

El pensamiento marroquí entre tradición y modernidad. Reflexiones sobre la literatura marroquí de viajes a España a través de tres escenarios

Rachid El Hour
Universidad de Salamanca

1. Introducción¹

Ni que decir tiene que la literatura de viajes ocupa un lugar privilegiado en el campo de la literatura como especialidad. Se trata de una literatura que consiguió seducir a muchos especialistas en diversos campos científicos, como la historia, la sociología y la antropología, que consideran la literatura de viajes un material científico básico para el estudio de la evolución de las mentalidades y pensamiento de las sociedades.

La nueva historia social y cultural, que integró algunas cuestiones propias de otras especialidades, como la antropología, encontró en las obras de viajes una riqueza sin igual, y los trabajos realizados sobre estas obras se han hecho de manera coherente con un medio caracterizado por un gran interés por la imagen nacional y por la cuestión de la identidad.

Este estudio, que pretende presentar unas reflexiones acerca del pensamiento moderno y contemporáneo marroquíes, a través del análisis de la literatura de viajes marroquí moderna y contemporánea relacionada con España, tiene en cuenta algunos textos de viajes proporcionados por Tayeb Biad (2016).

Los viajes estudiados son los realizados por al-Ḥaḡarī, al-Miknāsī y al-Ġassānī, y su selección se debe a las siguientes razones: por un lado, porque los tres viajes se hicieron por encargo de las autoridades marroquíes de la época. Por otro lado, por la relación histórica, y a veces muy especial, que une España con Marruecos, y por el último, porque los tres viajes temáticamente comparten varios elementos ligados a España, como veremos a continuación.

2. Marruecos y la literatura de viajes.

Ni que decir tiene que Marruecos constituye uno de los lugares por excelencia donde nació y se desarrolló la literatura árabe de viajes. Las obras marroquíes de viajes encabezan la lista de las obras más importantes de este género literario. Ibn Baṭṭūṭa (1303-1399) y su famosa obra *Tuhfat al-nuẓẓār fī ǧarā'ib al-amṣār wa-'aǧā'ib al-asfār* constituyen el ejemplo más sobresaliente de esta literatura.

Otros viajeros magrebíes realizaron viajes a Oriente por motivos religiosos e intelectuales, como Ibn Ġubayr (1980; Mañllo 2005; Mañllo 2005-6; Carriazo), Ibn Sa'īd (Bramon), o Ibn al-Ṣabbāḡ (Franco 1995; Franco 2007; Costán-Nava), entre otros viajeros que partieron de un país musulmán a otro país, a su vez musulmán (al-Ġaḡma; al-Dākīr), a excepción de Ibn al-Ṣabbāḡ que salió de la península Ibérica poco antes de la caída de al-Andalus. Por lo común, este tipo de viajes estaba generalmente marcado por la descripción de los lugares visitados, además del uso de algunos recursos que permiten al viajero confirmar su identidad, en diversos niveles, pero lejos de las creencias y de la religión que normalmente caracterizan una buena parte de los discursos de viajeros a países no musulmanes (a Europa por ejemplo).

¹ Este estudio de enmarca dentro de los resultados del proyecto de investigación I+D+I “Literatura hagiográfica y cuestiones de identidad cultural y religiosa en el norte de Marruecos” (n. Referencia FFI2015-36938-P) (MINECO-FEDER).

Los factores religioso, cultural, y a veces, lingüístico, constituyen elementos comunes que marcaban la naturaleza de los discursos de los viajeros magrebíes. Pero en algunos casos, dichos discursos desafiaban estos elementos comunes para poner de relieve aspectos, como la superioridad moral y ética de los magrebíes, tal como podemos apreciar en la obra hagiográfica de al-Qaštālī, titulada de *Kitāb tuḥfat al-muġtarib* (1974; El Hour, 2011, 449-479). Al-Qaštālī dice lo siguiente: “Gracias a Dios que hizo que la moral de los magrebíes fuera distinta de la de los orientales.” No hemos de olvidar, en este sentido, que los magrebíes sufrieron duros y malos tratos a manos de orientales durante sus viajes en estas tierras. Muchos son los testimonios sobre este asunto (El Hour 2012; Marín 2012).

Estamos acostumbrados a leer obras de viajes escritas por viajeros europeos al mundo árabe, especialmente antes del inicio de las campañas miliares e imperialistas de los países a los que pertenecían estos viajeros. También estamos acostumbrados a esta imagen estereotipada que han formulado estos viajeros sobre un país como Marruecos (Marín 1996; Behhīt 2013; Bejjit 2015; Cerarol). Sabemos que estos viajes tenían como objetivo poner de manifiesto una imagen en la que se mezclan el salvajismo de la sociedad y su retraso, y su necesidad imperiosa y urgente de la intervención de la desarrollada Europa para ayudarle a salir de su crisis y retraso y salvajismo, y sobre todo civilizarle. Son discursos cuyo objetivo residía en la legitimización de sus planes coloniales, como bien sabemos (Said; Aijaz, 159-219; Lowe; Djait; Rodinson; Morales Lezcano).

