

COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

El mundo árabe e islámico y occidente. Retos de construcción del conocimiento sobre el otro

Coordinadores
Mohamed El Mouden El Mouden
Antonio Javier Martín Castellanos
Rafael González Galiana
Rafael Crisman Pérez

Dykinson, S.L.

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

Coordinadores

Mohamed El Mouden El Mouden
Antonio Javier Martín Castellanos
Rafael González Galiana
Rafael Crisman Pérez

Dykinson, S.L.

2022

EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE. RETOS DE CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez
© de los textos: los autores
© de la presente edición: Dykinson S.L.
Madrid - 2022

N.º 46 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2022

ISBN 978-84-1377-642-2

NOTA EDITORIAL: Las opiniones y contenidos publicados en esta obra son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de Dykinson S.L ni de los editores o coordinadores de la publicación; asimismo, los autores se responsabilizarán de obtener el permiso correspondiente para incluir material publicado en otro lugar.

ÍNDICE

SECCIÓN I
EL PENSAMIENTO LINGUÍSTICO, FILOSÓFICO Y LITERARIO ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE

CAPÍTULO 1. MUḤAMMAD IBN ABĪ L-ḤUSAYN UN POETA ORIGINARIO DE JAÉN EN LA CORTE CALIFAL CORDOBESA 15
ÁNGEL C. LÓPEZ Y LÓPEZ

CAPÍTULO 2. LA POESÍA VISUAL CALIGRÁMICA Y CONCRETA EN LA TRADICIÓN ÁRABE-ISLÁMICA Y OCCIDENTAL 33
INTIDHAR ALI GABER

CAPÍTULO 3. LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN LENGUA ESPAÑOLA HACIA EL PRÉSTAMO LÉXICO *ÎIHĀD*. DESDE SU ETIMOLOGÍA ORIGINAL AL SIGNIFICADO EN EL DICCIONARIO DE LA RAE 59
RAFAEL CRISMÁN PÉREZ

CAPÍTULO 4. EL DISCURSO NATURAL: SUS ASPECTOS Y CARACTERÍSTICAS EN LA TRADICIÓN GRIEGA Y ARÁBIGO-ISLÁMICA..... 75
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

CAPÍTULO 5. MANUSCRITOS E IMPRESOS: EL KITAB AL-IBAR DE IBN JÁLDUN Y LOS PROYECTOS ORIENTALISTAS DE TRADUCCIÓN (1806-1868) 98
MARINA GARCIA FERREIRA

CAPÍTULO 6. LAS PAREMIAS COMO MEDIO DE TRADUCCIÓN DE ASPECTOS Y DIMENSIONES CULTURALES. COMPARATIVA ENTRE EL REFRANERO MARROQUÍ, FRANCÉS Y ESPAÑOL..... 121
FATIMA EZZAHRA, EL BACHIRI

CAPÍTULO 7. LA "PRIVACIÓN COMO ACTUALIDAD" EN LA GNOSEOLOGÍA DE IBN RUSHD 137
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 8. PECULIARIDAD DEL INTELECTO EN LA PSICOLOGÍA DEL FILÓSOFO IBN RUŠD Y SU RELACIÓN CON LA ISLAMOFOBIA POLÍTICA ESPAÑOLA 151
VICENTE CABALLERO DE LA TORRE

CAPÍTULO 9. IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN EN LAS FILOSOFÍAS ÁRABE Y CRISTIANA 168
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 10. INFLUENCIA DE IBN SINA (AVICENA) EN LA CONFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TOMISTA 183
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 11. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN AVICENA . 198
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA

CAPÍTULO 12. LA INFLUENCIA DE IBN SINA EN EL ESENCIALISMO ESCOLÁSTICO MEDIEVAL 218
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 13. EL PROBLEMA DEL NO-SER EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y CONTEMPORÁNEA: AVICENA Y QUINE..... 233
FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA

CAPÍTULO 14. EL LEGADO CIENTÍFICO DE AL-ÁNDALUS Y LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL. ALGUNOS SABIOS MURSÍES EN TIEMPOS DE ALFONSO X..... 254
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO 15. PATRIMONIO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD. LA MEZQUITA DE CÓRDOBA COMO REFERENTE DE MÚLTIPLES DISCURSIVIDADES..... 273
ISIS MONSERRAT GUERRERO MORENO

CAPÍTULO 16. EL MEDIO RURAL EN AL-ÁNDALUS. EDUCACIÓN PATRIMONIAL E ITINERARIO DIDÁCTICO POR EL DESPOBLADO ISLÁMICO DE VILLA VIEJA (CALASPARRA, MURCIA)..... 292
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO 17. ITINERARIO DIDÁCTICO Y PATRIMONIAL A TRAVÉS DEL URBANISMO DE ORIGEN ALMORÁVIDE: EL MUSEO DE SANTA CLARA EN EL ARRABAL DE LA ARRIXACA .. 311
ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ

CAPÍTULO 18. LA ACTUALIDAD RELATIVA AL MUNDO ÁRABE EN UNA NOVELA ATRIBUIDA A ESTANISLAO DE COSCA VAYO: *OROSMAN Y ZORA O LA PÉRDIDA DE ARGEL* (1830)..... 331
JAVIER MUÑOZ DE MORALES GALIANA

CAPÍTULO 19. MAUROFILIA Y MAUROFOBIA EN LA VALORACIÓN DEL ÚLTIMO EMIR DE AL-ANDALUS, MUḤAMMAD XI (BOABDIL). DE HERNANDO DE BAEZA A VICENZIO BLASCO DE LANUZA (SS. XVI- XVII) 352
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ

CAPÍTULO 20. EL PATIO. NUEVA CONCEPCIÓN COMO ÓRGANO VITAL EN LA ARQUITECTURA RESIDENCIAL ACTUAL..... 375
MARÍA DOLORES DONAIRE GALIANO
JUAN GAVILANES VÉLAZ DE MEDRANO
RAFAEL HERNÁNDEZ LÓPEZ

CAPÍTULO 21. LA REPRESENTACIÓN FIGURATIVA EN EL ISLAM. LA RECREACIÓN ESTÉTICA TOLERADA 412
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ

CAPÍTULO 22. *JE N'AI QU'UNE LANGUE, CE N'EST PAS LA MIENNE. DES ÉCRIVAINS À L'ÉPREUVE* PAR KAOUTAR HARCHI: DE LA POSTURE INTELLECTUELLE DE CINQ AUTEURS ALGÉRIENS EN QUÊTE DE REVENDICATION D'UNE LÉGITIMATION CONSENSUELLE..... 428
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR

CAPÍTULO 23. ORIENTALISM IN KATE O'BRIEN'S TRAVEL WRITING ON IRELAND AND SPAIN..... 438
VERÓNICA MEMBRIVE

CAPÍTULO 24. ÉLISE OU LA VRAIE VIE DE CLAIRE ET CHERELLI: CONSTRUCTION IDENTITAIRE SUR RÉALITÉ SOCIOCULTURELLE. DE LA CONSCIENCE DE L'AUTRE OU STIGMATE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE. 457
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR

CAPÍTULO 25. دويتش الاستشراق الفني عند لودفيغARTISTIC ORIENTALISM IN LUDWIG DEUTSCH..... 469
LATIFA LABSIR

CAPÍTULO 26. LA INFLUENCIA DE LA LITERATURA MUSULMANA EN LA PENINSULA IBÉRICA APLICADA A LA ENSEÑANZA EN LA ESO (EDUCACIÓN SECUNDARIA). DESARROLLO DE UNA PROPUESTA DIDÁCTICA PARA ESTRECHAR LAZOS CON LA CULTURA ISLÁMICA..... 482
MARTA MUÑOZ-RAMÍREZ
ANTÓN ÁLVAREZ-RUIZ

CAPÍTULO 27. EDUCACIÓN, LITERATURA Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI 504
PATRICIA MARTÍNEZ LEÓN

CAPÍTULO 28. ORIENTALISMO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA CULTURAL UNA APROXIMACIÓN A LAS DECISIONES EN MATERIA DE ASILO FRENTE A LAS PERSECUCIONES DE GÉNERO EN ESPAÑA 531
DIANA PAOLA GARCÉS AMAYA

CAPÍTULO 29. REPENSAR LA FILOSOFÍA ÁRABE 552
XABIER INSAUSTI

CAPÍTULO 30. TAHAR BEN JELLOUN : DE L'EMPREINTE D'UNE PROSE CULTURELLE, IDENTITAIRE ET FRONTALIÈRE. 565
ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR

CAPÍTULO 31. TRADUCCIÓN Y COLONIALISMO EN LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN FRANCESA 575
KHATIMA EL KRIRH

CAPÍTULO 32. TRADUCCIÓN COMENTADA DE VARIOS PÁRRAFOS DEL LIBRO SIRĀŶ AL-MULŪK DE ABŪBAKR AL-ṬURTŪŠĪ (451-520/1059-1126) 594
HANAN HANNOU

CAPÍTULO 33. IBN AL SĪD AL-BAṬALYAWSĪ ANTE UNA CREENCIA VIGENTE EN LA MEDICINA POPULAR: «LA EPÍSTOLA SOBRE EL MAL DE OJO» 610
JOSÉ RAMÓN VALLEJO

CAPÍTULO 34. EL TRATAMIENTO DE LA HISTORIA DEL PROFETA JOSÉ EN DOS POEMARIOS: *"POEMA DE YUÇUF"* MORISCO Y *"YUSUF Y ZULAIJA"* DE AL-FIRDUSI 633
FATMA KAMAL ABDELHAMID

CAPÍTULO 35. LAS MISIVAS DIPLOMÁTICAS DEL PROFETA MUḤAMMAD AL EMPERADOR BIZANTINO HERACLIO (7. H/629 E. C). EDICIÓN ÁRABE, TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO 667
MOURAD KACIMI

SECCIÓN II
CUESTIONES DE HISTORIA, POLÍTICA, RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES DEL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y DEL MEDITERRÁNEO

CAPÍTULO 36. AUGE Y CAÍDA DE LOS HERMANOS MUSULMANES EN LA PRIMAVERA EGIPCIA. LA COBERTURA DE LA PRENSA ESPAÑOLA 690
CARMELA GARCÍA ORTEGA
ALFONSO CORRAL
CAYETANO FERNÁNDEZ

CAPÍTULO 37. LENGUAJE Y COMUNICACIÓN COMO VECTORES DE TRANSICIÓN ESTRATÉGICA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER. ENNAHDA COMO PARADIGMA 710
LOLA BAÑON CASTELLÓN

CAPÍTULO 38. EL ISLAM POLÍTICO: ARGUMENTACION POLITCA ANTE LOS RETOS DE LA PARTICIPACION EN EL PODER... 733
MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN

CAPÍTULO 39. EL MUNDO ISLÁMICO Y LA PREVENCIÓN DE LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA: UNA MIRADA EDUCATIVA 752
ARANTXA AZQUETA

CAPÍTULO 40. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN ARABIA SAUDÍ: LA ALIANZA POLÍTICO-RELIGIOSA ENTRE EL WAHABISMO Y LA CASA SAUD 773
PALOMA GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO
DAVID HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

CAPÍTULO 41. TELEOLOGÍA, HISTORIA Y NACIONALISMO EN LA CREACIÓN DE LOS ESTADOS MODERNOS EN MEDIO ORIENTE..... 797
JUAN DAVID ECHEVERRY TAMAYO

CAPÍTULO 42. FARAH DIBA, ATRAPADA ENTRE LA DICTADURA Y SU PROPIA LUCHA POR LA IGUALDAD. 818
CLAUDIA MÉNDEZ RENTERÍA

CAPÍTULO 43. CRÍMENES INTERNACIONALES CONTRA LOS BIENES CULTURALES: APROXIMACIÓN A LA DESTRUCCIÓN PERPETRADA POR EL DÁESH EN SIRIA E IRAK 832
JOAN-MARC FERRANDO HERNÁNDEZ

CAPÍTULO 44. TERRORISMO Y LEGISLACION PENAL EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL Y MARROQUI 854
MOHAMED ROUIN

CAPÍTULO 45. EL BINOMIO SEGURIDAD-DESARROLLO Y LAS TURBULENCIAS EN TORNO AL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XXI. RESPUESTAS POLÍTICAS DE LA UNIÓN EUROPEA 874
MARÍA AUXILIADORA GUISADO DOMÍNGUEZ

CAPÍTULO 46. LAS REUNIONES DE ALTO NIVEL DE ESPAÑA CON PAÍSES DEL MAGREB COMO INSTRUMENTO DE COOPERACIÓN 901
SIHAM ZEBDA

CAPÍTULO 47. ACCIÓN Y PENSAMIENTO ANARQUISTA EN MARRUECOS. LA CNT ENTRE 1930 Y 1939..... 918
JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA
MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ

CAPÍTULO 48. FEMINIST ACTIVISM AND THE POLITICAL REPRESENTATION OF WOMEN IN THE MOROCCAN GOVERNMENT 936
MARÍA ANGUSTIAS PAREJO-FERNÁNDEZ
RAJAE EL KHAMSI

CAPÍTULO 49. PRIMAVERAS ÁRABES, MOVILIZACIONES Y DESPLAZAMIENTOS A EUROPA. EL RETO DE LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS 962
ALEJANDRA ICARDO RUIZ

CAPÍTULO 50. BIOPOLÍTICA DE LAS MIGRACIONES Y PENSAMIENTO ABISMAL SOBRE EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL. 986
ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL

CAPÍTULO 51. IRSE AL “BALAD”: LA EXPERIENCA DEL REGRESO AL LÍBANO EN LA COMUNIDAD LIBANESA-BRASILEÑA 1016
SAMIRA ADEL OSMAN

CAPÍTULO 52. "LA RESISTENCIA ESTÉTICA AL ORIENTALISMO ENTRE LA ARABIDAD Y LA ARGENTINIDAD: IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN ENTRE LA ARQUITECTURA Y LA INMIGRACIÓN DEL S. XIX Y XX"..... 1041
HAMURABI NOUFOUR

CAPÍTULO 53. RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS MENORES NO ACOMPAÑADOS EN ESPAÑA..... 1085
DANIEL MARTÍNEZ CRISTÓBAL

CAPÍTULO 54. HACIA UN NUEVO MAPA GEOPOLÍTICO DEL NORTE DE ÁFRICA 1102
EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA

CAPÍTULO 55. LA TRIBU ZAMMOUR DU MONT DEMMER (SUD-EST TUNISIEN): QUELQUES ELEMENTS DE REFLEXION..... 1116
ABDELHAQ ZAMMOURI

CAPÍTULO 56. EL PAPEL DECISIVO DEL SIONISMO EN EL DEVENIR HISTÓRICO DE PALESTINA Y EN LA RELACIÓN ENTRE ISRAELÍES Y PALESTINOS 1137
ANTONIO BASALLOTE MARÍN

CAPÍTULO 57. EL ESPEJO PALESTINO Y ELSIONISMO COMO BASE DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA ISRAELÍ 1158
ANTONIO BASALLOTE MARÍN

CAPÍTULO 58. MEDIO SIGLO DE OCUPACIÓN MILITAR Y 73 AÑOS DE LIMPIEZA ÉTNICA EN PALESTINA 1180
YAMAL ESTEBAN NASIF CONTRERAS

SECCIÓN III
COMUNICACIÓN, NUEVAS TECNOLOGÍAS, CULTURA Y LAS CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

CAPÍTULO 59. SEMIÓTICA ICÓNICA Y DISCURSIVA DE LA IMAGEN FEMENINA EN LAS MOVILIZACIONES ÁRABES, ENTRE LAS REDES SOCIALES Y LA PRENSA TRADICIONAL 1192
MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI

CAPÍTULO 60. SOCIEDAD DIGITAL Y TELEVISIÓN: PARTICIPACIÓN DE LAS AUDIENCIAS COMO TESTIMONIO AUDIOVISUAL EN LAS PRIMAVERAS ÁRABES 1213
LOLA BAÑON CASTELLÓN
YOLANDA CABRERA GARCÍA-OCHOA

CAPÍTULO 61. *HOLY DEFENCE*: EL HÉROE ISLÁMICO EN VIDEOJUEGOS 1231
NADIA MCGOWAN
PABLO REY-GARCÍA
PEDRO RIVAS-NIETO

CAPÍTULO 62. LA PRIMAVERA ÁRABE EN LA PRENSA ESPAÑOLA: ELEMENTOS ORIENTALISTAS EN LAS NARRATIVAS DISCURSIVAS 1253
NASMA IRAKRAK

CAPÍTULO 63. LAS REDES SOCIALES COMO ESCENARIO DE ISLAMOFOBIA. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL DISCURSO ISLAMÓFOBO *ONLINE* 1277
CAROLINA REBOLLO DÍAZ
JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA

CAPÍTULO 64. LA COMUNICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL A TRAVÉS DE LA CARICATURA EN LA PRIMAVERA ÁRABE EN SIRIA 1300
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD

CAPÍTULO 65. LAS INTERACCIONES DE LOS MEDIOS DIGITALES Y LAS REDES SOCIALES: ¿INFLUENCIAS, CONSENSOS O DISENSOS? UNA PROPUESTA PARA UNA INDAGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA 1318
TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA
NÚRIA SIMELIO SOLÀ

CAPÍTULO 66. EL AH AHLY SPORTING CLUB Y SU GESTIÓN DEL MARKETING Y LA COMUNICACIÓN EN LA RED SOCIAL TIKTOK .. 1332
RAFAEL CANO TENORIO
ARACELI GALIANO CORONIL

CAPÍTULO 67. VIOLENCIA E IMPUNIDAD ANTE MIGRANTES MAGREBÍES EN "CARACOLES SERRANOS" (CERDÁN, 2018): UN ESTUDIO SOBRE SU ESTÉTICA Y SUS IDEAS CONTROLADORAS.... 1350
VÍCTOR CERDÁN MARTÍNEZ
DANIEL VILLA GRACIA

CAPÍTULO 68. PERSÉPOLIS: EL USO DEL CÓMIC COMO COMUNICACIÓN Y REIVINDICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL..... 1368
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD

CAPÍTULO 69. الإعلام الرقمي وتشكيل المعرفة بالآخر. العالم العربي/ الإسلامي والغرب
DIGITAL MEDIA AND THE FORMATION OF KNOWLEDGE OF THE OTHER..THE ARAB/ISLAMIC WORLD AND THE WEST 1383
منصف السليمي
MONCEF SLIMI

CAPÍTULO 70. LA MIRADA DE OCCIDENTE EN LA RECREACIÓN DEL MUNDO ÁRABE. ESTUDIO DE CASO CON LA PELÍCULA CLÁSICA DE DISNEY "ALADDIN" 1400
VICENTE MONLEÓN OLIVA

CAPÍTULO 71. LA REPRESENTACIÓN CULTURAL Y LINGÜÍSTICA DE LA SOCIEDAD MARROQUÍ A TRAVÉS DEL CAMPO PUBLICITARIO 1427
SAMIRA MOUSSAOUI RAHHOU

CAPÍTULO 72. ÉTICA(S) DE LOS PERIODISTAS: PAÍSES MUSULMANES *VS* NORTE GLOBAL 1442
BASYOUNI HAMADA
MARTÍN OLLER ALONSO

CAPÍTULO 73. LAS NUEVAS MANIFESTACIONES DE LA MAUROFOBIA Y DE LA ISLAMOFOBIA EN LOS PERIÓDICOS DIGITALES 1460
MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI

CAPÍTULO 74. ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS AUDIENCIAS EN ESPAÑA Y MARRUECOS 1487
SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD

CAPÍTULO 75. "DORAEMON Y LAS MIL Y UNA AVENTRUAS". REALIDADES Y ESTEREOTIPOS ÁRABES EN EL CINE DE ANIMACIÓN ORIENTAL 1506
VICENTE MONELÓN OLIVA

CAPÍTULO 76. LAS NARRATIVAS ARGUMENTATIVAS DE LA PRENSA ESCRITA Y DIGITAL MARROQUÍ SOBRE LA REVUELTA ÁRABE 1532
NASMA IRAKRAK

CAPÍTULO 77. ESTRATEGIAS DE MARKETING EN LAS CUENTAS OFICIALES DE INSTAGRAM DE COCA COLA EN MARRUECOS Y ESPAÑA 1555
RAFAEL CANO TENORIO
ARACELI GALIANO CORONIL

CAPÍTULO 78. EL COMPORTAMIENTO DEL COMITÉ OLÍMPICO TURCO Y EL EQUIPO OLÍMPICO TURCO EN LA RED SOCIAL TWITTER DURANTE LA CELEBRACIÓN DE LOS JUEGOS OLÍMPICOS DE TOKIO 1575
RAFAEL CANO TENORIO

SECCIÓN I

EL PENSAMIENTO LINGUÍSTICO, FILOSÓFICO Y LITERARIO ENTRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y OCCIDENTE

"إن اللغة أحد وجهي الفكر، فإذا لم تكن لنا لغة تامة □حيحة، فليس يكون لنا فكر تام □حيح"

ابن خلدون

> “El lenguaje es una de las dos caras del pensamiento, así que, si no tenemos un lenguaje completo y correcto, entonces no tendremos un pensamiento completo y correcto”.
>
> Ibn Khaldun

MUḤAMMAD IBN ABĪ L-ḤUSAYN. UN POETA ORIGINARIO DE JAÉN EN LA CORTE CALIFAL CORDOBESA

ÁNGEL C. LÓPEZ Y LÓPEZ
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Para la implantación del Islam y de la lengua y la cultura árabe en al-Andalus resultó fundamental la llegada a la Península de la dinastía omeya con su corte de deudos y clientes sirios, que, poco a poco, se fueron afianzamiento en el poder, no sin una fuerte resistencia por parte de la población indígena que se negaba a aceptar las nuevas instituciones políticas y sociales, en las que no se le permitía participar, lo que a la postre daría lugar a una larga guerra civil que no concluyó hasta la llegada al poder de ᶜAbd al-Raḥmān III.

Pero hay que tener en cuenta que, en la primera mitad del siglo X, cuando se proclama el califato de Córdoba, la población autóctona era todavía mayoritaria en la sociedad andalusí, así como la lengua romance y la religión cristiana, sobre todo en los ámbitos rurales y en las zonas más alejadas de la capital, no obstante, lo cual, todos los resortes del poder seguían estando en manos de la élite de origen árabe, que residía en las ciudades.

Será la nueva política del califato la que propiciará la participación en la administración del estado de gentes de origen no árabe, principalmente conversos o muladíes, pero también cristianos y judíos, que, instruidos ya en la lengua árabe como lengua de cultura y como lengua de la administración, desarrollarán una importante labor en pro del nuevo orden social. De manera que podemos decir que es en este momento cuando se superará definitivamente aquella etapa de los dos pueblos viviendo

de espaldas, de la que habló García Gómez (1952: 30), y Córdoba se constituye en una potencia emergente en la esfera internacional, al mismo nivel que Bizancio o Bagdad.

Es por ello que, para profundizar en el conocimiento de esta sociedad desde el punto de vista histórico, sociológico y literario, resulta particularmente importante el estudio de todas aquellas familias o personajes relevantes, sean árabes, muladíes, mozárabes, judíos o beréberes, que contribuyeron de manera efectiva a la consolidación de este renovado estado omeya y al engrandecimiento de la cultura andalusí, que se fragua en esta época, y que tendrá a la lengua árabe como vehículo de expresión, y no sólo para los musulmanes, sino también para judíos y cristianos, que acabarán por adoptarla como su lengua de cultura y como lengua propia.

Ya hemos dedicado algunos trabajos al estudio de diferentes personalidades de esta nueva generación de intelectuales de origen no árabe que emerge con el califato, la mayoría de ellos médicos, que ejercieron al mismo tiempo como funcionarios de la administración califal, para la que realizaron importantes servicios, entre los que podemos citar al muladí ᶜArīb Ibn Saᶜīd (Ángel C. LÓPEZ.1990: 317-347), al cristiano mozárabe Yaḥyà Ibn Isḥāq (Ángel C. LÓPEZ Y LÓPEZ.2004: 533-539) y al judío Ḥasdāy Ibn Šaprūṭ (Ángel C. LÓPEZ Y LÓPEZ:2021:31-42).

Pero hoy dedicaremos este trabajo al estudio de una noble familia de origen árabe asentada en la ciudad de Jaén, que, a principios del siglo X, se traslada a Córdoba para ponerse al servicio de la administración del estado, primero con ᶜAbd al-Raḥmān III, y después con su hijo al-Ḥakam II y con el caudillo Almanzor, desarrollando tanto labores políticas, como de orden cultural y de fomento del estudio y conocimiento de la lengua árabe, principalmente en el campo de la gramática y la lexicografía, pero también en su faceta literaria más brillante, que es la poesía.

2. UNA NOBLE FAMILIA ÁRABE ASENTADA EN JAÉN

Los Banū Abī l-Ḥusayn fueron una importante familia (*bayt kabīr*) (AL-ḤUMAYDĪ, Ŷaḏwat:411) de árabes Qaysíes, que ostentaban timbre de

nobleza por ser del linaje del conquistador **Balŷ Ibn Bišr al-Qaysī**[1], cuyos descendientes, como los demás integrantes del ŷund sirio de Qinnasrīn al que pertenecían, se habían asentado en la cora o provincia de Jaén desde los tiempos del valiato, a mediados del siglo VIII.[2]

La capital de esta cora, llamada en un principio *Ḥāḍirat Ŷayyān* (Capital de Jaén), y después simplemente *Ŷayyān* (Jaén)[3], era una ciudad pequeña, pero tenía algunas ventajas que la hacían especialmente idónea para el establecimiento en ella de la residencia del gobernador de la provincia, como eran tener aguas corrientes, ser fácil de defender y estar en el centro del territorio, equidistante de las tres ciudades episcopales de Mentesa (La Guardia), Tucci (Martos) y Biatia (Baeza), en las que los primeros musulmanes, que eran una minoría, no gustaban de residir porque en ellas no se sentían seguros, ya que estaban pobladas mayoritariamente por cristianos.[4]

El epónimo de la familia fue un tataranieto de Balŷ, llamado **Mutawakkil**, del que no tenemos más noticia, pero que debió de ganar fama por alguna razón que hoy desconocemos, pues su alcuña, Abū l-Ḥusayn, vino a convertirse en apellido familiar[5], relegando a los prestigiosos

---

[1]Sobre él vid. IBN ᶜABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib*, vol. I, p. 247; y trad. de Eliseo VIDAL BLTRÁN, pp. 60-63; IBN ḤABĪB, *Ta'rīj*, nº 434, pp. 133 y 150; AL-ḤUMAYDĪ, nº 337, vol. II, p. 279; y AL-ḌABBĪ, nº 594, vol. I, p. 306.

