridad. Al decir los miembros de la familia, se refiere, en particular, a las mujeres.

A diferencia de la sociedad occidental, en la nuestra se prohíbe, desde el punto de vista social, que una mujer soltera o divorciada viva separada espacialmente de sus padres.

Líneas más adelante añade: "*Es cosa sabida que la morada árabe rica o pobre es una prisión*".⁽⁵⁹⁾

El viajero atribuye el encerramiento, exclusivamente, a la comunidad árabe o confirma el origen árabe de esta tradición.

Martín Muñoz Gema (1996-*El Islam y el Mundo Árabe*) afirma que la tradición del

58. SERVET, José María, op.cit., p 140.

59. Ibid, p 94.

de las sociedades del Mediterráneo y no es, en general, originariamente islámica: *"La réclusion de la mujer se remonta al gineceo griego, se continua en el gineceo bizantino y fue imitada por los abasiés no aristocráticos para diferenciar a las mujeres de la corte cuyo espacio era el palacio"*.⁽⁶⁰⁾

En las brillantes civilizaciones antiguas, la mujer de la alta clase social vive enclaustrada en el llamado "harén" separada de la masa del pueblo, como signo de una jerarquía social.

Esta tradición se va generalizando poco a poco después que los abasiés la han adoptado, afectando así a todas las clases sociales.

A diferencia de la actualidad, durante la época de Servet, la mujer campesina tiene más oportunidad de circular fuera de su casa, yendo a las fuentes y a los campos mientras que la ciudadana sale raramente. Esto porque las calles en las ciudades están frecuentemente ocupadas por los hombres y en particular los colonizadores europeos que se centran más en las grandes ciudades.⁽⁶¹⁾

Inmediatamente después de la cita anterior, Servet añade: *"El amo ávaro tiene la llave bajo la cual reúne todos sus secretos, y nadie sabe ni puede precisar el valor ni la cantidad de lo que posee"*.⁽⁶²⁾

Al decir "la llave" se refiere, a nuestro parecer, a la autoridad absoluta del hombre sobre su mujer. Ésta recibe dicha autoridad como una regla social sin ninguna protesta. Adquiere esto a lo largo del proceso educativo aprendiendo muy pronto la necesidad de obedecer a sus padres, a sus hermanos, lo que le prepara, psíquicamente, para adoptarse a la futura autoridad del marido.

De esta manera, el estatuto de la mujer en la sociedad tradicional no se debe a leyes divinas, sino a una serie de leyes humanas que se convierten con el tiempo en realidades indiscutibles.

60. MARTÍN MUÑOZ, Gema (1996): *El Islam y el Mundo Árabe*, Guía didáctica para profesores y formadores, Madrid, Edición El Mundo Árabe e Islam, p 252.

61. Nos parece que Servet no menciona esto porque su breve trayectoria se limita a las grandes ciudades argelinas pasando en su camino por algunos campos.

62. SERVET, José María, op.cit., p 140

io que aprovecha el hombre se explica por la
a uno de ambos sexos.

Boutefnouchet ⁽⁶³⁾ (1980- *La femme algérienne*), confirma esta misma idea al decir:
"Cette société a choisi de montrer ses hommes". ⁽⁶⁴⁾

Traducción

"Esta sociedad ha optado por privilegiar a sus hombres".

Nos parece que la dominación exclusiva del mundo exterior por parte del hombre no le libera sino al contrario, le hace responsable de su familia: esposa, hijos, hermanas y padres, de modo que se encarga de sostenerles moral y financieramente. Esto porque se prohíbe, desde el punto de vista social, la intervención de la mujer en la vida socioeconómica, compartiendo con el hombre los gastos de la casa. El mismo sociólogo sigue diciendo:

L'homme adulte algérien, dans ce cas là, il ne serait pas le maître tous puisant... Il serait l'homme supportant le poids des structures sociales, l'élément sur lequel la société, l'homme, femme, et enfants fait traduire tous ses désirs, fait satisfaire tous ses besoins. ⁽⁶⁵⁾

Traducción

"En este caso, el hombre argelino adulto no será el amo exclusivamente poderoso, sino el hombre que aguanta la carga de las estructuras sociales, el elemento que realiza los deseos de los miembros de la familia: hombres, mujeres y niños, satisfaciendo sus necesidades".

Como muestra bien la cita, nuestro sociólogo presenta al hombre como un ser dominado que vive al servicio de los demás.

63. Boutefnouchet es un profesor de sociología en la Universidad de Argel.

64. BOUTEFNOUCHET, Mustafá (1980) : *La femme algérienne*, citado por KHODJA, Souad, op.cit., p 94.

65. Ibid, p 94.

ley social que viola la libertad de la mujer, el hombre depende constantemente de este espacio familiar interior, a lo largo de todas las etapas de su vida. Es bien sabido que en la sociedad tradicional, el hijo no puede separarse espacialmente de sus padres e incluso después de casarse, formando su propia familia.

Esta dependencia se explica por razones económicas, de modo que, en tal sociedad los mayores comparten con sus hijos el recurso de producción representado por la tierra. Esta relación económica influye en las relaciones familiares y hace que los hijos viven bajo la autoridad de los mayores.

Yasmina Nawal (1980- *Les femme dans l'Islam*), nos transmite la visión del marxista Engels acerca de la sociedad capitalista que la define como: "*Le résultat d'un long processus historique produisant une interaction entre le développement des processus de production de la société et les changements de structure de la parenté*".⁽⁶⁶⁾

Traducción

"El resultado de un largo proceso histórico que produce una interacción compleja entre el desarrollo de los procesos de producción de la sociedad y la transformación de las estructuras de parentela".

Al decir "cambio de las estructuras sociales" se refiere al paso de una familia tradicional numerosa a una familia moderna.

Fawzi Adel⁽⁶⁷⁾ explica este paso por razones políticas y económicas que resume en la aparición del Estado como un intermediario entre los individuos y el desarrollo de una economía basada en la industria y el mercado. Lo que hace que la producción deja de ser un asunto colectivo que refuerza la unidad familiar y el interés personal deja de conformarse con el interés común.

Estas nuevas condiciones llevan al desplazamiento de los jóvenes a la ciudad que les permite estudiar, ocupar un puesto de trabajo independiente y cobrar un salario

66. YASMINA, Nawal (1980) : *Les femmes dans l'Islam*, (S.C), Edition la Brèche, p. 09.

67. FAWZI, Adel, "Formation du lien conjugal et nouveaux modèles familiaux en Algérie", citado por BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 141.

abandono de las tierras y los modos de producción
dependencia de los hijos de la familia grande, tratada
anteriormente.

El doctor Ahmed Aroua (1992- *L'Islam et la moral des sexes*) dice confirmando esta idea: "*L'urbanisation et l'industrialisation ont fait éclater les structures socio-économiques traditionnelles qui maintenaient la cohésion de la grande famille*".⁽⁶⁸⁾

Traducción

"La urbanización y la industrialización hacen desaparecer las estructuras socio-económicas tradicionales que mantienen coherente la familia grande".

Nos parece que esta separación espacial de los mayores tiene consecuencias muy negativas, tal como el alejamiento progresivo de los jóvenes de las tradiciones sociales. Esto porque son los mayores que practican fielmente los ritos culturales, transmitiéndolos a las generaciones.

Volvemos ahora a la cita de Servet cuando dice que "*la morada árabe pobre o rica es una prisión bien defendida y cerrada como un tesoro*".⁽⁶⁹⁾

Nos parece que, al aprisionar a su mujer, el hombre argelino pretende defender el honor de su familia.

La pregunta que se plantea aquí ¿Qué relación puede tener el honor con el encerramiento de la mujer?. Dicho de otra manera, ¿Cómo se percibe el honor desde el punto de vista social?. Es eso lo que vamos a ver bajo el título siguiente.

3.2. Encerramiento y teoría del honor

A diferencia de Servet, que sólo alude alegóricamente al tema del honor, otros sociólogos árabes intentan responder a las preguntas anteriores.

Basándose en la teoría de Pitt. River (1996- *Honor and social status*),⁷⁰ Bourqia dice que el honor no es sólo una serie de valores que una persona posee sino también

68. AROUA, Ahmed (1992) : *L'Islam et la moral des sexes*, Ben Aknoun- Alger, Office des publications universitaires, Entreprise Nationale du livre, p 130.

69. Véase, p 109, cita n° 59.

70. Honor y estatuto social.

en: "L'honneur d'un homme dépend certe de ses
t de l'image que se font les autres de lui".⁽⁷¹⁾

Traducción

"Es verdad que el honor de un individuo depende de sus propios atributos, pero también de la imagen que los demás pintan de él (o de la visión que los demás tienen sobre él".

Esta dimensión colectiva del honor hace que cada individuo interioriza sus criterios, actuándose a partir de ellos. Los actos de un individuo tienen como objetivo satisfacer al grupo, evitando así todo lo que se prohíbe desde el punto de vista social o, a lo menos, hacerlo a escondidas puesto que toda persona que se opone a la regla será mal vista.

El sometimiento a las reglas sociales asegura la cohesión social, pero a veces a costa de la voluntad personal del individuo. Es eso lo que quiere decir S. Khodja en la cita siguiente: "*Nous sommes donc en présence d'un système qui privilégie le collectif sur l'individuel, l'objectif sur le subjectif*".⁽⁷²⁾

Traducción

"Asistimos pues a un sistema que favorece más lo colectivo que lo individual y el objetivo que el subjetivo".

Por ser el hombre tradicional autoritario a la vez que responsable de su mujer, su honor depende directamente de ella y de los juicios que los demás le dirigen. Dicho de otra manera, la conducta de una mujer influye decisivamente sobre el prestigio social del hombre. Además, es este hombre que debe proteger y defender el honor de la mujer y vengarla si se maltrata física o moralmente.

Por ser el exterior un mundo que amenaza el honor, y por ser la protección de este honor una tarea muy difícil en la medida que depende de los demás, se enclaustra la mujer para que se pueda controlar.

S. Khodja dice apoyando esta idea: "*Dans cette logique, la morale de la femme...*,

71. BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 19.

72. KHODJA, Souad, op.cit., p. 28.

dur".⁽⁷³⁾

"Dentro de este contexto, el espíritu de la mujer...se controla estricta y duramente".

De esta manera, se evita todo contacto de la mujer con el hombre extranjero "*qui Peut être un élément d'un accident morale ou physique*",⁽⁷⁴⁾ en la expresión de Boutefnouchet.

Traducción

"Que puede provocar un accidente moral o físico".

Al decir "accidente Físico" se refiere, a nuestro parecer, al adulterio mientras que por "accidente moral" se alude a la mala reputación que puede tener una mujer que comete este delito.

Hay que tener en cuenta que los criterios del honor se diferencian según el sexo, de modo que, un hombre honorable es el hombre autoritario y la mujer ideal es quien obedece a esta autoridad y se somete, ciegamente, a las reglas tradicionales.

Para que la mujer obtenga su libertad y recupere los derechos que le asegura la ley divina, es la concepción masculina y social hacia ella que se debe cambiar. El hombre argelino debe ver y apreciar a su mujer a través de los valores morales que posee y no a través de la visión y de los ojos del grupo social.

S. Khodja replica:

La véritable émancipation de la femme commencera lorsque l'homme abandonnera ces conceptions éculées concernant son honneur, en ne considérant plus que sa relation avec sa femmepasse par ses relations avec les autres hommes.⁽⁷⁵⁾

73. Ibid, p.120.

74. BOUTEFNOUCHET, Mustafá (1980) : *La femme algérienne*, citado por KHODJA, Souad, op.cit., p 97.

75. Ibid, p. 108.

mujer empieza cuando la percepción del hombre hacia su honor cambia, cuando el hombre deja de pensar que su relación con su mujer depende de su relación con los demás hombres".

La preocupación del marido no debe limitarse al único objetivo de encerrar a su mujer con el fin de proteger su propio honor. La mujer tiene su propia personalidad y puede hacer eso por sí misma e incluso cuando se integra en el mundo socio-económico.