Conocemos muy bien las características de este discurso, por lo que no vamos a reproducir las opiniones existentes al respecto. Sin embargo, no estamos acostumbrados a leer discursos de viajeros pertenecientes a este mundo retrasado y salvaje, y sus opiniones sobre un mundo que se autodefine como desarrollado y no salvaje. El tema de nuestro estudio, había sido tratado en trabajos como los de ‘Abd al-Maġīd Kadouri (1995), o Nieves Paradela (2005), entre otros estudios que trataron de una manera u otra este tema (Al-‘Alawī; Saba Yared; Newman), y ahora por Tayeb Biad (2016), cuyo estudio hace una presentación general que permite seguir de cerca una buena parte de la literatura marroquí de viajes, que facilita al lector la labor de formular una idea bastante clara, no solo acerca de esta literatura de viajes, sino también acerca de la literatura de viajes en otros lugares, gracias al estudio comparativo realizado y las referencias en las que ha basado su estudio.

A partir de la época de la *nahḍa* o ‘renacimiento árabe,’ la literatura de viajes empezó a ocupar una posición muy especial debido a la naturaleza de los temas tratados por los autores de los viajes. El viaje árabe moderno, que puede considerarse un producto fiel del periodo, está muy ligado a la cultura de la época en la que se ha efectuado el viaje, y desde este ángulo, el viajero no solo se considera un testigo sobre los países que ha visitado, sino también sobre los grupos nacionales y nacionalistas a los que pertenece el propio viajero (Paradela Web). Es “un género móvil, que no se da de una vez para siempre, sino que fluctúa, que se relaciona con otros, pero que visto desde fuera se resiste a una clasificación férrea y definitiva.” Comparto la opinión de M. García-Arenal cuando afirma que

el relato de viaje es una manera de narrarse a sí mismo, de descubrirse en el contraste con los otros, de vislumbrar la imagen que esos otros nos atribuyen frente a la que nos atribuimos a nosotros mismo (García-Arenal 2005, 1).

En esta literatura el “yo” trabaja con una gran intensidad a la hora de describir los lugares que visita, se traslada de un mero descriptor al autor de una opinión, con todo lo que conlleva esta de peso cultural, ideológico, nacional o nacionalista, y esto es lo que hemos podido observar en los diversos viajes.

En el caso de Marruecos, creo que la literatura de viajes constituye uno de los aspectos y géneros literarios que ponen de manifiesto el papel histórico jugado por Marruecos durante el periodo denominado *al-nahḍa*. Aunque tradicionalmente, Marruecos, y otros países del Norte de África permanecieron ausentes e invisibles de la lista de los países que tuvieron una gran participación en esta *nahḍa* o ‘renacimiento árabe’, como son los casos de Egipto, Siria y Líbano, sin embargo, en los últimos años ha surgido una nueva generación de especialistas en la historia de la literatura árabe moderna y contemporánea, que está llevando a cabo un nuevo análisis del periodo denominado *pre-nahḍa*, y está llegando a conclusiones que están contribuyendo a cambiar nuestra percepción a este periodo.

Entre los nombres más destacados de esta nueva línea de investigación figura el de Boutrus Hallaq. Este autor pertenece a un grupo de investigación que pretende reescribir, o esclarecer, parte de la historia de la literatura árabe moderna (2001), y por lo tanto corregir o reinterpretar algunas verdades históricas ligadas a la historia de esta literatura durante los años que precedieron la *nahḍa*, es decir antes del comienzo del imperialismo y la colonización de una buena parte de los países árabes y musulmanes.

En este marco histórico, Marruecos ocupa una posición privilegiada en la literatura de viajes, gracias a su larga lista de obras de viajes que le diferencia del resto de los países árabes. Son muy conocidos los viajes realizados por figuras destacadas como al-Ḥaḡarī, al-Miknāsī, al-Fāsī, al-Ġassāl, al-Ḥaḡwī, al-‘Amrāwī, entre otros. Gracias a las obras de estos viajeros-embajadores ha sido posible estudiar, no solo la literatura de viajes de un país como Marruecos, sino también seguir muy de cerca la propia historia de la mentalidad y el pensamiento moderno y contemporáneo de este país.

Creo que los tres siglos en que se desarrollaron estos viajes configuran un periodo que marcó determinadamente el destino histórico tanto de Marruecos, como de otros países árabes y musulmanes. Podría afirmarse, incluso que este mismo periodo es el responsable de la configuración actual del país.