[2]Balŷ era sobrino por parte de padre del gobernador de Damasco Kulṯūm Ibn ᶜIyāḍ Ibn Waḥwaḥ Ibn Qays Ibn al-Aᶜwaz Ibn Qušayr, al-Qušayrī, que pertenecía al *ŷund* de Qinnasrīn, el cual fue enviado a Ifriqiya por el califa Hišām Ibn ᶜAbd al-Malik en el año 741, con encargo de pacificar la revuelta de los beréberes del Magreb, y murió este mismo año cerca de Tánger, en un enfrentamiento con los sublevados. Le sucedió al frente de los *ŷundíes* su sobrino Balŷ Ibn Bišr Ibn ᶜIyāḍ al-Qušayrī, que después pasó a al-Andalus (vid. P. CHALMETA, *Invasión e islamización*, Madrid 1994, pp. 229, 307, 308 y 324).

[3]*Sobre este asunto vid. R. DOZY,* Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age, *París-Leiden 1881 (3ª ed.), vol. I, pp. 314-317.*

[4]Sobre la cora de Jaén vid. F. J. AGUIRRE SÁDABA & Mª C. JIMÉNEZ MATA, *Introducción al Jaén Islámico. Estudio geográfico-histórico*, Jaén 1979; y *Ḏikr bilād al-Andalus*, vol. II, p. 52.

[5]Habría sido más normal que el apellido familiar fuera Ibn Mutawakkil, dada la rareza de este nombre en al-Andalus, que sólo lo hemos encontrado en otros dos personajes: un judío de Lucena, llamado Ibn al-Mutawakkil, sobre el cual vid. IBN ḤAYYĀN apud E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales*

apelativos de al-Qušayrī y al-Qinnasrī, que se remontaban al primer inmigrado de la familia que se instaló en al-Andalus.

Como decimos, la familia era originaria de Jaén (Ŷayyān)[6], donde gozaba de prestigio por su noble estirpe, pero a finales del siglo IX o principios del X, decidieron trasladarse a Córdoba, buscando sin duda la ocasión de mayor encumbramiento en la corte, tal como hicieron otras familias giennenses de la época, entre las que podemos destacar la del médico judío Ḥasdāy Ibn Šaprūṭ, a quien hemos citado supra. Y allí, en la capital del emirato, siguieron manteniendo su estatus y timbre de nobleza, de manera que a varios de sus miembros se les cita con los títulos de Señor (*Ra'īs*) o Noble Señor (*Ra'īs ŷalīl*).

3. MUḤAMMAD IBN ABĪ L-ḤUSAYN[7]

Entre estos emigrados de Jaén estaba un nieto del epónimo, llamado ᶜAlī Ibn al-Ḥasan Ibn Abī l-Ḥusayn, el cual tuvo dos hijos, **Abū Bakr al-Ḥasan (**IBN AL-FARAḌĪ, *Ta'rīŷ*: 203-204.**)** y **Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad[8],** que debieron de nacer ya en la capital cordobesa a principios del

palatinos, nº 166, p. 189; y un obscuro alfaquí de la región de Tudmir, llamado Mutawakkil Ibn Yūsuf, sobre el cual vid. IBN ḤĀRIṬ AL-JUŠANĪ, *Ajbār al-fuqahā'*, nº 253, pp. 199-200.

[6]El texto de AL-ḤUMAYDĪ (nº 547, p. 411) dice Ḥimyar (حمير) en lugar de Ŷayyān (جيان), pero esto es sin duda un *lapsus* del copista, como se puede comprobar en la biografía de Balŷ (nº 337, p. 279), donde se especifica que era Qaysī, es decir árabe del norte, mientras que los Ḥimyaríes eran árabes del sur. Además, IBN ḤAZM (*Ŷamhara*, p. 290) refiere que los Banū Qušayr, que era el clan al que pertenecía Balŷ, se habían asentado en Jaén.

[7]Hay que tener en cuenta que, a veces, en las fuentes árabes, se suelen mezclar los datos referidos a este personaje con los de otro poeta contemporáneo, natural de Tubna (Argelia), llamado Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Ṭubnī, que fue también cortesano de ᶜAbd al-Raḥmān III, pero sobre todo de su hijo al-Ḥakam II y del caudillo Almanzor, sin que, en muchos casos, sea posible saber a cuál de los dos se refiere una determinada noticia, por lo que no hay más remedio que proceder por conjetura. Sobre este poeta vid. M. IBN AL-JIḌR FŪRĀR, "Min šiᶜr al-Ṭubnī, Muḥammad Ibn al-Ḥusayn. Taqdīm wa-ŷamᶜ (300-392 a. h.)", *Maŷallat al-Majbar*, Universidad de Biskra, Argelia, vol. VIII (2012), pp. 251-264.

[8]Fuentes: IBN AL-FARAḌĪ, *Ta`rīŷ*, nº 1332, vol. II, p. 757; IBN AL-KATTĀNĪ, *Tašbīhāt*, p. 308, donde se recogen como suyos nueve textos, aunque en realidad deben ser sólo siete, pues los números 485 y 493 son de su homónimo Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Ṭubnī al-Ṭārī (vid. not. 12); IBN HAYYĀN, *Muqtabis*, pp. 59, 80 y 89; trad. E. García Gómez, *Anales palatinos*, nº 67, p.

siglo X, pues sabemos que estudiaron en esta ciudad con Qāsim Ibn Aṣbag (ob. 951)[9] y otros maestros de su tiempo, y que, en torno al año 940, viajaron a Egipto donde pudieron oír a una larga nómina de maestros, entre los que se citan los siguientes:

- Abū Muḥammad ᶜAbd Allāh Ibn Ŷaᶜfar Ibn Muḥammad Ibn al-Ward (ob. 962).[10]
- Abū Aḥmad al-Bagdādī.[11]
- Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ᶜĪsà Ibn ᶜUmar al-Jayyāš.[12]
- Abū Bakr Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī l-Mawt al-Makkī (ob. 962).[13]
- Abū Yaᶜqūb al-Bāwardī.[14]

105, nº 102, p. 136, y nº 125, p. 151; AL-ḤUMAYDĪ, *Ŷaḏwa*, nº 39, vol. I, pp. 91-94; AL-ḌABBĪ, *Bugya*, nº 94, vol. I, p. 99; IBN ẒĀFIR AL-AZDĪ, *Badā'iᶜ al-badā'ih*, nº 46, pp. 38-39; AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt*, nº 602, vol. III, pp. 71-72; IBN ᶜIḎĀRĪ, *Bayān*, vol. II, pp. 203-204 y 247; AL-MAQRĪZĪ, *al-Muqaffà al-Kabīr*, nº 2726, vol. VI, p. 260; AL-SUYŪṬĪ, *Bugyat al-wuᶜāt*, nº 298, vol. I, p. 178; AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb*, vol. II, nº 24, p. 57.

[9]Sobre él vid. M. ARAGÓN HUERTA, *BA* nº 313, vol. II, Almería 2009, pp. 358-366.

[10]Fue un tradicionista originario de Bagdad que se instaló a Egipto, donde murió en el año 351 (=962). Transmitió la *Sīra* profética. Sobre él vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, p. 39, nº 26.

[11]No nos ha sido posible identificar a este personaje.

[12]No tenemos referencia de este personaje, más allá de una cita de AL-ḤUMAYDĪ, *Ŷaḏwa*, vol. I, p. 391, nº 531, copiada después por los enciclopedistas orientales, como IBN ᶜASĀKIR en su *Ta'rīj madīnat Dimašq*, vol. XXXII, p. 249, nº 3515.

[13]Tradicionista originario de La Meca, que vivió en Egipto, donde murió en el año 351 (=962); vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, p. 25, nº 12.

[14]Por el nombre podría identificarse con un conocido gramático que vivió en Egipto y murió en el año 449 (=1057), pero esta identificación resulta imposible, dado que hay un siglo de diferencia con nuestro biografiado; vid. YĀQŪT, *Muᶜŷam al-udabā'*, vol. XVII, pp. 224-225.

– Abū Aḥmad ᶜAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Muᶜassar al-Dimašqī.[15]

– Abū l-Qāsim Ḥamza Ibn Muḥammad Ibn ᶜAlī Ibn Muḥammad Ibn al-ᶜAbbās al-Kinānī (ob. 967).[16]

– Abū Isḥāq Muḥammad Ibn al-Qāsim Ibn Šaᶜbān Ibn Muḥammad Ibn Rabīᶜa al-ᶜAmmārī al-Miṣrī, conocido como Ibn al-Qurṭī (ob. 965).[17]

– Abū ᶜAmr Aḥmad Ibn Salama Ibn al-Ḍaḥḥāk al-Mukattib (ob. 956).[18]

– Abū ᶜAlī Saᶜīd Ibn ᶜUṯmān Ibn Saᶜīd Ibn al-Sakan al-Miṣrī (ob. 964).[19]

– Abū l-ᶜAbbās Aḥmad Ibn al-Ḥasan Ibn Isḥāq Ibn ᶜUtba al-Rāzī (ob. 967).[20]

– Abū Bakr Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Walīd Ibn Jarūf al-Miṣrī al-Madīnī (ob. 964).[21]

---

[15]La única referencia que hemos encontrado a este personaje está en IBN ᶜABD AL-BARR, *Ŷāmiᶜ bayān al-ᶜilm*, vol. I, p. 109.

[16]Tradicionista y asceta egipcio que murió en el año 357 (=967); vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, pp. 179-181, nº 128.

[17]Alfaquí y tradicionista egipcio que murió en el año 355 (= 965), sobre el cual vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, pp. 78-79, nº 60. Nótese que es preciso corregir el texto de Ibn al-Faraḍī donde en lugar de al-Qurṭī se le llama al-Qurṭubī.

[18]Tradicionista egipcio que murió en 345 (=956); vid. IBN ᶜAŠĀKIR, *Ta'rīj Dimašq*, vol. VII, p. 2815, nº 160.

[19]Tradicionista originario de Bagdad que se instaló en Egipto, donde murió en el año 353 (=964); vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, pp. 117-119, nº 85.

[20]Tradicionista, natural de Ray, en el Irán, y afincado en Egipto, donde murió en el año 357 (=967), sobre el cual vid. AL-ḎAHABĪ, *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, vol. XVI, p. 113, nº 80.

[21]AL-MAQRĪZĪ, *al-Muqaffà al-Kabīr*, vol. V, p. 144, nº 1821.

Después pasaron a Siria, buscando quizá el origen de sus ancestros, y visitaron las ciudades de Ramla y Jerusalén, aunque las fuentes no dan información de lo que allí hicieron ni de los maestros que escucharon.[22]

Pero, a pesar de todos estos estudios, mayoritariamente de ciencia islámica, el biógrafo Ibn al-Faraḍī nos dice que él no tenía noticia de que hubieran transmitido hadices, por lo que parece que los dos hermanos tuvieron más bien tendencia a los estudios literarios, ya que ambos fueron filólogos y poetas, a más de funcionarios de la administración califal, aunque los datos que sobre ellos nos han llegado son muy fragmentarios.

Así sabemos que, en el año 955, el rey Ordoño III de León, que intentaba afianzarse en el poder frente a su medio hermano Sancho, que le disputaba la corona, mandó legados a Córdoba para pedir un acuerdo de paz. ᶜAbd al-Raḥmān III (g. 912-961), que no deseaba mantener la tensión bélica al mismo tiempo con el reino de León al norte y con los fatimíes en el Mediterráneo, se mostró receptivo y envió como embajador para negociar el acuerdo al noble (*Ra'īs ŷalīl*) poeta giennense Muḥammad Ibn [Abī] Ḥusayn, acompañado por su paisano, el judío Ḥasdāy Ibn Šaprūṭ, que conocía perfectamente tanto el latín como la lengua romance. Así, al cabo de poco tiempo, ambos embajadores volverán a Córdoba con una propuesta de paz para ser ratificada por el califa.[23]

En julio del año 972, el califa al-Ḥakam II (g. 961-976) nombró a ambos hermanos para el doble cargo de cadíes de la Marca superior (*qāḍī al-Ṯagr al-ᶜlà*) y corregidores (*ṣāḥib al-šurṭa al-ṣugrà*), con una

[22]Vid. AL-MAQRĪZĪ, *al-Muqaffà al-Kabīr*, vol. VI, p. 260, nº 2726; y AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb*, vol. II, nº 24, p. 57.

[23]IBN ᶜIḎĀRI, *Bayān*, vol. II, pp. 203-204. N. B. que el texto dice Ibn Ḥusayn, por lo que en principio podría pensarse que se trata del poeta al-Tubnī (vid. not. 12), pero creemos que hay que rectificarlo por Ibn Abī l-Ḥusayn, pues sería muy raro que una misión diplomática de tanta importancia se le encargara a un extranjero venido de Berbería, que no pertenecía a la nobleza árabe andalusí. Hay que tener en cuenta además que Ḥasdāy, que formaba parte de la legación, era de Jaén, al igual de nuestro autor, y muy probablemente era también buen amigo suyo.

importante remuneración, que alcanzaba los 30 dinares[24]. Y fue allí, en la ciudad de Zaragoza, donde murió al-Ḥasan, sin que nos hayan quedado de él referencias literarias, más allá de que era una persona muy escrupulosa con sus libros (*ḍābiṭ li-kutubi-hi*) y una persona de confianza en los relatos que transmitía (*ṯiqa fī riwāyati-hi*).

Poco después, en mayo del 973, el califa nombró una comisión para que fuera a Arcila, en Berbería, a supervisar la actuación de sus caídes y algunas otras cuestiones relacionadas con la campaña militar que allí se desarrollaba. De esta comisión, que fue acompañada por un destacamento del ejército al mando del muladí Muḥammad Ibn Fortūn y que duró casi dos meses, formaban parte el cadí de Sevilla Muḥammad Ibn ᶜAbd Allāh Ibn Abī ᶜĀmir, el futuro Almanzor, nuestro biografiado, Muḥammad Ibn ᶜAlī Ibn Abī l-Ḥusayn, y el tesorero Aḥmad Ibn Muḥammad al-Kalbī.[25]

Al igual que su hermano, que era mayor que él, Muḥammad fue un sabio de la lengua y la literatura (*ᶜālim bi-l-luga wa-l-adab*), el cual tenía fama de ser también muy escrupuloso con sus libros, especialmente en lo concerniente a la sintaxis y al vocabulario (*al-naḥw wa-l-luga*), además de lo cual era muy elocuente (*faṣīḥ balīg*) y estaba dotado de facundia (*ṭawīl al-lisān*). De esta manera llegó a tener una gran ascendencia sobre el califa en cuestiones relacionadas con la ciencia (*aṯīr^{an} bi-l-ᶜilm ᶜinda-hu*), particularmente en relación con la lengua árabe, pues al-Ḥakam II estaba especialmente interesado en el estudio de la gramática, como se ve por su encargo al sevillano al-Zubaydī[26] de que hiciera un compendio del *Kitāb al-ᶜAyn* de al-Jalīl, compendio que él mismo revisó y aprobó,

[24]Vid. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, p. 59, donde hay que corregir el texto, pues donde dice "ᶜAlī Ibn Muḥammad", debe decir "Muḥammad Ibn ᶜAlī"; trad. E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos*, nº 67, p. 105.

[25]Vid. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, pp. 80 y 89; trad. E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos*, nº 102, p. 136, y nº 125, p. 151. A esto parecen referirse las informaciones de AL-MAQRĪZĪ (*al-Muqaffà al-Kabīr*, vol. VI, p. 260, nº 2726) y AL-MAQQARĪ (*Nafḥ al-ṭīb*, vol. II, nº 24, p. 57) cuando dicen que se le confirió la *šurṭat al-Magrib*.

[26]Sobre él vid. J. HAREMSKA, *BA* nº 1887, vol. VII, Almería 2012, pp. 728-737.

y que le valió al gramático sevillano para ser nombrado preceptor del príncipe.[27]

A este respecto contaba Ibn Ḥazm una anécdota, que le había llegado a través del hijo de nuestro biografiado, Abū l-Ḥasan ᶜAlī, en la que se nos presenta una interesante escena de los trabajos científicos que se realizaban en la corte literaria de al-Ḥakam II[28], los cuales parecen un significativo precedente de los que tres siglos más tarde se llevarán a cabo en la corte de don Alonso el Sabio. Dice así[29]:

> "Encontré un escrito de mi padre que decía: El califa al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-Allāh, que en paz descansé, me mandó, junto con Abū ᶜAlī Ismāᶜīl Ibn al-Qāsim [al-Qālī] al-Bagdādī y los dos hijos de Sīd[30], cotejar [el texto] del *Kitāb al-ᶜAyn* de al-Jalīl Ibn Aḥmad, en la Casa real (Dār al-Mulk) del Alcázar de Córdoba. Y para ello mandó traer muchas copias del libro, entre las cuales estaba la del juez Munḏir Ibn Saᶜīd al-Ballūṭī[31], que él mismo había copiado en Egipto de [Aḥmad Ibn Muḥammad] Ibn Wallād, y nos fueron entregadas las copias para que las comparásemos. A los pocos días vino al-Ḥakam a donde nosotros estábamos y nos preguntó por las copias. Nosotros le dijimos: La copia del juez, que está escrita de su propia mano es la que tiene peor ortografía, y también más errores y más fallos. Él nos pidió que le refiriéramos algo de ello, y nosotros le recitamos unos versos deturpados, pronunciándolos con las expresiones alteradas y las palabras tergiversadas por el juez. Al-Ḥakam se extrañó de ello y preguntó a Abū ᶜAlī al-Qālī, que le vino a decir lo mismo. La noticia de esta reunión llegó al juez Munḏir, quien

---

[27]IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, pp. 101-102; trad. E. GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos*, nº 141, p. 168.

[28]Sobre este tema vid. Melchor MARTÍNEZ ANTUÑA, *La corte literaria de al-Háquem II en Córdoba*, El Escorial 1929.

[29]Traducimos el texto de al-Ḥumaydī (nº 39, vol. I, pp. 91-94), pero utilizando también la recensión que de él hicieron IBN ẒĀFIR AL-AZDĪ, *Badāᵓiᶜ al-badāᵓih*, nº 46, pp. 38-39; y AL-QIFṬĪ, *Inbāh al-ruwāt*, nº 602, vol. III, pp. 71-72.

[30]Se trata de Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad Ibn Abān Ibn Sīd al-Lajmī, que murió en 965 (J. P. ARIAS TORRES, *BA* nº 1154, vol. V, Almería 2007, pp. 350-351) y de su hermano Abū l-Qāsim Aḥmad, que murió en 992 (*BA* nº 1155, vol. V, Almería 2007, pp. 351-352).

[31]Véase la breve semblanza que se hace de este juez IBN ḤĀRIṬ AL-JUŠANĪ, *Taᵓrīj quḍāt Qurṭuba*, trad. Julián RIBERA, pp. 256-257; y otra más amplia en AL-BUNNĀHĪ, *al-Marqaba al-ᶜulyà*, trad. Arsenio CUELLAS MARQUÉS, *Al-Marqaba al-ᶜulyà de al-Nubāhī*, Universidad de Granada 2005, pp. 230-244.

escribió una nota para al-Ḥakam al-Mustanṣir en la que decía [metro *wāfir*, rima -ĀZĪ]:

1 Que Dios, que es el Remunerador, otorgue

a Jalīl de parte nuestra el mejor galardón.

2 *Pues nadie lo desmiente salvo el Chismoso*[32]

y dos mendrugueros del arrabal de al-Ṭirāz[33].

3 Pero la gente tolera los infundios de todo

ruin, y las befas y sarcasmos de todo zumbón.

Y cuando fuimos a ver a al-Mustanṣir, éste nos dijo: – El juez se mofa de vosotros; y nos entregó la nota, escrita de mano del juez, la cual estaba debajo de una cosa que tenía delante. Nosotros la leímos y le dijimos: – Señor, nosotros honramos tu noble corte para que nadie la denueste, y particularmente alguien tan importante como el juez por su edad y por su rango, pero si nuestro señor desea pararse a comprobar la realidad de lo que nosotros hemos alcanzado a ver, mándelo comparecer a él y al maestro Abū ᶜAlī [al-Qālī], y discutiremos todas las palabras suyas que nosotros hemos examinado. Pero el califa replicó: – No es necesario, que él ha ido por delante de vosotros, y el comienzo es más arduo, mas al que vence nadie le hace reproche.

Y dijo mi padre: Entonces, yo extendí mi mano al tintero y allí mismo, ante el califa, escribí esto [metro *wāfir*, rima -ĀZI][34]:

---

[32]En árabe *al-magīlī*, que en este caso no se refiere al poeta contemporáneo de este nombre (sobre el cual vid. Teresa GARULO, *BA* nº 1515, vol. VI, Almería 2009, p. 480), sino que es un adjetivo derivado de la raíz √MaGiLa (مَغِلَ), que significa "calumniar", el cual no aparece recogido en los diccionarios.

[33]Los dos mendrugueros son evidentemente los hijos de Sīd, de los que se ha hablado supra, cuya casa estaría en el barrio de los tirazeros, en la Ajerquía cordobesa. Según se desprende del texto este barrio debía de ser de mala nota para los musulmanes, porque allí se ubicaba la basílica de San Zoilo y junto a ella vivían muchos mozárabes.

[34]Al final de estos versos advierte al-Ḥumaydī: "Hemos dejado de copiar algunos versos de esta casida para no resultar prolijos".

1 Apréstate, que me has llamado a la competición y
has trabado combate con un rival que está decidido.

2 No corras a la espesura, que has excitado a los leones
del bosque, que se pavonean y están ya aprestados.

3 Baja a la liza a hacerles cara, y serás derribado
por el tajo de la hoja de un sable pulido y tajante.

4 Públicamente has relatado infundios de al-Jalīl,
por tu ignorancia de la lengua y el sentido figurado.

5 Y pides [a Dios] para él algo bueno, mientras que
con tus manos menoscabas sus enormes méritos.

6 Los destruyes y pones lo que es glorioso de ellos
como lo más bajo. Tú mismo te pondrás el castigo.

7 Dios remunere al maestro justo[35] de parte nuestra
con el bien, pues Él tiene el poder de remunerar.

8 Los eslabones de la ciencia prendieron fuego en él
antaño, y él honró a sus discípulos con el orgullo.

9 *Y ahora ha sido aclarado su Kitāb al-ᶜAyn de niebla*
y oscuridad, con la luz que da el discernimiento,

10 *por el maestro de lexicología Abū ᶜAlī [al-Qālī]*
y otros dos compañeros del barrio de al-Tirāz.

11 Por ellos ha sido corregido el libro y remediada
su incorrección, actuando con la mayor cautela.

[35]Se refiere, evidentemente, al gramático Jalīl.

Y añadió [mi padre]: Luego se lo recité a al-Mustanṣir bi-Allāh, y él se rio y dijo:

> «¡Tú has ganado, y con ventaja!». Y mandó que se le pusiera el sello y se le remitiera al juez, de modo que, después de aquello, no se le escuchó decir ni una palabra".

La última noticia poética que tenemos de él nos la da el cronista Ibn ᶜIḏārī que lo llama de nuevo Muḥammad Ibn Ḥusayn, y nos dice que, a más de poeta, era un buen conocedor de la historia de al-Andalus (*Ajbār al-Andalus*), citando uno de los poemas que compuso en elogio de Almanzor, el cual dice así [metro *ṭawīl*, rima –ĀBU-HĀ][36]:

1 *Derribas de su trono a todos tus enemigos,*
y todo lo que pretendes conquistar se te da.

2 *Pues eres descendiente de ᶜAbd el-Malīk,*
que tuvo la gloria de apoderarse de Carteya[37].

3 *La tomó por su mano tu abuelo Abū Marwān*[38]*,*
cuyo patrimonio era sólo el vigor y la fuerza.

4 *Y si acaso los politeístas volvieran a tomarla,*
a ti te atañería el honor de reconquistarla.

---

[36]IBN ᶜIḎĀRĪ, *Bayān*, vol. II, p. 247. Como en la nota 29, también aquí creemos que hay que rectificar el texto y leer Ibn Abī l-Ḥusayn, pues lo lógico es pensar que un andalusí de noble familia árabe conociese mejor la historia de al-Andalus que un poeta venido de Berbería a hacer carrera en la corte califal.

[37]En el texto Qarṭaŷanna, nombre que ha pervivido hasta hoy en la llamada Torre Cartagena, que está en el municipio de San Roque (Cádiz), junto a las ruinas de la antigua Carteya; vid. Ibn cIḏārī, Bayān, vol. II, p. 15.

[38]Se trata de Abū Marwān ᶜAbd al-Malik al-Muᶜāfirī, que entró en al-Andalus con Ṭāriq, según dice Ibn ᶜIḎĀRĪ, *Bayān,* vol. II, pp. 247-248; y *Ḏikr bilād al-Andalus*, vol. II, p. 186; para el apellido al-Muᶜāfirī, vid. lo que dice AL-ḤUMAYDĪ (*Ŷaḏwa*, vol. I, p. 132), transmitiendo el testimonio de Ibn Ḥazm, con lo que se despeja la duda que expresó a este respecto el profesor P. CHALMETA en su obra *Invasión e islamización*, Madrid 1994, pp. 167-168.

Según refiere su biógrafo Ibn al-Faraḍī, Muḥammad Ibn Abī l-Ḥusayn murió el sábado día 6 del mes de *ṣafar* del año 372, correspondiente al 31 de julio de 982[39]. Tuvo un hijo, llamado Abū l-Ḥasan ᶜAlī, que fue buen poeta y que es probablemente es el primer compilador de la antología poética que nos ha llegado a nombre de Ibn al-Kattānī con el título de *Kitāb al-Tašbīhāt min aščār ahl al-Andalus*.

4. SU OBRA LITERARIA

Aparte de esto, lo único que nos ha quedado de él como poeta es un puñado de versos recogidos por el antólogo al-Kattānī en su *Kitāb al-Tašbīhāt*[40]. Se trata de textos fragmentarios en los que apenas podemos entrever su temática o la ocasión en que se dijeron. Entre ellos destacamos dos dedicados al mar: El primero, posible reminiscencia de su viaje a Oriente, es una descripción de los peligros de la navegación, que nos hace recordar los versos de Fray Luis de León[41]; mientras que el segundo podría ser un elogio de ᶜAbd al-Raḥmān Ibn Rumāhis, el almirante de la flota califal[42], a quien debió de conocer en el año 973, en su viaje a Arcila, del que se ha tratado *supra*. Otro texto parece estar dedicado al

[39]Hay algún dato que no cuadra en esta fecha, dado que el día 31 de julio de 982 fue lunes.

[40]IBN AL-KATTĀNĪ, *Kitāb al-Tašbihāt*, números: 208, 273, 306, 377, 380, 476 y 636.