En efecto, nuestra religión no impide que la mujer participe en la vida pública, pero le exige en cambio preservar su honor y no descuidar su principal papel que consiste en cuidar su familia: su esposo y sus hijos. Por otra parte, hay que tenerse en cuenta de que, desde el punto de vista religioso, ambos sexos son iguales en cuanto a la protección del honor. Ambos se castigan del mismo modo en caso de cometer el delito del adulterio.

Con el colonialismo y las nuevas condiciones político-sociales que impone, el encerramiento se practica con más fuerza. Durante esta época, los objetivos de esta tradición no se limitan a la voluntad de proteger el honor familiar, sino adopta un nuevo rol que vamos a descubrir en el punto siguiente.

3.3. Encerramiento y cultura nacional

Servet alude frecuentemente a la resistencia del pueblo argelino contra la asimilación a la cultura del colonizador agarrándose por otra parte a la suya:

Rebelde a todo progreso e indiferente al bien estar que le imponen un pueblo que fue rico, activo, emprendedor, y que conserva todavía su traje, sus usos, su religión, sus supersticiones y sobre todo su odio terrible hacia sus Vencedores.⁽⁷⁶⁾

76. SERVET, José María, op.cit., p 137.

as malas intenciones del colonizador europeo. Este la política y de la economía del país, se orienta hacia el dominio cultural, intentando destruir los valores tradicionales y espirituales que refuerzan la unidad del pueblo.

Por ser la mujer el miembro a quien se debe el conservatismo de la tradición y su transmisión, se encierra separándose del mundo exterior amenazado por la introducción de unos elementos extranjeros.

Ramzi Abadir Sonia dice compartiendo con Servet la misma idea : *"La société algérienne a réagi, en maintenant ses femmes à leur écart"*.⁽⁷⁷⁾

Traducción

"La sociedad argelina ha reaccionado aislando a sus mujeres".

En otra ocasión, justifica esta reacción argelina al decir: *"L'effacement de la femme considère comme refuge et abri de l'identité collective"*.⁽⁷⁸⁾

Traducción

"El encerramiento de la mujer sirve de refugio para la identidad colectiva".

En efecto, el encerramiento o la separación del mundo íntimo del mundo exterior, impide la intervención de los colonizadores en la sociedad colonizada y hace muy difícil la integración sociocultural de esta última. Por esta misma razón, los franceses luchan agresivamente contra esta tradición social.

Para realizar sus objetivos, presentan a la mujer encerrada como un ser deprimido e ignorante, llamándola al acceso a la civilización europea que califican de justa y moderna.

Servet, como uno de estos europeos, está a favor de la modernización de nuestra mujer, o mejor dicho, su asimilación a la civilización occidental: *"No cabe imaginar que entre aquellas paredes quepa un átomo de cultura ni un rasgo de generosidad, a pesar de la corta distancia que los separa de la parte europea donde bulle una civilización deslumbradora"*.⁽⁷⁹⁾

77. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 53.

78. Ibid, p. 50.

79. SERVET, José María, op.cit., p 138.

" se refiere en efecto a la mujer encerrada y por
orancia de esta mujer que nunca ha accedido a la
escuela. Lo que nos remite al tema de la escolarización o la educación femenina en
Argelia durante la colonización.

3.4. Educación femenina

En 1892,⁽⁸⁰⁾ la autoridad francesa en Argelia promulga un decreto que llama a la educación de la mujer argelina, fundando escuelas designadas para realizar este fin.

Los colonizadores franceses se dan cuenta de que la base del desarrollo es la educación. Por eso orientan sus esfuerzos hacia este dominio, insisten en enseñar al colonizado los valores que se conforman con sus intereses.

El Chikh Mohamed El Ghazali (Kadaya el maraa bayna el takalid el wafida wal rakida), (Las cuestiones de la mujer entre las tradiciones paralizadas y las móviles), analiza esta estrategia en la cita siguiente:

وقد استعانت الغارة الاستعمارية على ذلك بتعليم لا تربية معه فإذا صرخ احد بطلب
دروس دينية أمكن إسكاته بمقرر دراسي يحفظ الأولاد فيه سورة الفيل أو سورة الإيلاف
وهنا يملا الفراغ⁽⁸¹⁾

Traducción

"El colonizador se apoya en un aprendizaje que carece de objetivos disciplinarios. De modo que si uno pide clases religiosas se promulga un programa escolar que permite a los niños memorizar el versículo de "el fil" o el de "el ilef" y así se ocupa el ocio".

Por ser la mujer en sí misma una escuela de la cual el niño adquiere los principales valores, los europeos se fijan en ella. Pretenden luchar contra el analfabetismo y la falta de libertad de esta mujer, pero, en realidad, aspiran divulgar sus propios modos de pensar y de creer a lo largo del proceso educativo. Lo que no significa, en absoluto,

80. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 53.

81. الغزالي، محمد (دون ذكر تاريخ النشر) : قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة و الوافدة، الجزائر، دار ربحانة، ص 133.

clavitud que sustituye la tradicional dependencia
r su atención hacia asuntos superficiales, para no
decir vanas.

El Chikh Mohamed El Ghazali alude a este punto al decir:

الغارة الاستعمارية على الأمة الإسلامية كان لها هدفان قاتلان أحدهما استتقاء المرأة
جاهلة لاتدري شيئاً عن نفسها أو عن العالم و الآخر تعلقها إذا تعلمت بمحاقر الأمور
وأنواع الزنا و أشكال المدينة الحديثة و البعد بها عن اللباب و الجاد و الارتقاء
الفردى و الجماعى (82)

Traducción

"La colonización de la nación musulmana por los occidentales tenía dos objetivos mortales: el primero es que la mujer sigue siendo un ser ignorante que no sabe nada de sí mismo ni del mundo, el segundo es alejarle, si ha tenido la oportunidad de acceder a la escuela, de los motivos del progreso individual y colectivo y enseñarle los asuntos más superficiales como la moda y la estética".

El objetivo es hacer desviar a los jóvenes arabo-musulmanes de las cuestiones más profundas como la política, lo que facilita tanto la intervención militar como la integración sociocultural. Si los europeos no logran realizar eso durante los pasados siglos se acercan a hacerlo actualmente.

Como reacción, surgen una serie de corrientes intelectuales y religiosas de las cuales sobresale el movimiento de El Alama Abd El Hamid Ibn Badiss.

Los reformistas están conscientes de los riesgos que amenazan a la mujer y, por otra parte, del papel que puede desempeñar este ser en la lucha si se le da la oportunidad.

Por esta misma razón, insisten en la educación o la formación del elemento femenino en las llamadas "medersas" o escuelas religiosas. Su objetivo principal

82. Ibid, p. 133.

sociedad nacional basada en los valores coránicos, los modelos extranjeros que se le atribuyen.

C.Delcroix alude a este punto en la cita siguiente: " *Devant l'ensemble des revendication féminine, Les réformistes algériens favorisent exclusivement l'enseignement des filles dans le cadre d'une éducation religieuse*".⁽⁸³⁾

Traducción

"Frente al conjunto de reivindicaciones feministas, Los reformistas argelinos favorecen exclusivamente la educación de las mujeres dentro de un contexto religioso".

A diferencia del primer período de la colonización en el cual la enseñanza se limita sólo a una minoría burguesa franquizada, en esta etapa, los aprendices proceden de la masa del pueblo.

En paralelo, las muchachas se enteran de la situación política de su país a partir de discursos públicos. Además, reciben una formación profesional que les permite integrarse en la sociedad tal como muestra la misma autora.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se introduce, según Sonia Ramzi Abadir,⁽⁸⁴⁾ el movimiento feminista en Argelia que lucha por la emancipación de la mujer. Para este mismo objetivo, se publica en 1946 la revista *Asalem* por un grupo de jóvenes intelectuales bajo la dirección de Hamza Boubekar.

Otros dominios que marcan la evolución del estatuto de la mujer argelina se resumen por Abadir en la prensa, la literatura y los congresos internacionales. De modo que, Djamilia Debeche, una de las feministas argelinas, participa en septiembre de 1947, junto a sus semejantes egipcianas, en el Congreso Feminino Internacional celebrado en París.

En cuanto al campo literario, sobresalen en esta época dos novelas que plantean el tema de la mujer tituladas sucesivamente: *Leila: jeune fille algérienne* en 1947 y *Aziza* en 1955.

En resumidas palabras, tanto el reformismo como el feminismo luchan contra el

83. DELCROIX, C (1986) : *Espoir et réalité de la femme arabe (Algérie-Egypte)*, Paris, L'Harmattan, p23.

84. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 95.

... y llaman a su intervención urgente en la vida que le prepara para desempeñar un nuevo rol durante la Guerra de Revolución.

Durante esta Guerra, los argelinos se encuentran obligados a sobrepasar las restricciones sociales que reconocen la separación espacial entre los dos sexos y el enclaustramiento de la mujer.

Hasta 1955, el combate se limita a la participación masculina, pero, con el desarrollo de la acción militar y la extensión de sus células se integra concretamente al elemento femenino.

Según F. Fanon,⁽⁸⁵⁾ al principio se contacta sólo con las mujeres casadas cuyos maridos son militantes. En seguida, las viudas y las divorciadas puesto que se prohíbe socialmente que una soltera salga sola. Pronto se acepta la intervención de estas últimas para evitar, según el mismo sociólogo, las consecuencias penosas de matar a una madre responsable de unos niños.

Después de la independencia de Argelia, muchos teóricos que han estudiado el estatuto de la mujer argelina se preguntan si su participación en la Guerra de revolución ha provocado realmente su liberación social y familiar.

Khalida Messaadi,⁽⁸⁶⁾ opina que el Estado argelino, que se forma tras la independencia, basándose en un partido único, excluye a las mujeres de "*las esferas de decision*".⁽⁸⁷⁾

Por su parte, Nadia Ailat Zai⁽⁸⁸⁾ dice que los feministas argelinas que representan la "UNFA"⁽⁸⁹⁾ y que han participado en la Guerra protestan contra los códigos de familia promulgados por el Estado por no haber reconocido la igualdad entre los dos sexos.⁽⁹⁰⁾

85. FANON, Frantz (1979) : *Sociologie d'une révolution, l'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero, p. 39.

86. MESSAADI Khalida es una feminista y diputada argelina.

87. MESSAADI, Khalida (marzo de 1998): "La mujer argelina o la historia de un rechazo", *Papiers d'informacio* Año V, 16. Cooperacio, disponible en [http:// www.nodo 50.org/mujeresred](http://www.nodo50.org/mujeresred).

88. AILAT ZAI Nadia es una profesora de derecho en la facultad de Argel.

89. Unión Nacional de Mujeres Argelinas.

90. "Estatuto de la mujer en Argelia de la inexistencia al reconocimiento", disponible en [http:// www.nodo 50.org/mujeresred](http://www.nodo50.org/mujeresred), texto traducido y extraído del libro de AILAT ZAI, Nadia (1996): *Pour les droits des femmes*, Lyon.

reacciones, no se pone en práctica el código de la familia argelina de 1973 y el código de la familia argelina de Bella y los promulgados posteriormente por Boumediene en 1973 y en 1979.

Estos anteproyectos no realizados concretamente condicionan la presencia de un tutor para que la chica pueda establecer matrimonio, se le niega la posibilidad de condicionar por medio de cláusulas escritas el ejercicio de una profesión o no aceptar una coesposa, proclaman prohibido el casamiento con los hombres no musulmanes.

Sólo en 1984, se promulga oficialmente el código de la familia argelino y se suprime el artículo relativo a la tutela.⁽⁹¹⁾

Nos parece que estos derechos se inspiran de nuestro texto sagrado. Por eso, lo que se debe cambiar no son estos artículos prescritos en registros civiles, sino justamente la concepción masculina hacia la mujer.

Según Fawzia Djaafri,⁽⁹²⁾ las feministas argelinas piden *"la libertad religiosa excluyendo todos los textos religiosos existentes en los textos de la ley como una manera de definir una laicidad del pueblo argelino"*.⁽⁹³⁾

La doctora está a favor de estos feministas, opinando que la cuestión religiosa *"tendría que ser un asunto personal e individual"*.⁽⁹⁴⁾

A nuestro parecer, no se puede separar lo religioso de lo jurídico porque la religión forma parte de la identidad de un pueblo. Por otra parte, el Islam es un modo de vida que trata todos los dominios de la vida humana: político, económico, social y jurídico.