3. El periodo de los viajes

Los viajes estudiados ayudan a distinguir entre dos etapas básicas de la historia moderna de Marruecos:

3.1. Una etapa que refleja un “periodo de fuerza,” y durante la cual se desarrollaron los viajes de al-Ḥaḡarī, al-Ġassāl y al-Miknāsī. Nos referimos concretamente al periodo que se extiende desde finales de la época *sa‘dī* hasta los inicios de la época *‘alawī*, a pesar de que Marruecos ya había perdido mucho de su peso internacional (García-Arenal, Rodríguez & El Hour). Sin embargo, siguió beneficiándose de los resultados de su victoria en la Batalla de Wadī l-Maḡāzin (la Batalla de Alcazarquivir, según la historiografía hispano-portuguesa). Es un aspecto que se aprecia claramente en las expresiones que usan los autores de los viajes en sus obras.

Los viajes también nos permiten seguir muy de cerca la decadencia de Marruecos, poco a poco, pese a su resistencia, gracias a los grandes esfuerzos de los sultanes, Muley Ismā‘īl y Sīdī Muḡammad Ibn ‘Abd Allāh para mantener la imagen de fuerza de la que gozó Marruecos (estas imágenes se aprecian en las misivas que enviaron los sultanes marroquíes a los monarcas europeos) (Biad, 116). Efectivamente, en el periodo de estos dos sultanes *‘alawíes* Marruecos alcanzó un gran peso internacional, hecho que se manifiesta claramente en los viajes de al-Ġassāl y al-Miknāsī.

3.2. Llegamos al siglo XIX, concretamente a su segunda mitad, para apreciar la realidad de la debilidad de Marruecos, que está bien plasmada en el viaje de al-Ṣaffār (m. 1881), y el de los que vinieron después. No hace falta recordar que a partir de la segunda mitad de este siglo Marruecos perdió y de manera definitiva esta imagen de fuerza de la

que gozaba como una potencia internacional temible, a causa de sus sucesivas derrotas ante Francia y España, en las guerras de Isli y Tetuán en 1844 y 1859 (Lecuyer & Serrano; Bachoud) respectivamente. Las consecuencias de estas derrotas fueron tan desastrosas y graves para Marruecos que el país terminó por perder su independencia económica, y más tarde, la política.

Las dos derrotas marcaron el destino y el futuro de Marruecos hasta la actualidad. Facilitaron la dominación de España y Francia sobre la sociedad y la economía del país mucho antes de la firma en 1912 del protectorado de los dos países sobre Marruecos. Ni tiene que decir que

La guerra de Tetuán es considerada un hecho único en la historia contemporánea de Marruecos (...) es el año de la derrota de Marruecos ante España, año en el que Marruecos, y por vez primera en su historia, se vio obligado a recurrir a préstamos internacionales para el pago de lo que quedaba de sanciones de la guerra y de la derrota (Biad, 99).

Por otro lado, la debilidad de Marruecos se manifiesta en el cambio radical que sufrieron los discursos de los países europeos destinados a Marruecos. Se aprecia unos discursos basado en la amenaza, pasando por completo de los límites y protocolos que dicta la diplomacia internacional (Biad, 118).

4. Los viajes a España

Hemos de destacar que el viaje árabe a España gozaba, y sigue gozando de características especiales en comparación con los viajes realizados por viajeros árabes a otros países europeos, sobre todo a Francia e Inglaterra. Se aprecia que mientras los viajes a los países europeos insisten en descripciones de carácter cultural, arquitectónico y técnico, incluso científico y social, como los viajes de los marroquíes a Francia e Inglaterra, o el viaje del egipcio al-Ṭaḥṭawī a Francia, los viajes efectuados a España se interesan, además de lo mencionado, por los aspectos históricos, debido al pasado común que une España con los países árabes, especialmente con Marruecos. Estamos hablando de al-Andalus y todo lo que esta palabra conlleva de peso histórico, cultural, político y social hasta el punto de que numerosos viajeros árabes usan el término al-Andalus para hablar de España. España, por tanto, se convirtió en sinónimo de al-Andalus en la opinión de los viajeros árabes.

Este pasado común condicionó y condiciona la naturaleza de los discursos compuestos. Pues apreciamos una gran “pena” por la pérdida de al-Andalus, y a veces cierta “esperanza” de su regreso del islam, tal como podemos ver en algunos viajes estudiados. Encontramos expresiones como: “*a ‘āda-hā Allāh*” ‘¡que Allāh la devuelva!’, entre otras expresiones.

Además de lo subrayado, los viajeros marroquíes tienen un estilo especial en su trato a España. No olvidemos, en este sentido, la conquista de al-Andalus, la presencia de tantos siglos del islam en la península, y esto ha marcado un gran parte de los discursos españoles, sobre todo aquellos que fueron compuestos tras la guerra de Tetuán, o guerra de África (Martín Corrales). A esto hay que añadir que España y Marruecos son dos sociedades de frontera, y todo lo que conlleva este término de peso político, social, económico e histórico. Las sociedades de frontera históricamente Estas condiciones, histórica y geográfica, marcaron y siguen marcando hasta la actualidad los estilos usados en los diversos discursos hechos por una parte o por la otra.