[41]Cfr. la *Oda a la vida retirada*, donde dice:

> Ténganse su tesoro
> los que de un falso leño se confían;
> no es mío ver el lloro
> de los que desconfían
> cuando el cierzo y el ábrego porfían.
>
> La combatida antena
> cruje, y en ciega noche el claro día
> se torna; al cielo suena
> confusa vocería,
> y la mar enriquecen a porfía.

[42]Sobre él vid. Jorge Lirola Delgado, El poder naval de al-Andalus en la época del califato omeya, Universidad de Granada 1993, passim.

califa al-Ḥakam II, con ocasión de la recepción de una embajada. Ofrecemos a continuación la traducción de todos ellos[43].

UN POEMA PUESTO POR ESCRITO[44]

1 *Es un poema parejo al alvexí de Saná*
por sus rayas, y por sus flores a un jardín.
2 *En él brilla la luminosidad de las ideas,*
aunque lo leas escrito con líneas negras.

SOBRE UNAS HERMOSAS ESCLAVAS[45]

1 *Te enviamos esclavas de dos tipos, unas negras*
y otras blancas, que van como gacelas asustadas.
2 *Tienen senos turgentes, tan delicados como botes*
de marfil, y así exhiben unos ceñidísimos talles,
3 *que cuando andan lo hacen contoneándose, como*
se contonean bajo la luna los tallos de las ramas.

[43]Para la traducción seguimos la edición de Iḥsān ᶜAbbās, que es la única que tenemos a mano. También hemos podido consultar la traducción de la Dra. Nafissa Mouffok, en su tesis doctoral titulada Estudio y traducción del «Kitāb al-Tašbīhāt min aščār ahl al-Andalus» de Ibn al-Kattānī, Universidad Complutense de Madrid, 2000-2001. Los títulos, que van en letra versalita, han sido añadidos por el traductor.

[44] Nº 208, metro jafīf, rima –ĪRI.

[45] Nº 273, metro jafīf, rima –ŪRI.

EL LLANTO[46]

1 Sus ojos hablaban con lágrimas de lo que tenía
en las entretelas, como si los ojos fueran la boca.

2 Y tras agotarse las lágrimas comenzaron a verter
sangre, que todo el cuerpo parecía sangrar por ellos.

EL MAR[47]

1 *Es un mar de flujos agitados y negrísimas crestas,*
abundoso en infortunios, pero escaso de riquezas.

2 Una alfombra de desgracias, muelle como camisa
de dormir; mas ante sus tempestades no hay refugio.

3 El batir de las olas sobre los costados de la nave es
un ejército que ataca, espada en mano, al enemigo.

4 Y el brillo que tienen sus olas cuando se agitan es
como plata líquida que corriera sobre el crisólito.

DESPEDIDA A UN CAPITÁN DE NAVÍO[48]

1 *Lo vi en la cubierta de un barco que parecía*
una mansión celeste albergando la luna llena.

2 *Las tablas del armazón casi rompieron a hablar*

---

[46] Nº 306, metro *basīṭ*, rima –MĀ.

[47] Nº 377, metro *ṭawīl*, rima –LUH.

[48] Nº 380, metro *sarīʿ*, rima –RĀ.

del orgullo que sentían por llevar a la aurora.

1. 3 Que, si bien debajo tenían un río, encima tenían
un mar de largueza, mayor que el mismo mar.

4 *Yo habría querido cruzar hasta la otra orilla*
en pos de él, si la fortuna me lo hubiera permitido.

5 *Pues estaba como el sediento, que ve la nube,*
y no puede gustar de su agua siquiera una gota.

EL CALIFA RECIBE A UNA LEGACIÓN[49]

1 *Sus pasos se acortaron de miedo cuando apareciste;*
que todo el que va hacia ti parece que va encadenado.

2 *Y, cuando bajaban la mirada, parecían ser bisojos,*
pues oteaban de reojo a cualquiera que no fueses tú.

2. 3 Y al mirarte, como hacen los presos, constataron que
era la luna llena quien se sentaba en el trono del califato.

A UN BROMISTA[50]

1 Tú no quieres consejo; lo que quieres
es engañarnos y gastarnos una broma.

3. 2 Que eres como el morrongo que, cuando
le niegan la carne, hace que no la quiere.

[49] Nº 476, metro *kāmil*, rima –DU.

[50] Nº 636, metro *ramal*, rima –ĀBAH.

5. REFERENCIAS

AL-BUNNĀHĪ (ob. f. s. XIV): *al-Marqaba al-ᶜulyà*, ed. y trad. Arsenio CUELLAS MARQUÉS, *Al-Marqaba al-ᶜulyà de al-Nubāhī*, Universidad de Granada 2005.

AL-ḌABBĪ (ob. 1203): *Bugyat al-multamis*, ed. I. al-Abyārī, El Cairo-Beirut 1410=1989, 2 vols.

AL-ḌAHABĪ (ob. 1347): *Siyar aᶜlām al-nubalā'*, ed. Šuᶜayb al-Arna'ūṭ, Beirut 1404=1984 (2ª ed.), 25 vols.

Ḏik bilād al-Andalus, apud Luis MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1983, 2 vols.

AL-ḤUMAYDĪ (ob. 1095): *Ŷaḏwat al-muqtabis*, ed. I. al-Abyārī, El Cairo-Beirut 1410=1989, 2 vols.

IBN ᶜABD AL-BARR (ob. 1071): *Ŷāmiᶜ bayān al-ᶜilm*, ed. ᶜAbd al-Raḥmān Muḥammad ᶜUṯmān, Medina, al-Maktaba al-salafīya, 1968, 2 vols.

IBN ᶜABD AL-ḤAKAM (ob. 870): *Futūḥ Miṣr wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad ᶜUmar, El Cairo 1425=2004; trad. Eliseo VIDAL BELTRÁN, *Conquista de África del Norte y España*, Valencia 1966.

IBN ᶜASĀKIR (ob. 1175): *Ta'rīj Dimašq*, ed. ᶜAmr Ibn Garāma al-ᶜAmrawī, Beirut, Dār al-fikr, 1415=1995, 80 vols.

IBN AL-FARAḌĪ (ob. 1013): *Ta'rīj ᶜulamā' al-Andalus*, ed. I. al-Abyārī, El Cairo-Beirut 1410=1984, 2 vols.

IBN ḤABĪB (ob. 853): *Kitāb al-Ta'rīj*, ed. Jorge Aguadé, Madrid, CSIC, 1991.

IBN ḤĀRIṮ AL-JUŠANĪ, (ob. 971): *Ajbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṯīn*, ed. Mª Luisa Ávila & Luis Molina, Madrid 1992.

» » *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní*, ed. y trad. Julián Ribera, Madrid 1914.

IBN ḤAYYĀN (ob. 1075): *Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, Beirut, al-Maktaba al-ᶜaṣrīya, 1426=2006.

Trad. Emilio GARCÍA GÓMEZ, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ᶜĪsà Ibn Aḥmad al-Rāzī* (360-364 h.= 971-975 J. C.), Madrid 1967.

IBN ḤAZM (ob. 1063): *Ŷamharat ansāb al-ᶜarab*, Beirut 1403=1983.

IBN ᶜIḎĀRĪ (ob. 1312): *al-Bayān al-mugrib*, ed. Baššār ᶜAwwād Maᶜrūf & Maḥamūd Baššār ᶜAwwād, Túnez 1434=2013, 4 vols.

IBN AL-KATTĀNĪ (ob. 1029): *Kitāb al-Tašbīhāt*, ed. Iḥsān ᶜAbbās, El Cairo 1401=1981.

Ibn Ẓāfir al-Azdī (ob. 1216): *Badā'iᶜ al-badā'ih*, ed. Musṭafà ᶜAbd al-Qādir ᶜAṭā, Beirut 2007.

AL-MAQQARĪ (ob. 1632): *Nafḥ al-ṭīb*, ed. Iḥsān ᶜAbbās, Beirut 1968, 8 vols.

AL-MAQRĪZĪ (ob. 1440): *al-Muqaffà al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Yaᶜlāwī, Beirut Dār al-Garb al-islāmī, 1427=2006, 8 vols.

AL-QIFṬĪ (ob. 1226): *Inbāh al-ruwāt*, ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, El Cairo-Beirut 1406=1986, 4 vols.

AL-SUYŪṬĪ (ob. 1505): *Bugyat al-wuᶜāt*, ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, El Cairo 1384=1964, 2 vols.

YĀQŪT (ob. 1229): *Muᶜŷam al-udabā'*, ed. Iḥṣān ᶜAbbās, Beirut 1993, 6 vols.

LA POESÍA VISUAL CALIGRÁMICA Y CONCRETA EN LA TRADICIÓN ÁRABE-ISLÁMICA Y OCCIDENTAL

INTIDHAR ALI GABER
Universidad de Bagdad- Facultad de Lenguas-Departamento español

1. INTRODUCCIÓN

La poesía visual es el fenómeno o proceso de transformación en la poesía de su carácter fonético-audible a su carácter escrito y visual.

La formación visual o figurativa en la poesía moderna es uno de los fenómenos destacados en la formación del texto poético, ya que la literatura presenta la característica de desarrollo y renovación y, al mismo tiempo, es una entidad vital afectada por lo que sucede al pensamiento de la nación como resultado del progreso civilizado en las ciencias humanas y aplicadas.

Este fenómeno ocupó un lugar destacado en los lenguajes de la poesía moderna que dio al poeta una libertad absoluta en la técnica de la escritura poética para deshacerse de las limitaciones de la poesía antigua, lo que contribuyó a presentar el texto llevando su mensaje y poniéndolo al servicio de su experiencia.

En cuanto a la poesía árabe moderna, el fenómeno de la formación visual llama la atención en la poesía de los poetas de los años cincuenta y sesenta. Eso es evidente y, además, algunos de ellos exageraron su uso hasta el punto de que consideraron al poema moderno como forma por encima de todo.

Respecto a la poesía occidental, ésta se ha desarrollado en varias etapas, incluyendo el fenómeno de la formación visual en el lenguaje de la

poesía, evidenciándose en los poetas experimentales y futuristas del siglo XX.

En base a lo anterior, podemos decir que el fenómeno de la formación visual en la poesía de Occidente y árabe islámica ya existía, que es un fenómeno que se ha manifestado de manera clara en la era moderna y que vamos a exponerlo en las dos culturas, árabe islámica y occidental.

1.1. CALIGRAFÍA ÁRABE-ISLÁMICA

Tratamos en este apartado la caligrafía como elemento principal que contribuye, según algunos estudios teóricos, a la aparición de la poesía visual en sus diferentes formas.

La caligrafía, término tomado del griego kallos (belleza) y graphe (escritura), se entiende literalmente, en la percepción occidental, como hermosa escritura a mano del idioma árabe en varios estilos:

> ‘‘Caligrafía es el arte de escribir a mano con letra bella y correctamente formada según diferentes estilos” (Blanco Rodríguez, Brosa y otros, 2010, p.143).

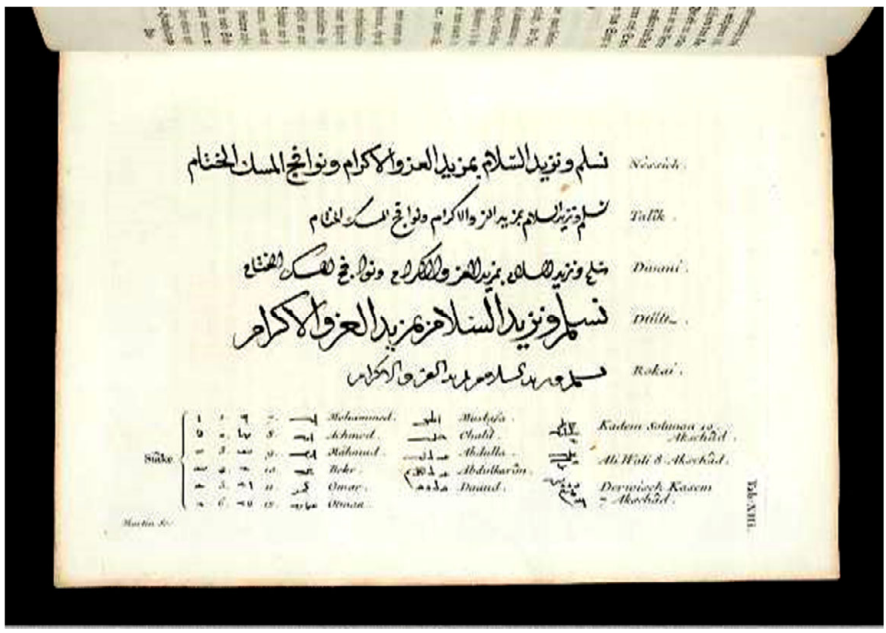
En el idioma árabe, la palabra transliterada Khaṭṭ se deriva de línea, diseño y construcción. Dentro de la cultura islámica, el arte del Khaṭṭ se entiende como el arte de la pluma y como una expresión de lo sagrado. Aunque la percepción común está relacionada con la escritura a mano, la práctica de la caligrafía árabe se parece, en muchos sentidos, más a un tipo de letras. Khaṭṭ está inspirado e impulsado por la contemplación y la reverencia religiosas (Kaestle, 2010).

La aparición de la caligrafía está relacionada con el hecho de poner por escrito el texto del *Corán*, rompiendo así la tradición oral, por lo que fue ante todo una medida conservacionista. El objetivo de la caligrafía del texto sagrado reside en la trasposición del aspecto ‹‹inspirado››, poético y melodioso del *Corán* a una armonía en el trazado. Al responder a unas reglas que elaboraron o perfeccionaron calígrafos de talento (Abū ‘Alī ibn Muqlah en el siglo X, Ibn al- Bawwāb en el siglo XI, Yākū al Musta’simī en el siglo XIII), la caligrafía proviene de normas comparables a las de la música o de las matemáticas. En aquella civilización en

la que estaban prohibidas las representaciones de seres que tuviesen alma, la caligrafía iba a convertirse en un arte mayor, utilizada en el marco de la arquitectura o de las artes decorativas. De ahí derivó a una variación en el tratamiento de las letras, según las técnicas y los materiales utilizados, que tuvo su eco en la caligrafía sobre pergamino y papel (Naffah, 2006, p.198).

La caligrafía islámica se desarrolló a partir de dos estilos principales: cūfī (caligrafía cúfica) y Naskh (epigrafía). Hay variaciones de cada uno, así como estilos regionales específicos; por lo tanto, aparecieron múltiples estilos en épocas distintas y cada uno tiene su forma propia que se distingue de los otros como nasḫ, nastaʿlīq, dīwānī, ṯuluṯ y ruqʿah.

FIGURA 1. Presentada por Niebuhr, Carsten muestra cinco estilos cursivos caligráficos árabes principales recuperado de https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/niebuhr1772/0163



El desarrollo de los estilos de la caligrafía contribuye a construir el diseño de tipografía tradicional inspirándose en las técnicas de escritura caligráfica que los calígrafos imitaban en los siglos XV y XVI. En las culturas que tienen un sistema de escritura basado en escrituras cursivas

(y grafemas, como los caracteres chinos), la práctica caligráfica es el modelo para el diseño tipográfico. Estas culturas ofrecen pocas opciones para distanciarse de los escribas. El árabe, como una más de las lenguas semíticas, es parte de estas culturas. Sin embargo, al menos la indicación filológica de la terminología árabe sobre caligrafía está marcada por el diseño, la construcción y un paso previo determinante a la escritura árabe. El reconocimiento de estas connotaciones filológicas distintivas ilumina la visión tradicional occidental sobre la importancia de la caligrafía en el desarrollo de la tipografía. (Kaestle, 2010).

Algunos escritores e investigadores occidentales, en sus opiniones teóricas, señalan cómo la caligrafía y las formas tipográficas juegan un papel importante en la aparición de la poesía visual en las dos culturas: árabe y occidental. Por un lado, Antonio Monegal en su libro *literatura y pintura* dice:

> La unidad entre la palabra e imagen representa caligrafía y caligrama o poesía visual. La caligrafía es el ejemplo más puro y radical de la fusión palabra e imagen; ya que en ella no podemos decidir si la letra se convierte en imagen o la imagen en letra. La importancia social y estética de este fenómeno probablemente sea mayor fuera de las culturas que utilizan el alfabeto latino, especialmente en el islam y el lejano Oriente. En la tradición europea, la caligrafía tiene una especie de efecto des alienante, las palabras son privadas de su carácter puramente utilitario y, así, la palabra se convierte en un objeto estético (2000, p.117).

Y, por otra parte, Antonine Artaud, Max Bense, Décio Pignatari y otros en el libro poesía concreta dicen:

En poesía concreta o visual se podría diferenciar otra corriente bajo el nombre de tipográfica. En ella se toma como punto de partida el elemento primario de la escritura, la letra, y se asigna un valor meramente plástico [...] estas obras no poseen ninguna derivación lingüística; la forma tipográfica es utilizada por ella misma, como elemento estético. Las letras son arrancadas del sistema de la lengua y reubicadas en un sistema meramente formal, donde se las trabaja a partir de su propia imagen y de las posibilidades plásticas que brindan su asociación y repetición" (1982, p.7)

1.2. EL CALIGRAMA EN LA CULTURA ÁRABE- ISLÁMICA Y OCCIDENTAL

Dentro de la poesía visual, en las primeras décadas del siglo XX, apareció la denominación de caligrama: *"*es un poema cuyo tema principal se expresa mediante la tipografía o la disposición material de los versos*"* (Moliner, 2012, p.166).

Otra forma de definir el caligrama es: *"*poema o escrito en el que las letras forman un dibujo que tiene relación con el contenido*"* (Blanco Rodríguez, Brosa y otros, 2010, p. 143). Y, por supuesto, el texto, dibujo, caligrafía y símbolo interactúan por igual con el mismo tema, un texto en forma de corazón habla de un corazón, y un texto en forma de caballo, habla de un caballo.

En Occidente encontramos que el artista y escritor literario francés Guillaume Apollinaire ha sido uno de los más famosos creadores de esta clase de obras y el inventor del nombre de caligrama (formado por caligrafía e ideograma telescópicos). Caligrama es un término que Apollinaire utiliza a principios del siglo XX para sus composiciones, a partir de sus ideogramas líricos" (Emiliano, 2018).

El artista Apollinaire retomó la creación de caligramas a principios del siglo XX. De esta manera, el caligrama recuperó su valoración como arte durante la modernidad, ya que fue utilizado por los artistas de las vanguardias que buscaron la ruptura con la tradición y la innovación en la creación poética (Martín Bregazzi, Miranda y otros, 2018, p.13).

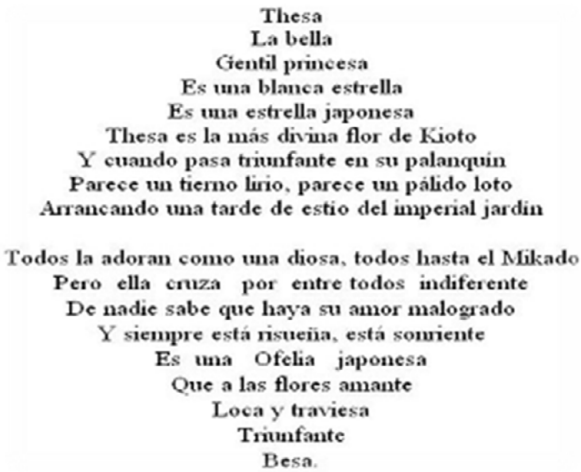
Las opiniones críticas de la obra de Guillaume se dividieron entre un partidario de su obra, como Claude Debon, y otros que consideraron que Apollinaire no pretendía modernizar o desarrollar la poesía en forma de poema y caligrafía únicamente, sino que combinaba elevación y singularidad con lirismo sobre temas inusuales.

Por otro lado, algunos critican la obra de Apollinaire y se refieren a la complejidad de sus textos, ya que argumentan que hay personas que no pueden entenderlos porque, cuando el lenguaje escrito se convierte en el material de esa obra, es decir, el poema visual, el caligrama no se puede leer fácilmente, y los consideran dirigidos un sector privado o elitista

más que a lo público o general, a pesar de ser textos visuales que están organizados y no dominados por el caos.

También aparece otro representante del caligrama en la tradición hispánica, el poeta creacionista chileno Vicente Huidobro cuyo primer caligrama fue el triángulo armónico incluido en su libro *Canciones en la Noche* (1913).

FIGURA 2. muestra el caligrama del poema del Triángulo armónico de Vicente Huidobro. Recuperada de https://pin.it/6utZPCY



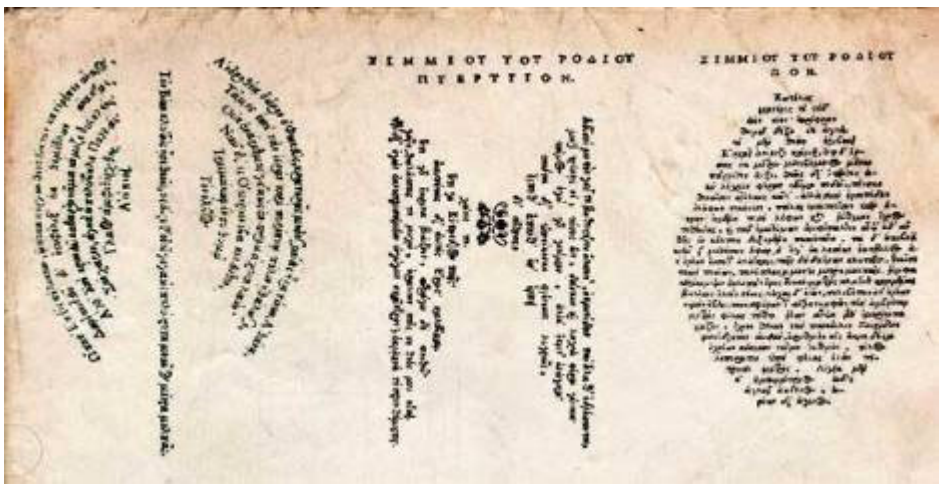
Vicente Huidobro en su caligrama sobre el concepto de creación opina:

> Debemos crear. El hombre ya ni imita. Inventa, agrega a los hechos del mundo, nacidos en el sino de la Naturaleza, hechos nuevos nacidos en su cabeza: un poema, un cuadro, una estatua, un barco a vapor, un auto, un aeroplano. (Huidobro, 1976, p. 750)

La presencia del caligrama en la cultura oriental y occidental se remonta a miles de años. Los primeros caligramas se deben a los griegos del periodo helenístico del siglo IV. Esta poética tiene una raíz religiosa, pues procede de ofrendas sobre las que inscribían el nombre del donante y la ocasión de la donación en línea- versos- que, por necesidad, se adaptaban a la forma del objeto ofrecido (Aljama, 2014).

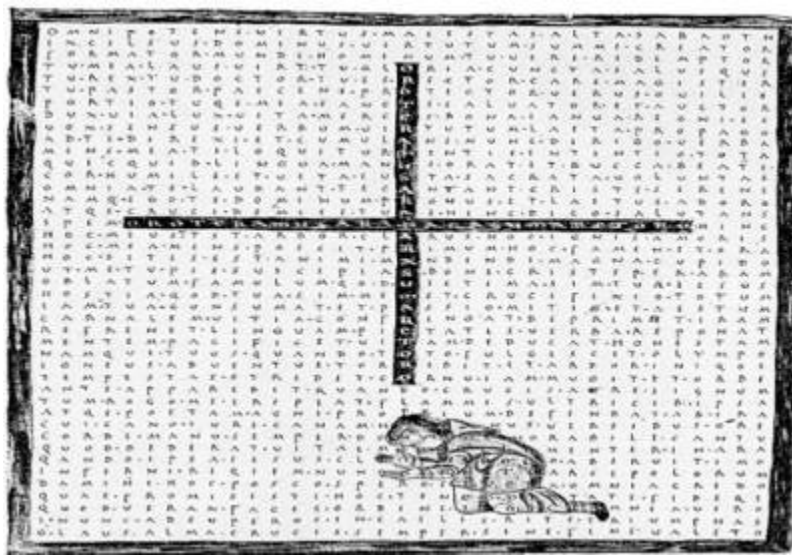
Los caligramas más antiguos conservados provienen del año 300 a. C y se le atribuyen a Simmias de Rodas. El caligrama "La hache, Las Alas, El huevo", uno de los realizados por Simmias, posee una particularidad: tiene que leerse el primer verso, luego el último, luego el segundo verso, luego el antepenúltimo, y así hasta terminar en el verso central (Martín Bregazzi, Miranda y otros, 2018, p.14).

FIGURA 3. El caligrama La hache, Las Alas, El huevo de Simmias de Rodas. Recuperada de http://eljuegodelamentira.blogspot.com/2014/08/las-reglas-del-juego-doce.html?m=1



Otro testimonio que se refiere a que el caligrama existe en Occidente tiene su origen en los acrósticos de la Edad Media. En el caligrama tiene una muy larga tradición y la fusión no es menos completa pero la dirección de la metamorfosis puede ser determinada; siempre son las palabras y las letras las que imitan a la imagen, nunca al revés. Las letras separadas de otras letras de las palabras a las que pertenecen pueden aportar significados nuevos y ocultos, como en los acrósticos, pero éstos pueden al mismo tiempo tener un atractivo visual como en los experimentos verbales y visuales de Hrabanus Maurus en la Edad Media (Monegal, 2000, p.117).

FIGURA 4. Muestra el acróstico de abanus Maurus. Recuperada del libro literatura y pintura (2000) de Antonio Monegal, p.118



Respecto al caligrama poético en la cultura árabe su origen se remonta a la caligrafía árabe que existe desde hace cientos años. Los investigadores marroquíes que dedican el estudio a la herencia árabe-islámica al-andalusí en los siglos VI y VII, encuentran los caligramas poéticos en la poesía de Abū al-Baqāʾ Ṣāliḥ b. Xarīf al-Rundī (1204-1285/6), autor de la célebre *Elegía por al-Andalus* y creador del Dīwānī al-Inšā (Oficina de Redacción) en el que trabajaron los poetas de La Alhambra, de los que nació esta poesía mural. Ḥamdun ibn al Ḥajj (1760-1817) fue uno de los eruditos más destacados del reinado de Moulay Soulayman de Marruecos y también uno de los poetas más conocidos de la época y autor de un dīwān *Silsilat_Dhakhair_al-turath_al-adabi_bi-al-Maghrib* y otros, que utilizan rectángulos, cuadrados y esquemas arbóreos e imitaron la naturaleza en sus múltiples manifestaciones: muchos textos fueron escritos con forma de animales, árboles y otras diversas formas (Puerta Vílchez, 2013, p. 265-266).