También, si no nos basamos en nuestro texto sagrado para establecer nuestras leyes ¿Cuál es el sustituto? Seguro que se va a acudir a los modelos sociales occidentales e inspirarse de la justicia de estos pueblos que se conforma con su propia cultura y sus

91. Para conocer más detalles sobre el estatuto jurídico de la mujer argelina después de la independencia, se puede consultar la obra de SAADI, Noureddine (1991): *La femme et la loi en Algerie*, Collection dirigée par MERNESSI, Fatima, Alger, Edition Bouchène.

92. En su tesis doctoral, trabaja sobre el estatuto jurídico de la mujer argelina.

93. DJAFRI, Fawzia (junio de 2001): *Entre Religión y politica en la Argelia socialista (1962-1989), El estatuto juridico de las mujeres en el seno de la familia*, dirigido por CASASSAS YMBERT, Jordi, Universidad de Barcelona, Departamento de Historia Contemporánea, Facultad de Geografía e Historia, p. 39.

94. Ibid, p 39.

merece crear una polémica entre los feministas argelinas no es la cuestión religiosa sino la exclusión de la mujer de las esferas públicas.

Los políticos explican esta exclusión por el conflicto entre la tradición y la modernidad que conoce la sociedad argelina posindependiente.

C. Delcroix describe esta situación en la cita siguiente:

La colonisation a eu deux conséquences essentiellement différentes. D'une part attirer l'algérien vers un modèle économique fondé sur des besoins de consommation..., et d'autre part, la peur de perdre sa personnalité originelle.⁽⁹⁵⁾

Traducción

"La colonización ha tenido dos consecuencias totalmente diferentes. Por una parte, llamar la atención del argelino hacia un modelo económico basado en la necesidad de la consumación..., por otra, tener miedo de perder la personalidad original".

La solución que propone el hombre argelino, y en particular los políticos del país, es alejar de nuevo a la mujer del mundo exterior amenazado por la mezcla de culturas y la presencia del elemento extranjero, con el fin de preservar la identidad nacional.

El 08 de marzo de 1995, el presidente del Estado, y después de aludir al papel de la mujer en la Guerra de Revolución, dice confirmando la idea anterior: *"Por los valores nacionales que ella preserva y por la educación que ofrece, la mujer es el mejor garante de nuestra sociedad contra todos los males sociales y contra todos los extremistas"*.⁽⁹⁶⁾

No hay que negar que la mujer argelina necesita por aquel entonces un periodo en

95. DELCROIX, Catherine, op.cit., p 68.

96. "Estatuto de la mujer en Argelia de la inexistencia al reconocimiento", disponible en <http://www.nodo50.org/mujeresred>, texto traducido y extraído del libro de AILAT ZAI, Nadia (1996): *Pour les droits des femmes*, Lyon.

espiritualmente para poder enfrentar las nuevas
realiza por medio del encerramiento, de modo que
el enemigo es tan inteligente, para no decir malicioso, que ha podido llegar fácilmente,
por medio de sus satélites y parábolas, a los espacios íntimos e interiores donde el
árabe pretende ocultar a su mujer. Nos parece que la mejor solución es promulgar un
programa educativo basado en principios muy fuertes que reúnen entre la tradición y la
modernidad o entre el "Asala" y el "Moasara", de modo que, para recibir una nueva
cultura se debe primero manejar la cultura de origen.

4. Libertad femenina

Servet muestra cómo la mujer argelina aprovecha del derecho de salir frecuentemente a pesar de la severa ley familio-social del encerramiento: *"Sin embargo, no viven enclaustradas, por el contrario, salen a menudo a las casas de baño, frecuentan los cementerios, se hacen largas visitas y se pasean para tomar el fresco por los alrededores y jardines de las ciudades"*.⁽⁹⁷⁾

La pregunta que se plantea aquí ¿Cómo Servet define la libertad, y a partir de que ángulo la expone?

Líneas más tarde, añade que estas mismas mujeres están *"a menudo seguidas por algún moro de mala atadura"*.⁽⁹⁸⁾

El hecho de que la mujer argelina sea acompañada siempre por un hombre, muestra que no es capaz de actuar según su propia voluntad y que su libertad se limita a la libertad de circular fuera. De esta manera, Servet quiere decir que esta mujer no ejerce ningún poder sobre la sociedad, de modo que vive encerrada y si sale será, no para intervenir en la vida pública y económica, sino para visitar espacios limitados con el fin de cumplir unas tareas determinadas.

Servet resume estos espacios en los cementerios y las casas de baño tal como muestra la cita anterior y la cita siguiente: *"Casas de baño donde la mujer árabe acude diariamente a descansar en interminable conversación con sus amigas del*

97. SERVET, José María, op.cit., p64.

98. Ibid, p64.

mujer para divertirse y matar o pasar el tiempo.

Juliette Minces⁽¹⁰⁰⁾ (1990- *La femme voilée*) comparte con el viajero la misma idea: "On se rencontre aussi dans les bains publics, en moyenne une fois par semaine. On s'y baigne, on déjeune, on s'y repose, on parle, on discute et commente".⁽¹⁰¹⁾

Traducción

"Se encuentran también-las mujeres- en las casas de baño una vez a la semana. Allí, se bañan, comen, descansan, hablan, discuten y comentan".

Nos parece que estos lugares públicos tienen dimensiones más profundas que las citadas por Servet y por la autora. De modo que, a pesar de no romper con la tradición social de la separación espacial, la ocupación momentánea de esos lugares, por parte de la mujer, le permite ejercer un poder decisivo sobre el hombre y, por lo tanto, sobre la sociedad.

Inspirado del libro de Curutis Richard (1986- *House Hold and family in theory on Inequality*), el sociólogo Mokhtar El Harras dice que el hombre es autoritario y es la sociedad que refuerza esta autoridad, mientras que la mujer es poderosa.

Si les hommes détiennent l'autorité, c'est-à-dire l'exercice légitime et reconnu du pouvoir, s'il ont réussi à traduire leur buts et leur autorité par des lois acceptée par l'ensemble de la population, si leur autorité est d'abord l'émancipation de l'environnement sociale, les femmes ont le pouvoir réel, quoique illégitime et non reconnu, d'influencer les décisions des hommes.⁽¹⁰²⁾

99. Ibid, p 136.

100. MINCES Juliette es una escritora, socióloga y antropóloga de terreno nacida en París en 1937. Ha trabajado mucho sobre la cuestión de la emigración.

101. MINCES, Juliette (1990): *La femme voilée, L'Islam au féminin*, France, Calmann-Lévy, p 68.

102. EL HARRAS, Mokhtar : "Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine: le cas d'Anjra", citado por BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., pp 48-49.

es decir un ejercicio legítimo y reconocido del poder, si logran traducir sus objetivos y su autoridad en leyes aceptadas por el conjunto del grupo social, si su autoridad procede, en principio, del ambiente social, las mujeres tienen el poder aunque ilegítimo y no reconocido, que les sirve para influir sobre las decisiones de los hombres".

La pregunta que se plantea aquí ¿en qué consiste este poder? o ¿Cómo se concreta realmente?

En las casas de baño y en los cementerios, la mujer se encuentra con otras mujeres: amigas, vecinas o parientes, discuten juntas sobre asuntos variados. Estas discusiones llevan a cada una a divulgar los secretos de su propia familia y enterarse de noticias propias a otras familias. Luego, transmite estas noticias a su marido o a los hombres de la casa, y es a través de estos últimos que llegan, por lo tanto, a los demás hombres del grupo social.

Nuestro sociólogo dice confirmando esta idea: "*Ce sont les femmes qui informent leur maris des événements qui se sont produit dans les autres unités domestiques, et même dans les autres familles*".⁽¹⁰³⁾

Traducción

"Son las mujeres que informan a sus maridos sobre los hechos que ocurren en otras unidades domésticas y aún más en otras familias".

De esta manera, el hombre puede intervenir simbólicamente en el mundo femenino íntimo que se supone ser separado severamente del mundo masculino, gracias a la mujer.

Por otra parte, la agrupación de las mujeres da a muchas suegras la oportunidad de encontrar una nuera o una novia para su hijo.

En este mismo sentido, Juliette Mincés dice: "*On évalue les jeunes femmes qui pourrait éventuellement être des brus*".⁽¹⁰⁴⁾

103. Ibid, p.49.

104. MINCES, Juliette, op.cit., p 68.

almente, podrían ser nueras".

Ahora volvemos a la visión de Servet cuando habla de la libertad. Dice que las mujeres pueden salir sólo seguidas por algún hombre. En otra ocasión añade que las viejas pueden reemplazar al hombre y cumplir el mismo rol al decir: *"Salen-las mujeres-acompañadas por viejas sirvientas"*.⁽¹⁰⁵⁾

La confianza que se pone en los mayores indica el gran respeto de que aprovecha esta categoría en la sociedad tradicional y también el poder que ejercen sobre los jóvenes. En efecto, a diferencia de la sociedad occidental, en la nuestra, los hijos sostienen de los mayores moral y financieramente hasta que mueren según declara Dios en nuestro texto sagrado.

Pero, hay que tener en cuenta que el rol de estos mayores no se limita al hecho de acompañar a las jóvenes, al salir, sino practican otras actividades. A veces, cuando el amo de casa está ausente, van de compras como muestra el viajero en la cita siguiente, describiendo el mercado de Argel: *"Las mahonesas de pañuelo de seda, y no poco amas de casa haciendo por sí mismas sus compras, y regateando a los judíos y árabes sus mercancías"*.⁽¹⁰⁶⁾

El viajero alude seguramente a las viejas puesto que dice anteriormente que no se permite la salida de las jóvenes a solas.

Por su parte, Fatima Hajjarabi⁽¹⁰⁷⁾ comparte con Servet la misma visión: *"Elle-la veille- seconde l'autorité des mâles a plusieurs niveaux en particulier la gestion de bien et l'organisation du travail"*.⁽¹⁰⁸⁾

Traducción

"Ella- la vieja- secunda la autoridad con el hombre a diferentes niveles y en particular la gestión de los bienes y la organización del trabajo".

105. SERVET, José María, op.cit., p 64.

106. Ibid, p 242.

107. HAJJARAB Fatima es profesora e investigadora en la Universidad de Mohamed V de Rabat. Analiza la sociedad magrebí tradicional, que no se diferencia tanto de la nuestra, dando como ejemplo el Rif marroquí.

108. HAJJARABI, Fatima : "Femme et changement social : quelque remarques sur le cas du Rif Centrale", citado por BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 62.

bajo", se refiere a otro rol desempeñado por estas mujeres que consiste en repartir las tareas domésticas entre las mujeres de la familia. Todas se someten a la autoridad de la vieja que sea madre o suegra.

En efecto, en la familia tradicional, viven juntas más de una generación y muchas parejas. Lo que exige la presencia de un dueño que dirige los asuntos de la casa y sustituir al hombre que pasa la mayoría de su tiempo en el campo. Es, pues, la mujer más vieja quien va a cumplir este rol.

Otro rol que pueden desempeñar éstas, mejor que nadie, es el conservatismo del patrimonio y su transmisión a las generaciones. Actualmente, el uso del haik, por ejemplo, se limita a las mujeres de edad avanzada, en cambio, las jóvenes se adoptan a la moda e imitan los modos de vestir occidentales. Además, en las fiestas religiosas y sociales insisten en practicar fielmente los ritos tradicionales que corresponden a cada ocasión.

El último papel, que no es menos importante que los anteriores, es el arreglo de las relaciones matrimoniales de los hijos y la elección de sus futuros.

La pregunta que se plantea aquí ¿Cuál es, precisamente, el rol de la madre en esta etapa decisiva en la vida de su hijo? Es eso lo que descubrimos en el título siguiente.

5. Rol familiar de la mujer argelina tradicional

Describiendo el estatuto de la mujer, los viajeros tratan de la naturaleza de las relaciones que la une con los demás miembros de su familia y sobre todo el pariente, los hijos, la nuera y la suegra.

5.1. Poder familiar de la madre y de la esposa

Los hijos, en la sociedad tradicional, no tienen la oportunidad de elegir a sus conyúgues. Son los mayores que se encargan de arreglar el matrimonio.