4.1. En los viajes relacionados con España, he incluido el viaje de al-Ḥaḡarī (s. XVII) (al-Ḥaḡarī, 5-59) por su gran importancia histórica, y porque las referencias a España ocupan una buena parte de este viaje y de la obra. Soy consciente de lo “delicada” que es

esta obra desde el punto de vista del perfil intelectual al que pertenece (al-Ḥaḡarī Soto, 562-563), y también los lugares por los que pasó al-Ḥaḡarī antes de la redacción de la obra (Túnez, Egipto). Sabemos que es uno de los mejores ejemplos que se incluyen en el género de polémica, y el autor es uno de los mejores polemistas de la época. Sin embargo, quiero dejar constancia de que mi elección de la obra se debe al hecho que el autor fue elegido por el sultán marroquí para viajar a Francia para cumplir con una misión, y esta es el factor esencial que le une a los demás casos.

Quisiera destacar que la obra de Abū l-Qāsim al-Ḥaḡarī, conocido por el nombre de Afuqāy, que lleva por título *Kitāb Nāṣir al-Dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn wa-huwa as-sayf al-aṣhar ‘alā kulli man kafara* ‘El Defensor de la Religión contra los infieles, la más potente espada contra todo el que viva en la increencia,’ fue una de las primeras obras que he leído acerca de la literatura de viajes en Marruecos; es el viaje que le llevó a Francia. Este viaje es considerado uno de los primeros realizados por un marroquí, aunque fuera de origen andalusí y morisco. Este origen permaneció presente en todas las etapas del viaje, y marcó la mayoría de las ideas que incluyó al-Ḥaḡarī en su viaje. En este viaje, dice se aprecian las diversas versiones de la persona de al-Ḥaḡarī: el polemista, el político (embajador), pero sobre todo el morisco que manifiesta el dolor y sufrimiento del colectivo morisco (Biad, 2016, 18).

Sirva de recuerdo, H. Ourid se basó en este viaje para escribir su novela *Al-Mūriskī o El Morisco* (Ourid, 2011). No voy a hablar de las etapas de este viaje, ni de la vida de al-Ḥaḡarī, porque son aspectos que han sido bien estudiados por varios historiadores (Al-Ḥaḡarī, 2015).

La obra en sí es una fiel expresión de la postura de al-Ḥaḡarī hacia las autoridades españolas, y todo el daño que estas últimas causaron a la población morisca. La importancia de la obra reside también en la naturaleza de los conflictos internos que perseguían al autor del viaje, conflictos que resultaron de su apego a sus principios religiosos y culturales, además de los diálogos que tuvieron lugar entre al-Ḥaḡarī y sus compañeros, y que plasman un gran acercamiento entre los dos a nivel racional, pese a las diferencias culturales y religiosas. Las convicciones políticas y religiosas a su vez hicieron de al-Ḥaḡarī un buen embajador, pero también un brillante y feroz polemista.

La obra expresa la postura de al-Ḥaḡarī hacia la civilización europea –Francia, Inglaterra y Países Bajos, y el grado de su admiración a esta civilización, y sus polémicas con diversos representantes de la sociedad occidental, y su superioridad sobre ellos. En la opinión de al-Ḥaḡarī se aprecia que su superioridad incluye el aspecto moral, sobre todo cuando habla de las relaciones entre hombres y mujeres antes de matrimonio. Al-Ḥaḡarī termina diciendo:

el musulmán debe agradecer a Allāh por el Islam, por su bendición y por su pureza (Biad, 2016, 27).

4.2. Junto con el viaje de al-Ḥaḡarī nos encontramos con el viaje de Ibn ‘Abd al-Wahhāb al-Ġassānī (m. 1707), el embajador del sultán Muley Ismā‘īl (1672-1727) ante la corte española. El viaje que lleva por título: *Riḥlat al-wazīr fī ftikāk al-asīr* ‘El viaje del visir para la liberación de los cautivos’ (al-Ġassānī) empezó en octubre de 1690 y finaliza en mayo de 1691. Tal como indica este título, parece que el objetivo de este viaje era la liberación de los presos musulmanes en las cárceles españolas, así como la recuperación de los manuscritos pertenecientes a la Biblioteca del sultán *sa’dī* Muley Zidán (1603-1628) y que fueron extraídos por corsarios españoles durante el proceso de su traslado de Safí a Agadir (García-Arenal, Rodríguez & El Hour). Estos manuscritos constituyen el núcleo de la biblioteca de El Escorial. Ignatii Yulyanovich Krachkovski ha estudiado la figura de este embajador, llegando a conclusiones interesantes que residen,

entre otros objetivos, en la búsqueda de Marruecos de una tregua con los españoles (Karātsūfiskī).