En la época nazarí del siglo XIV se desarrolló en la Granada nazarí un nuevo arte o forma de escribir la poesía que une poesía y arquitectura; se puede decir que es un tipo de poesía visual o caligramas poéticos. En

la construcción de los palacios nazaríes interviene por sistema el género poético de al-quṣūýriyāt (casidas palatinas), subgénero de la poesía áulica encomiástica (madḥ), hasta el punto de que podemos hablar del desarrollo en la Granada nazarí de una nueva tipología arquitectónica: «la arquitectura poética». Y ello porque lo arquitectónico no se limita a ser un espléndido soporte de lo poético, sino por la compleja y precisa interacción espacial, visual y semántica establecida entre arquitectura y poesía. El siglo XIV fue, en toda su extensión, el siglo por excelencia de este fenómeno poético-arquitectónico, o de esta arquitectura-poética, alimentada por el esplendor político, artístico, literario, científico y filosófico del reino nazarí, del que dicha arquitectura es, tal vez, la máxima expresión, aunque en convivencia también con dolorosas realidades y trágicos acontecimientos que condujeron a la caída del último reino de al-Ándalus a finales de la centuria siguiente: despotismo, derrotas frente al invasor, epidemias, hambrunas e interminables y cruentas luchas intestinas. (Puerta Vílchez, 2013 267) .

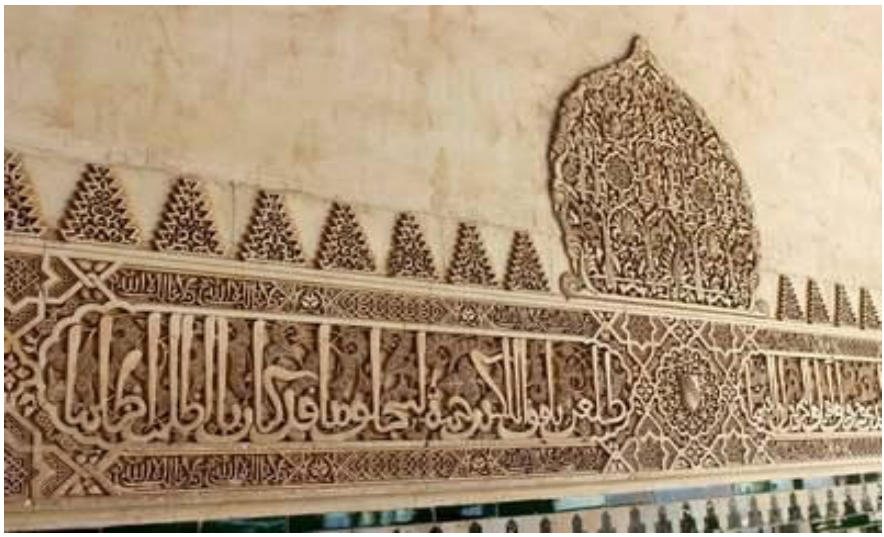
También se pueden leer los poemas visuales que incluye el caligrama en la poesía escrita por tres poetas de las cortes de Granada en la época nazarí: Ibn al Jatīb (1313-1374), Ibn al-Ŷayyāb (1274-1349) e Ibn Zamrak (1333-1394); entre ellos Ibn Zamrak es considerado el mejor de los poetas de Alhambra. Su poesía se plasmó en los lugares más emblemáticos de la ciudad palatina, como se puede apreciar, entre ellos, en la torre de la cautiva, puerta de Comares, fuente del jardín de Daraxa, la sala de dos hermanas, o la taza de la fuente del patio de los leones (De Lázaro Gonzalo, Alejandro, 2017).

Según José Miguel Puerta Vílchez (2013, p. 267) la poesía mural Caligramas arquitectónicos se escribe en los muros de La Alhambra por algunos motivos:

- se realizaban en honor del soberano, para ensalzar y perpetuar su memoria y la del islam, idea que antaño hubo de esgrimir el propio califa omeya ‘Abd al-Raḥmān III, en verso, para acallar las críticas anti-arquitectónicas recibidas en su época y los nazaríes, quienes no se privaron de adjudicarse hiperbólicamente el título de «califa», incluso en los muros de la Alhambra

– Quisieron confirmar y perpetuar su condición de adalides del islam andalusí, con insistencia y con todos los medios artísticos y literarios disponibles, rearmándose simbólicamente ante la asfixiante amenaza exterior y las endémicas conspiraciones internas, entonando el último canto de la cultura andalusí y resistiéndose a la extinción.

FIGURA 5. Muestra el poema en el pórtico norte que da acceso a la Sala de la Barca. Recuperada de https://images.app.goo.gl/KeDvRdsWKnegZgPRA



Después de la exposición anterior sobre la aparición y el desarrollo del caligrama en la cultura árabe y occidental, se observa en cuanto a la opinión del artista plástico y literato marroquí Moḥamed Albendūrī que asegura que las primeras raíces del caligrama pertenecen a la cultura árabe. Dice:

Que a pesar de que el Caligrama ha contribuido en todas sus etapas al desarrollo de los comienzos de la segunda revolución poética, lo que contribuyó a la producción de una transformación poética en cierta medida. Decimos: El arte del Caligrama se toma primero de las experiencias árabes que tuvieron el liderazgo en la caligrafía árabe. Quienes decían que Apollinaire fue el primero en inventar este arte, no conocían las

experiencias árabes, especialmente las experiencias de los críticos del Occidente islámico y sus diversas percepciones en los siglos VI y VII, de las que los occidentales se inspiraron para el poema caligráfico y del arte concreto (Albendūrī, 2018).

1. 3. EL POEMA CONCRETO EN LA TRADICIÓN ÁRABE- ISLÁMICA

La literatura árabe y occidental, en conjunto, utilizaron el medio tipográfico y las letras en el poema concreto, y su significado es que es un poema del lugar y llena el espacio tipográfico y encarna el cuerpo del poema.

En los estudios árabes se define el poema concreto como:

Es un poema que se dirige a la vista y dialoga con los sentidos perceptivos, y una de sus funciones estéticas e icónicas más importantes es la de las dimensiones semióticas, porque se enfoca en los signos no verbales, por un lado, y se ocupa de los indicadores icónicos, por otro. (Ḥamdawī, 2016, p.58)

Por lo tanto, el poema concreto es rico en signos lingüísticos plásticos y en signos y connotaciones no verbales multidimensionales.

El poema concreto se caracteriza por un conjunto de cualidades que lo distinguen de otros poemas de la cultura árabe, en general, y de la cultura marroquí, en particular. De ahí que el poema caligráfico define estos elementos discriminatorios (Ḥamdawī, 2016, p. 59-60):

- Combina la dimensión espaciotemporal
- Combina una recitación y escritura holográfica.
- Destaca la dualidad de los colores blanco y negro.
- Poema audiovisual se dirige a la vista y al oído al mismo tiempo.
- Se basa en la diversidad semiótica de la caligrafía, signos de numeración y la diversificación de las formas visuales.
- Requiere un lector cualificado y experto que tenga la capacidad de realizar una lectura lingüística y visual.

- Poema espacial, geométrico y plástico
- Tiene tres funciones principales: la función plástica, la función lingüística y la función icónica.
- Emplea las caligrafías árabes, marroquíes.
- Mezcla entre caligrafía, tipografía y escrito manual.
- Combina en un crisol artístico al poeta, al artista plástico y al calígrafo.

La poesía árabe y su crítica no conocieron el poema concreto hasta las edades más tardías con los poetas andaluces y marroquíes.

Aunque hubo intentos previos en el campo de entintar y refinar la escritura, especialmente en la redacción de textos religiosos, místicos y jurisprudenciales, que adoptaron la filosofía de las letras con una estructura, visión y percepción, y describieron muchas formas visuales en mensajes verbales, tales como La *Muqaddimah* de Ibn Jaldún, que se centró en el mundo de la escritura, su armonización y decoración (Ḥamdawī, 216, p.61 -62).

De hecho, estos libros o cartas no se basan solo en la importancia de la caligrafía y la ortografía, sino también en lo relacionado con el refinamiento de la escritura, su perfección y su decoración.

Después, más tarde, algunos poetas y críticos se interesaron por la dimensión visual o espacial, como el escritor y poeta Ibn Rašīq Al-Kairwānī (390-1064) en "*Al-Omda fī maḥasin alš'r wa Alādb wa al naqd"* (Al-Omda en los méritos de la poesía, la literatura y la crítica) , cuando habló de un conjunto de formas poéticas visuales que fueron desplazadas del espacio vertical simétrico como la forma Al-Qawadīsy, Musmat y la Moaxaja (en el árabe muwaššaḥ) (Al-Kairwānī, s.f., p. 174)

Los retóricos árabes insertaron otras formas visuales dentro de la ciencia de albadie (el arte de las figuras retóricas) cuando hablaron de varias formas iconográficas de invertir versos y presentar versos en forma de cuadrado. La división es colocar los versos de manera que permita la separación de parte de ellos con un cierre que los entrelaza, y versos en forma de anillo y estructura de la Moaxaja andalusí. La estructura de las

Moaxajas (Poemas arabigoandaluces) depende, en su construcción estética, artística y arquitectónica de la apertura, el cierre y circulación de los versos, la rama, Musmat y la kherja; también los poetas andaluces fueron conocidos por la cuadratura, la ramificación, la forestación y el esquema arbóreo donde pusieron algunos de sus poemas en forma de palmera.

He aquí un ejemplo poético antropomórfico en forma de círculo cerrado, del poeta andaluz Ibn Qalqas, uno de los poetas del siglo VI.

FIGURA 6. Modelo icónico en forma de círculo cerrado. Recuperada del libro teoría y práctica del Dr. ŷamil Hamdawi, 2016, p.70.



1.4. El Poema concreto en Occidente

En Occidente, la poesía concreta puede entenderse como el nombre que se le da a una variedad de nuevas experiencias formales llevadas a cabo por poetas de muchos países desde la Segunda Guerra Mundial, como respuesta a su percepción de las necesidades vivas y lingüísticas de la época contemporánea (Solt, 1970, p. 7).

En la década de 1950, el poema concreto se extendió a países de habla alemana y doce países del mundo, incluidos Brasil, Estados Unidos de América, Suecia e Italia. El término Concreto es referenciado por el poeta suizo- boliviano Eugen Gomringer (1953, p.14), cuando señaló:

> Que el lenguaje de la literatura ya no se adapta al mundo de la comunicación moderna, por lo que la nueva poesía debe ser calificada para jugar de inmediato con la forma visual de la lengua. No es de extrañar que los poemas concretos sean poemas tangibles que abordan la línea que se cruza con las diferentes formas escritas, interactúan con los gráficos y toman de la formación todas las prácticas artísticas que emplean las técnicas de la imagen plástica, tangible y visible, en el trabajo literario con los poetas concretos, y el empleo de colores básicos, especialmente blanco y negro, y el empleo de la diversificación de formas visuales y el uso del humor negro o la manipulación irónica de signos de puntuación que aparecen en formas tipográficas semióticas que desafían el espacio y la forma para hacer expresiones con letras y dibujos.

Después de 1950, revelando influencias de Mallarmé, Pound, Joyce, Apollinaire, Gomringer entre otros, surgió un movimiento poético inspirado en el concretismo pictórico, caracterizado por la reducción de la expresión a signos concretos, orientados a la presentación directa del objetivo mediante la organización de elementos básicos de lenguaje en representaciones gráficas (Reis, 1998, p.29).

La corriente concreta propiamente dicha se originó y alcanzó el punto más alto en el grupo brasileño de los hermanos de Campos y Décio Pignatari. Para Haroldo de Campos, el poema concreto aspira a ser: composición de elementos básicos del lenguaje, organizados óptico-acústicamente en el espacio gráfico por factores de proximidad y semejanza, como una especie de ideograma para una emoción dada, pretendiendo la presentación directa- presentificación- del objeto.

Según Haroldo, la poesía concreta permite la comunicación en su grado más rápido, prefigura para el poema una reintegración en la vida cotidiana, ya sea como vehículo de propaganda comercial o como objeto de deleite a la manera de las producciones plásticas (VII).

El movimiento brasileño de poesía concreta se lanzó, como tal, en contemporaneidad cronológica con una línea análoga en la poesía de habla alemana, promovido por el poeta suizo- boliviano, Eugen Gomringer. Éste, por su parte y sin contacto previo con el grupo Noigandres, venía

elaborando, también desde 1953, una teoría y una práctica en muchos puntos relacionados con la selección brasileña (Reis, 1998, p.29).

Además, Augusto de Campos también se refiere a la falta de contacto entre el equipo de Noigandres y Gomringer, a los que habría que añadir también a Öyvind Fahlström, poeta y teórico sueco quien, también en 1953, ya publicó su "Manifiesto por la poesía concreta", aunque en él se ve una comprensión del concretismo algo diferente a la de los otros teóricos. Todos teorizaron y produjeron "concretismos" sin tener contacto entre sí, lo que parece demostrar la existencia de inquietudes vivenciales y necesidades estéticas comunes, como defiende Ana Hatherly (1979, p.97), reafirmando la emergencia simultánea del concretismo en Brasil y en Europa como manifestación de la coincidencia de una experiencia común.

Generalmente, el concretismo encuentra que el lenguaje discursivo tradicional plantea obstáculos sobre la significación, por lo que es necesario reemplazarlo por una estructura capaz de una mayor fidelidad expresiva. Para provocar este salto empieza por realizar un acto negador: disuelve el verso como unidad de composición con vistas a permitir el juego de los elementos materiales. Este juego admite variables, da así lugar a un método de composición distinto que, como se podría prever, termina generando tendencias dentro de lo que aquí se denomina, con criterio amplio, poesía concreta (Artaud, Bense, Pignatari y otros, 1982, p. 4).

Así, el poema concreto se desarrolló en Occidente y produjo varias ramificaciones, por lo que se convirtió en el poema concreto multidimensional y mecánico, combinando caligrafía y tipografía. Esto se debe al gran interés de los poetas y críticos occidentales, gracias a lo que vieron en sus campos simbólico, semiótico y poético de diversas dimensiones y múltiples connotaciones, tales como Rimbaud, Paul Eluard y otros. Entre las cosas de las que se ocupó el poema concreto, en cuanto a fundamentos artísticos y estéticos, está el arte del collage, donde se pegan algunas imágenes junto a textos poéticos y, entre los poetas y artistas que enmarcaron este aspecto, están Ferdinand Franz Munn, Jerry Collar y otros. La autoridad del poema visual o concreto en Occidente permitió una especie de supremacía para todos los textos visuales, y el interés por

nuevos valores e ideas en el ámbito de un discurso visual lineal, que tiene sus propios significados, elocuencia y múltiples connotaciones. Se convirtió en un medio para el disfrute semántico que crea una existencia lineal o formal después del proceso de alteración y lectura, ya que el imaginario visual es una expresión certera del desarrollo cultural de la conciencia visual, que produce lecturas más significativas en la tarea de representar la realidad en percepciones e imaginarios más distantes con sus significados (Albendūrī,2018)

En cuanto a las características de la poesía concreta occidental on las siguientes:

- Valorar los aspectos visuales del poema utilizando caracteres tipográficos, dibujos y formas.
- Exploración de los aspectos sonoros de las palabras con el uso de aliteración, asonancia y paronomasia.
- Uso de neologismos.
- El poema concreto se comunica a través de su estructura-contenido.
- Ausencia de un yo lírico, de expresión subjetiva (Ferrari, 2021).

1.5. POESÍA VISUAL MARROQUÍ EN LA ERA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Aunque la poesía marroquí moderna es visualmente simétrica, las líneas son simétricas y los versos están colocados espacialmente, de una manera vertical simétrica, en la que el blanco y el negro son paralelos, sin embargo encontramos entre los pliegues de esta poesía un texto concreto del poeta marroquí Allal Al-Hashimi Al-Filami Al-Meknes, quien escribió una obra de diálogo poético, con forma de una persona antropomórfica con una cabeza, un cuerpo y dos piernas, su título *El poeta*, y entre los márgenes de este texto dramático están los nombres de los interlocutores. Y con una estructura introductoria que define el contexto general y específico del poema; se sabe que esta obra poética fue publicada en la revista "Aquí está todo" en el número dieciocho, febrero de 1954 (Ḥamdawī, 2016, p. 74)

Los poetas concretos árabes contemporáneos más importantes que se asociaron con un poema visual concreto o lineal son los poetas Hadiz Adonis, Abd al-Qadir Arnaout y Nazir Nabaa con sus poemas *la muerte de un niño ciego y el espejo lloró* (Ḥamdawī, 2016, p. 77).

FIGURA 7. Modelo del poema concreto obra poética teatral de Allal Al-Hashimi Al-Filami Al-Meknes. Recuperado del libro teoría y práctica del Dr. ŷamil Ḥamdawī, 2016, p.77.



El poeta concreto marroquí contemporáneo empleó un conjunto de formas espaciales para enmarcar geométricamente sus poemas poéticos y enmarcarlos en texto, sílaba y oración. Y, por lo tanto, había muchas formas y espacios tipográficos, por lo que el espacio analógico vertical basado en el sistema de dos partes y la unidad de narración y rima en el poema poético clásico o el espacio de líneas y oraciones poéticas basadas en la superposición de blanco y negro se superponen en simetría o congruencia.

La nueva escuela de caligrafía utilizó un conjunto de formas visuales concretas que se pueden limitar a los siguientes modelos de impresión (Ḥamdawī, 2018):

- **Forma arbórea**: Toma la forma de un árbol que nos remite a la cultura árabe-islámica heredada, especialmente en la época andaluza.
- **Forma redonda**: Apareció un grupo de poemas antropomórficos con forma de círculos cerrados que expresaban la tragedia del hombre y su colapso existencial, social y civil, así como el dolor de la prisión, la tortura y la aniquilación física y psicológica bajo regímenes de opresión, injusticia y tiranía:
- **Forma rectangular**: El poeta concreto emplea la geometría del rectángulo para enmarcar y encerrar al ser humano en el mundo de la fascinación, las aflicciones y las tentaciones que empujan al suspendido a rendirse y consentir o levantarse y ser martirizado:
- **Forma de triángulo**: El poeta concreto usa la forma del triángulo cuando menciona las señales de tránsito que indican prevención, amenaza y advertencia, señalando el respeto a los trabajadores, su aprecio y su dominación y, al mismo tiempo, se refieren a su trágico sufrimiento y su lucha dialéctica con la clase explotadora que exprime el sudor para lograr excedentes de lucro a expensas de su dignidad, humanidad, y también se menciona el triángulo para indicar asedio, cierre, prevención y muerte.

Y algunos poetas como ʾAḥmed Belbadawī utilizan en su colección poética concreta formas visuales que aportan significados diferentes, tales como:

- **Forma de pie**: Un grupo de poemas de consultores con forma de pies desnudos son brillantes que muestran la purificación espiritual mística y la tortura humana, la opresión y la tiranía.
- **Forma interrogativa**: ʾAḥmed Belbadawī empleó en su libro "*ṯhawrat alšita' wa alsayf*" (La revolución de invierno y verano) poemas poéticos como gráficos con forma de interrogatorios que hacen de la desgastada realidad una realidad trágica que requiere plantear preguntas sobre logros y preguntas

difíciles sobre la naturaleza de esta realidad y el destino fracturado del ser humano.

- **Forma de cúpula**: El poeta ʾAḥmed Belbadawī emplea en su valiosa colección poética: "*Ḥadaṯana maslwj alfaqr wardī"* (1983) la forma de la cúpula ornamentada que sugiere la auténtica arquitectura marroquí y su arcaica civilización, que aporta una sólida memoria en el mundo del arte y creatividad.
- **Forma en blanco o vacía**: la forma en blanco y silenciosa significa: declaración, revolución, rebelión, rechazo de la realidad existente y anticipación de la realidad posible. Esta forma vacía también se encuentra en Muḥammad Binīs en su colección poética: "*En la dirección de tu voz vertical*" y en ʾAḥmed Belbadawī dentro de las formas circulares y rectangulares llenas de textos poéticos.

Así, el poeta contemporáneo supo "saltar a esta etapa, salir de las rígidas garras de la verticalidad, y hacerse cada vez más clara en la crítica". Esto se evidenció claramente en la arquitectura del poema contemporáneo. El poeta contemporáneo no pretendía decorar y embellecer tanto como toma nuevos medios y posibilidades que se suman a las herramientas habituales conocidas, sino que el mismo espacio que desempeña una función expresiva en la pintura plástica también se emplea en la poesía moderna, como escribe el poeta: palabra magnificada o en miniatura. En la línea, ya sea al principio, en medio o al final, o al margen de la oración, no se pretende, por supuesto, solo decorar y vaciar la decoración de todo el contenido, sino que busca una estética plástica más profunda en su expresión y significación, y las formas geométricas que impregnan la colección de poesía y acompañan al lenguaje poético vocal tienen una segunda lengua inherente y se derivan del contenido visionario general del poeta.

La experiencia poética concreta marroquí contemporánea, durante los años setenta del siglo XX, fue un fenómeno poético diferenciado en el mundo árabe por su desplazamiento en la escena poética árabe, que quedó confinada a la dimensión temporal y a la perspectiva oral-verbal. En realidad, cristalizó un nuevo proyecto de escritura que provocó una

ruptura artística y estética en el poema árabe contemporáneo. Esta nueva escuela fue dirigida por los poetas árabes contemporáneos como: Bensalem Ḥimīš, Abdallah Raŷ, ʾAḥmed Belbadawī y Muḥammad Al-Maimounī (Ḥamdawī, 2018)

Después de eso, los poemas caligráficos se difundieron en el mundo árabe y fueron publicados por varios periódicos y editoriales.

Sin embargo, este fenómeno de poesía concreta pronto se detuvo con la transmisión de los escritos de Muḥammad Benis, al escribir la prosa a principios de los años ochenta. Cuando los poetas pioneros que fundaron la experiencia caligráfica en Marruecos sintieron la estrechez de su nueva experiencia poética, sintieron así su monotonía, aburrida repetición y el agotamiento de sus plantillas expresivas, estancamiento y reproducción, rápidamente pasaron a escribir el poema del recital poético aislado de la dimensión plástica.

Con respecto a la experiencia espacial en particular, se puede decir que su enfoque de mente cerrada en nombre de la excelencia cultural local, así como su logro aislado de los requisitos de la recepción y sus condiciones civilizadas y sociales, la convirtió en algo autónomo y centrado, experiencia que tendió a su muerte desde los primeros períodos de su nacimiento. Se observa cómo el camino espacial en Occidente estaba en contra del cierre cultural y se abrió a la cultura humana en un momento en el que las personas ya no están determinadas por sus nacionalidades, clases e idiomas nacionales, sino por la posición que ocupan en su sociedad, en el mundo y en el universo.

De ahí que decimos que el experimento de la caligrafía en Marruecos no duró mucho para dar los frutos deseados por varios motivos que se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Los fundadores no están convencidos de la experiencia para aferrarse a ella durante mucho tiempo, lo que los llevó a cambiar sus experiencias poéticas.
- La similitud de experiencias poéticas a nivel de planificación, composición y uso de colores y formas de grafito.

- El uso de calígrafos intermedios para planificar varios espacios visuales en la forma en que entendían los textos poéticos. Esto afectó negativamente a sus poemas porque fueron escritos a través de visiones ajenas, a pesar de la presencia de creaciones caligráficas personales, como es el caso del poeta ʾAḥmed Belbadawī.
- La marginación de la crítica marroquí contemporánea a los escritos de calígrafos contemporáneos, e incluso hay quienes se burlaron de la experiencia, como lo hizo Naŷīb Alʿwafī en su libro: Ŷadal alqīra'a (La polémica de la lectura).
- La nueva experiencia poética no fue una experiencia del mundo humano abierto, como es el caso de los poemas caligráficos occidentales (como el de Apollinaire).
- A los lectores y críticos no les convence la escritura marroquí porque lleva un legado histórico lleno de olores de opresión, explotación, tiranía, atraso y fragmentación civilizada.
- La Universidad de Marruecos no reconoció este nuevo experimento poético, considerándolo como una moda trivial y una nube de verano que pronto terminará (Ḥamdawī, 2018).

A pesar de estas críticas, la experiencia concreta contemporánea seguirá siendo un rasgo poético importante en la historia del poema poético marroquí debido a su ruptura con las reglas heredadas del espacio simétrico y su ruptura con los estándares de los estilos poéticos predominantes y, de hecho, estableció una dimensión estética en la poesía árabe, en general, y la poesía marroquí, en particular, que es la dimensión espacial y visual.

2. CONCLUSIÓN

Las manifestaciones de la poesía visual existen desde la antigüedad tanto en la cultura árabe islámica como en la occidental y se desarrollan y modifican a lo largo del tiempo, por la introducción en ella de elementos artísticos y estéticos para crear un lenguaje moderno y atractivo al lector y ampliar la forma de la expresión poética, por lo que esta modificación

contribuye a que aparezcan muchas denominaciones dentro de la poesía visual, las que tienen mucho que ver con el arte de escribir o pintar las formas en las letras como: la poesía de figuras a principios del siglo XVII, poesía tipográfica y los caligramas a finales del siglo XIX, poesía concreta en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, poesía caligráfica VI y poético-arquitectónico del siglo XIV y otras.

El inicio de la poesía visual de Occidente se extiende a la época helenística de s. III d. c. y a la tradición grecolatino de alfabetos acrósticos en época medieval, mientras los orígenes de la poesía visual árabe islámica están relacionado con la caligrafía sagrada del *Corán* en el siglo VIII y a la tradición poética de Al andaluz en el siglo XVI y XVII.

A pesar de lo expuesto anteriormente respecto a las raíces o a las primeras formas de la poesía visual en las dos culturas, hay algunos estudios árabes y occidentales que muestran que a este fenómeno estético de la poesía visual su primera existencia se le atribuyó a la cultura árabe y luego se transmite al ámbito literario occidental, pero a través de nuestro estudio, podemos mostrar que las dos culturas sufren influencia mutua, por lo que encontramos formas y características semejantes de las manifestaciones de la poesía visual árabe en la literatura occidental como los caligramas en forma de árbol y personas o formas geométricas, el uso de la dualidad del blanco y negro, el equilibrio entre la dimensión temporal y espacial, la función plástica, la función lingüística y la función icónica y la mezcla entre caligrafía y tipografía.

Por otra parte, se puede decir que esta influencia cultural se debe a la diversidad cultural y artística que caracterizó a la civilización occidental a nivel de forma y contenido, la cual creó un foco para que los poetas occidentales se beneficiaran de la experiencia de los críticos marroquíes en el campo del poema caligráfico durante los siglos VI y VII y los años posteriores. Eso afectó mucho al camino lineal en esta cultura. Quizás la forma en que se ven las cosas y los fenómenos a través de una variedad de percepciones objetivas ha llevado a un intento de revelar la superposición entre las diversas artes árabes y occidentales en Occidente islámico y más tarde en Europa, y luego revelar las semejanzas comunes en algunas artes como la danza, dibujo, música, cuento, novela, teatro, artes visuales, arquitectura, ciencia y humanidad.