Buscar a una novia para el hijo es una tarea propiamente materna que preocupa a la madre desde que su hijo empieza a madurarse.

ón se explica por las dos tradiciones sociales del espacio que impiden severamente la circulación de la joven soltera fuera, y por otra, la dominación del mundo femenino por el hombre. La misma ley social hace que este último no se atreva a contemplar a las mujeres, cuando se cruza con ellas en la calle.

Las condiciones que la madre toma en consideración se resumen en los aspectos físicos y morales de la novia ⁽¹⁰⁹⁾ y su capacidad de cumplir las tareas domésticas, como Servet muestra en la cita siguiente:

Una vez hecha la elección, la madre procura bajo diferentes pretextos acercarse a su futura nuera, estudiando su fisonomía, la solidez de su constitución, sus costumbres y sus aptitudes para el trabajo y la obediencia". ⁽¹¹⁰⁾

Por esta misma razón, la educación doméstica de la hija se convierte en una de las preocupaciones más angustiosas de la madre. Se califica de exitoso el proceso educativo materno sólo cuando la hija logra manejar el cumplimiento de las tareas caseras y adoptarse a la nueva vida conyugal, obedeciendo al marido y a la suegra, tal como muestra Radia Toualbi ⁽¹¹¹⁾ en la cita siguiente: "*Cette relation éducatif entre la mère et la fille ne prendra fin qu'avec le rituel nuptial de la jeune fille qui représente le point culminant d'un processus éducatif réussi*". ⁽¹¹²⁾

Traducción

"Esta relación educativa que une la madre con su hija llega a su fin cuando tiene lugar el rito nupcial de la chica que representa el punto culminante de un proceso educativo exitoso".

109. Volvemos a hablar de estos criterios al tratar del casamiento precoz.

110. SERVET, José María, op.cit., p 291.

111. Es ZEGANE Radia, esposa de TOUALBI.

112. TOUALBI, Radia : "Mère et fille à l'épreuve de la norme familiale, l'exemple maghrébin", citado por DORE-AUDIBERT, André et KHODJA, Souad (1988) : *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée, Du Mythe à la réalité*, Paris, Edition Khartala, p.46.

condiciones citadas más arriba y satisface a la madre, Servet en la cita siguiente: *"Si la joven place a la madre, el matrimonio queda acordado en principio. Solamente entonces el joven sabe que le han elegido una esposa que no conoce, pero que le pintan con los rasgos más encantadores"*.⁽¹¹³⁾

Es sólo después de esta etapa que los hombres intervienen para oficializar esta relación sagrada, fijando la dote y la fecha de la boda.

Servet dice confirmando esta idea: *"El padre, acompañado de sus amigos y vecinos, se dirige a la habitación de la familia de la novia"*.⁽¹¹⁴⁾

El viajero insiste en el hecho de no haber ningún contacto entre ambos novios hasta el día de la boda:

Es conducida- la novia- triunfalmente entre músicas y gritos de jubilo a casa de su marido que la espera impaciente, pero que no se presentara hasta que llegaba la noche entre la cámara nupcial, levanta el velo de la desposada y contempla por la primera vez los encantos de su compañera.⁽¹¹⁵⁾

La pregunta que se plantea aquí ¿cuál es la actitud de los jóvenes hacia esta concepción social?

El novio, pronto, venera la decisión de sus padres y sin ninguna protesta: *"Y lejos de exasperarse, da la gracia a sus padres y se dedica a soñar esperando impaciente el día de la boda"*.⁽¹¹⁶⁾

En cuanto a la novia, el autor la describe en la cita siguiente en boca de una joven francesa que le acompaña a la fiesta: *"Una joven casi niña, pero bien formada, arrogante y de mirada viva y de ojos de poderoso brillo"*.⁽¹¹⁷⁾

113. SERVET, José María, op.cit., p 292.

114. Ibid, p. 292.

115. Ibid, p.293.

116. Ibid, p.292.

117. Ibid, p.294.

se en dos adjetivos: el primero es "arrogante" y el segundo expresa su excesiva alegría, lo que refleja la concepción de la mujer argelina de la época quien, aunque sometida a la tradición social, vive satisfecha, convencida y obediente.

Al viajero le llama la atención, también, la ausencia del marido de la escena de la boda, de modo que, no aparece hasta que anochece: *"No dejaba de llamarnos la atención que el nuevo esposo no tomara parte en tan singular fiesta celebrada en su honor"*.⁽¹¹⁸⁾

Desgraciadamente, el viajero no expone las razones morales y sociales de esta situación que se resumen en los sentimientos de vergüenza y pudor que los jóvenes muestran hacia los mayores.

Estos mismos sentimientos se adquieren a lo largo del proceso educativo y determinan, más tarde, la naturaleza del lazo conyugal, de modo que hacen muy reducida y discreta la relación que une la pareja, y sobre todo ante los padres o los mayores en general. Esta distancia es muy notable hasta el punto de no reunirse juntos, el hijo con su esposa, ante el suegro.

De ahí, la discreción que caracteriza la relación esposo-esposa es una reacción psicológica que tiene como objetivo evitar cualquier gesto que provoca timidez o vergüenza. En efecto, en la sociedad tradicional, el hombre que expresa públicamente su amor y su interés por su mujer provoca burla ante los demás miembros de la familia y se considera como un hombre que carece de virilidad.

Nos parece que los criterios sociales de timidez se diferencian de los criterios religiosos. También, se diferencian de una sociedad a otra y de una época a otra.

El Islam exige de los hijos tratarse bien con sus padres y asocia esta orden religiosa con el monoteísmo como si gozaran del mismo grado de interés.

Dios dice en su texto sagrado: ⁽¹¹⁹⁾ "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا"

Traducción

"¡Creed en que no hay que un Dios! Y ¡ tratad bien a los padres!"

118. Ibid, p 299.

119. El Corán, capítulo XVII (El Israa), versículo n° 23.

la satisfacción de los novios como una condición de elección matrimonial. Lo que significa que los hijos pueden elegir por sí mismos a sus conyugues y renunciar, pero amablemente, la elección de sus padres.

Desde el punto de vista islámico, la relación entre los padres y los hijos se basa, no en la autoridad de los primeros sobre los últimos, sino en la comunicación y el respeto mutuo.

Desgraciadamente, en nuestra sociedad tradicional, se confunde entre lo social y lo religioso. El respeto a los padres, anunciado en nuestro texto sagrado, se convierte en una dependencia peyorativa, teniendo miedo de la llamada maldición. Se anula, por otra parte, todo tipo de comunicación entre los padres y los hijos y entre estos últimos y sus esposas debido a los sentimientos de "hachma" o vergüenza.

5.2. Poder de la suegra

La relación que une el hijo con su madre es muy fuerte, si se compara con la que une a este último con su esposa. De modo que, puede repudiar a su mujer sino complace a la madre. Es eso lo quiere decir Assia Djébar en la cita siguiente en boca de uno de los protagonistas de su obra que vive esta situación: *"Tu as raison mère. Je la répudierai bientôt. Je suis résolu"*.⁽¹²⁰⁾

Traducción

"Tienes razón mamá. La repudiaré pronto... Estoy decidido".

La suegra interviene también en los asuntos muy íntimos de la pareja o de la vida conyugal de su hijo, como por ejemplo la fecundidad. De modo que, si la nuera no da pronto luz a niños, la suegra no tarda en llevarla a un médico, tal como muestra Souad Khodja en la cita siguiente:

Elle gère indirectement la sexualité du couple, en s'inquiétant,

120. DJEBAR, Assia (1967): *Les alouettes naïves*, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 169.

ndité. Si une grossesse n'intervient pas
e donne pas naissance a un garçon, elle
consulta en sa compagnie un rebouteux. ⁽¹²¹⁾

Traducción

"Dirige-la suegra- indirectamente la sexualidad de la pareja, preocupándose por su fecundidad. Si la nuera no da luz a hijos y sobre todo de sexo masculino, consultan juntas a un curandero".

Otro rol de la suegra es la administración y la dirección de los asuntos del mundo femenino, repartiendo las tareas domésticas entre las mujeres de la casa: nueras e hijas.

Nos parece que esta autoridad es una especie de venganza por parte de la madre que se siente ser, por primera vez, responsable, poderosa y capaz de regir, mandar y tomar decisiones. Esta misma mujer nunca ha podido actuar según su propio deseo sufriendo, a lo largo de su juventud, de la autoridad familiar: primero de su padre y luego de su esposo y de su suegra.

Souad Khodja confirma eso en la cita siguiente: "*C'est ce destin de belle- mère qui en fera l'organisatrice de la famille matrio-patriarcale*". ⁽¹²²⁾

Traducción

"Es este destino de suegra que le hará- a la madre- la organizadora de la familia matrio-patriarcal".

De esta manera, el casamiento del hijo concede a la madre un poder familiar reconocido. Por esta misma razón, se favorece, socialmente, el hecho de tener hijos de sexo masculino. Hay también otros motivos de esta concepción que vamos a descubrir bajo el título siguiente.

121. KHODJA, Souad: "Rôle et statut de la mère dans la famille patriarcale", citado por DORE-AUDIBERT, André et KHODJA, Souad, op.cit., p 78.

122. Ibid, p.74.

Analizando las relaciones establecidas entre los miembros de la familia argelina Servet opina:

Hasta la edad de dos años, el niño y la niña árabes son confiados exclusivamente al cuidado de la madre, son tratados del mismo modo, pero desde esta edad las dos existencias se separan y todas las atenciones y solicitudes del padre son para el muchacho: ya se revela el porvenir reservado a cada sexo. Para el hombre la independencia y la autoridad absoluta, para la mujer la obediencia pasiva y la inferioridad. ⁽¹²³⁾

El viajero describe aquí el comportamiento de cada uno de los dos padres argelinos con sus hijos, planteando temas psicológicos y sociales de gran valor.

Nos parece que tiene razón al decir que el padre empieza muy pronto a mostrar interés por el hijo. Pero, eso no significa que odia a su hija o la considera inferior en comparación con su hijo, sino es una especie de discreción hacia ella desde la pubertad y no a partir de dos años de edad tal como nuestro viajero piensa.

Por su parte, Gilbert Gandguillaume ⁽¹²⁴⁾ trata este tema. Opina que el amor del chico por su madre se transmite después de casarse a su hija pequeña y no a su esposa por obstáculos socioculturales. Sin embargo, cuando la hija pasa a la pubertad, el padre pretende ocultar su afición o, a lo menos, la expresa discretamente, lo que crea una distancia entre ambos: *"Quand à la relation père- fille est plutôt passée sous silence. La culture la marque d'un fort tabou: père et fille doivent se montrer distants plus particulièrement lorsque la fille devient pubère"*. ⁽¹²⁵⁾

123. SERVET, José María, op.cit., p 91.

124. GANDGUILLAUME Gilbert es un antropólogo y profesor jubilado de L'EHESS de París.

125. GANDGUILLAUME, Gilbert: "Les relation père- fils et père- fille au Maghreb", citado por DORE-AUDIBERT, André et KHODJA, Souad, op.cit., p 67.

...pasa en silencio y se considera, desde el punto de vista cultural, como un tabú: el padre y la hija deben mostrarse distantes y particularmente cuando se convierte en púber".

A diferencia de Servet, que interpreta esta discreción como desprecio hacia el elemento femenino, este autor piensa que la conducta del padre tiene como objetivo guardar su honor: *"La vigilance du père vis-à-vis de leur fille pubère...serait le souci de l'honneur de la lignée susceptible d'être mis à mal par l'inconduite des filles"*.⁽¹²⁶⁾

Traducción

"La vigilancia que muestra el padre hacia su hija púber...se explica por su preocupación por el honor del linaje, que se puede tratar mal por culpa de la mala conducta de la hija".

En efecto, el comportamiento severo y autoritario del padre lleva la hija a tener miedo de él, no cuestionar sus decisiones, obedecerle ciegamente, evitando todos los actos que le enfadan. Entre estos actos sobresalen los que provocan deshonor y mala reputación.

La comunicación de la joven argelina con su padre es muy limitada a tal punto que no discuten juntos sobre asuntos tan sensibles y decisivos como, por ejemplo, el matrimonio.