Al margen de los objetivos del viaje, la obra nos ofrece diversas especificidades que caracterizaban un país como España a diversos niveles en el siglo XVII, a saber, a nivel cultural, intelectual, e incluso a nivel religioso. España sufrió una profunda crisis socio-económica, como consecuencia, entre otros, de sus guerras europeas, y de la desaparición de un gran porcentaje de su población morisca que fue expulsada a diversas zonas, entre que cabe mencionarse Norte de África, el imperio otomano, y algunos países europeos (García-Arenal & Wiegers; Bernard; Bernabé Pons).

Al-Ġassani no duda en manifestar el poder de Marruecos y el respeto y el temor de los europeos, pero esto no impide que se reconozca la superioridad de España en algunos aspectos, como los hospitales, el servicio de correo y la prensa (Biad, 38, 39-42).

Llama poderosamente la atención que los aspectos que afectan a la religión y a algunas costumbres prohibidas en el islam, como el consumo del alcohol, constituyen motivos más que suficientes para la crítica y el ataque de al-Ġassānī contra los españoles. Quizás este aspecto sea uno en los que coinciden los viajeros árabes que son, sobre todo, viajeros musulmanes.

3.3. El tercer viaje es el realizado por al-Miknāsī, autor de la obra *Al-Ikrīs fī fakk al-asīr* 'El elixir, [obra] para la liberación de los cautivos.' Al-Miknāsī es también autor de otro viaje en el que describe su estancia en las tierras sagradas del islam, Jerusalén y Belén (al-Miknāsī). Al-Miknāsī fue enviado por Sīdī Muḥammad Ibn 'Abd Allāh en 1779 a la corte de Carlos III para llevar a cabo una misión concreta: renovar la tregua con España y liberar los cautivos musulmanes en España que eran, según las propias palabras de al-Miknāsī, de diversa procedencia: Trípoli, Túnez y Argelia.

Se observa que todos los embajadores marroquíes se distinguen por sentirse muy orgullosos cada vez que hablan de España, y esto es debido a razones históricas básicamente ligadas a la naturaleza de las relaciones que reúnen a las sociedades denominadas de frontera.

A pesar de las diferencias existentes entre las dos partes, algunos aspectos como el relacionado con las mujeres españolas constituyeron un gran punto de atracción y admiración de los embajadores marroquíes (Biad, 55). Todos los viajeros están de acuerdo sobre la belleza de las mujeres españolas, y no pueden ocultar su gran admiración. El espacio que dedicaron a las mujeres españolas refleja realmente esta gran admiración, pero esto no impide hacer una crítica feroz a su manera de vestir, a sus bailes, entre otros aspectos, (Biad, 5-56), sin importarle mucho de que estaba hablando de mujeres de una sociedad cristiana, con unos hábitos y costumbres bien diferentes.

Al-Miknāsī sigue los pasos de al-Ġassānī en cuanto a los aspectos en los que se aprecia la superioridad de los españoles. Al-Miknāsī expresa su admiración por los servicios que presta el país a diversos niveles, a saber, sanidad, correo, industria y agricultura, es decir, aspectos que realmente reflejan el grado y la calidad del desarrollo de los países, al menos en la época de que habla nuestro personaje.

Nuevamente vuelve a imponerse el tema de los manuscritos de la biblioteca de Muley Zidán cada vez que se negociaba con los españoles, hasta tal punto que puede considerarse una especie de complejo histórico, sobre todo si tenemos en cuenta que desde el periodo sa'dí las autoridades de Marruecos intentan, sin resultado, recuperar dichos manuscritos, tal como se aprecia en numerosos documentos (García-Arenal, Rodríguez & El Hour). Al-Miknāsī tuvo acceso a algunos de estos documentos, y parece que la presencia de esta documentación fuera del suelo marroquí le causó un profundo sufrimiento, sentimiento expresado por las siguientes palabras:

Me enseñaron las obras de los musulmanes, conté 1800 obras [...] Abandoné la biblioteca después de que el fuego de mis tristezas encendiera mi corazón, y reclamasen venganza, pero nadie no lo hizo. ¡Ojalá no las hubiera visto! [las obras] (Biad, 31).

4.4. En cuanto a los demás viajes, creo que no se diferencian mucho de los ya vistos hasta ahora, especialmente en lo que se refiere al reconocimiento de la superioridad del otro, el europeo, y a la admiración de su civilización y de sus técnicas militares, educativas y culturales (el viaje de al-Ġassāl a Inglaterra) (Biad, 153), las de carácter político y organizativo incluso, pero sin olvidar destacar el “yo” que a veces se impone cuando se habla de los temas religiosos.