Posteriormente, se hizo una distinción entre la visión estética tradicional y la visión estética objetiva, según la diferencia en la orientación cognitiva y cultural. Si el arte griego y romano dejó antiguas entradas al arte occidental, el arte árabe tuvo un impacto directo en la mentalidad europea. Se emplearon formas simples, como líneas, curvas, planos, ornamentos y formas múltiples, que reflejan el empleo espontáneo de campos visuales. Con esta influencia, la arquitectura occidental se caracterizó por la diversidad, lo que contribuyó al desarrollo y enriquecimiento de sus propuestas a todos los niveles, al tiempo que posteriormente se desarrollaron la literatura, la pintura, la escultura y el arte realista. Las antiguas ideas árabes y occidentales han estado presentes en diversas formas y en diferentes artes visuales, donde se produjo la transformación en las múltiples capacidades de la persona occidental, y donde la transformación cognitiva y artística, similar a la producida por la civilización, contribuyó a desarrollar la percepción visual con plena conciencia como una elección que determina la realidad e interactúa con ella, dándose cuenta de que las cosas tienen otras dimensiones y nuevos significados.

La función de la poesía visual moderna se desarrolló desde los acrósticos visuales que tienen una función intelectual y religiosa como manera de expresar una experiencia personal y los sentidos, por percibir un objeto de forma verbal y visual al mismo tiempo.

Lo mismo sucedió con la función político-religiosa que la poesía visual tuvo en la cultura árabe para perpetuar en la memoria del Califato el Islamismo. En este caso nos referimos a los poemas grabados en los muros de La Alhambra, en cuanto a su función moderna que expresa las experiencias personales y los sentidos.

En el siglo XX la poesía visual en el ámbito de la cultura occidental se difunde por toda Europa, a pesar de que en sus comienzos fue rechazada por los críticos literarios, porque consideran que este fenómeno estético no facilita el lenguaje de la comprensión poética al lector, pero tuvo éxito en el movimiento de la renovación poética de los vanguardistas hacia el verso libre y también juega un papel primordial en la creación de otro de tipos de poesía, como la poesía semiótica y la poesía cibernética.

En cuanto a la poesía visual o los caligramas arquitectónicos grabados en el Palacio de la Alhambra, éstos fueron objeto de críticas y rechazo, ya que estos muros son susceptibles de ser destruidos por el enemigo y se consideran una de las evidencia históricas de la autoridad gobernante, y se sabe que estas evidencias históricas pertenecientes al gobernante anterior serán destruidas si la región es sometida a ocupación por otros, pero esta oposición no constituye un obstáculo frente a la difusión de este fenómeno y la evidencia de estos testigos todavía siguen presentes hasta el día de hoy.

En el pasado, la poesía árabe soportó cambios que ayudan a la formación de la poesía visual, especialmente los cambios que se produjeron con respecto a la forma del poema en la época andaluza como Musmat y la kherja, el esquema arbóreo o la Moaxaja, todos ejemplos de la transformación visual de la poesía en época temprana, aunque la poesía verbal no puede librarse de las limitaciones del poema tradicional.

En el siglo XX, la poesía visual se extendió por algunos países árabes como Túnez, Argelia, Palestina y Marruecos, pero, al final, este movimiento no tuvo éxito en Marruecos porque no fue considerado un fenómeno literario y no fue apoyado por instituciones educativas, y la mayoría de los poetas abandonaron la escritura del poema visual y pasaron a escribir otros géneros literarios.

3. BIBLIOGRAFÍA

Aljama, R. I. (2014, 20 de agosto). *Las reglas del juego. Caligrama. juego de mentira*: http://elguegodementira.blogapot.com/2014/.

Albendūrī, M. (2018, 14 de enero). Balāghat aljhaṭ fī alsīyāq algharbī wā - maẓahir alta'aṯhur bialnuqād al-Maghribī: alkitabah wa ṣwrah kam'adīl ayqunī (La elocuencia de la caligrafía en el contexto occidental y las manifestaciones de influencia de la crítica marroquí: la escritura y la imagen como equivalentes icónicas*). Al quds.* https://www. alquds.co.uk.

Al-Kairwānī, I. (s.f.). *Al-Omda en mahasin alshier wadibah wa naqda* (Al-Omda en los méritos de la méritos de la poesía, la literatura y la crítica). Dār Al- rašād.

Artaud, A., Bense, M.; Pignatari, D. y ortos (1982). *Poesía concreta.* Centro Editor de America . https://monoskop.org/images/d/d7/Poesia_concreta.

Belbadawī, A. (1983). *Ḥadaṯana maslwj alfaqr wardī.* fundación de. Našhrat Foundation.

Binīs, M. (1985). *Mawsim alšarq. Dar Toubkal lilnašr, Muhammadiyah.* Dar Toubkal lilnašr, Muhammadiyah.

Blanco Rodríguez, M. J., Brosa, I. y otros (2010). *Diccionario escolar: Lengua española.* Larousse.

De Lázaro Gonzalo, G., & Alejandro, D. G. (2017, 2 de agosto). Ibn Zamrak, un poeta en la Alhambra *El patronato de Alhambra y generalife*. https://www.alhambra-patronato.es/ibn-zamrak-

Emiliano, J. (2018, 12 de noviembre). Entre el concepto y el verbo, poesía concreta Mathias Goeritz y otros exponentes. *Página Salmón*: https://paginasalmon.com/2018/11/18.

Ferrari, L. (2021, 23 de Octubre) Poesia concreta. Todo Estudo. Disponível em:. R https://www.todoestudo .com.br/literatura/poesia-concreta.

Ḥamdawī, ŷ. (2018, septiembre 22). Alqaṣydh alkunkiritiah fī alš'r almagahrībī almuṣr (Elpoema concreto en la poesía marroquí contemporánea).*Paramnesia*.: https://paramnesia - rahhal.blogspot.com/2018/09/2-2.html?m=1

(2016). *Alādb alrāqmī bayn alnaẓryh wā tṭtbyq* (Literatura digital entre teoría y práctica).Alukah.

Hatherly, A. (1979). O texto-não-texto - A propósito de O Escritor. *Em O espaço crítico: do simbolismo à vanguarda, Caminho, p. 107-112.*

Huidobro, V. (1976). *Obras Completas. Tomo I* . Tomo I .Leather Bound.

Gomringer, E. (1953). *Konstellationen.* . Berna. Spiral Press.

Kaestle, J. (2010,10 de Julio). Arabic calligraphy as a typographic exercise. I love typography. *I love typography*.:https://ilovetypography.com

Bregazzi, M., & J., M. M. (2018). *Taller de Artes visuales. Poesía visual.* Ministerio de Educación / Subsecretaría de Planeamiento e Innovación Educativa..

Moliner, M. (2012). *Diccionario de uso del Español.* Gredos.

Monegal, A. (1998). *En los límites de la diferencia: Poesía e imagen en las vanguardias hispánicas.* . Tecnos, S. A. .

-_____(2000). *Literatura y pintura.* Arco/ Libros

-_____(2000). *Literatura y pintura.* Arco/ Libros.

Naffah, C. (2006). *Diccionario de Islam y Religion y Cultura.* Monte Carmelo.

Puerta Vilchez, J. M. (2013). La construcción poética de la Alhambra. *Revista de poética medieva*, 4 (27), 263-285. https://core.ac.uk › download › .

Ribeiro Neto, A. (2018). *Poesia concreta: rever-visão*.Departamento de letras clásica se vernáculas. Universidade Federal da Paraíba.

Solt, M. E. (1970). *Concrete Poetry: a World View.* Bloomington.Indiana University Press. . Bloomington.Indiana University

LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN LENGUA ESPAÑOLA HACIA EL PRÉSTAMO LÉXICO *ŶIHĀD*. DESDE SU ETIMOLOGÍA ORIGINAL AL SIGNIFICADO EN EL DICCIONARIO DE LA RAE

RAFAEL CRISMÁN PÉREZ
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Tal y como expone Tarek (2021), el Diccionario de la Real Academia Española reconoce el significado de *yihad* como *guerra santa de los musulmanes*, además de clasificar dicha voz léxica con género femenino. Esta definición, que el autor califica de *problemática*, se encuentra influida por los usos actuales que encontramos acerca de dicha voz léxica principalmente en los medios de comunicación de masas y la difusión que se hace de los mismos (Gerding, Cañete y Adam, 2018). Estos usos han determinado una actitud hacia dicha voz léxica (así como hacia otros arabismos) por parte de los hispanohablantes, en virtud de la relación que existe entre lengua y sociedad, de acuerdo con el tratamiento de los préstamos léxicos (Gómez Capuz, 2004; 2009).

Tal y como recogen Corriente y Gil (2018) se hace necesaria, por tanto, una actualización sociolingüística del corpus de arabismos actual en lengua española, con el fin de comprender la diversidad de posibilidades significativas de dichos préstamos. Esto es algo especialmente relevante en los arabismos debido a la ingente polisemia de dicha lengua, así como a la incorporación en Occidente de nuevas realidades vinculadas al islam en los últimos años (Abdel Latif, 2018). Además, como señala Desrues (2009), el lenguaje en relación con el islam conlleva una dificultad añadida. Se trata de una epistemología islámica propia, lo que converge en

una necesaria contextualización de estos arabismos en relación con la naturaleza del islam.

Así pues, comenzaremos por exponer el significado original de la voz léxica *yihad* y sus diferentes acepciones en árabe para comprender las interpretaciones de significado que ha experimentado dicha voz léxica hasta su actual definición según el DRAE. De este modo, comprobaremos hasta qué punto se corresponden el significado etimológico y el significado adoptado por la institución.

2. ORIGEN DE LA VOZ LÉXICA *YIHAD*

La palabra *ŷihād* proviene de la raíz árabe *yahada*. Esta voz léxica significa *esfuerzo*. La expresión completa *Ŷihād fi Sabililah* significa *esfuerzo en el camino de Dios* (Zapata, 2002).

No obstante, la divulgación de la voz *ŷihād* tiene su origen en el Corán (De León, 2018), donde aparece en cuarenta y una ocasiones. En este punto, destacan principalmente veintidós alusiones en un sentido general; tres en un sentido espiritual y diez en un sentido belicista.

Tal y como expone García SanJuan (2009), no debemos caer en el reduccionismo de interpretar este concepto según un prisma belicista o pacifista, pues cualquier intento interpretativo según una u otra perspectiva daría como resultado una interpretación parcial del concepto (2009: 250):

La esterilidad y tendenciosidad de estos planteamientos es palmaria, ya que se basa en una doble falacia. Primero, la de la exégesis individual de los textos sagrados, de forma descontextualizada y sin utilizar las herramientas lingüísticas y conceptuales imprescindibles para ello. Segundo, considerar como universalmente válida la lectura del mensaje islámico que elaboran los sectores radicales, soslayando otras

Para la adecuada contextualización de cualquier concepto islámico, como es el caso de la voz *yihad*, debemos tener en cuenta la doble naturaleza del texto coránico. Esto se debe a la presencia de aleyas unívocas (*mukamāt*) y equívocas (*mutašābihāt*). El proceso interpretativo para la adecuada contextualización de las voces léxicas y conceptos del islam

se relaciona con el denominado *iŷtihād*, esto es, el esfuerzo necesario de razonar acerca de la interpretación y reflexión del texto coránico para su aplicación a la jurisprudencia por parte de los ulemas y juristas del islam.

En el caso concreto de *yihad*, su interpretación nos lleva a dos posibilidades fundamentales: la exégesis coránica y la tradición. Esta última supone, por tanto, considerar las diferentes interpretaciones de las diversas escuelas jurídicas del islam. En lo referente a la exégesis coránica, se distinguen cuatro momentos (Gómez García, 2021).

El primero de ellos comprende los versículos 41/36, 17; 74/23, 96. Esta primera etapa se corresponde con la revelación de La Meca. Durante este tiempo a los musulmanes se les prohíbe combatir.

El segundo momento se identifica con el periodo de emigración a Medina, tras la Hégira. Se recogen en los versículos 103/22: 39-40. En este periodo se autoriza el combate, pero bajo dos condiciones. La primera es que no se inicien las hostilidades por parte de Mahoma y sus seguidores. La segunda es no excederse en la lucha.

El tercer momento se corresponde con la llamada a Mahoma a la yihad no solo defensiva, sino ofensiva como respuesta a la agresión (versículos 87:2, 190-191; 87:2, 216).

El cuarto momento se refiere al derecho y deber de iniciar la guerra (versículos 106/ 49, 9; 112/ 5, 33-34; 90/ 33, 61; 113/ 9, 3 y 5; 113/9, 14).

Gómez García (2021) expone lo siguiente a propósito de la exégesis coránica:

Al final de estas fases de evolución, los capítulos poshegíricos del Corán, que aportan las aleyas abrogantes prescriben *el combate en el camino de Dios*. Estas poseen vigencia definitiva, anulando cualquier aleya previa en sentido contrario (Corán 87/2,190; 92/4,74.76.95; 106/49,15; 109/61,11; 112/5,35; 113/9,41; 113/9,111;). Ya sabemos que ese *camino de Dios* es una expresión técnica para referirse a la lucha armada mesiánica y milenarista, la yihad que debe emprenderse contra los malos musulmanes y los no musulmanes. Ese camino se juzga tan *santo* que, en él, es legítimo agredir, matar y morir por la fe islámica. Y al que muere matando se le llama *mártir*. Porque Dios ama a los que

matan por su causa (Corán 88/8,15-17; 95/47,3-4; 109/61,4; 113/9,5; 113/9,123).

En cuanto a la segunda posibilidad, de acuerdo con la jurisprudencia, destacan cuatro interpretaciones fundamentales: la interpretación del *ŷihād* (esfuerzo) mediante la mano (*yad*), la lengua (*lisān*), el corazón (*qalb*) y la espada (*saif*).

Esta clasificación refleja la tradición interpretativa acerca de la voz léxica *yihad*. García SanJuan (2009; 2020) analiza la tradición e interpretación del yihad principalmente a partir de tres fuentes:

- El ulema persa Al-abarī (224-310 H/839-923), el cual es considerado como el autor del trabajo de exégesis más antiguo conservado en su integridad.
- El andalusí Abū Bakr b. al-âArabī (468-543 H/1076-1148).
- El andalusí Abū âAbd Allāh Muammad b. Amad b. Abī Bakr al-AnÑārī al-QurÓubī (m. 671 H/1273).

Tras analizar dichas fuentes, el investigador concluye que la legitimización de la violencia para la expansión del islam se generaliza en la doctrina suní clásica, así como en las tradiciones chií y jariyí. No obstante, existe una diferencia relevante entre los suníes y las otras dos escuelas: para la primera no es legítima dicha violencia contra otros musulmanes, las otras dos sí lo consideran potencialmente lícito.

Por otro lado, para los suníes el *ŷihād* es un deber colectivo (con la excepción de la invasión de territorio islámico por parte de enemigo, en cuyo caso pasa a ser un deber individual). Para los jariyíes, en cambio, el cumplimiento del *ŷihād* siempre es un deber individual de cualquier musulmán. Esta idea dio lugar la generalización del *ŷihād* como un esfuerzo bélico para la expansión geopolítica del islam y el combate a los infieles (*kuffār*). Esta interpretación deriva de la tercera fase de la trayectoria de Mahoma mencionada *supra*. De este modo, las aleyas del Corán 9:5 y 9:36 se superponen a la aleya 2:190 (Al-Tabarī), quedando esta abrogada (debemos matizar que en el islam todo es religión, de modo que la doctrina debe dar lugar también a la jurisprudencia y a la política). Algunos exégetas tienen en cuenta, también, las aleyas del

Corán 2:193, 9:29 y 9:123 como es el caso de Ibn al-'Arabī. Este último, según explica al-Qurtubī, regula la metodología del *ŷihād*. El *da 'wà*, esto es, la exhortación al enemigo a acoger el islam como religión y verdad es la legitimización del desarrollo del *ŷihād* (Azani, 2009).

Los ulemas, a lo largo de la tradición interpretativa, han regulado la manera de combatir. Esto ha dado lugar a las nociones de *guerra justa* e *injusta*. Este concepto también se extendió entre los cristianos a partir de la predicación del papa Urbano II sobre la Cruzada y el concepto de *guerra santa* (Gutiérrez, 2009; Tarek, 2021). El tratado más antiguo acerca de la guerra para los musulmanes y su regulación es el denominado *Kitāb al-ŷihād* de Abd Allāh b. al-Mubārak (118/726-797 AH/CE).

En el caso de Al-Andalus, la primera gran obra se halla en la tradición *mālikí.* Así pues, encontramos a Abī Zamanīn (399/936-1008 AH/CE) y su tratado *Kitāb qudwat algāzī*. Este tratado tiene en cuenta algunos *hadices* de un tratado anterior de Ibn Habīb (238/796-853 AH/CE).

El deber del *ŷihād* ha sido defendido por varios ulemas de relevancia, especialmente a partir del siglo XI, tanto en territorio de Al-Andalus (al-Bakrī; Abū-l-Walīd b. Rušd; Ibn Hamdīn) como en Oriente (Ibn Taymiyya). Con todo, estas interpretaciones también cuentan con detractores. Así pues, al-Qurtubī señala que 2:193 debe supeditarse a una agresión previa. Asimismo, cita a al-Husayn b. al-Fadl a propósito de 9:5. Estos exégetas exponen la abrogación de la aleya del *ŷihād* mediante la espada en *pro* de las aleyas acerca de la evitación y la paciencia.

Gutiérrez (2009: 196) expone cuatro etapas en la formación y aplicación del *ŷihād*:

- 1ª. Antes de la Hégira; con un concepto defensivo de *ŷihād.*
- 2ª. Siglos VIII y IX; marcado por las campañas militares. Se acude a una noción ofensiva de *ŷihād*.
- 3ª. Siglos IX y X; época nuevamente de un *ŷihād* defensivo, producto del equilibro alcanzado a partir de las campañas militares.
- 4ª. Siglos X y XI; a partir del refuerzo de un *ŷihād* defensivo surge con fuerza el concepto espiritual de *ŷihād*.

En la actualidad, una gran cantidad de autores expone que existen dos conceptos de *ŷihād*: la gran *ŷihād* (*ŷihād al-akbar*) y la pequeña *ŷihād* (*ŷihād al-asghar*). La primera acepción se refiere a un concepto introspectivo, mientras que la segunda se refiere a un concepto extrínseco al individuo (al-Charif, 2010; Bilal, 2010; Gutiérrez, 2009; Muñoz, 2010; Rivas y Rey, 2021; Ruiz, 2007; Tarek, 2021; Von Chrismar, 2007; Zomosa, 2003). Esta distinción entre ambos tipos de *ŷihād* aparece en la literatura hermenéutica hacia el siglo XI d.C. cuando el académico Al Khatib al-Baghdadi se basa en el testimonio de un compañero de Mahoma para la transcripción de sus palabras tras la vuelta de una campaña militar:

> oh vosotros que guerreáis, acabáis de llegar del pequeño yihad para realizar el gran yihad, preguntando éstos, ¿y cuál es ese gran yihad?, a lo que él respondió: la lucha contra uno mismo

Este último también se relaciona con el siguiente hadiz (Gutiérrez, 2009: 199)

> el mejor yihad es el que el hombre lleva a cabo contra sus propias pasiones. El mejor mudjâhid, es el que, por amor a Dios, lucha contra sus pasiones

Gutiérrez expone la desestimación de estos por parte de Ibn Taymiyya hacia el siglo XIII o bien de Mohamed Ibn Abd al-Wahab (1703-1792) en el siglo XVIII. El mismo investigador (2009: 200) concluye con que *lo cierto es que en el Derecho islámico clásico* (*fiqh*) […] *el yihad es una lucha permanente por imponer la fe islámica en todo el orbe.*

Otra opinión al respecto es la de Elorza (2006: 7-8) quien sostiene que:

> el concepto *ŷihād*, en su acepción de esfuerzo de guerra por la causa de Alá, debe ser considerado un producto ideológico de la etapa decisiva en que Mahoma asume el papel de Profeta armado […] doble vertiente de lucha con recompensas materiales y de cumplimiento de un mandato divino. Otra cosa es que en la fase de formación teológica del Islam, concretada en las azoras mequíes del Corán, *ŷihād* carezca de esa proyección violenta y responda estrictamente a su etimología, siendo ante todo esfuerzo en la dirección de Dios

Desde una perspectiva histórica, Perceval (2017: 82-83) sostiene lo siguiente:

En Palestina, al terror inicial le siguió la organización de la resistencia musulmana, que se concentró en el término *ŷihād*, uniendo el doble esfuerzo de lograr la victoria interna moral y la externa contra el invasor, como promovían los sufíes y los ulemas que acompañaban a Saladino, reconquistador de Jerusalén (1187). La teóloga dominica Karen Armstrong declara: la ŷihād, que distaba mucho de haber desaparecido, se convertía así en una fuerza viva de la religión: fue resucitada no por la naturaleza inherentemente del islam, sino por el sostenido ataque de Occidente. En el futuro, cualquier intervención occidental en Oriente Medio, por muy seglar que fuera su motivación, evocaría el recuerdo de la violencia fanática de la Primera Cruzada.

Desde un punto de vista histórico más actual, Gutiérrez expone la existencia de dos movimientos principales a la hora de considerar el concepto *ŷihād*.

Por un lado, destacan los representantes del reformismo islámico (*salafiyya*) de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Estos reformadores proponen una vuelta al Corán desde una perspectiva relativista del derecho islámico clásico, fruto de una contextualización histórica actual. Entre ellos destacamos las figuras de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1897) y Muhammad Abdu (1849-1905).

Por otro, destaca Hasan al-Banna (1906-1949), fundador de los *Hermanos musulmanes* en 1928, quienes reconocen el concepto de *ŷihād* de acuerdo a la concepción ofensiva del derecho clásico. En este punto, la principal autoridad religiosa histórica es el mencionado Ibn Taymiyya (1263-1328). Esta concepción, identificada con el salafismo (*salafiyya ŷihādiyya*) (Zapater, 2003), llega, para algunos pensadores, incluso al concepto de *takfīr*, el cual consiste en acusar de infidelidad a otro musulmán al no aplicar el *ŷihād*. Dicha acusación, asimismo, puede extenderse incluso a un estado, sociedad o gobierno. Esto ha dado lugar a que algunos sectores del islam consideren el *ŷihād* como el sexto pilar de la religión (Elorza, 2006).

En la actualidad, algunos pensadores hablan de un denominado *neo-reformismo islámico*, con figuras como Maher al-Charif (1950) o Abdullah Laroui (1933). Estos divulgadores se alejan de la consideración

ofensiva del *ŷihād*. No obstante, existen interpretaciones y usos divergentes con respecto al significado original de dicha voz léxica. Así pues, Bilal Achmal expone lo siguiente (2010: 64):

Cuando los musulmanes estaban seguros de su poder, de su fuerza y de su estabilidad política y económica, fueron autores de una exégesis profundamente tolerante. Así el ŷihād era el "ŷihād al-akbar" o "guerra grande" llevada a cabo hacia dentro, al alma o al espíritu. Pero cuando se eclipsó aquel poder, surgió la necesidad de realizar un "ŷihād asghar" o guerra pequeña para recuperar el glorioso pasado de los mismos. Así surgió otro género diferente de exégesis, esta vez de carácter intolerante y de índole más dogmático

Esta idea es ampliada por Fuente (2015), quien sitúa el yihadismo en su contexto histórico. El autor señala que la justificación por parte del Islam en la actualidad, cuando se justifica a partir de antecedentes históricos, es una falacia. La principal razón es que, según el autor, el Islam, tras la muerte de Mahoma, se instrumentalizó con una intención política, especialmente durante el califato omeya. Véase (2015: 43):

es mediante la instrumentalización política del Islam, como comienza a banalizarse la justificación de la violencia como forma de resolver disputas políticas. Aquí va a jugar un papel central un personaje llamado Abu Huraira, compañero del profeta Mahoma y el narrador de los hádices más citados por los suníes, que se dedicará a proporcionar a los gobernantes omeyas, una legitimidad religiosa que les faltaba frente a un Alí que era primo y yerno del Profeta

Esta instrumentalización política, dio lugar a una controversia dentro de los propios islamistas, en virtud de la naturaleza interpretativa del Corán que finalmente se consolidó como forma de estudio de la religión. Así pues, la escuela dominante suní, desplazó otras formas de pensamiento (2015: 45):

Los aires de modernidad que trajeron inicialmente los califas abasíes fueron rápidamente sofocados, procediéndose a la persecución de los chiíes y de los disidentes religiosos, así como a la destrucción de las iglesias y las sinagogas y a la postergación de las minorías religiosas. El rechazo de las llamadas bidaa o innovaciones censurables, es decir,

todas aquellas cosas que no habían sido propuestas o aplicadas por el Profeta o sus primeros compañeros –los llamados píos predecesores o as-sálaf as-sâlih, término del que deriva la palabras salafismo–, pasarán ahora a ser rechazadas por la Charía, una doctrina normativa inspirada en los textos sagrados y que, por tanto, no podía ser modificada, ni siquiera discutida

Como acabamos de comprobar, Ignacio Fuente, al igual que otros investigadores, desvincula la justificación espiritual del yihad como una práctica ajena a unos intereses políticos en su origen, de modo que responde a un criterio de naturaleza político-militar.

Por otro lado, Aznar (2015), señala la atribución de hadices al profeta como un argumento de autoridad con respecto a la práctica del yihad, de manera que pondera la predicación (*dawah*) sobre el propio texto coránico. Aznar, sin embargo, expone nuevamente la vinculación entre Islam y poder político desde la muerte del profeta, de manera que la religión se dirigió hacia la justificación de los intereses de unas élites:

La cuestión es que en el mundo islámico el poder religioso y el político desde el principio, a diferencia de lo sucedido en el mundo cristiano, han estado unidos hasta épocas bien recientes. Se puede, incluso, afirmar que si en Occidente ha habido interferencias de la religión con el poder, en Oriente el poder instrumentalizó y moduló la religión para sus propios fines; hay ejemplos tan significativos como que la atribución de hádices al Profeta, entre otras formas de legitimación de la autoridad, ha sido tan extendida que han obligado hasta a la aparición de una ciencia del hádiz para determinación metodológica de su validez.

Según el autor, esto ha dado lugar a lo largo de la historia, lo cual incluye la realidad actual, a tres grandes situaciones dentro del mundo musulmán: el modernismo islamista, el conservadurismo y el fundamentalismo, en función de las diferentes sociedades-estados que practicasen esta religión.