Gilbert Gandguillaume muestra cómo esta joven intenta acercarse de su padre después de casarse y recuperar la anterior distancia impuesta por la tradición social: *"La fille, même lorsqu'elle devient épouse, continue a privilégier l'attachement a sa lignée, et avant tout a son propre père"*.⁽¹²⁷⁾

Traducción

"La hija, aún cuando se casa sigue favoreciendo su apego a su linaje y sobre todo a su propio padre".

126. Ibid, p.67.

127. Ibid, p.68.

La mère maghrébine ne valorise pas beaucoup son mari dans son discours au fils...Par contre, elle parle de façon quasi mystique de son propre père, dont elle a gardé le nom d'ailleurs, qu'elle décrit avec une vénération mêlée de crainte. ⁽¹²⁸⁾

Traducción

"Conversándose con sus hijos, la madre magrebí no alaba mucho a su marido...En cambio, habla de una manera casi mística de su padre, del cual guarda el nombre, describiéndole con veneración confundida con miedo".

Hablar místicamente del padre significa, a nuestro parecer, que la hija magrebí comprende muy bien que la actitud de su padre hacia ella, durante la época preconyugal, tiene objetivos heroicos que consisten en guardar su honor y asegurar su porvenir.

Por su parte, la novelista argelina Assia Djébar (1985-*L'amour et la fantasia*) trata de la naturaleza de las relaciones que unen la hija argelina casada con su padre. La protagonista de este cuento guarda como recuerdo, una cuchara que su padre utilizaba mucho. Cuando su hijo le pregunta por dicha cuchara le dice: "*Elle est si chère à mon cœur. Je la gardai depuis ce temps, et cela dura trente ans au moins, où peut être quarante*". ⁽¹²⁹⁾

Traducción

"Es muy cara para mí. La guardó desde hace mucho tiempo, y eso duraba treinta años o menos, o tal vez cuarenta".

128. BENDEHMEN, Houssine (1984): *Personnalité maghrébine et fonction paternelle au Maghreb*, p.218, citado por Gandguillaume, Gilbert, op.cit., p 68.

129. DJEBAR, Assia (1985) : *L'amour et la fantasia*, p.195, citado por Gandguillaume, Gilbert op.cit., p 67.

fundo de cualquier joven argelina por su padre
as alabanzas.

En cuanto a la relación de la madre magrebí con sus hijos, Servet dice: *"Los dos sexos sólo son iguales para las caricias de la madre"*.⁽¹³⁰⁾

Igual que nuestro viajero, Mokhtar el Harras, otro sociólogo citado por Bourquia, trata esta relación comparándola con la paterna. Para él, la madre, a diferencia del padre, muestra claramente a los hijos su amor, aquel amor que no puede exteriorizar a su marido por frenos socioculturales, y que tampoco ha recibido de su padre por las mismas razones: *"Le rapport des femmes à leur enfants est pour beaucoup dans l'affermissement de leur position vis-à-vis de leur époux...La mère maintient avec eux des contacts étroits et continus, et ce, depuis la prime enfance"*.⁽¹³¹⁾

Traducción

"La relación que une la madre con sus hijos se justifica por la reclusión que caracteriza su relación con su esposo...La madre establece con sus hijos contactos estrechos e íntimos, y eso, a partir de su tierna infancia".

Otros investigadores interpretan estas relaciones familiares desde un punto de vista psicológico. Partiendo de la teoría de Freud, el psicoanalista Paul Laurent Hassoune (1983- *Freud et la femme*), dice que el padre representa para el niño poder, fuerza y autoridad mientras que la madre representa amor y protección: *"Ainsi, le fils reçoit-il mandat du père, et vocation de la mère"*.⁽¹³²⁾

Traducción

"Así, el hijo recibe de su padre el mandamiento, en cambio, siente vocación hacia la madre".

Gilbert Gandguillaume, que se basa por su parte en la teoría de Freud, define la inclinación del niño hacia su madre como un acto innato, mientras que el amor por el

130. SERVET, José María, op.cit., p 91.

131. EL HARRAS, Mokhtar: "Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine: le cas d'Anjra", citado por BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 49.

132. LAURENT HASSOUNE, Paul (1983) : *Freud et la femme*, France, Edition Calmann Levy, p 32.

proceso educativo: *"La filiation à la mère est une paternité est de l'ordre de réflexion, de la logique.*

Connaissance des sens d'une part, connaissance de l'intelligence, d'autre part". ⁽¹³³⁾

Traducción

"La filiación de la madre es un dato de la experiencia sensible, la paternidad procede de la orden de reflexión, de la lógica. Es conocimiento de los sentidos, por una parte, y de la inteligencia por otra".

Por ser la madre quien se encarga de la educación de los hijos, el padre no es sino la imagen que pinta ella a estos últimos, tal como Gilbert Gandguillaume muestra: *"Le père n'est tel qu'en tant que reconnu par la mère"*. ⁽¹³⁴⁾

Traducción

"En la imaginación de los hijos, el padre es tal como lo pinta la madre".

Esto hace que los hijos se comportan con el padre con la misma discreción y el mismo miedo que la madre muestra hacia él. Esta concepción influye directamente sobre la futura vida conyugal del hijo y sus relaciones con su propia familia: esposa e hijos.

6.2. Razones para favorecer el sexo masculino

Nos llama la atención Servet cuando dice en su cita citada más arriba: *"Pero desde esta edad- de dos años-las dos existencias se separan y todas las atenciones y solicitudes del padre son para el muchacho"*. ⁽¹³⁵⁾

Se plantea aquí un tema de gran valor que consiste en la preferencia del sexo masculino en la sociedad tradicional. Esta concepción sigue siendo válida hasta nuestros días. De modo que, todo el grupo familio-social, y no solamente el padre como Servet dice, favorece a los hijos de sexo masculino.

133. DORE-AUDIBERT, André et KHODJA, Souad, op.cit., p 62.

134. Ibid, p.62.

135. Véase, p 134, cita n° 123.

ón entre los dos sexos no surge cuando el niño
no el viajero piensa, sino más bien desde que nace
como Fatima Hajjarabi muestra en la cita siguiente:

La naissance d'une fillette est reçue avec beaucoup de déception, celle d'un garçon est annoncée avec bruit au reste de la communauté. Les filles ne procurent aucun prestige et qu'au niveau de la croyance profonde, elles sont associées au malheur et déshonneur. ⁽¹³⁶⁾

Traducción

"El nacimiento de una chiquilla se recibe con decepción, el de un muchacho es anunciado ruidosamente al resto de la comunidad. Las chicas no procuran ningún prestigio. Al nivel de la creencia, se asocian con la maldición (o desgracia) y el deshonor".

El interés por el chico sigue mostrándose en las etapas que siguen su nacimiento a través de numerosas fiestas celebradas en su honor, como por ejemplo el corte del pelo, la circuncisión, y por fin, la boda cuyo festín resulta ser espectacular en comparación con lo de la chica.

Por otra parte, la actitud de los miembros de la familia hacia la madre depende del sexo del recién nacido. De modo que, una madre que engendra sólo chicas sea mal vista y sobre todo por parte de la suegra tal como muestra la misma autora: "*Elles sont autant appréciés qu'elle procréent des enfants males*". ⁽¹³⁷⁾

Traducción

"Son- las madres- muy apreciadas cuando procrean a chicos".

El hecho de favorecer al sexo masculino es una tradición social heredada de la era Preislámica. Por aquel entonces, se mataba a las recién nacidas. El Islam pone fin a

136. BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N, op.cit., p 61.

137. Ibid, p.61.

la igualdad entre los dos sexos en lo que concierne

Dios dice reprochando a los que practican este rito:

"و إذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت" (138)

Traducción

"El día del juicio, la enterada viva se pregunta ¿Cuál es la culpa por ser matada?".

La pregunta que se plantea aquí ¿Cuáles son las razones que justifican la preferencia del chico?.

Este último refuerza el estatuto social de la esposa y evita su repudio, tal como muestra Sonia Ramzi Abadir: "*Ce sont surtout les enfants garçons qui raffermissement la condition de l'épouse. D'ailleurs, une femme qui n'a pu mettre au monde que des filles risque d'être répudiée*". (139)

Traducción

"Son, particularmente, los chicos, que confirman el estatuto de la esposa. En principio, una mujer que da luz sólo a muchachas, se amenaza con estar repudiada".

Esto se explica por la voluntad de conservar el linaje y la fortuna familiares. En efecto, son los hijos que van a ayudar a sus padres en el campo labrando la tierra, y conservando al mismo tiempo, para largos tiempos, el nombre de la familia.

En la actualidad, esta tradición, y afortunadamente, va desapareciendo debido al cambio de mentalidad.

La misma autora piensa que el hijo representa para la nuera un arma que utiliza para rivalizar a su suegra que influye decisivamente sobre el esposo: "*Cette revanche est opérée avec le consentement complice du monde des hommes car chacun d'entre eux a une mère qu'il aime*". (140)

Traducción

"Esta revancha se debe al consentimiento cómplice del mundo de los hombres ya que cada uno de ellos tiene una madre a quien ama".

138. El Corán, capítulo 81(el Takwir), versículos 8-9.

139. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 113.

140. Ibid., p 161.

de la madre- o la nuera- ejercer un poder sobre la madre. Este modo disminuye la influencia de la suegra sobre su hijo. Además, la mujer no puede tener la oportunidad de separarse espacialmente de la familia de su marido si no tiene hijos.

Juliette Minces alude a eso al decir: *"D'ailleurs, la femme dès qu'elle a eu des enfants, et surtout des fils, fait fortement pression sur son mari a fin qu'il ait son propre domicile, ou elle pourra enfin être maîtresse"*.⁽¹⁴¹⁾

Traducción

"En efecto, desde que tiene hijos, y en particular de sexo masculino, la mujer puede influir sobre su marido y pedir su propio domicilio en el cual puede, por fin, ser dueña".

Socialmente, el hijo adulto permite a la madre circular fuera puesto que representa un tutor. Es eso lo que quiere mostrar el novelista argelino Rachid Boujedra en la cita siguiente.

Je la- sa mère- soupçonnais quelques fois de s'inventer à dessein des courses néanmoins nécessaires pour le seul plaisir de traverser la ville, elle voilée, grande, chaussée de babouche d'homme, avec à ses cotés son fils dont elle devenait de plus en plus fière.⁽¹⁴²⁾

Traducción

"A veces, la sospechaba de inventar una lista de compras no necesarias para el único placer de atravesar la ciudad. Lleva velo y una babucha para hombres, acompañada de su hijo del cual está orgullosa".

Económicamente, los chicos aseguran el porvenir de la madre, y sobre todo, durante la vejez o en caso de viudez o de divorcio cuando la madre no es trabajadora.

141. MINCES, Juliette, (1990) op.cit., p72.

142. BOUJEDRA Rachid, (1969): *La répudiation*, p 148, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 167.

Djebbar alude a este punto al decir en boca de uno de sus personajes: "*Comme on argent pour la vieillesse, tu n'as même pas de fils*".⁽¹⁴³⁾

Traducción

"Como no tienes un hijo, tienes que ahorrar tu dinero para la vejez".

El novelista argelino Mohamed Dib (1952- *La grande maison*), justifica el hecho de desfavorecer a las chicas por dos razones. Primero, porque la mujer resulta ser una carga para el hombre (el padre, el hermano mayor y por fin el marido), segundo, porque su mala reputación amenaza el honor familiar. Por esta última razón, se encierra severamente en la casa: "*Une fille ne compte pour rien. On la nourrit. Quand elle devient pubère, il faut la surveiller de près...Ensuite, il faut saigner les veines pour lui constituer un trousseau avant de s'embarrasser*".⁽¹⁴⁴⁾

Traducción

"Una chica no vale nada. Se la alimenta y, cuando vuelve púber, se debe vigilarla...En seguida, hay que sacrificarse para preparar la canastilla antes de embarazarse".

Pero, hay que tenerse en cuenta de que la mujer tradicional es una carga porque no se le da la oportunidad de estudiar, ni de trabajar. De ahí. El único culpable es la concepción masculina y social hacia la mujer y no la naturaleza de su sexo.