Los viajeros marroquíes recurren a este último factor para ocultar las carencias, del sentimiento de inferioridad, de la incapacidad, ante el desarrollo de la civilización del otro, de la evolución industrial y técnica que conoció Europa en el siglo XIX.

No obstante, este conservadurismo religioso, que en algunas veces alcanza grados de “fanatismo,” no impidió que un embajador como al-‘Amrāwī (m. 1879) (1989) cayese en muchas contradicciones, e incluso manifestara, consciente o inconsciente, algunas tendencias homosexuales ocultas (Biad, 93). Dicho conservadurismo también desaparece cuando se habla de las mujeres europeas (españolas y francesas, e inglesas) (Al-Zāhī). Esto sucede, además de los antes enunciados, con al-Salāwī (m. 1892), siendo numerosos los ejemplos son.

5. Un punto de contraste. Conclusiones

5.1. Los viajes de los marroquíes recuerdan otros viajes de diferentes viajeros no marroquíes. Me refiero especialmente al realizado a Francia por el egipcio Rifā‘a l-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) en 1826, el cual lleva por título: *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* ‘La purificación del oro, compendio sobre París’, aunque salvando una gran diferencia. El viaje del egipcio tuvo lugar durante el reinado de Muḥammad ‘Alī, una época en la cual Egipto se había convertido en una gran potencia internacional. El viaje de al-Ṭaḥṭāwī formaba parte de una estrategia política oficial para la formación de cuadros egipcios cualificados, con los cuales pudiera contar para enfrentar los desafíos a los que se enfrentaba el país durante un periodo tan delicado política y militarmente, como es el siglo XIX.

Los países europeos, sobre todo Gran Bretaña y Francia, ya habían diseñado los planes, en el que Egipto ocupaba una posición prioritaria, para dominar y colonizar el mundo árabe. Desde la campaña de Napoleón en Egipto, e incluso antes, Gran Bretaña había expresado su voluntad de hacerse con el control de Egipto. Francia ya lo había hecho antes, invadiendo los territorios argelinos en 1830.

Por lo tanto, las motivaciones para sus respectivos viajes, tanto del egipcio, como de parte de los marroquíes, son diferentes, a pesar de la relativa similitud de sus condiciones históricas: Los viajes de los marroquíes no se realizaron con el objetivo de aprender del otro y adquirir sus técnicas, aunque las palabras de al-Salāwī (al-Marīnī; Biad, 216, 116) constituyen una excepción en este sentido, ya que apreciamos una cierta obsesión por los conceptos de “reforma” y “cambio,” expresados por un hombre del estado.

5.2. Los viajes de los marroquíes se realizaron porque no tenían otra elección. Viajaron por presión, como sucedió en el viaje de al-Ṣaffār (1995), por las derrotas que sufrió Marruecos durante el siglo XIX (embajadas de al-Fāsī –m. 1930– y al-‘Amrāwī), y porque Marruecos intentaba recuperar algo de su peso internacional del que gozó tras la Batalla de Wādī al-Maḥāzin (los viajes de al-Ġassānī y al-Miknāsī, por ejemplo).

El periodo histórico en el que se realizó una buena parte de los viajes enunciados ha permitido seguir muy de cerca la evolución de una buena parte del pensamiento marroquí,

moderno y contemporáneo, y todo lo que conlleva este pensamiento (especialmente un sentimiento de superioridad religiosa), así como sus debilidades (reconocimiento de la superioridad del otro en los otros aspectos).

Sin embargo, esto no impide que Marruecos sea uno de los países que encabezan y destacan en un género como la literatura de viajes hacia Europa. Gracias a esta literatura nacieron muchos estudios –aunque tardíos– sobre la historia de las mentalidades árabes. Las opiniones y posturas de viajeros o embajadores marroquíes que realizaron por diversas razones y motivos, sus viajes a diversos países europeos durante un periodo muy complicado desde los puntos de vista socio-económico, político e identitario quedarán reflejadas en estas importantes obras. Todas ellas configuran un panorama necesitado de estudios para, de este modo, llegar a comprender adecuadamente la época y el contexto social y político en que se pusieron por escrito.