Como podemos comprobar, la caracterización histórica del concepto *yihad*, si bien ha tenido en cuenta la interpretación coránica, parece haber tenido más en cuenta la tradición del hadiz y las respectivas narraciones acerca de la figura, vida y predicación de Mahoma. Esto nos lleva

a un punto fundamental, la contextualización histórica de la figura de Abu Huraira (Abd al-Rahman ibn Sakhr Al-Azdi), quien se considera la principal fuente en las *isnad* por parte de los musulmanes, dando lugar a la denominada *ciencia del hadiz* en sus elementos más primarios (*sanad* y *matn*) y a los expertos en la misma (*muháddizîn*). La exégesis tradicional le atribuye alrededor de 5375 hadices.

Así pues, la cuestión pivota sobre la autenticidad de la figura de Abu Huraira, así como en la veracidad de dichos hadices. Dicha cuestión fue ya señalada por Gairdner en 1915. Como hemos comprobado, la cuestión continúa siendo motivo de debate en la actualidad.

En cualquier caso, en relación con el mundo hispánico y la vinculación entre Oriente y Occidente, analizaremos someramente cómo el organismo tradicional oficial sancionador de la norma prescriptiva en la lengua española, esto es, la RAE ha contextualizado los arabismos a lo largo de su tradición y en la actualidad a partir de la vinculación entre la lengua árabe y el islam.

3. LOS ARABISMOS EN EL DRAE

La contextualización sociolingüística de los préstamos lingüísticos resulta fundamental a la hora de comprender la realidad de las comunidades de habla en lengua española y su funcionamiento en el mundo con respecto a otras culturas y comunidades lingüísticas. Esto es especialmente visible según la contextualización de los préstamos léxicos incorporados.

Dentro del campo de los préstamos léxicos, encontramos arabismos en lengua española como *yihadista*, *yihadismo*, *islamista*, *islamismo*, *islamólogo*, *islámico*, que han sido objeto en los últimos años de una proliferación en su uso por parte de los medios de comunicación en lengua española (Abdel Latif, 2018). Estas palabras son evidencias de la integración de las mismas en el sistema de la lengua española y su actual contexto sociolingüístico, de manera que su paulatina incorporación al DRAE se encuentra influida por la proliferación de su uso en las diferentes comunidades de habla de comunidad lingüística española. Tal y

como ya apuntó Corriente (1996), es necesario la adecuada caracterización y revisión de los arabismos para su incorporación léxica al DRAE.

Un caso concreto lo tenemos, por ejemplo, con la voz léxica *islamista*. Si bien durante la década de los 60 y 70 este término se utilizó para designar a un estudio del islam, actualmente este uso ha quedado desplazado. La voz léxica *islamista*, suele ser enunciada en relación con el radicalismo y la interpretación más conservadora del islam. Véase nuevamente, el significado que le atribuye la RAE:

- Perteneciente o relativo al integrismo musulmán.
- Partidario del integrismo musulmán.

A partir de ahí, si buscamos el significado de *integrismo*, la RAE ofrece la siguiente definición:

Actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, que defienden la intangibilidad de un sistema, especialmente religioso.

Para la designación del estudioso del islam, actualmente se utiliza mayoritariamente la voz léxica *arabista*, cuya definición en la RAE es *especialista en la lengua y la cultura árabes* frente a la voz léxica *islamólogo*, cuya definición es *especialista en islamología*.

En el caso concreto de la voz léxica *yihad*, Bakkali-Tahiri (2018) señala que esta se ha asociado al mundo árabe e islámico en los últimos años desde una connotación belicista. Según la RAE, como ya comentamos, se define como *guerra santa de los musulmanes*. Esta voz léxica, que en árabe cuenta con varias acepciones, ha pasado a transmitir un único significado. Esto nos lleva a preguntarnos por las causas de la restricción de significados de la voz léxica *yihad* a la hora de generalizar su uso en lengua española y la posible relación con la actitud de los hispanohablantes para desarrollar una adecuada contextualización sociolingüística de este arabismo. En este punto, queremos destacar la posible influencia de la norma descriptiva en el significado prescriptivo. Como señala Piquer (2015), los usos en los medios periodísticos de la voz léxica *yihad* responden a una concepción belicista y, consecuentemente, a una imagen de violencia en relación con dicho préstamo léxico. La investigadora, tras analizar más de cien usos de la voz léxica *yihad* en dos

periódicos españoles, confirmó la inexistencia de un uso o connotación no belicista de dicha voz léxica en los periódicos examinados. Asimismo, tampoco es encontró ninguna explicación sobre las posibles interpretaciones de dicho préstamo por parte de los medios que se analizaron.

Estos usos demuestran cómo se ha generalizado en la norma descriptiva la concepción belicista del préstamo, el cual ha sido definido en el DRAE también con la connotación belicista asociada a la religión.

Desde nuestro punto de vista, la voz léxica *yihad* ha experimentado un proceso de restricción semántica desde su significación original. Esto ha dado lugar a que el DRAE ofrezca una significación parcial del concepto *yihad*, lo que contribuye a que un uso limitado con respecto a su significación original. Esta definición e interpretación reduccionista del concepto constituye un referente actitudinal para los hispanohablantes, pues esta caracterización del arabismo *yihad* queda asociada a las realidades *guerra* y *religión*, sin considerar su realidad espiritual.

4. CONCLUSIÓN

Tal y como exponen Moliner & Tafani (1997), las representaciones sociales se encuentran estrechamente vinculadas con las actitudes. Como hemos comprobado con respecto al préstamo léxico *yihad*, este se representa de acuerdo con la asociación de la realidad *guerra* y la realidad *religión*. Esta restricción semántica en relación con el significado original de la voz léxica *yihad* aleja dicho préstamo de su concepción espiritual introspectiva y ofrece, consecuentemente, una interpretación belicista del concepto.

Desde nuestro punto de vista, la RAE demuestra una actitud restrictiva con respecto al préstamo, lo cual tiene potencialmente una repercusión en los medios de comunicación y en las representaciones sociales que los hablantes configuren ante el préstamo léxico *yihad*. Estas asociaciones dan lugar a imágenes mentales que conforman el ideario de los hablantes. En el caso de *yihad* y otros arabismos se ha asociado a la imagen mental de migración y violencia (Crespo, 2008). Así pues, la adecuada

caracterización sociolingüística de los arabismos en la actualidad es quizás más necesaria que nunca para comprender la complejidad del pensamiento y la religión islámica en virtud de la globalización y los movimientos de población actuales. Esta contextualización es la base para la generación de actitudes y representaciones sociales documentadas y veraces, en función de la relación que existe entre la lengua y el pensamiento, así como la lengua y la sociedad. De este modo, las actitudes lingüísticas hacia los arabismos constituyen un pilar fundamental para la comprensión de la sociedad en la que actualmente vivimos, cada vez más heterogénea y diversa. Se hace, por tanto, necesario, un conocimiento adecuado de dicha diversidad de realidades a partir de un análisis profundo, responsable y veraz de los conceptos y préstamos que identifican una cultura.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdel Latif, M. (2018). Arabismos en el español actual: traducción, lengua e imagen. Nueva revista del Pacífico, 69, 1-33.

Al-Charif, M. (2010). Evolución del concepto de yihad en el pensamiento islámico. Revista Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, 1, 162-167.

Ajzen, I. (2001). Nature and operation of attitudes. Annual Review of Psychology, 52, 27-58. Doi: https://doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.27.

Azani, E. (2009). Hezbollah: The story of the party of god. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Aznar, F. (2015). Los componentes ideológicos del yihadismo. Globalización y colisión de mundos: ¿un problema militar? En Argumuso, J. (ed.). Cuadernos de estrategia, 173. La internacional yihadista. Instituto español de estudios estratégicos. Ministerio de defensa, 71-108.

Bakkali-Tahiri, S.I. (2018). Meditando sobre el ŷihād: una aproximación histórica a una realidad actual. Boletín IEEE, 10, 854-870.

Bilal Achmal, M. (2010). Ŷhād e iŷtihād en el pensamiento combativo musulmán. Astrolabio. Revista internacional de filosofía 11, 64-74.

Corriente, F. y Gil, J. (2018). La investigación de los arabismos del castellano en registros normales, folclóricos y bajos. Madrid: Gambón.

Corriente, F. (1996). Hacia una revisión de los arabismos y otras voces con étimos del romance andalusí o lenguas medio-orientales en el diccionario de la Real Academia Española. Boletín de la Real Academia Española, tomo LXXVI, cuadernos CCLXVII-CCLXVIII, 55-195, y CCLXVXIX, 373-415.

Crespo, E. (2008). El léxico de la inmigración: atenuación y ofensa verbal en la prensa alicantina. En María Martínez Lirola (eds.). Inmigración, discurso y medios de comunicación, pp. 45-64. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert, Diputación Provincial de Alicante.

De León, J.L. (2018). The Jihad and the Treatment of War in the Qur'an. Deusto Journal of Human Rights 3 (December), 49-75. Doi: 10.18543/djhr-3-2018pp49-75.

Desrues, T. (2009). El islamismo en el mundo árabe. Interpretaciones de algunas trayectorias políticas. Revista internacional de sociología, 67 (1), 9-28.

Eagly, A. and Chaiken, S. (1998). Attitude structure and function. In Daniel T. Gilbert, Susan T. Fiske & Gardner Lindzey (eds). The Handbook of Social Psychology, 269-322. New York: McGraw-Hill, 4th ed.

Eagly, A. and Chaiken, S. (1995). Attitude strength, attitude structure, and resistance to change. In Richard Petty and Jon Krosnick (eds). Attitude Strength: Antecedents and Consequences, 413-432. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Fishbein, M. and Ajzen, I. (1975). Belief, attitude, intention and behavior: An introduction to theory and research. Reading, MA: Addison Wesley.

Fishbein, M. and Ajzen, I. (1980). Understanding attitudes and predicting behavior. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Fraser, C. (1994). Attitudes, social representations and widespread beliefs. Papers on Social Representantions, 3, 13-25.

Fuente. I. (2015). El yihadismo en su context histórico. En Argumuso, J. (ed.). Cuadernos de estrategia, 173. La internacional yihadista. Instituto español de estudios estratégicos. Ministerio de defensa, 37-70.

Gairdner, W.H.T. (1915). Appendix to section I. Contemporary Suspicion As To The Trustworthiness of Abu Huraira. The muslim world, 5(4), 361-379. Doi: 10.1111/j.1478-1913.1915.tb01465.x

García Sanjuan, A. (2020). Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia.

García Sanjuan, A. (2009). Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII). Clio & Crimen, 6, 243-277.

Gerding Salas, C.; Cañete, P. y Adam, C. (2018). Periodistas: ¿Usar o no usar préstamos? He ahí la cuestión. Nueva revista del Pacífico, 68, 42-61. Doi: 10.4067/S0719-51762018000100042.

Gómez García, P. (2021). El sistema islámico. Componentes míticos, rituales y éticos. Málaga: Agapea.

Gómez Capuz, J. (2009). El tratamiento del préstamo lingüístico y el calco en los libros de texto y bachillerato y en las obras divulgativas. Tonos digital: revista electrónica de estudios filológicos, 17, 1-24.

Gómez Capuz, J. (2004). Los préstamos del español: lengua y sociedad. Madrid: Arco-Libros.

Gutiérrez, C. (2009). Sobre el concepto de yihad. Athena Intelligence Journal, 4 (1), 189-214.

Moliner, P. and Tafani, E. (1997). Attitudes and social representations: a theoretical and experimental approach. European Journal of Social Psychology, 27, 687-702.

Muñoz, I. (2011). El concepto de libertad en el Islam: Un estudio hermenéutico de la libertad y sus consecuencias en el fundamentalismo islámico. Monografía de grado para optar por el título de Filósofa Escuela de Ciencias Humanas Programa de Filosofía. Bogotá: Universidad del Rosario. Consultado el 6 de agosto de 2021 en https://repository.urosario.edu.co/handle/10336/2379.

Perceval, J.M. (2017). El terror y el terrorismo. Cómo ha gestionado la humanidad sus miedos. Madrid: Cátedra.

Piquer, S. (2015). La islamofobia en la prensa escrita española: aproximación al discurso periodístico de El País y La Razón. Dirāsāt Hispānicas, 2: 137-156.

Rivas, P. y Rey, P. (2021). Islamismo, yihadismo y extrema izquierda en América Latina. ¿Hacia una teoría y una práctica islamizadas de la revolución? Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, 23 (46), 215-237. Doi: https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.11.

Ruiz de la Serna, R. (2007). Breve descripción del concepto ŷihād y de su extensión a la mujer suicida en el discurso terrorista islamista. Trabajo fin de curso. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Consultado el 6 de agosto de 2021 en https://iugm.es/wpcontent/uploads/2016/07/TRABAJO_FINAL_DE_RICARDO_RUIZ_DE_LA_SERNA.pdf

Tarek Shaban, M.S. (2021). El término yihad en el pensamiento islámico y su problemática definición en el Diccionario de la Real Academia Española. Tonos digital, 41 (2).

Von Chrismar, M.P. (2007). Fundamentalismo en el Islam: La guerra santa como propaganda política. Si somos americanos. Revista de estudios transfronterizos, 8 (2), 27-40.

Zapata, A. (2002). El islam: Dios, el concepto de ŷihād y el diálogo entre civilizaciones. Theologica Xaveriana 141: 119-134.

Zapater Espí, L.T. (2003). El fundamentalismo islámico en Asia central. El fundamentalismo islámico en Asia Central. Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, 41-42, 181-198.

Zomosa, A.C. (2003). El concepto de jihad en la tradición de la guerra justa. Estudios De Asia y África, Vol. XXXVIII, (1), 51-82.

EL DISCURSO NATURAL: SUS ASPECTOS Y CARACTERÍSTICAS EN LA TRADICIÓN GRIEGA Y ARÁBIGO-ISLÁMICA

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la problemática del lenguaje natural frente al lenguaje formal desde la perspectiva del contraste de dos tradiciones fundamentales en la historia del pensamiento: la tradición griega y la tradición arábigo-islámica.

En la actualidad, existen dos maneras básicas de considerar el discurso lógico: natural y formal (Rodríguez L, 2002). Esto ha dado lugar a caracterizar el discurso argumentativo y su concreción en el argumento, según su asociación con la lógica natural de acuerdo con unas características propias, vinculadas al funcionamiento de la lengua y la comunicación. Por otro lado, la demostración como método de discurso se ha asociado a la lógica formal y a la función simbólica del lenguaje (Gutiérrez, S. 2003).

Así pues, el argumento se caracteriza por dirigirse a un auditorio y expresarse en lengua natural. Las premisas son probables en relación con el sistema de valores y su progresión depende del orador. Las conclusiones son siempre discutibles.

Por otra parte, la demostración se caracteriza por tener valor en sí misma y expresarse en un lenguaje formal. Al mismo tiempo, las premisas se evalúan en función de la verdad o falsedad de las mismas de acuerdo a una progresión o escalamiento entre ellas, el cual es dependiente de mecanismos internos. Las conclusiones, por tanto, se consideran verdaderas o falsas y no admiten discusión.

En el presente trabajo llevaremos a cabo una perspectiva histórico-contrastiva de acuerdo con dos tradiciones fundamentales de pensamiento: la tradición griega y la tradición arábigo-islámica.

2. EL LENGUAJE NATURAL

2.1. LA AMBIGÜEDAD

La primera característica del lenguaje natural es su vinculación con la lengua, asimismo, natural. De este modo, este tipo de discurso presenta la primera característica atribuible a la misma: la ambigüedad. La lengua contiene un número determinado de términos para expresar una realidad múltiple. Esto indica que estos términos tienen más de un uso y, por lo tanto, más de un significado[51]. Entre estos términos y los referentes no existe una relación simétrica, ya que la palabra se manifiesta con distintos significados y esta diversidad de significados es lo que constituye el origen de la ambigüedad. En función de esto,

> "El discurso natural como discurso lingüístico se caracteriza por ser un discurso abierto que contiene para un receptor o dos receptores al menos dos significados distintos" (Raventós, M. E. 2014: 38).

Así pues, la naturaleza del discurso presenta, más allá de la característica de la ambigüedad, otra característica fundamental: la apertura.

Por otra parte, el discurso formal está caracterizado por ser cerrado, es decir, un discurso que contiene un único significado. La principal característica de este discurso es el reduccionismo debido a la simplificación de las ideas mediante un sistema de símbolos. Estos se construyen según el principio de la identificación entre el significado y el referente. De este modo, se eliminan las causas de la diversidad y de la ambigüedad, de manera que se exprese un significado único.

[51] Partimos de la definición tradicional de polisemia. Para una mayor caracterización de las relaciones semánticas del lenguaje *véase* Ullmann, S. (1976). *Semántica: introducción a la ciencia del significado*. Madrid: Aguilar.

Así pues, para profundizar en la reflexión en el fenómeno de la ambigüedad en la lengua natural, consideraremos diferentes mecanismos lingüísticos.

2.1.1. La ambigüedad semántica

La base de la ambigüedad semántica se constituye a partir de la polisemia, conocida como *al ishtirãq* en la tradición arábigo-islámica. En esta tradición lo polisémico se define como

> "el enunciado único que se refiere de forma igualitaria a dos o más significados distintos para los usuarios de dicha lengua*" (* Al-Suyuti. 2014: 369)

El término *polisemia*, por tanto, hace alusión al enunciado que se refiere de manera indistinta a diversos significados diferenciados entre sí, como sostiene Abd El Latif Ali (2018: 25):

> "[…] el caso del árabe, lengua con un nivel de polisemia léxica muy elevado. Claros ejemplos de palabras polisémicas en árabe y que se redujeron a monosémicas en español, son yihad, hiyab, sharia, muyahidín, imam, intifada y fedayín".

Como acabamos de comprobar, el factor sociocultural proyecta una influencia directa en la concepción lingüística. Como veremos *infra*, el pensamiento y la lógica natural son, asimismo, proyecciones de esta selección de significados a partir de la ambigüedad lingüística.

A partir de ahí, otro mecanismo de significación relacionado con la ambigüedad que debemos destacar es la hiperonimia, conocida en el pensamiento árabe-islámico como *al umõm*. Este fenómeno se define como la extensión de un significado *sobre todos los sentidos que le sirven desde una situación (contexto) única (*al-Razi, 1988: 353*)*.

Dicha extensión, según la definición de A-Razi, constituye una condición con la cual se hace efectiva la hiperonimia de la palabra[52]. De modo que si decimos *hombre* la palabra se extiende a todos aquellas realidades

[52] No todos los *usulíes* (teólogos) toman como condición la extensión y la definición del término *al umum,* especialmente los *hannafíes*, salvo una parte de ellos, de modo que han definido *al Úmum* sin incluir el aspecto de extensión. El Úmum es para ellos *toda palabra que contiene un conjunto de nombres, enunciados y sentidos* (Usul Fajar al Islam al Basdaoui: *Comentarios a Kachfu al Asrar*, 1/33).

consideradas según esta definición. La hiperonimia se puede indicar a través de medios lingüísticos que aclaran el significado del hiperónimo y sus respectivos hipónimos, los cuales se consideran cohipónimos entre sí (Casas Gómez, M.1999). Entre estos mecanismos encontramos los siguientes ejemplos:

– *La vaguedad lingüística*; la cual hace referencia a una realidad de manera imprecisa. Un ejemplo lo tenemos con el uso de la voz léxica *todo* en el Corán. Se sitúa al principio de una oración como es el caso, por ejemplo, de

  " Todo cuanto vive en la tierra y en los cielos perece" (Sura ar-rahman, aleya 26).

Esta palabra concierta gramaticalmente con aquella a la acompaña y que la precede: *Entonces, los ángeles se postraron todos juntos*.

– Los pronombres relativos como en el ejemplo quienes alcancen la fe y hagan buenas obras/ están destinados al paraíso y en él permanecerán. (Sura Al-bacara, Aleya 82).

– El plural definido con el artículo contracto en español *al* o con complementos del nombre (*al idafah*).

– Lo indefinido en contextos de prohibición y de negación, así como en contextos condicionales y de gratitud como, por ejemplo, "No les (tus padres) diga uff" (Surat al Israe, Ayah. 23)

Desde el punto de vista de la lengua árabe, algunos de los principales mecanismos que articulan la polisemia son los siguientes.

*Al itlãq***;** lo define Al-Amidi como la palabra que se refiere a un significado común en su origen léxico (Al-Amidi. 1990:111). Entonces la palabra marcada por al *itlãq* será ambigua cuando esta se refiere a un individuo o individuos comunes en su raíz léxica sin condición independiente como voz léxica. Digamos que trata al individuo o los individuos no en sí mismos, sino de forma interrelacionada. Esto da lugar a que pueda ser determinado de manera más completa y exacta como aquello que se refiere a lo absoluto sin tomar en consideración si es uno o un conjunto dentro de una referencia. Se trata, por tanto, de la referencia a

la esencia de un concepto, más allá de sus partes o miembros (Ibid. p.111).

Lo absoluto se diferencia de lo general porque no existe restricción ni consideración con respecto al número, esto es, plural o singular. Sin embargo, lo general se refiere a la esencia tomando en consideración su diversidad (H.Taher.S. 2001: 63). Un ejemplo lo tenemos en la expresión *el ser humano* refiriéndose a toda la humanidad.

La autoantonimia (*al addãd*); la autoantonimia se convierte en un mecanismo de ambigüedad semántica cuando una palabra se refiere a dos significados contrarios. Es un tipo de polisemia o de homonimia que se distingue de él por su referencia a dos sentidos que son contrarios entre sí. El origen de los dos significados contrarios procede de una misma realidad. Los contrarios se han derivado y luego se ha llegado mediante la ampliación del sentido de la palabra.

Los tropos (*al madjãz*). Son de dos tipos:

a. Primero; consiste en llegar al objetivo a través del significante de la palabra. Es un significante vinculado a un referente real, cuyo significado se percibe desde la motivación de la palabra sin recurrir a un intermediario.
b. Segundo; con el solo significante de la palabra no se alude al significado de esta. El significado global requiere de su entorno semántico. El sentido actualizado se halla a partir de un significado superpuesto mediante el cual se llega al objetivo interpretativo (Al-Jurjānī 1999:203).

Este enunciado se constituye como un tropo según el cual la palabra evoca más allá de su significado literal y lleva a un significado superpuesto que comparte algún aspecto del significado primario.

La ambigüedad está en la base de los tropos porque las expresiones recurren a un proceso de identificación que requiere una interpretación más allá del sentido denotativo que expresan. El aspecto literal de la palabra no forma parte de la intención comunicativa del hablante ni tampoco se encuentra en esta, sino que a través de este se alcanza otro. La existencia de esta conveniencia es una condición para pasar del primer

significado, que es literal y no es intencionado, al segundo sentido intencionado. La conveniencia especial entre el significado original y el segundo sentido, que forma el tropo, para Al-Baidhawi (Al-Baidhawi. 2006:23), es de cuatro tipos:

1. Causa aceptable; es cuando se denomina una realidad según su origen. Un ejemplo lo tendríamos en la expresión *el río se ha desbordado*, en la cual se utiliza *río* en lugar de *agua corriente*.
2. Causa formal; es cuando se denomina una realidad según su motivación asociativa. Un ejemplo lo tenemos con la voz léxica *mano*. Ejemplo: *La mano de Dios sobre todas las manos (*Surat al fath. Ayah:10*)*, es decir, que la fuerza de Dios está por encima de la de todos.
3. Causa efectiva; cuando se denomina una realidad con el nombre de su motivación natural, como en el dicho *han llovido las nubes*. Esto quiere decir en realidad que ha llovido agua. Aquí las nubes son causa efectiva de la lluvia.
4. Causa final; es cuando se denomina una realidad con el nombre de su motivación final, como aparece en el Corán: *Me he visto exprimiendo vino (*Surat Youssef. Ayah: 36*)*. donde se utiliza la palabra *vino*, que es el fin, en vez de *uva*, que, a su vez, es el medio.

Estas cuatro causas, que justifican la existencia de la conveniencia entre el aspecto literal y el figurado, constituyen una de las doce caras que configuran las clases de tropo. Todo esto demuestra que el origen en el tropo no es su aspecto literal o su primer significado, sino el segundo significado que no se alcanza solamente con la interpretación denotativa. Esto reconoce, por tanto, la diversidad y la relatividad de la lengua. Asimismo, el tropo se convierte en causa y efecto de la ambigüedad. A partir de ahí, distinguimos entre ambigüedad estructural y ambigüedad pragmática.

2.1.2. La ambigüedad estructural

La ambigüedad reside en el nivel estructural de los enunciados cuando dichos enunciados contienen dos estructuras profundas de las cuales es

imposible identificar a cuál de ellas se refiere el emisor sin recurrir a los elementos contextuales. Un ejemplo lo tenemos en la expresión *él me ha deseado la captura del enemigo*. Se trata de una oración ambigua estructuralmente porque se refiere a las dos siguientes estructuras profundas:

1. 1. Él me ha deseado que yo capture un enemigo.
2. Él me ha deseado que yo sea capturado como se captura a un enemigo.

El enunciado 1 indica que el contenido del deseo es positivo porque se desea un cierto bien, mientras que el enunciado 2 contiene un significado contrario al primero porque en él se desea un mal (ser capturado). En definitiva, podemos decir que el primer enunciado indica un valor a favor y el segundo un valor en contra.

Este enunciado es ambiguo porque su fuerza performante hacia las dos estructuras son igualitarias y esta ambigüedad no se resuelve sino con el recurso del contexto y con él se justifica cuál ha sido la estructura intencional del emisor.

2.1.3. La ambigüedad pragmática

La ambigüedad de tipo pragmático es aquella causada por la fuerza performante de los enunciados. Esta fuerza performante en realidad está formada por dos aspectos. El primero de ellos es un aspecto literal, que no causa ninguna ambigüedad porque el enunciado está declarado de forma directa (Moeschler. J. 2017: 225). El segundo aspecto es la fuerza performante implicada y engendrada por la primera. Esta se alcanza cuando se sabe en un contexto comunicativo que no se pretende la fuerza performante del enunciado, sino otra implicada que se determina a través de los elementos del contexto.

Lo aclararemos con los dos siguientes enunciados:

1. ¿Quién está en la casa?
2. ¿Me puedes acompañar al teatro?

El enunciado 1 no necesita una interpretación porque solamente soporta en sí mismo una única fuerza performante que es aquí la de la

interrogación indicada de forma directa por el contenido del enunciado sin que haya ninguna ambigüedad, mientras que el enunciado 2 soporta dos fuerzas performantes diferentes; una fuerza performante enunciativa indicada por el aspecto literal del enunciado, que es la interrogación, y otra en la que está implicada la fórmula de cortesía y, por lo tanto, la interpretación del enunciado 2 no realizará su competencia si se limita al aspecto formal de la interrogación, sino a través del paso al aspecto implicado o la fuerza performante implicada: el ruego indicado por el contexto de la oración.