6.3. El sexo y la determinación de los roles familio-sociales

Servet nos llama la atención cuando dice en su cita citada más arriba:

“Desde esta edad las dos existencias se separan y todas las atenciones y solicitudes del padre son para el muchacho: ya se

143. DJEBBAR, Assia (1967): *Les alouette naïves*, p152, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 161.

144. DIB, Mohamed (1952): *La grande maison*, p 90, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 114.

ado a cada sexo. Para el hombre la
toridad absoluta, para la mujer la
obediencia pasiva y la inferioridad. ⁽¹⁴⁵⁾

Se plantea aquí un tema muy importante que consiste en la división de los roles entre los dos sexos y la determinación de los estatutos familio-sociales de cada uno. En efecto, en nuestra sociedad tradicional, el sexo o las diferencias biológicas entre los dos sexos determinan los roles que se atribuyen a cada individuo. Pero, eso cuando los hijos vuelven púberes y no cuando cumplen los dos años de edad, como muestra nuestro viajero. ⁽¹⁴⁶⁾

A diferencia de Servet, los novelistas árabes que sea en el Machrek o en el Magreb han podido acceder al mundo femenino íntimo por mediación del muchacho no separado del mundo femenino hasta que vuelve púber.

Ramzi Abadir Sonia cita a cuatro de estos novelistas: Najib Mahfoud que crea en su Trilogía ⁽¹⁴⁷⁾ el personaje Kamel, un muchacho de diez años, Mohamed Dib que incluye a Omar para transmitirnos la vida complicada de las mujeres que viven en "Dar Sbitar", Boudjedra que crea a Rachid en su obra "La Répudiation" para describirnos la miseria de su madre divorciada y la vida íntima de su coesposa, Chraïbi ⁽¹⁴⁸⁾ crea a Driss en su obra titulada "Le passé simple" publicada en 1958.

Acerca de este punto, A. Mosteghanmi el Rassi ⁽¹⁴⁹⁾ (1980) opina: "*L'enfant qu'on néglige et qu'on ne soupçonne de rien car trop jeune pour être un homme et trop différemment pour se mêler aux femmes constitue la vraie révolution de ses romans*

145. Véase, p 134, cita n° 123.

146. Ya se alude anteriormente al rol social que desempeña cada sexo.

147. La trilogía de Najib Mahfoud se publica en 1956 y se compone de tres volúmenes: *Bayn El Kasrayn*, *Kasr El Chawk* y *El Sokaría*.

148. Es un novelista marroquí.

149. Mosteghanmi el Rassi A. es una de las novelistas más leídas en el Mundo Árabe, nace en 1954. Ha estudiado literatura árabe en la Universidad de Argel, obtiene su doctorado en 1982 en la Universidad de Sorbote. Entre sus obras más conocidas citamos: *La mémoire de la chair*, *Passager d'un lit* y *L'anarchie des sens*.

"El niño, que no se toma en consideración y que no se sospecha de nada por muy joven que es y muy diferente para meterse en los asuntos femeninos, constituye la verdadera revelación de estas novelas designadas, en principio, para describir el mundo de la mujer-madre".

Volvemos ahora a la cita de Servet. Al decir: " Para el hombre la independencia y la autoridad absoluta, para la mujer la obediencia pasiva y la inferioridad", el viajero nos expone los efectos psicológicos y sociales de las diferencias biológicas entre ambos sexos que se resumen en la dependencia del sexo femenino del sexo masculino tratada anteriormente.

En sus obras inspiradas de la realidad, los novelistas argelinos tratan de esta dependencia cuyos malos efectos se configuran aún más en caso de divorcio o de viudez. La mujer divorciada o viuda vuelve a vivir bajo la tutela de su padre o de su hermano mayor, si no tiene va a sufrir cobrando el pan para sus hijos. Eso porque no ha tenido la oportunidad de estudiar ni de trabajar para poder enfrentar el mundo exterior.

Para comprender esta dura situación basta leer la obra citada de Mohamed Dib, en la cual la protagonista ignorante Aini se encuentra obligada a servir a otras familias y trabajar manualmente tejiendo, para atender las necesidades de sus hijos después de la muerte del marido.

Para concluir, decimos que el sexo, en la sociedad tradicional, determina el papel que debe desempeñar cada individuo dentro de la familia y de la sociedad. Este rol determina, por otra parte, la actitud de cada sexo hacia el otro y, por fin, la naturaleza de las relaciones familio-sociales.

150. MOSTEGHANMI EI RASSI, A. (1980) : *La femme dans la littérature algérienne contemporaine*, p178, citado por RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 161.

1.1. Casamiento precoz como una tradición religioso-social

Describiendo a una de las novias argelinas, Servet dice: "*Era la arossa una joven casi una niña*".⁽¹⁵¹⁾

En cuanto al novio dice: "*No dejaba de ser gallardo y de llevar con mucha soltura un traje cayado de pedrería que sentaba muy bien a su vigorosa juventud*".⁽¹⁵²⁾

El viajero suscita aquí un fenómeno que afecta prácticamente nuestra sociedad tradicional, que consiste en el casamiento precoz.

Por su parte, Joëlle Redouane (1988-*L'Orient arabe vue par les voyageurs anglais*), trata el mismo tema: "*Pour les filles, l'âge de se marier va généralement de onze a quatorze ans, age encore bien tendre pour les anglais...A cet âge, celui de la poupée en Angleterre, le mariage ne peut être qu'une dérision*".⁽¹⁵³⁾

Traducción

"Para las hijas, la edad del matrimonio va generalmente desde once a catorce años, una edad que se considera muy tierna para los ingleses...A esta edad, la de la muñeca en Inglaterra, el casamiento se define como una burla".

Servet justifica este fenómeno por la voluntad de los padres de controlar las emociones y los sentidos de sus hijos, haciéndoles casarse nada más vuelven púberes y acaban su desarrollo físico: "*Para sustraer a sus hijos del ímpetu de las pasiones, sin principios morales que refrenan la viveza de su imaginación, los padres se deciden a casarlos cuando apenas acaban de desarrollarse*".⁽¹⁵⁴⁾

Para Servet, el objetivo principal es preservar el honor de la familia, evitando así todo contacto físico entre los primos que viven bajo el mismo techo, en la casa grande, como se muestra en la cita siguiente: "*Habitando generalmente bajo la misma*

151. SERVET, José María, op.cit., p 294.

152. Ibid, p.299.

153. JOËLLE, Redouane (1988): *L'Orient arabe vue par les voyageurs anglais*, Alger, Entreprise Nationale du livre, p. 101.

154. SERVET, José María, op.cit., p 291.

Al decir "cristiano", el viajero nos lleva a tratar del tema desde un punto de vista religioso.

En efecto, Allah ordena a todos los jóvenes, hombres y mujeres, casarse pronto si todos los medios para hacerlo son disponibles.

El profeta "sala alaho alaihi wasalama" nos dice, transmitiéndonos esta orden religiosa:

"يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أحسن للفرح و أحفظ للبصر" (156)

Traducción

"¡Oh jóvenes! Si alguno de vosotros tiene los medios para casarse, debería hacerlo, para proteger su honor".

El objetivo requerido por medio de esta orden es evitar caer en la trampa del adulterio, puesto que el matrimonio es la única vía legal para la continuación y la conservación del género humano.

De esta manera, Servet no ha aludido al origen religioso de la concepción social del casamiento precoz, tampoco ha explicado bien los objetivos morales requeridos por medio de su práctica.

Igual que Servet, Joëlle Redouane justifica el casamiento precoz en la comunidad árabe por la voluntad de proteger el honor: "*Comme le père, tout autant le mari est responsable de l'honneur d'une femme, il se hâte de marier ses filles pour leur éviter toute tentation illicite qui rejaillirait sur lui*". (157)

Traducción

"Puesto que el padre, tanto como el marido es responsable del honor de la mujer, se apresura a casar sus hijas para evitar toda tentativa ilícita que repercute sobre él".

155. Ibid, p.291.

156. Un hadiz que se ha acordado sobre su autenticad, registrado por El Bukhari y Muslim.

157. JOËLLE, Redouane, op.cit., p 101.

también suscitado por los novelistas argelinos.

protagonista de la novela ya citada de Rachid Boujedra titulada *La repudiation*, se casa a los quince años mientras que Zouina, la protagonista de *Les alouettes naïves* de Assia Djebar no sobrepasa los doce años cuando se casa.

Nos parece que esta concepción se puede explicar también teniéndose en cuenta las condiciones políticas de la época, de modo que los padres casan a sus hijas muy pronto con el fin de protegerlas de las malas intenciones del hombre extranjero.

Otra razón es social y económica, de modo que, los padres están muy preocupados por el porvenir de sus hijas encerradas en el hogar, puesto que no tienen otro camino que el de casarse y formar una familia. La única preocupación del padre es pues asegurar el porvenir de su hija, encontrar a un hombre que se encarga de ella cubriendo sus necesidades financieras, reemplazando así al padre, sobre todo después de morir.

Actualmente, la edad del casamiento se tarda a causa del cambio social que permite a nuestros jóvenes, y en particular las mujeres, acceder a la escuela, ingresar en la universidad, terminar los estudios superiores y dominar por lo tanto el mundo laboral.

Pero además, hay otro motivo político y jurídico que consiste en la influencia de nuestro derecho por los códigos civiles que trae consigo el colonizador europeo. Estos códigos determinan, como vamos a ver, la edad del matrimonio tanto para el hombre como para la mujer.

Como ejemplo concreto, las autoridades francesas protestan contra el casamiento precoz de los hijos argelinos. Intentan poner fin a su práctica, pero, por ser una tradición social aceptada comúnmente, su prohibición se hace progresivamente pasando por muchas etapas antes de legalizarse.

Lucie Pruvost (2002-*Femme d'Algérie, société, famille et citoyenneté*), dice acerca de esto: "*La matière était trop sensible. C'est pourquoi le législateur français c'est longtemps interdit de la régler directement*".⁽¹⁵⁹⁾

158. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 115.

159. PRUVOST, Lucie (2002) : *Femme d'Algérie, société, famille et citoyenneté*, Alger, Casbah Edition, p 167.

era muy sensible que el legislador francés no se atreva a prohibirlo directamente".

Esta autora cita casi todas las leyes dictadas por las autoridades francesas acerca de este fenómeno, justificando esta reacción como un intento de defender a las argelinas deprimidas por la ley social: *"L'administration française est intervenue en la matière, c'est sans doute dans le souci de défendre les jeunes filles très tôt à marier"*.⁽¹⁶⁰⁾

Traducción

"La administración francesa interviene en la cuestión con el fin de defender a las mujeres que se casen a edad muy temprana".

Nos parece que, a pesar de los nobles objetivos que muestra el colonizador, su objetivo principal consiste en despreciar el estatuto de la mujer argelina e incitarla a asimilarse a los modos de vida europeos. Lo que crea conflictos familiares y sociales dentro del país debilitando así su fuerza y su unidad.

Según la autora, en 1854, el gobierno francés en Argelia crea *"un état civil de type occidental"*⁽¹⁶¹⁾ "un estado civil de tipo occidental", dedicado especialmente a la comunidad colonizada. Esta ley insiste en la necesidad de registrar las partidas de la natalidad y de la mortalidad. Para la misma autora, esta decisión, a pesar de no tratar explícitamente del casamiento precoz permite *"Sans doute aider à déterminer l'age des époux"*.⁽¹⁶²⁾

Traducción

"Ayuda, seguramente, para determinar la edad de los conyúgues".

En 1872, el gobierno dirige a los Cadis musulmanes un circular que prohíbe : *"consacrer des unions avant le jour où elles peuvent être légalement consommées et qui est subordonné à la puberté ou la nubilité de contractants"*.⁽¹⁶³⁾

160. Ibid., p.167.

161. Ibid., p.168.

162. Ibid., p.168.

163. Ibid., p.167.

período en que pueden ser consumados y que corresponde a la pubertad o la nubilidad de los conyúgues".

Según la misma autora, el objetivo de este escrito es distinguir entre "el mlak" o "el compromiso" y "el rfoud" o "la boda". Dicho de otra manera, los padres de los novios pueden darse mutuamente promesa de matrimonio, aún cuando los hijos son menores, pero se prohíbe la celebración de la boda, la cohabitación de los novios hasta que la edad de estos últimos permite eso.