Obras citadas

- Aijaz, Ahmed. *In theory, classes, nations, literatures*. London-New York: Verso, 1992.
- Al-‘Alawī, Sa‘īd Ibn Sa‘īd. *Urūbbā fī mir’āt al-riḥla. Šūrat al-āḥar fī adab al-riḥla al-maġribiyya al-mu‘āšira. Dirāsāt fī-l-Adab al-Ġuġrāfī*. Abu Dabi: Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘, 2006.
- Al-‘Amrāwī, Zākī Mubārak pres. *Tuḥfat al-mulk al-‘azīz bi-Mamlakat Bārīz*. Rabat: Universidad Mohamed V, 1989.
- Bachoud, Andrée. *Los españoles y las campañas de Marruecos*. Madrid: Espasa Calpe, 1988.
- Bernabé Pons, Luis. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Los Libros de la Catarata. 2009.
- Bernard, Vincent. *El río morisco*. Valencia: Universidad. 2006.
- Biad, Tayeb, *Raḥḥāla maġāriba bi-Ūrūbbā*. Kenitra: al-Maṭba‘at al-Šarī‘a, 2016.
- Behḥīt, Karim ed. *Al-Riḥla wa-šūrat al-āḥar. Qirā‘a fī nušūš al-raḥḥāla al-ūrūbiyyīn ḥawlā al-Maġrib*. Rabat: Dār al-Amān, 2013.
- Bejjit, Karim ed. *English colonial texts on Tangier 1661-1684: Imperialism and politics of Resistance*. Londres: Ashgate, 2015.
- Bramon, Dolors. “Testimonios medievales de viajeros y geógrafos árabo-occidentales.” *Bulletí de la Reial Academià de Bones Letres de Barcelona* 43 (1992): 233-247.
- Carriazo Rubio, Carmen. “La visión del antiguo Egipto en la *Riḥla* de Ibn Ÿubayr.” *Philología Hispalensis* 14-2 (2000): 157-166.
- Cerarol Ramírez, Rosa. *Geografías de lo exótico. El imaginario de Marruecos en la literatura de viajes (1859-1936)*. Barcelona: Bellaterra, 2015.
- Constán-Nava, Antonio. “El mapa del Ḥaram al-Šarīf de Jerusalén en la obra de Ibn al-Šabbāḥ (s. XV): traducción, estudio e implicaciones.” *Anaquel de Estudios Árabes* 24 (2013): 33-49.
- Clifford, James. “On Orientalism.” En James Clifford ed., *The predicament of culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Harvard University Press, 1988. 255-275.
- Al-Dākīr, ‘Abd al-Nabī. *Al-Riḥla al-‘arabiyya ilā Ūrūbbā wa-Amīrīkā wa-l-bilād al-Rūsiyya mā bayna l-qarnayn al-tāsi‘ ‘ašar wa-l-‘išrīn*. Abu Dabi: Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘, 2005.
- Djait, Hichem. *L’Europe et l’Islam*. París: Seuil, 1978.
- Al-Fāsī. Muḥammad al-Baġīyāl. *Hadīqat al-ta‘rīs fī ba‘d wašf dahāmat Bārīs*. Tetuán: Maṭba‘at al-Ḥalīġ al-‘Arabī, 2016.
- Franco Sánchez. Francisco. “Los mudéjares, según la riḥla de Ibn aš-Šabbāḥ (m. después 895/1490).” *Sharq al-Andalus* 12 (1995): 375-391.
- . “Ibn al-Šabbāḥ, Abū ‘Abd Allāh.” En J. Lirola Delgado ed. *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2007. Vol. 5: 26-29.
- García-Arenal Rodríguez, Mercedes. “Viajeros árabes a España, españoles en Marruecos. La misma cara del Espejo.” *Revista de Libros* 105 (2005): 1-5.
- García-Arenal, Mercedes & Gerard Wiegers. *Los moriscos Expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Granada: Universidad, 2015.
- García-Arenal Rodríguez, Mercedes, Fernando Rodríguez Mediano & Rachid El Hour. *Cartas marruecas. Documentos marroquíes en archivos españoles. Siglos XVI-XVII*. Madrid: CSIC, 2002.