Dentro de la ambigüedad pragmática encontramos también el enunciado 3, donde se iguala la información y la orden:

3. Vamos a entrar en la casa ahora mismo.

Este enunciado es también ambiguo pragmáticamente, es decir, desde su fuerza performante. En esta expresión ha visto Austin (Kissine Mikhail. 2008:47) un modelo de enunciado donde se igualan las dos fuerzas performantes, que son informar y ordenar y es difícil ponderar una sobre otra.

En el mismo contexto, encontraremos al lingüista Al Moutaouaquel, que establece una clasificación del fenómeno de la ambigüedad a base de otros dos criterios, distintos del criterio de la *naturaleza de la ambigüedad* que hemos detallado antes. Estos dos criterios son:

El espacio de la ambigüedad; la ambigüedad reside, según este criterio, en el nivel performativo del enunciado y se ha tratado este nivel en el nivel de la ambigüedad pragmática. Por otro lado, debemos considerar el nivel proposicional cuando en el enunciado o en la oración existe la posibilidad de más de una proposición (Recanti. F.R. 1981: 287) . Puede ser que la ambigüedad resida en uno de los términos del predicado. De esto modo, la ambigüedad será referencial, semántica o axial.

La intencionalidad de la ambigüedad. Este criterio conduce a clasificar dos tipos de ambigüedad:

- –Una ambigüedad accidental, que se produce desde la diversidad de posibilidades de comprensión del mismo enunciado sin que esto surja de ninguna intención del interlocutor y que se

puede resolver a través de la situación o del contexto (Ibid:289).

– La ambigüedad predeterminada que surge de la intención del interlocutor de exponer en el enunciado más de un significado. Esta ambigüedad no se resuelve, aunque se recurra al contexto o a la situación, las cuales garantizan la continuidad de la ambigüedad. (Ibid: 27)

Se concluye de todo lo antes dicho que el fenómeno de la ambigüedad, que reside en el discurso natural es de un carácter esencial en dicho discurso. Dicha ambigüedad suministra al discurso natural posibilidades comunicativas, que le faltan al discurso formal, el cual requiere de la complicidad de las palabras. Para este objetivo, adopta una lengua formal, símbolos o axiomas en los que se niega la existencia de la polisemia (Ibid: 28). Es decir, cada palabra contiene un significado nada más. El discurso formal en este contexto es un sistema formal limitado en cuanto a las posibilidades de expresión. (Ibid. p.29), de modo que se eliminan con ello también las alternativas, las posibilidades y la diversidad.

Está claro entonces que el fenómeno de la ambigüedad reside en el discurso natural como algo fundamental y que toda comunicación que se desarrolla con la lengua natural no se puede liberar de la ambigüedad. Esta implicación entre la ambigüedad y el discurso natural ha atraído el interés de filósofos, lógicos y lingüistas.

3. LA AMBIGÜEDAD EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

3.1. Platón

El interés de Platón en la ambigüedad reside en su posición sobre la retórica contra la cual ha desarrollado una crítica radical (Meyer.1993: 8.) según la cual ve en la retórica un adversario de la verdad, que se alimenta de lo plausible y de la diversidad. Se trata, por tanto, de un sofisma inútil que permite al sofista jugar con los significados múltiples de las palabras y los conceptos (Ibíd:14). Platón considera que el discurso verdadero o *λόγος* no reconoce la opinión o la contingencia ni la posibilidad de una verdad contraria. Esta sería por definición un error debido a que la

ambigüedad y la diversidad de significados y también la apertura a la diversidad de opiniones no serían entonces más que unas palabras maestras que manifiestan la incompetencia del emisor y su ignorancia acerca del contenido del discurso dialéctico (Ibíd:14). La expulsión fuera del dominio del *λόγος*, que está basado en la evidencia, de la ambigüedad desembocó en el desarrollo del Pensamiento, así como de la Retórica como un discurso evidente basado en la noción de la verdad con sus criterios marcados por el carácter de la no contradicción antes que cualquier otro carácter (Ibíd:14).

La retórica entonces, como el uso de un discurso ambiguo y diverso, abierto sobre alternativas hasta la contradicción a veces, resta importancia, en opinión de Platón, a la necesidad de excluir todas las contradicciones a través de su creencia de la aceptación de una proposición y su contrario. La verdad para Platón es inmutable e irrevocable y debería seguir como verdad. Por lo tanto, la única retórica buena para él es la filosofía desde un punto de vista analítico, como sostiene en el diálogo de *Fedón*.

(Rebrieux.1993:9)

Así se configuró una posición hostil de Platón sobre la ambigüedad, que es para él el origen de todas las contradicciones.

3.2. La ambigüedad en Aristóteles

El interés de Aristóteles en la ambigüedad partió del hecho de que veía que los sofistas se beneficiaban de las palabras polisémicas para realizar su trabajo (Dumont.1969:104), puesto que el sofista aprovecha la mezcla de significados para hacer pasar por algo evidente lo que es discutible y dudoso como se demuestra en la obra *Las falacias de los sofistas.* Asimismo, se dedicó a delimitar las partes en las que surge la ambigüedad examinando también las falacias del silogismo, a las cuales dividió en dos grupos: falacias en el discurso y falacias extradiscursivas.

En el primer tipo aclaró las distintas caras del uso de la lengua para manipular dentro de la argumentación. En el segundo tipo expuso también las caras del uso del razonamiento en el engaño. Con respecto a la lengua en sí misma se interesó por la confusión resultante del aprovechamiento

de la diversidad semántica de la palabra, más concretamente, en la polisemia. Esto es sostenido por Averroes en su *Resumen de la Lógica de Aristóteles* acerca de las partes donde ocurre la refutación y la manipulación, aprovechándose de la ambigüedad unida a la palabra o al significado: *Parte de la refutación y la manipulación se origina en las palabras y otra en los significados.*

(Ibn Rushd. sin fecha: 116).

Estas pueden ser de seis clases: la polisemia de la palabra singular; la polisemia fruto de la composición de la palabra; el error, que parte de la comprensión de los individuos; la división; parte de la forma o morfología de las palabras y la sexta parte de *al Iijam* (recurrir a significados extraños).

Por otro lado, según Averroes, en lo concerniente a los significados y sus posibilidades plurisignificativas existen siete situaciones: hacer pasar la apariencia por la esencia; tomar lo particular como si fuera absoluto (lo que estaba privado con un adjetivo, sea por tiempo o por lugar o cualquier otro tipo de restricción), el desconocimiento de las condiciones de la refutación, lo cual produce lo contrario de la existencia que ha reconocido el adversario, la situación del siguiente, la petición de principio, tomar lo que no es causa como si fuera tal y, por último, la séptima consiste en tomar diversas cuestiones como si fueran una cuestión única (Ibid:118).

Aristóteles ha sido entonces consciente de la peligrosidad de la ambigüedad para la comunicación lingüística. Este tipo de ambigüedad se basa en la utilización en el discurso de expresiones con diversos significados con la intención de emplear todos los posibles en la oración. Se trata de una acción lingüística de la cual se benefician los sofistas para alcanzar sus objetivos comunicativos.

Al contrario que Platón, Aristóteles no excluye el espacio intermedio entre lo posible y plausible –es decir, el habla ambigua– sino que ha pensado en las reglas que lo regulan a partir de unos criterios de caracterización. Este filósofo, a pesar de que haya puesto el habla demostrativa de la lógica formal en primer lugar, la ha considerado una aspiración principal para el ser humano en el conocimiento del mundo ya que ha

estudiado los distintos géneros de los otros discursos situados entre lo creíble y lo imaginado y ha demostrado que tienen en la vida del ser humano espacios privados (espacio de la opinión, de lo plausible, lo diverso y lo ambiguo) donde no pueden situarse los discursos demostrativos. Por estos motivos, Aristóteles admite la legitimidad de la ambigüedad y precisamente aquella ambigüedad que no es intencionada y que es inevitable en este tipo de discursos (los discursos naturales). Con todo, el discurso natural queda subordinado en relevancia con respecto al discurso formal en su concepción de la retórica. Es sabido que aquella clasificación estaba gobernada por una visión teórica condicionada por el hecho de que el habla demostrativa es evidente y está por encima de los otros discursos (Wheeler, M.R. 1999:192).

3.3. La ambigüedad en Descartes

Descartes, como Platón, considera la ambigüedad como una fuente de contradicción y conflicto. Por lo tanto, ha recurrido a excluir la Dialéctica como método de conocimiento. Esto se debe a que, según su visión, la verdad no puede ser otra cosa que la evidencia, es decir, única y creadora del acuerdo entre todas las mentes. Esto nos lleva a que la formulación retórica del discurso anula la cientificidad del texto, algo que se incorpora desde los escolásticos.

Descartes se esforzó por poner fin a la formulación retórica del discurso a través de la investigación en una nueva dualidad: la esencia y el sujeto con la pretensión de poner las bases para la matematización del universo. Esta va a ser su principal metodología, de modo que la visión teleológica aristotélica pasará a un segundo plano en aras de priorizar la metafísica. Para ello se basa en la similitud y el silogismo, de manera que toda la creación se encuentra interrelacionada. Esto supone para Descartes que decir cualquier cosa es algo posible, incluido su contrario. Como resultado, el rechazo es también una posibilidad ante cualquier respuesta. Esto supone que la formulación de una pregunta requiere excluir una proposición alternativa, es decir, uno de sus términos según cuál de ellos constituye la respuesta.

Así pues, según la epistemología de Descartes, la Dialéctica y la Retórica desarrollan una posición explícita hacia la ambigüedad. Así pues, lo

diverso y lo posible, se contradicen con la evidencia que forma la esencia de su racionalidad, de manera que, como señala Gouhier, las herramientas del arte de la retórica de Descartes se organizan en torno a esta cuestión (Gouhier H. 1964: 112).

3.4. La ambigüedad en los lógicos positivistas

La cuestión de la ambigüedad ha vuelto a surgir con los filósofos de análisis modernos como Moore, Frege, Russell y Wittgenstein, los cuales consideraban la lengua natural, o como ellos la denominan la *lengua ordinaria*, una lengua engañosa o *una lengua vacía de reglas* (Griffin, N.1985:215) que contiene diversidad de significados en cada término.

Para ellos era necesario investigar las causas que hacen que la lengua cumpla con sus funciones. En este contexto, Moore se ha dedicado a detectar las fuentes de los errores, las falacias, la ambigüedad y la confusión en los discursos de los filósofos (Ibid:217) con la intención de hacer desaparecer la ambigüedad y deshacer, por tanto, los desacuerdos filosóficos. Este investigador clasifica los problemas que estaban bajo su investigación según dos tipos.

El primero de ellos consiste en la necesidad de alcanzar un grado verdadero de clarificación en cuanto a algo citado por un determinado filósofo. Esto supone averiguar la intención primaria de cualquier enunciado o proposición.

La diversidad de significado en los discursos filosóficos debe analizarse según un método de investigación acerca de las causas que conducen a la clarificación del significado verdadero y definir la intención.

Por su parte Frege ve que la lengua natural, que se utiliza para el habla, no es una lengua transparente y sus términos no son completamente claros. Le falta *la posibilidad de responder a la obsesión de unicidad que caracteriza a la ciencia, en la que cada término se refiere cada vez a una realidad y una nada más* (Meyer.1986. 27). En este sentido, la lengua natural es una lengua ambigua y de hecho es incapaz de cumplir con sus funciones. Por lo tanto, es necesario desarrollar una escritura que contenga un gran grado de racionalidad, lo que le garantiza la competencia unitaria propia de la ciencia.

Este planteamiento conlleva que el único método para desarrollar ese discurso absolutamente denotativo es el recurso de la formalización o la construcción formal de la lengua, es decir, el desarrollo de una escritura simbólica. Mediante un código semejante desaparecen las referencias diversas en un argumento único y no deja lugar a ninguna ambigüedad posible.

En la misma línea de Frege, Russell considera la lengua natural una lengua engañosa por estar basada en la polisemia y la diversidad, por lo que afirma que *la lógica sola es capaz gracias a su formalidad completa de destacar las relaciones lógicas necesarias para el uso diario del discurso* (Ibid. 23). Los esfuerzos de Russell se centrarán en enraizar una hipótesis que considera que la racionalidad debe acompañar la lengua. De ahí que la lógica sea la que manifiesta las articulaciones de la unicidad que está detrás de la diversidad aparente de los significados. Su esfuerzo, en este sentido, se manifiesta en las afirmaciones críticas que ha formulado contra la lengua ordinaria al invitar a no utilizar dicha lengua para el pensamiento, ya que contiene ambigüedades y tiene una mala disposición. Así pues, una de las dificultades para el avance de la filosofía es la consideración de la lengua ordinaria para nuestros propios pensamientos (Ibid. 27). La clave para construir una lengua que posibilite un pensamiento verdadero es la lengua formal (Ibid. 34).

Con la misma posición, iniciará Wittgenstein su reflexión filosófica y analítica de la lengua. En ella defiende *la existencia de una lengua lógica, total en la que se reducen todas las lenguas, incluso la lengua natural ordinaria (*Meyer. 1993: 24). Wittgenstein insistía en aclarar la manera lógica correcta en el pensamiento y la expresión lingüística (*Tractatus*). Su interés, por tanto, iba dirigido a la investigación en la estructura de la lengua desde la lógica. Con ello ha alcanzado el conocimiento de los términos que deben ser utilizados en ella de manera que tenga sentido. (Malcolm, N. 1989:9). La lengua ordinaria natural será sin significado cuando no permita que se reconstruye en la lengua de la lógica estándar. Por lo tanto, se debe excluir porque *lo que sale de la lógica no será solamente sino una apariencia*. (El Haddad. M 1995: 50).

Wittgenstein concluye afirmando:

> Puedo resumir todo el sentido de este libro (Tractatus) en estas palabras: todo lo que se puede decir se puede decir claramente y lo no se puede decir se debe callar (Wittgenstein. 1997: 177).

Así encontraremos que Wittgenstein en el *Tractatus* ha adoptado una teoría pictórica basada sobre la filosofía del atomismo lógico, eco de la tendencia de Russell. Esta se fundamenta en detectar la racionalidad de la lengua. Esto persigue la adaptación de los términos al principio de la unicidad y la exclusión de toda alternativa o diversidad. Las estructuras lógicas gozan de ventaja mientras se reducen los otros niveles de la lengua: la semántica y la pragmática, a favor de estas estructuras bajo la cobertura de la primacía de la referencia, ya que la percepción de un significado, o el significado de oraciones, estaba igualando las condiciones efectivas y el vínculo del significado con la referencia (Malcolm, op. cit: 177). El enfoque metodológico para esto ha sido la formalización con la cual la lengua se convierte en símbolos y axiomas que hacen posible la unicidad de esta, es decir, que los términos no se abran a más de una referencia. Sin embargo, la segunda etapa de Wittgenstein, como se refleja en sus Investigaciones *filosóficas* muestra la idea de que reducir las lenguas a una lengua lógica total se había convertido en algo difícil de defender. Así pues, desecha la finalidad de que la lengua debe tener una función lógico-simbólica unívoca. Es por ello que se inclina hacia la investigación de las gramáticas de la comunicación desarrolladas a través de la lengua ordinaria dejando al margen aquellas reglas que configuran las imágenes sobre la vida. Su análisis toma en consideración el uso de la lengua en el contexto (El Haddad, op. cit: 67). De este modo, su segunda filosofía analítica lo ha impulsado a abandonar las tesis lógicas del *Tractatus*. Así pues, se centra en la lengua ordinaria y sus estilos o la denominada *teoría del uso de la lengua*, que lleva a decir que las palabras no tienen significados fijos (Ibid:68). De esto surge un carácter nuclear en la lengua natural que la formalización se esforzó en eliminar sin que haya podido alcanzar dicho objetivo, ya que es una lengua caracterizada por la diversidad, la plausibilidad y la ambigüedad. Sus significados cambian de una circunstancia comunicativa a otra y de un contexto a otro. Esto lo llama Wittgenstein los usos o los juegos de la lengua.

Este giro determina la filosofía de Wittgenstein en cuanto a la lengua natural ha tenido detrás el abandono de la consideración de la lengua como una figuración o dibujo de la realidad exterior, o, como dice él mismo, *a cada nombre único le corresponde una cosa única y a otro nombre le corresponde otra cosa y luego estos nombres se relacionan entre sí de forma que todo viene como una figuración única que representa el atomismo lógico* (Khattabi, M.1991:24).

La identificación entre el nombre y la realidad a la que se refiere o el denominado *principio de la unicidad*, es decir, unicidad de referencia y de significado (a un significante no le corresponde únicamente un significado y nada más) era la aspiración de la tradición filosófica que se extiende desde Frege hasta Wittgenstein (*Tractatus*). Este principio de racionalidad lingüística se revisa durante la segunda etapa de filosofía de Wittgenstein. Este reconoce que la lengua no posee significados fijos, sino que está enraizada en los distintos usos en los cuales la lengua toma cada vez un equivalente semántico (Meyer, op.cit. 1986:24).

Entonces queda claro a través de lo que ha alcanzado Wittgenstein en su segunda etapa que la lengua ordinaria (natural) resiste a cualquier intento de formalización porque no se puede transformar en símbolos ni axiomas. Esto nos lleva a que la lengua natural no puede abandonar su carácter nuclear que consiste en la diversidad semántica o digamos la ambigüedad.

4. LA AMBIGÜEDAD EN PENSAMIENTO ISLÁMICO CLÁSICO

Los primeros esfuerzos que se encargaron de comprender el discurso coránico y alcanzar sus significaciones dieron lugar a la cuestión de la ambigüedad y de la apertura en las prácticas de pensamiento en lengua, filosofía y religión árabes antiguas. El discurso coránico es un discurso abierto cuyas expresiones pueden abarcar más de un significado y cuyas palabras remiten a distintas referencias. Los esfuerzos de explicación y de interpretación que han acompañado la aproximación de los antiguos al Corán en lo tocante a su discurso y a su contenido han indicado su

consciencia del enraizamiento de la diversidad semántica en el texto coránico.

En este marco surge el ejemplo de Muqātil ibn Sulaymān (150 h.), conocido por sus tendencias de inclinación hacia la cristalización (at-tajsĩm/ Antropomorfismo) y tendencia hacia los *Murji'ah*[53]. Este autor nos ofrece el primer libro especializado en el análisis del texto coránico, libro denominado "*Al ashbah wa an-nadãir fi al Coram al Karim"*. (Las similitudes y los paralelismos en el Corán)

En esta obra, el autor ha ido contando todos los significados posibles que puede tener una palabra y una letra, llegando a poner como condición para la capacidad interpretativa de un alfaquí (*faqih*) el conocimiento de las figuras y los significados múltiples del texto coránico: *Uno no será un alfaquí completo si no ve para el texto coránico figuras distintas* (Nasr Hami.1998:97)

En el mismo contexto, se enmarca Abu Ubaidah con su libro *Madjazu al Corán* (los tropos en el Corán) y también Al Farrãe con su obra *Maãni al Coran* (Los significados del Corán) que destacan las expresiones de los tropos en el Corán, indicando las intenciones y los objetivos de dichas figuras. Esto autores afirman la vinculación del carácter de la apertura con el texto coránico, provocado por la diversidad de las figuras semánticas de sus estructuras y la filtración del tropo en las articulaciones de sus expresiones y oraciones. Estudios de este tipo se clasificaron en una de las ramas de los estudios coránicos llamadas *las figuras y los paralelismos*. (Ghalim.1987: p13)

Con el intenso desacuerdo doctrinal y el surgimiento de las escuelas islámicas que han invertido en la característica de la apertura del discurso coránico para argumentar la solidez de su posición y la falsedad del adversario, incluso *Alī ibn ʾAbī Ṭālib* (Era primo y yerno del profeta de los musulmanes, quien gobernó como el cuarto califa desde 656 hasta su

[53] los *Murji'ah* invocan la idea de juicio cambiado. Solo Dios puede juzgar, y juzgará en el Día del Juicio, lo cual es correcto e incorrecto en el islam y nadie puede juzgar que otro es infiel. Para ellos el libre albedrío es limitado, es decir, el hombre está en parte obligado a sus acciones. La fe es suficiente para salvar a los pescadores del infierno, siendo la fe más importante que los hechos, que las circunstancias que conducen a la experiencia.

asesinato en 661) aconsejó a Ibn Abbas cuando le mandó para negociar con los *jawāriŷ*, que no utilizara el texto coránico y que tomara en cambio como argumento en su negociación la Sunnah[54]. Esto dio lugar a que creciera el impacto de la diversidad semántica y de esta apertura sobre las prácticas doctrinales y de pensamiento, lo que se manifestó a través de dos aspectos:

Primero, como hemos señalado anteriormente, esta diversidad y esta apertura han permitido a las escuelas en su dialéctica doctrinal la posibilidad de considerar del texto coránico la interpretación más ventajosa para su doctrina.

Segundo, esta apertura y diversidad posibilitan que el discurso soporte más figuras temáticas distintas como tema de debate dialéctico entre las escuelas de pensamiento coránico. La realidad de que la lengua del Corán está caracterizada por la amplitud, la polisemia y el tropo no ha sido reconocida por todas las tendencias de los *mutakalimun* [55]. Así pues, los Az-Zahiries [56]que se enfrentaron a los Mu'tazilah[57] se mostraban contrarios a la idea de que la lengua del Corán estuviera marcada por el tropo y la polisemia y consideraron el tropo como una falacia. El Corán, por tanto, no puede contener mentiras. Esto lleva a la paradoja que el usuario de la palabra ante la imposibilidad de expresar literalmente cualquier

[54] La Sunnah ha sido definida por los eruditos de la ciencia de Hadîthas como sigue: "Una palabra dicha, o un acto realizado, o una confirmación dada por el Profeta de los musulmanes. la Sunnah es también la segunda fuente de la legislación islámica. Véanse. (Serjeant, R. 1978: 43)

[55] Ilm al-kalam es una de las ciencias islámicas. Discute las creencias y doctrinas islámicas fundamentales que son necesarias para que un musulmán crea. Las explica, discute sobre ellas y las defiende.

[56] Esta doctrina se basa en el hecho de que la fuente jurisprudencial son los sentidos literales de los textos del Corán y de la Sunnah. No hay opinión o acción de la razón en uno de dictámenes de la Sharia. No hay analogía en esta doctrina, no hay metáforas, no hay contexto.

[57] Al-Mutazila es una escuela teológica del pensamiento islámico (Ilm al-Kalam). Su origen data del Siglo VIII y fue adoptada como enseñanza oficial durante el reinado del califa abasí Al-Mamun, los mutazilíes subrayaban la razón y la lógica rigurosa. (Heemskerk .2000:60)

idea o pensamiento recurre entonces a la metáfora. Esto es imposible para Allah" (Al-Suyūtī .2010: 5).

Contrarios a esta opinión, se esforzaron los Mu'tazilah, encabezados por Al qādi Abd al-Jabbar, en negar la acusación de la mentira sobre el tropo y en negarla también de la lengua del Corán. El principal argumento es que la lengua considera el tropo de una manera consustancial, por lo tanto, se garantiza una base sólida basada en la naturalidad de la imagen dentro de la lengua para sus interpretaciones. (Hammadi. 1998: 45)

Por otro lado, los Usulies [58]y los lógicos se interesaron por el fenómeno de la ambigüedad lingüística que surge de la polisemia y la amplitud en el significado. Esto nos lleva nuevamente a considerar el mecanismo del tropo. Los Usulies_ se dividieron en dos grupos: los que afirman la necesaria caracterización de las palabras por la polisemia y quienes niegan dicha necesidad. El filósofo Abõ Bakr Al-Razi en su obra *Al mahsõl* (la cosecha) sintetiza esta cuestión:

> "Aquellos que afirmaron la caída de la lengua en la metáfora argumentaron con dos consideraciones: la primera que las palabras son finitas y los significados son infinitos, y lo infinito que se distribuye sobre lo finito implica la polisemia. La segunda que las palabras generales, como la existencia y la realidad, son necesarias en las lenguas. Y ha sido probado que la existencia de toda cosa es la esencia de su identidad, entonces toda cosa será distinta a la existencia de la otra, por lo tanto, decir "la existencia" será polisémica. [...] Aquellos que dicen que la posibilidad de la existencia del tropo en la lengua ha dicho que la conversación con la palabra polisémica no sirve para comprender lo intencionado de manera completa y lo que está así expresado es una fuente de falsedades, y lo que es fuente de falsedad no debía existir". (Ar-Razi.1988: 360-361)

Por otra parte, los lógicos estaban en desacuerdo en cuanto a la vinculación de la palabra con la polisemia de la misma forma que los Usulies siguieron sus pasos en la clasificación de las cuestiones del desacuerdo sobre la palabra polisémica. La división se basó entre quienes lo vieron posible y quienes lo vieron imposible, así como entre quienes lo vieron posible desde el punto de vista teórico pero irrealizable desde la práctica,

[58] Uṣūl al-fiqh, (jurisprudencia islámica)las fuentes de la ley islámica y la disciplina dedicada a dilucidarlas y su relación con las normas sustantivas de la ley.

frente a quienes lo vieron posible desde el punto de vista teórico y realizable desde la práctica.

En otro nivel de razonamiento de los Usulies, de los lógicos y de los alfaquíes árabes clásicos, percibimos que la consideración a la ambigüedad de la lengua natural y del discurso natural está arraigada en sus conciencias metodológicas y lógicas. ya que observamos que cuando razonan sientan la base de esta práctica racional sobre una lógica que responde a la dimensión natural de la lengua natural a sabiendas de que el tipo de razonamiento que corresponde a la lengua natural es aquel que valora esta característica de dicha lengua.

Es sabido que el razonamiento analógico (*qiy*ās), y no la demostración formal, que cumple con l At-Twātue (consenso) y también a It-tirād (usual) el que es capaz de desarrollar una deducción con palabras que tiene una dimensión polisémica. Esto nos lleva a los conceptos de *similitud*, *indefinición* (al Idjmãl) y *problematización*. En este punto, el término comparado (al maqis) y el término de comparación (al maqis alaih) se encuentran en unas figuras y se diferencias en otras. Esta similitud y esta diferenciación constituyen el vínculo entre el silogismo (al qiyās) y la ambigüedad (Taha. A.1994: 98).

Así pues, si atendemos la posición de cada uno de los grupos en relación con dicho fenómeno, debemos considerar los diferentes modelos de análisis de la polisemia y cómo estas consideraciones y sus herramientas han influido en la construcción del razonamiento o en la búsqueda del significado. El marco de estudio ha sido el Corán, visto como discurso natural vinculado con la lengua natural, que ha sido identificada por al-Shafi ʿī en su obra *A Risālah*:

> " Allah ha dirigido su discurso a los árabes a través de su lengua con sus significados conocidos. Y lo que era conocido de sus significados es la amplitud de su lengua. Llama a una cosa con palabras múltiples y da a un nombre único diversos significados". (Al-Shafi'I. sin fecha:5).