7.2. Criterios para casarse según Servet

Para nuestro viajero, el único criterio por el cual el hombre árabe, en general, y el argelino, en particular, estima a su mujer es la belleza física: *"En esta sociedad, la belleza impone su ley como en todas partes y acaso con más poder"*.⁽¹⁶⁴⁾

En otra ocasión dice: *"el mérito de la mujer es apreciado a los doce por su rostro"*.⁽¹⁶⁵⁾

Nos parece que es cierto que la belleza física es uno de los criterios que se toma muy en consideración cuando se busca a una novia. Pero, va junto a otros que se resumen, como ya dicho anteriormente, en la capacidad de cumplir las tareas domésticas y, sobre todo, poseer las buenas cualidades morales de honor, timidez y procederse de una familia honorable.

Por otra parte, no es el hombre quien elige a su mujer, sino es la madre que se encarga de eso, mientras que este último acepta su elección sin ninguna protesta y no ve a su novia hasta el día de la boda. En este caso, ¿Cómo se puede explicar la visión de Servet?.

El viajero justifica eso por la escasez, para no decir la ausencia, de una cultura artística en tales sociedades, a diferencia de la sociedad occidental cuyo pueblo se interesa, cada vez más, por las diversas actividades artísticas que se resumen en la

164. SERVET, José María, op.cit., p 217.

165. Ibid, pp 216-217.

ne y la pintura. Dicho de otra manera, el hombre
co y modera sus sentidos sensoriales por medio de
tales fuentes de inspiración en los cuales descubre el verdadero sentido de belleza. Sin
embargo, el árabe considera a la mujer como la única fuente de inspiración: *"El
indígena desconoce estos derribantes que en nuestra civilización moderan las
pasiones, tales como las artes, la lectura y las preocupaciones de la casa pública"*.⁽¹⁶⁶⁾

Si analizamos el tema de la belleza desde un punto de vista religioso, descubrimos
que este criterio es menos favorecido, de modo que, Allah nos aconseja apreciar a la
mujer partiendo, primero, del criterio de la religiosidad.

El Islam propone todos los aspectos que garantizan la armonía de la familia y
organiza las relaciones establecidas entre sus miembros. Si la esposa obedece a estos
principios propuestos por su fe cuidando a su marido, estándole fiel, educando bien a
sus hijos y no descuide su principal rol familiar, si decide trabajar fuera de su casa, se
vive en pleno equilibrio.

Volvemos ahora al criterio de la belleza. Servet piensa que el amor del hombre
argelino por su mujer depende estrechamente de este criterio, de modo que, disminuye
nada más que la belleza de esta mujer y su juventud empiezan a desaparecer: *"A los
treinta y treinta y cinco años, vieja, decrepita, despreciada, a penas participa en la
vida doméstica, es una criatura declassé, a veces mediadora, casamentera, algo
hechicera y siempre desgraciada"*.⁽¹⁶⁷⁾

En otra ocasión, nuestro viajero relaciona el encerramiento de la mujer argelina
con la celosía y la desconfianza del hombre: *"El aspecto exterior misterioso de las
casas árabes, difícilmente franqueadas por los cristianos, revela a primera vista la
desconfianza y los celos del hombre del harem"*.⁽¹⁶⁸⁾

En cuanto al sentimiento de celosía, nos parece que el viajero tiene razón, pero
desgraciadamente lo analiza desde un ángulo peyorativo, asociándolo con la falta de
confianza. No ha aludido al origen social y psíquico de este sentimiento que tiene una
relación estrecha con el código de honor.

166. Ibid, p 217.

167. Ibid, p 217.

168. Ibid, p 63.

: "Il n'y a pas d'honneur sans jalousie".⁽¹⁶⁹⁾

"No hay honor sin celosía".

El hombre argelino enclaustra a su mujer con el fin de evitar las miradas de los demás hombres. Ve que es la única persona que tiene el derecho de contemplar a esta mujer. De ahí, su postura se explica por un intento de defender este derecho.

R. Bourquia añade explicando las razones psicológicas de este sentimiento : *"Il existe un autre type de regard qui met à l'épreuve l'honneur d'un homme, c'est celui qu'un autre homme porte sur sa femme et qui déclenche sa jalousie. L'honneur veut que le mari, le père, le frère réserve le droit du regard"*.⁽¹⁷⁰⁾

Traducción

"Hay otro tipo de mirada que pone a prueba el honor del hombre, es cuando un hombre extranjero fija la mirada en su mujer, lo que provoca su celosía. El honor exige que el marido, el padre, el hermano se reservan el derecho de la mirada".

Con la colonización francesa, el encerramiento de la mujer y la celosía del hombre aumentan. De esta manera, la desconfianza se pone, no en la mujer como Servet piensa, sino en este nuevo elemento.

Ramzi Abadir Sonia dice describiendo esta situación: *"Quand il rentre chez lui, le soir, et qu'il regarde sa femme que le maître puissant du dehors ne connaîtra pas, « cloîtrée » dit-on d'elle, mais l'époux pense « libérée »"*.⁽¹⁷¹⁾

Traducción

"Cuando regresa a su casa por la tarde, ve a su mujer a quien el amo poderoso de fuera desconoce. "Enclaustrada", se dice de ella, mientras que al marido le parece ser "liberada".

Al decir "el amo poderoso de fuera", se refiere al colonizador europeo que

169. BOURQIA R, CHARRAD, M, GALLAGHER, N, op.cit., p 31.

170. Ibid, p 31.

171. RAMZI ABADIR, Sonia, op.cit., p 130.

autoridad masculina y social, pero le incita, en
n.

Nos parece que la celosía del hombre expresa o concreta, por lo general, su amor fuerte por su mujer, a pesar de ser muy brutal el método que sigue este último para defender su sentimiento. Por esta misma razón, las argelinas perciben con satisfacción y orgullo la actitud del hombre, sometién dose al severo código social del honor.

R. Bourquia nos transmite: *"Ce n'est pas sans fierté que la femme dira que mon mari est coléreux (qbîh) ou jaloux (kayghîr), pour dire qu'il tient a moi y qu'il m'aime"*.⁽¹⁷²⁾

Traducción

"Orgullosamente, la mujer dice que su marido es rabioso y celoso, para mostrar que la ama y que se agarra a ella".

La pregunta que se plantea aquí ¿cómo la mujer argelina recibe el amor de su marido, según Servet?.

Servet dice respondiendo a nuestra pregunta: *"Para el indígena, el amor es la posesión absoluta incontestable, a pesar de obstáculos que nos parecerían insuperables, y sus pasiones estaban violentas y terribles"*.⁽¹⁷³⁾

Al decir "posesión absoluta", significa que la autoridad del hombre no le permite, por primera vez, realizar sus objetivos debido al rechazo de su amor por parte de la mujer. Este rechazo se expresa por el adjetivo "incontestable" y la expresión "obstáculos insuperables".

Nuestro viajero interpreta la resistencia de la mujer ante los solícitos del hombre como un intento de oponerse a su decisión, imponer su personalidad. Por medio de esta resistencia, exterioriza su voluntad de liberarse de las injustas leyes masculina, social y religiosa. Eso porque, sus sentimientos son la única cosa que se apropia y sobre la cual tiene la total autoridad.

Servet sigue diciendo:

172. BOURQIA R, CHARRAD, M, GALLAGHER, N, op.cit., p 31.

173. SERVET, José María, op.cit., p 217.

más que la ley, le arrebatada, y si para convertirlo en el tipo más puro de la mujer como la ha hecho el cristianismo paradicha de la humanidad, se intentara operar una reforma moral en la familia indígena, la mujer sería quien se opondría y resistiría con más energía. ⁽¹⁷⁴⁾

Al contrario de Servet, nos parece que la mujer argelina tradicional vive satisfecha y recibe el amor de su marido con mucho entusiasmo tal como R. Bourquia muestra en su última cita.

La pregunta que se plantea aquí ¿en qué consiste la reforma moral que produce la mujer argelina dentro de su familia aludida por Servet en la cita anterior?.

Para el viajero, la reacción de esta mujer no se limita sólo al rechazo del amor de su marido, sino se convierte en un estado de infidelidad, engaño y deshonestidad: *"La mujer árabe se venga de la servidumbre con su constante coquetería...Engaña por engañar, considera la galantería como empresa noble y lucrativa"*. ⁽¹⁷⁵⁾

Líneas más adelante añade: *"La mujer tratada como ser inferior, se burla de todos los obstáculos"*. ⁽¹⁷⁶⁾

Como muestran bien las citas, el viajero, no solamente califica de infiel y deshonesto a la mujer argelina, sino además pone de relieve las causas psicológicas que la llevan a comportarse de tal manera. Estas causas se resumen en la servidumbre, el sentimiento de inferioridad y los obstáculos socio-religiosos.

De esta manera, el engaño no es sino un medio para un fin, un arma que utiliza para vengarse de su marido autoritario, de la sociedad y de la religión, o para recuperar su libertad perdida arrebatada por tales instituciones.

Servet va más allá acusando sencillamente a la mujer argelina el hecho de cometer el delito del adulterio:

174. Ibid., p 217.

175. Ibid, p 116.

176. Ibid, p 116.

de no penetra el adulterio, ni hogar en los tormentos de los celos, y las más minuciosas precauciones y las vigilancias más diversas no consiguen proteger el honor de aquellos amos tan terribles y desconfiados. ⁽¹⁷⁷⁾

Hubertine Auclert, ⁽¹⁷⁸⁾ (1900- *Femme arabe d'Algerie*), comparte con Servet esta visión aludiendo, en su obra a relaciones ilegales que establece la mujer argelina con franceses: "*Elle préfère se donner à vingt français, plutôt que se laisser acheter par un seul mari mahométan*". ⁽¹⁷⁹⁾

Traducción

"Prefiere ir con veinte hombres franceses mejor que casarse con un mahometano".

Ahora bien, intentamos medir hasta qué punto son objetivos los juicios tanto de Hubertine Auclert como los de Servet.

Casi todos los occidentales, incluido Servet, insisten en la dificultad de acceder a las casas argelinas y su mundo femenino íntimo. Entonces, si nunca han podido ver de cerca a la pareja argelina ¿cómo pueden analizar detalladamente la naturaleza de las relaciones íntimas que unen sus dos miembros. ¿Cómo se puede haber una libertad al practicar relaciones ilegales al mismo tiempo que exista un encerramiento terrible y severo?

Nos parece que estos juicios peyorativos no están sacados de la propia experiencia del viajero, sino están inspirados de la literatura escrita por los extranjeros sobre nuestra sociedad, por ser exótica.

Esto se confirma más cuando dice: "*Todos los cuentos populares de los indígenas muestran señales de la convicción tan arraigada entre los orientales, de que la mujer*

177. Ibid, p 116.

178. Marie Anne Hubertine Auclert es una feminista francesa nacida en 1848. Lucha durante toda su vida para que la mujer francesa obtenga sus derechos sociales y políticos. Se califica de "La première des suffragiste françaises". En 1881, se casa con Antonin Leurier y le acompaña a Argelia donde se nombra "juez de la paz".

179. HUBERTINE AUCLERT, M.A. (1900): *Femme arabe D'Algerie*, p.91, citado por MESSAADI Sakina, op.cit., p 112.

su naturaleza la impulsa a hacer traición". ⁽¹⁸⁰⁾

novela de "Los mil y una noches", ⁽¹⁸¹⁾ atribuida a la

literatura árabe a pesar de ser anónima.

En efecto, dice textualmente: "*Se asemeja a la mujer de las mil y una noches, encerrada en una jaula de cristal, guardada por un genio celoso y engañándolo a pesar de todo*". ⁽¹⁸²⁾

Igual que Servet, los ingleses se inspiran de esta misma novela, tal como muestra Joëlle Redouane en la cita siguiente: "Dans l'esprit de maint voyageurs, influencés par le souvenir des intrigues amoureuse des Mille et une nuit, la claustration et la possession brutale, qu'implique le mariage arabe, favorisent le libertinage et l'infidélité". ⁽¹⁸³⁾

Traducción

"En la mente de varios viajeros, influidos por los recuerdos de los amoríos de los Mil y una noche, el enclaustramiento y la posesión brutal, que caracteriza el matrimonio árabe, favorece el libertinaje y la infidelidad".