- Al-Ġaḥma, ‘Abd al-‘Azīz. *Raḥḥāla al-Ġarb al-Islāmī wa-ṣūrat al-Mašriq al-‘Arabī min al-qarn al-sādis ilà l-qarn al-tāmin li-l-Hiġra*. Abu Dabi: Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘, 2006.
- Al-Ġassāl. ‘Abd al-Raḥmān Mūden ed. *Al-Riḥla al-tatwīġiyya ilà ‘āšimat al-bilād al-inġlīziyya*. Abu Dabi: Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘, 2003.
- Al-Ġassānī al-Andalusī. Nūrī al-Ġarrāḥ ed. *Riḥlat al-wazīr fī ftikāk al-asīr 1621-1625. Muḥammad al-Ġassānī al-Andalusī*. Abu Dabi-Beirut, ed. Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘/Al-Mu‘assasat al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2002, 181 pp.
- Al-Ḥaġarī Aḥmad Ibn Qāsim. P. S. Van Koningsveld, Q. al-Samarrai & G. A. Wieggers ed., trad., *Kitāb Nāšir ad-Dīn ‘alà l-qawm al-kāfirīn*. Madrid: CSIC, 2015 (2ª ed.) (1ª ed. 1997)
- . Reseña de Teresa Soto de su última edición publicada en la revista *Medieval Encounters* 23 (2017): 561-564.
- Al Ḥaġwī. Sa‘īd al-Fādīlī ed. *Al-Riḥla al-ūrūbiyya*. Beirut: Al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2003.
- Hallaq, Boutrus. *Histoire de la littérature arabe moderne*. París: Actes Sud, 2001.
- El Hour, Rachid. “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la *Tuḥfat al-muġtarib* de al-Qaštālī.” En J. P. Monferrer Sala & M. J. Viguera eds. *Legendaria medievalia. En honor de C. Castillo*. Córdoba: El Almendro, 2011. 449-472.
- . “Christians and Muslims faced with the wrath of Abū Marwān al-Yuḥānisī.” *Al-Masāq* 24-3 (2012): 265-78.
- Ibn Ġubayr. *Riḥla*. Beirut: Dār Bayrūt li-l-Tiba‘a wa-l-Našr, 1980.
- Kadouri, ‘Abd al-Maġīd. *Sufarā’ maġāriba fī Ūrūbbā 1610-1922: al-wa‘y bi-l-tafāwut*. Rabat: Kulliyat al-Adāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1995.
- Karātsūfiskī, Aġnatiys Yūlyūnūfitch [Krachkovski, Ignatii Yulyanovich]. Ġamāl al-Dīn ‘Uṭmān Hāšim trad., *Ta’rīj al-adab al-ġuġrāfī al-‘arabī*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991.
- Lecuyer, Marie-Calude & Carlos Serrano. *La guerre d’Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859-1904*. París: PUF, 1976.
- Lowe, Lisa. *Critical terrains. French and British orientalisms*. Ithaca: Cornell UP, 1991.
- Maíllo Salgado, Felipe. “Viajes de Ibn Ġubayr al Oriente.” *Arbor* 711-712 (2005): 489-540.
- . “De la *riḥla* de Ibn Ÿubayr y los lugares santos de Damasco.” *Bulletin d’Études Orientales* 57 (2006-2007): 107-110.
- Marín Niño, Manuela. “Un encuentro colonial: viajeros españoles en Marruecos.” *Hispania* 56, 192 (1996): 93-114.
- . “Tres viajeros andalusíes en Bagdad.” *Hesperia* 15 (2012): 133-152.
- Al-Marīnī, Naġāt. “Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa‘īd al-Salāwī wa-sifāratu-hu ilà Faransā.” *Da‘wat al-Ḥaqq* 319 (2000).
- Martín Corrales, Eloy. *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI-XX*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- Al-Miknāsī. Mohamed Bokbot ed. *Riḥlat al-Miknāsī. Ibrāz al-Mu‘lā wa-l-raqīb fī ḥaġġ bayt Allāh al-Ḥarām wa-ziyārat al-Quds al-Šarīf wa-l-Ḥalīl wa-l-tabarruk bi-qabr al-Ḥabīb 1785*. Abu Dabi-Beirut, ed. Dār al-Suwīdī li-l-Našr wa-t-Tawzī‘/Al-Mu‘assasat al-‘Arabīya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2003.
- Morales Lezcano, Víctor. “El Norte de África, Estrella del Orientalismo Español.” *Awraq* XI (1990): 17-34.
- Newman, Daniel. “Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th. c.)” *Chronos* 6 (2002): 7-76.

- Ourid, Hassan. *Al-Mūrīskī*. Rabat: Dār Abī Raqrāq li-l-Našr, 2011.
- Paradela Alonso, Nieves. *El Otro laberinto. Viajes árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- . [Web] “Sobre un género mantenido en la literatura árabe: la literatura de viajes.” [Enlace en línea](#) [Consultado: 9/02/2019].
- Al-Qaštālī. Fernando de la Granja ed. *Aḥmad al-Qaštālī. Milagros de Abū Marwān al-Yuhānisī (Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fī karāmāt al-šayj Abī Marwān)*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.
- Rodinson, Maxime. *La fascination de l’Islam*. París: François Maspero, 1980.
- Saba Yared, Nazik. *Arab Travellers and Western Civilization*. Londres: SaqiBooks, 1996, 252 pp.
- Said, Eduard. *Orientalism. Western conceptions on Orient*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Al-Šaffār. S. G. Miller ed. & Ḥālid Ibn al-Šaḡīr trad. *Riḥlat al-Šaffār ilà Faransā (1845-1846)*. Rabat: Mansūrāt Kuliyat al-Ādāb, 1995.
- Al-Zāhī, Farīd. “Al-Mumāna‘a wa-l-fitna. Al-ḡasad, wa-l-dāt wa-l-šūra. Mutahayyal al-riḥla al-sifāriyya al-Maḡribiyya ilà Ūrubbā.” *Al-Kūfa* 2/2 (2013): 169-191.