En dichos cuentos, la mujer se pinta como una prostituta, un ser fatal, infiel y deshonesto.

Nuestro viajero generaliza este fenómeno y califica de infiel a la segunda esposa de nuestro profeta, la madre Aicha, que Dios tenga en su santa gloria, como muestra bien la cita siguiente: "*Ya hemos consignado que hasta el mismo Mahoma no logró estar exento de tales contrariedades, pues la bella Aicha, que no tenía diez años cuando fue su esposa, aseguran que le fue a menudo infiel*". ⁽¹⁸⁴⁾

Todos sabemos que esta afirmación, que nos remete a haditat el Ifk tan conocida en nuestra historiografía islámica, es errónea.

180. SERVET, José María, op.cit., p 216.

181. Se dice que normalmente es de origen persa.

182. SERVET, José María, op.cit., p 216.

183. JOËLLE, Redouane, op.cit., p 104.

184. Op.cit., p 216.

El libro que hemos tratado no es sino un viaje hacia lo exótico, por medio del cual, José María Servet medita todo: historia, monumentos, cultura, religión, pero, trata de una manera particular de la mujer que resulta ser inaccesible para el hombre occidental.

A lo largo de este viaje, vamos ganando, como mujeres, nuestra propia identidad, descubriendo muchas facetas negadas e ignoradas de nuestro pasado. Pero, desgraciadamente, a través de los trabajos, ojos y reconocimientos de los otros, los occidentales.

Éstos nunca pueden comprender, ni interpretar, tampoco transmitir nuestra verdad tal como es en la realidad. Esto simplemente porque pertenecen a un mundo distinto del nuestro.

Servet, como muchos orientalistas occidentales, muestra gran habilidad y mucha inteligencia, para no decir malicia, en poner de relieve los diferentes tipos y categorías de la sociedad femenina argelina relacionándola, no con la diversidad de las estructuras étnico-culturales del país, sino con la oposición de los dos mundos: cábila y árabe.

A lo largo de su obra, Servet designa a la mujer argelina por el adjetivo "árabe" para diferenciarla de la mujer cábila, como si esta última no formase parte de este país.

No hay que negar que, incluso nosotros mismos, utilicemos estos mismo signos lingüísticos pero, esto no tiene nada que ver con la contradicción puesta de relieve por los occidentales.

La separación que hace Servet no se limita a la denominación, sino contiene además la organización económico-social, la administración, la institución jurídica y los modos de vivir, de vestir y de pensar. Contribuyen las buenas cualidades al hombre berberisco, mostrando cómo su mujer aprovecha de más libertad y respeto en comparación con la árabe.

Nos parece que al dividir nuestra comunidad en dos mundos totalmente opuestos: un mundo árabe musulmán y un mundo berberisco convertido al Islam, Servet intenta confirmar que este último pueblo adquiere sus valores mucho más antes de su

durante la ocupación griega, romana y germánica

Entonces, nuestro objetivo principal no es, en absoluto, criticar las tradiciones cábilas ni defender las del pueblo árabe, sino intentamos justificar las diferencias que existen entre estos dos grupos étnicos o presentarlas desde otro ángulo.

Para los occidentales, estas disimilitudes son pretextos de separación que les permiten crear conflictos regionales y crisis nacionales internas, para nosotros no son sino signos de diversidad cultural.

Por otra parte, nos parece que la mujer argelina de la sociedad tradicional, cualquier que sea su origen, desempeña un papel importante en la historia del país a pesar de la autoridad masculina y social. Es gracias a ella que nuestra cultura arabomusulmana ha podido resistir, durante largos siglos, a diferentes invasiones.

Los occidentales no se dan cuenta de este rol y se fijan sólo en detalles inútiles, como la falta de libertad de circulación de esta mujer, analizando el tema desde un ángulo muy reducido. No reconocen que la mujer musulmana, a pesar de vivir enclaustrada, aprovecha de gran respeto y se considera como un ser sagrado e íntimo cuyo honor no se debe tocar.

En cambio, la mujer occidental ha sufrido la represión social, de modo que, sus derechos no han sido, durante largos siglos, reconocidos por el hombre, ni por la legislación. Gracias a su lucha permanente, que se culmina en el surgimiento de los movimientos feministas, logra recuperar su libertad perdida.

Sin embargo, esta libertad será explotada negativamente, de manera que, la mujer occidental se convierte en simple objeto de placer que sirve para realizar algunos objetivos económicos y políticos. En efecto, su cuerpo casi desnudo se utiliza en la publicidad y en las propagandas para divulgar una mercancía o una determinada ideología. Esto se desarrolla más con el Capitalismo que exalta las libertades individuales.

Por estas razones, nuestras mujeres no tienen que asociar el concepto de libertad con la occidentalización, la modernización o la asimilación ciega a los modos de vida europeos.

de nuestra mujer se realiza, sólo, si se respeta la libertad de la mujer y le garantiza sus derechos que han sido negados en la sociedad preislámica primitiva.

Al final, decimos que la búsqueda permanece siendo abierta por ser muy amplio el estudio en el campo de la literatura de viajes. Se puede abarcar varios siglos, muchos países e idiomas o limitarse a un solo país, una sola cultura y una determinada época histórica. Se puede dedicarse a varios autores tocando a varios temas o limitarse a uno sólo, como acabamos de hacer. También, la temática de estos libros de viajes se puede analizar desde ángulos muy variados: sociológico, psicológico, científico o estructural.

En cuanto a los libros de viajes, recién publicados, se puede estudiar su estructura narrativa debido a las nuevas formas expresivas que adopta y las múltiples focalizaciones a partir de las cuales se enfoca el cuento.

AROUA, Ahmed (1992): *L'Islam et la moral des sexes*, Ben Aknoun- Alger, Office des publications universitaires, Entreprise Nationale du livre.

BOURDIEU, Pierre (1958) : *Sociologie de l'Algérie*, (S.C), Presses Universitaires de France.

BOURQUIA, R, CHARRAD, M, GHALLAGHER, N (2000) : *Femme, culture et société au Maghreb*, (S.C), Afrique Orient.

DELCROIX, Catherine (1986): *Espoirs y réalités de la femme arabe (Algérie - Egypte)*, Paris, Edition l'Harmattan.

DORE-AUDIBERT, André et KHODJA, Souad (1988): *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée, du Mythe à la réalité*, Paris, Edition Khartala.

FANON, Frantz (1979): *Sociologie d'une révolution, l'an V de la révolution algérienne*, Paris, François Maspero.

JOËLLE, Reduane (1988): *L'Orient arabe vue par les voyageurs anglais*, Alger, Entreprise Nationale du livre.

KAMERO LABAR, Leonardo y ALMARCEGUI EL DUAYEN, Patricia (2005): *Los libros de viajes: realidad vivida y género literario*, Madrid, Edición Akal.

KHODJA, Souad (1985): *Les Algériens du quotidien*, Alger, Entreprise Nationale du livre.

LAOUST CHANTRÉAUX, Germaine (1990): *kabylie côté femme, la vie féminine à Ait Hichem 1937-1939*, IREMAN/CNRSUA1061, EDISUD.

LAURENT HASSOUNE, Paul (1983) : *Freud et la femme*, France, Edition Calmann Lévy.

LUCENA GIRAIIDO, Manual y PINENTEL, Juan (2006): *Diez estudios sobre la literatura de viajes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Lengua española.

MAKILAM, (1996): *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris, Edition l'Harmattan.

El Islam y el Mundo Árabe, Guía didáctica para
la edición *El Mundo Árabe e Islam*.

MESSAADI, Sakina (1990): *Les romancières coloniales et la femme colonisée, Contribution à une étude de la littérature coloniale en Algérie*, Alger, Entreprise Nationale du livre.

MINCES, Juliette (1990): *La femme voilée, L'islam au féminin*, France, Calmann-Lévy.

PRUVOST, Lucie (2002): *Femme d'Algérie, société, famille et citoyenneté*, Alger, Casbah Edition.

RAMZI ABADIR, Sonia (1986): *La femme arabe au Maghreb et au Machrek, Fiction et réalité*, Alger, Entreprise Nationale du livre.

REVERTE, Javier (2006): *El médico de Ifni*, Barcelona, Random House Mondadori, S. A.

SAADI, Noureddine (1991): *La femme et la loi en Algérie*, Collection dirigée par MERNESSI, Fatima, Alger, Edition Bouchène.

SADOK BEL OCHI, Mohamed (1981) : *La conversion des Berbères à l'Islam*, (S.C), Maison Tunisienne de l'Édition.

SALVADO y CONDE, José (1970): *El Libro de los viajes. Itinerario por la literatura española*, Madrid, S, L, Andres de la Cuerda.

SERVET, José María (1890): *En Argelia: recuerdos de viaje*, Madrid, Tomas Minureo.

SERVIER, Jean (1990) : *les Berbères*, (S.C), Edition Dahlab.

TOUALBI, Noureddine (1984): *Religion, rites et mutation*, Alger, Entreprise Nationale du livre.

VILLANUEVA, Santos Sans (1948): *Historia de la literatura española*, Barcelona, Edición Arial.

YASMINA, Nawal (1980) : *Les femmes dans l'Islam*, (S.C), Edition la Brèche, p. 09.

ZOUARI, Fawzia (2002) : *Le voile islamique, Histoire et réalité du Coran à l'affaire du foulard*, (S.C), Edition Favre S.A.

زيادة، نيكولا: (1956) ، الرحالة العرب، (دون ذكر مكان النشر) ، دار الهلال.
الغزالي، محمد(دون ذكر تاريخ النشر) : قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة و الوافدة، الجزائر ، دار ربحانة .

Diccionarios y Enciclopedias

L'Encyclopédie de L'Islam, (1990): Tomo III, París, Larousse, S.A.

Artículos y revistas

ABU-ORABI, Husayn (1972): “El Mundo Árabe a través de los viajeros españoles durante el siglo XIX”, Almanara, revista sobre el mundo árabe islámico moderno, dirección MARTINEZ MONTAVEZ, Pedro, Madrid, vol 02.

FORNEAS FERNÁNDEZ, María Celia (2004): “¿Periodismo o literatura de viajes?”, Madrid, Universidad Complutense.

MARCELO SOMARRIVA, Q, (13 de noviembre de 2002): “Libro polémico. El Orientalismo según Said bajo los ojos de Occidente”, (S.C), Edición el Diario del Mercurio.

Tesis doctorales

CHANTAL ROUSSEL ZUAZU, M.A. (mayo de 2005): *la literatura de viajes española del siglo XIX, una tipología*, Tesis doctoral dirigida por Janet Pérez, Faculty of Texas.

DJAFRI, Fawzia (junio de 2001): *Entre Religión y política en la Argelia socialista (1962-1989), El estatuto jurídico de las mujeres en el seno de la familia*, dirigido por CASASSAS YMBERT, Jordi, Universidad de Barcelona. Departamento de Historia Contemporánea, Facultad de Geografía e Historia.

MARTINEZ ALONSO, Pedro Jesús (junio de 2002): *Libros de viajes alemanes e ingleses a España en el siglo XX*, Tesis doctoral dirigida por el prof. Dr Jaime Cerrolaza, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Departamento de filología alemana.



*Your complimentary
use period has ended.
Thank you for using
PDF Complete.*

[Click Here to upgrade to
Unlimited Pages and Expanded Features](#)

Páginas web

[http:// www.orientalismo-wiki pedía, la enciclopedia libre.htm](http://www.orientalismo-wiki-pedia.com)

[http:// www.les berbères \(dz/lit\).htm.](http://www.lesberberes.com)

[http:// www. Berbère/ Kabyle.htm](http://www.Berbere.com)

[http:// www. yahoo.com/l'encyclopedie libre.](http://www.yahoo.com/l/encyclopedie-libre)

[http://www.google.es/el velo de la mujer musulmana.](http://www.google.es/el-velo-de-la-mujer-musulmana)

[http:// www.Marruecosdigital.net.](http://www.Marruecosdigital.net)

[http://www.nodo 5o.org/mujeresred.](http://www.nodo50.org/mujeresred)