En general, podemos decir que la ambigüedad que se percibe desde la polisemia en la palabra o la amplitud en el significado o la caída de la lengua en el tropo ha sido considerada desde dos perspectivas: una comunicativa, a través de la cual algunos veían que la ambigüedad obstaculizaba la función comunicativa y desactivaba la comprensión de la

intención, mientras que otros ven en ella una oportunidad de enriquecimiento de la conversación y de la comunicación; la segunda es ética o valorativa a través de la cual se ha vinculado el tropo como fuente de la ambigüedad con la mentira. Hemos notado aquello en las refutaciones y las respuestas desarrolladas entre los Mu'tazilah y los defensores del tropo en la lengua y, de otra parte, la Az-Zahiries (los literalistas) que niegan la ambigüedad en la lengua para negar la mentira en el discurso coránico.

5. CONCLUSION

Confirmamos después de todo esto que la ambigüedad es una característica esencial de la lengua natural e inevitable para cualquier usuario del discurso natural en su pensamiento o en su expresión, lo cual no significa que dicho discurso natural contenga debilidades lógicas o lingüísticas o discursivas ineludibles o que el conocimiento trasmitido por esta lengua natural no experimente deficiencias teóricas que serán inevitables (Taha, *op. cit.*: 104). No obstante, esta ambigüedad o diversidad es un fundamento en todo discurso natural requerido por sus tipos de oraciones, que se basan en palabras que contienen interpretaciones distintas, ya sea a través de una palabra única que se refiere a significados distintos o cuando sea imposible asignar a su referencia una asignación completa y delimitar su significado con exactitud (Ibid:120).

En virtud de esta premisa se diseñan los modelos de las características de este discurso que escapan de los criterios del principio de la contradicción y de los controladores formales correspondientes al discurso formal o digamos la tendencia formalista que se interesó por formalizar el discurso natural con el objetivo de frenar la ambigüedad arraigada en las articulaciones de la lengua natural, pero no alcanzaron sus objetivos porque se negaron a poner en sus consideraciones las características lógicas y cognitivas que configuran la lengua natural.

6. REFERENCIAS

Abd-al-Qāhir al-Jurjānī (1999). Dalā'il al-Iʿjaz (Intimations of Inimitability). Beirout. lebanon

Abu Zayd, Nasr Hami.(1998). Rationalism in Exegesis: A Study of the Problem of Metaphor in the Writing of the Mutazilites (Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadīyat al-Majāz fī al-Qur'ân 'inda al-Mu'tazilah), Beirut and Casablanca 1998.

Al-Amidi, Sayf al-Din (1990). Ahkam fi Usul al-Ahkam. Dar al-kutub al ílmiah.Bierout.

al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad Ibn `Umar (1988). al-Mahsul fi `Ilm Usul al-fiqh, vol.1. Dar al kutub al Iliyah.Beirout.

Al-Qadhi Al-Baydawi. (2006). ¨Minhaj al-Wusul ila 'Ilm al-Usul. Resalah. Beirout. Lebanon.

Al-Shafi'I. Al-Risalah. Tahquiq. Ahamed Shaquer.

Al-Suyūtī, Jalal Al Din., (2010). Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān. (The perfect guide to the sciences of the Qur'ān).Volume 1. trans. translated by Ḥamid Algar, Michael Schub and Ayman Abdel Ḥaleem ; reviewed by Osman S.A. Ismaʻīl al-Bīlī.. edit. Garn

El haddad Mustafa, (1995). Lengua, pensamiento y filosofía de la mente. Ed.facultad de letras. Tetuan en Marruecos.

El Moutawakkil, Ahmed. (1993). "Nuevos horizontes de la lingüística funccional". En árabe. Publicación. Universidad de Rabat. Marruecos.

Ghalim Mohamed, (1987). Generación semántica en la retórica y el léxico. En árabe. Dar tubkal,. Casa Blanca. Marruecos.

Gouhier H. Note sur le progrès et la philosophie. Etudes sur l`histoire de la philosophie. Paris, 1964, pp. 111-114.

Griffin, N. (1985). 'Russell's Multiple Relation Theory of Judgment', Philosophical Studies, 47, 213–47. from file:///C:/Users/moham/AppData/Local/Temp/Griffin1985_Article_RussellSMultipleRelationTheory.pdf. consultado.28/02/2021.

Hammoudah, Taher.S. (2001). dirasatu- al Maanaa inda al usuliin. (estudiar el significado en los usulies). Dar al Jamiia. Beirout. lebanon p. 63

Heemskerk, Margaretha T., (2000). Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd Al-J̌abbār's Teaching on Pain and Divine Jusitice. Bril. Boston.

Idriss, Hammadi. (1998). Al manhaju al Usuli fi fiqh al Jitab. Al markaz ATh-Thaqafi al árabi.

Jean Jacques Rebrieux. (1993). Eléments de rhétorique et d'argumentation, Dunod, Paris, MOESCHLER, Jacques. (2017). Pragmatique du discours. In: Pavelin Lesic, B. Francontraste 3.Mons : CIPA, 2017. p. 217-230,

Kissine Mikhail. (2008). Locutionary, Illocutionary, Perlocutionary. Language and Linguistics Compass, 2 (6), 1189. https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2008.00093.x

Jean-Paul Dumont. (1993). Les Sophistes. Fragments et témoignages, PUF, Paris.

Khattabi, Mohamed. (1991). linguistica del texto. introudccion a la harmonia del texto. Al markaz thaqafia árabi. Bayrout P.24

Malcolm, N. (1989). Wittgenstein on Language and Rules. Philosophy, 64(247), 5-28. Retrieved February 28, 2021, from http://www.jstor.org/stable/3750903 consultado el 28/02/2021

Meyer, Michel. (1986). De la problématologie: philosophie, science et Langage . livre de poche. Librairie général francaise.

Raventos, M. E. (2014). «Acerca de la comprensión de la polisemia del verbo ver». VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.

Ullmann, S. (1976). Semántica: introducción a la ciencia del significado. Madrid: Aguilar.

Al-Suyuti. (2041). Al-Muzhir Fi Ulum Al-Lughat Wa Anwa'iha. al -maktabah al-asriah. beirout. Lebanon

Recanti. F.R., (1981). Les énoncés performatifs: Contribution à la pragmatique. Les Editions de Minuit, Paris,

Wheeler, M.R. (1999). Semantics in Aristotle's Organon. Journal of the History of Philosophy 37(2), 191-226. doi:10.1353/hph.2008.0810.

Ibn Rushd's. "Bidayat al-Mujtahid". dar al fikr. Beirout

MANUSCRITOS E IMPRESOS: EL KITAB AL-IBAR DE IBN JÁLDUN Y LOS PROYECTOS ORIENTALISTAS DE TRADUCCIÓN (1806-1868)

MARINA GARCIA FERREIRA
Universidade Federal de São Paulo

1. INTRODUCIÓN

Para Peter Burke, la traducción no es solo un acto y un desafío entre dos lenguajes, sino una "negociación" entre culturas. Traducir es una selección de lo que una cultura encuentra interesante, o incluso "útil" de otra.[59] En este sentido, esta investigación utiliza como objeto fundamental la obra del historiador árabe musulmán Ibn Jáldun no solo como un producto del siglo XIV, localizado en sus desafíos y contextos, sino como una obra recuperada a posteriori en otros períodos y locales. En este punto, el Orientalismo francés del siglo XIX se torna eje central, que, al haber demostrado interés, promovido búsqueda de manuscritos y potencializado traducciones, no constituyó un conocimiento neutro de los saberes del pasado de otras culturas, sino que ha formado un abanico de intereses culturales y políticos.

Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Jáldun al-Hadrami, más conocido como Ibn Jáldun (1332-1406d.C./AH 732-808), fue un polímata, cadí, secretario y primer ministro, que experimentó las perturbaciones políticas del fin del Imperio Árabe Islámico en el siglo XIV. A diferencia de la evocación de las tendencias contemporáneas en el contexto de la decolonización, Ibn Jáldun no puede tener su identidad resumida solo como la de un africano o un tunecino. En su

[59] Burke, Peter e Hsia, R. Po-chia (orgs) (2009). A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ed. da UNESP, pp. 15, pp. 26.

"Autobibliografía" (*al-Ta'rīf)*, el autor se preocupó de validar sus orígenes como un "árabe original", que en la mística y la tradición en la que se desarrolló la expansión árabe islámica, se refería a la idea de un árabe legítimo (*al arab al-ariba*), oriundo del sur peninsular, en oposición al norte árabe arabizado (*al-arab al-mustariba*)[60]. Según el análisis de Bernard Lewis, la construcción de una distinción al ser árabe surgió en el período de las grandes conquistas que sometieron al dominio árabe: persas, sirios y egipcios.[61] En esta estructura, el término *mawalis* es un divisor significativo entre ser el árabe original, de la Casa del Islam nacida en la Península, y el convertido. Este escenario en el período de la dinastía Omeya en Damasco, donde la escisión jerárquica y social es un factor constitutivo, la insatisfacción y las tensiones existentes a este respecto en la época es uno de los motivos para la sustitución de esta dinastía por el poder Abasí.

Por la figura de Abd al-Rahman I, establecido en Al-Ándalus tras la huida de la masacre abasí, la dinastía Omeya tuvo su continuidad en la región. A partir de 756 como un Emirato, y de 929 hasta 1031 como un Califato independiente del poder de Bagdad. A pesar de haber nacido en un período bastante posterior a estos acontecimientos - después incluso de la ascensión y caída de los Reinos de Taifa, y por consiguiente, del proceso de conquista de los Reinos Cristianos en la región - Ibn Jáldun aún reafirmó su origen familiar como descendiente de los árabes establecidos en Córdoba, y originario de Hadramut.

Entre los escritos más significativos de este autor está el *Kitab al-Ibar ua Diwan al-Mubtada'ua al-Khabar fi Tarikh al Arab ua al-Barbar ua man asarahum min Dhawi Sultan al-Akbar* (Libro de Lecciones, Registro de Inicio y Eventos en la Historia de los Árabes y Extranjeros y Bereberes y sus Poderosos Contemporáneos) o *Kitab al-Ibar* (también traducido como Historia Universal). En la introducción de su obra, el autor declara que este trabajo fue dividido en tres libros, el primero sobre elementos políticos, sociales, institucionales y constitutivos de la sociedad,

[60] Mantran, Robert (1977). A expansão muçulmana (séculos VII-XI). SP: Livraria Pioneira Editora, pp. 51.

[61] Lewis, Bernard (1982). Os árabes na história. Lisboa: Editorial Estampa, pp. 18.

que fue apodado como "*Muqaddima*" o "*Prolegómenos*"; y el segundo y el tercer libro como obras referentes al pasado, apodadas como "*Kitabs*" (Libros), "*Ibars*" (Lecciones), o "*Ajbār"*, (Noticias). Entre los temas que se dessoblan en los últimos dos libros, el segundo trata sobre historias de tribus árabes, sus dinastías y sus relaciones con otros imperios; y el tercero se ocupa de los bereberes, etnia del Magreb, región donde nació y pasó la mayor parte de la vida.

Según Ahmed Abdesselem[62], la obra de Ibn Jáldun no pasó desapercibida entre los letrados después de su muerte, y recibió críticas favorables y desfavorables de amigos, en referencia no solo su obra, sino también a su persona. Ya en el siglo XVII y XVIII, Ibn Jáldun fue lectura obligatoria entre estadistas del Imperio Turco-Otomano, que buscaron en su obra explicaciones teóricas e históricas para la comprensión y enfrentamiento su propia crisis a partir del relato del declive del Imperio Árabe durante cinco siglos. Fue a partir de esta inserción de la obra de Ibn Jáldun en la historia política del Imperio Turco-Otomano, de la mano de la tradición intelectual y árabe en la escritura de la historia en el seno del Imperio Turco, que los europeos tomaron conocimiento de este autor.

El primer dato entre escritos de autores europeos sobre Ibn Jáldun aparece en la obra *Bibliotheque orientale, ou dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient,* escrita por Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695), pero publicada póstumamente en 1697 por su asistente, el traductor de las Mil y Una Noches, Antoine Galland. Según el análisis de Roger Chartier, las bibliotecas como género eran compendios que fueron tendencia entre el siglo XVII y XVIII, que posibilitaban contenidos universalizantes en pocas obras.[63] En el caso de la obra d'Herbelot, según Bekir Karliga[64], esta era una "versión personal" de la obra de Johann Heinrich Hottinger,

---

[62] Abdesselem, Ahmed (1987). Ibn Jaldun y sus lectores. Traducción de Carlota Vallée Lazo. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 47-48.

[63] Chartier, Roger (1999). A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Editora UnB: Brasília, pp. 69-72.

[64] Karliga, Bekir (2009). **The Horizon of Katip Celebi's Thought**. Disponible: https://bit.ly/3l4Der3. Accedido el: 25 de enero 2021.

Promptuarium, sive Bibliotheca Orientalis, que reunía asuntos sobre teología de los pueblos semitas. La fuente o la base de los escritos de Herbelot fue el historiador turco-otomano Kâtip Çelebi (1609-1657), y su enciclopedia bibliográfica *Kaşf az-Zunūn'an asāmī al-kutub wa-al-funūn* (La eliminación de la duda de los nombres de los libros y las artes). Hay quien interpreta de forma más severa la obra de d'Herbelot como una traducción con adiciones personales sobre el trabajo del erudito turco[65].

Como se ha expuesto anteriormente, la obra de Ibn Jáldun tuvo un impacto significativo en los siglos XVII y XVIII, cuando se hacían análisis estructurales y políticos para la comprensión sobre el declive del poder otomano, y Kâtip Çelebi era un gran lector del autor árabe. Kâtip fue el intermediario de la obra de Ibn Jáldun en Occidente hasta la década de 1830. Sin embargo, a pesar de los factores presentados, el artículo identificado como "KHALEDOUN" no solo es corto, como no cita la principal obra del autor - ni siquiera el libro de la Muqaddimah - y también describe equívocos biográficos sobre su vida. Sin embargo, no completamente discordantes, ya que aborda su profesión como Cadí y el famoso encuentro de Ibn Jáldun con Tarmerlán, descrito en su Autobiografía. Lo que indica que la lectura y el conocimiento del autor árabe eran desconocidos, y fue mediada por la lectura de otros, siendo su lectura incorrecta o confusa en relación con otras figuras.[66]

Así, se entiende que quien de hecho presentó Ibn Jáldun a Occidente fue el orientalista francés Silvestre de Sacy (1758-1838), que en 1810 afirmó haber "hecho conocer" Ibn Jáldun y su trabajo sobre el título de "*Prolégomènes historiques*" en su obra *Chrestomathie Arabe* (tome II,

---

[65] Vide Carnoy-Torabi, Dominique (2012). Barthélémy d'Herbelot: du bon usage de l'Orient. Plume (Revue Semestrielle de lAssociation Iranienne de Langue et Litterature Francaises (AILLF), 8, 15, pp. 73.

[66] Para Araújo, el autor confundió el pasaje del encuentro de Ibn Jáldun con Tarmelón, con la biografía de Ibn-ʿArabxāh. Vide Araújo, Richard Max de (2018). A construção do método histórico de Ibn-Ḫaldūn: entre a Jurisprudência e a História. Tese de Doutorado: Departamento de História no Instituto de Investigação e Formação Avançada da Universidade de Évora, pp. 89 e 90.

1806). Para Edward Said[67], esta postura era la noción de erudición en la cual, al traer determinado conocimiento, lo colocaba delante del estudiante. Es decir, la concepción de una obra culta era aquella compartida con sus contemporáneos, que veían un tipo de pieza a sumarse en un edificio en el cual "todos los eruditos construían en conjunto". Donde la disciplina erudita era una tecnología específica de poder, *el heroísmo pionero* de Sacy era la capacidad de haber enfrentado "dificultades insuperables" para presentar a sus alumnos un área donde nada existía hasta su intervención y producción de materiales sobre Oriente. Es por eso también que sus obras son caracterizadas como esencialmente compilatorias. Said afirma además que con el tiempo el orientalista se convertiría en un *copista*[68], pero en la época de estos orientalistas pioneros, y especialmente en el caso de Sacy, la erudición incluía estar enterado de todo lo relacionado con el orientalismo y sus ramificaciones como disciplina, aunque en un alcance positivista fuera limitado.[69]

En 1806, en dicho *Chrestomathie Árabe*, Sacy afirmó tener acceso a la obra de Ibn Jáldun por medio de un manuscrito obtenido gracias a *libéralité* de *monsieur S. Henley.*[70] Al parecer, la referencia hace mención a Samuel Henley (1740-1815), un reverendo, profesor y anticuario inglés, que en 1805 se convirtió en director del *East India Company College* (Hertford). En fuentes más contemporáneas producidas por Sacy, sin embargo, no hay más referencia al nombre de Henley y lo que sucedió al manuscrito, ya que tampoco está registrado en la Biblioteca Nacional de Francia (BnF, Gallica). Sin embargo, este es el punto de partida de la lectura de la *Kitab al'Ibar*. En registros, Sacy afirmó que el manuscrito que tenía en posesión, al hacer comparativo con los escritos de Kâtip Çelebi sobre Ibn Jáldun, constata que el que tenía en sus manos estaba

---

[67] Said, Edward W (2004). Orientalismo: Representações ocidentais sobre o Oriente. Lisboa: Livros Cotovia, 2004, pp 142.

[68] Ibidem, pp. 141.

[69] Ibidem, pp. 147.

[70] De Sacy, Silvestre (1808). CHRESTOMATHIE ARABE, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, A l'usage des Élèves de l'École spéciale des Langues Orientales vivantes. Paris : De l'Imprimerie Impériale, 1806, pp. 387.

incompleto. Así, en 1810, anunció que la *Bibliothèque impériale* – por medio de su contacto con el Embajador del Emperador, General Sébastiani - recibiría un manuscrito proveniente de Constantinopla. En este punto, el análisis de Said ahonda sobre el poder del prestigio de Sacy en la disciplina del Orientalismo que fue construido a partir de su figura. Para el autor: "La hazaña de Sacy fue haber creado toda un área de estudios. Como europeo, saqueó los archivos orientales, y podía hacerlo sin salir de Francia."[71]

Después de la iniciativa de Sacy, protagonizada a principios de siglo, el *Kitab al'Ibar* - los libros o extractos - fue traducido por al menos cuatro hombres: Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856), Friedich Eduard Schulz (1799-1829), Joseph Marin Adolphe Noël des Vergers (1804-1867) y William McGuckin de Slane (1801-1876). En un proceso anterior a la traducción, vinculado especialmente a las teorías y métodos de la Filología, se hicieron también ediciones de la obra en árabe a partir del comparativo de los manuscritos. El objetivo era posibilitar una edición única primero en árabe, para luego hacer una traducción de ésta con menos "conflictos" con la diversidad de manuscritos. En este caso, el trabajo con la *«Histoire des berberes»* fue hecha por Slane en 1841-1851, y el *«Prolegómenos»* fue hecho por Étienne Marc Quatremère (1782-1857) en 1858. Cabe también destacar que el libro dos, referente a "*Historia de los Árabes*", jamás fue traducido en el siglo XIX y en el XX. Solo en 2012, por iniciativa de la editorial Galland, la Historia de los Árabes fue traducida por el historiador y traductor marroquí Abdesselam Cheddadi (1944-) al francés, y recibió el título "Le Livre des Exemples: Tome 2 -Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb)".

2. OBJETIVOS

Pensar en un libro "antiguo", es decir, anteriores a la invención de la prensa, es pensar en una multiplicidad de escritos a partir de una base común, pero que es substancialmente diversa: sea por los cambios que el autor hizo en vida, sean los errores y modificaciones por la repetición

[71] Op. Cit. Said, Edward (2004), pp. 148. Traducción personal.

de los copistas. Por lo tanto, es tratar con ideas que chocan directamente con los principios de "original", "originalidad", "autenticidad" y "unicidad". En este escenario, debemos situarnos un contexto en el cual de un lado el cientificismo, el interés y discurso de autoridad sobre Oriente ganan fuerza; y del otro se desarrollan los procesos de colonización. De este modo, los manuscritos son objetos de impactos significativos, en especial porque hay un gran desconocimiento sobre el pueblo y la cultura de esos países en el Norte de África, y la comprensión se concentra en el esfuerzo de los orientalistas y académicos en la lógica del "conocer para dominar". Por lo tanto, el uso de los escritos de Ibn Jáldun, en especial el libro sobre los bereberes tiene una finalidad política. Lo que se pretende demostrar en este texto es que, el manuscrito tiene doble propósito: por un lado, la colonización alimenta las bibliotecas con manuscritos provenientes de las recientes colonias, como saqueo cultural. Por otro, sirve para sus procesos a largo plazo. En una mentalidad orientalista de que aquellos pueblos viven una historia que quedó en el pasado, se usan escritos del pasado, especialmente históricos, como la obra de Ibn Jáldun, en la comprensión y dominio a estos pueblos en el presente.

3. METODOLOGÍA

En 1926, el orientalista sueco-estadounidense, Nathaniel Schmidt, en un artículo titulado "*The Manuscripts of Ibn Khaldun",* argumentó sobre la necesidad y sobre el deseo de una edición crítica de la obra del autor árabe. En los años veinte, se limitaba al trabajo de los orientalistas franceses del siglo XIX, y da hasta entonces única edición en lengua inglesa, de Duncan Black MacDonald en 1905, de los "Prolegómenos". Schmidt habla también de la necesidad de procurar los manuscritos existentes de la obra, y lo que él deja claro en su propio mapeo (incompleto) es que los orientalistas y eruditos de alguna forma tenían conocimiento de los manuscritos, y también poder sobre éstos. Pero su reflexión es a partir de algunos principios fundamentales para Occidente, aún a principios del siglo XX, la idea de original:

> Two lines, including his signature, were written by himself in the recently discovered Fez MS. To a limited extent we, therefore, have today autographs. But, aside from such marginal notes and additions, these

> MSS are not autographs, **but copies from the original**, though made in lbn Khaldun's life-time, probably under his supervision, and by reputable copyists. ln view of the great length of his works it is quite possible that there are omissions and scribal errors. Even the oldest and best copies must be compared throughout with other MSS. There are many variants that have a right to be considered.[72]

Al discutir el tema de Tiempo y Patrimonio, el historiador François Hartog, en el artículo del mismo nombre, trae el ejemplo de un templo en Japón, el Santuario de d'Isé para discutir la noción de patrimonio. En este caso, la conservación de la técnica de producción de esta arquitectura es más valiosa que el objeto en sí, es decir, la edificación. Se entiende pues que, muchas veces, el "culto" de esta originalidad, idealizada como corriente directa y objetiva al pasado, es un valor e idealización construido en Occidente, que no siempre se concretan en los valores orientales. E incluso, más allá de la división geográfica y política, son valores históricos.

> Como o templo de madeira, a arte tradicional existe na medida em que ela está no ou dentro do presente. Decorre daí que estas noções, tão centrais na constituição do patrimônio do ocidente, de "original", de "cópia", de "autenticidade", não existem ou não são, em todo caso, portadoras dos mesmos valores no Japão. Seguramente, o passado contava, mas a ordem do tempo operava de outra forma que na Europa. De um tempo que não era linear [...].[73]

Resulta entonces que la reflexión de Schmidt, y de manera general, de los orientalistas del siglo XIX que lo precedieron, es que los manuscritos de Ibn Jáldun tenían un original; no de que todos son, de cierta forma, originales. Incluso porque no están escritos por el propio puño del autor. Y que el error, la variación, la intervención de los copistas forman parte de este todo, como refleja Luciano Canfora al afirmar que la única forma efectiva de apropiación de un texto es mediante su copia: *"Es por esta causa que el copista, exactamente porque copiaba, se ha convertido em*

[72] Schmidt, Nathaniel (1926). The Manuscripts of Ibn Khaldun. Journal of the American Society, vol,. 46, Michigan, pp. 171.

[73] Hartog, François (2006). Tempo e Patrimônio (*Temporality and Patrimony*). VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 22, nº. 36: pp. 261-273, Jul/Dez.

protagonista active del texto. Porque es el que mejor que ningún otro lo ha entendido, el copista se transforma em coautor del texto".[74]

Reconociendo esta multiplicidad de manuscritos, tanto de la época de su producción, como identificándolas como objetos a ser adquiridos para las bibliotecas europeas, especialmente francesas, el primer paso dado hacia esta construcción histórica de los manuscritos fue utilizar los aparatos ofrecidos por la *Bibliothèque Nacional de France*, la BnF y su plataforma digital, Gallica. En especial, los libros que componen el catálogo *"Notices des manuscrits árabes*", hechos por el historiador y arabista Georges Vajda (1908-1981) en los años cuarenta; así como el catálogo de la antigua *Bibliothèque imperiale* (royale), *"Catalogue des Manuscrits Arabes"* (1883-1895), hecho por William Mac Guckin de Slane, el principal traductor de las obras de Ibn Jáldun en el siglo XIX. Luego, lo que fue hecho fue una búsqueda y análisis sobre los manuscritos que eran citados como trabajo de Ibn Jáldun, siendo uno de los libros, o la parte entera. En este aspecto, aún más que el de Slane, el trabajo de Vajda fue fundamental, ya que el historiador ofrece descripciones más detalladas sobre los materiales: la enumeración actual y antigua; los libros que componen aquel manuscrito, o por lo menos los capítulos que comienzan y terminan; y, por último, su origen y fechas de adquisición, o copias contemporáneas.

La biblioteca, como institución, siguiendo las terminologías más técnicas, es el espacio de reunión documental por organicidad de colecciones. Es decir, a diferencia del Archivo que recoge sus documentos en el curso de funciones burocráticas de una máquina administrativa, la biblioteca almacena sus libros - al principio, pero no exclusivamente -, por estándares temáticos y por el interés de miembros de determinadas sociedades en esos temas, o por lo menos en la preservación de éstos. Para Jean-Marie Goulemot, "[...] la biblioteca es, con toda evidencia, un lugar vivo que está abierto al mundo de las realidades y de las ideas, pero que

[74] Canfora, Luciano. El copista como autor. Madri: Editoríal Delirio – Colección La Bolgia, 2014. Traduccion Rafael Bonilla Cerezo, pp. 20.

esquiva el acercamiento."[75] Por lo tanto, entender las Bibliotecas que almacenan y almacenan los libros y manuscritos de Ibn Jáldun, en especial en contexto francés, es comprenderlas como instituciones portadoras de valores, de objetivos construidos y perpetuados a partir de imaginarios colectivos que se renuevan. Así como el libro como objeto, y la traducción como desdoblamiento de éste. Luego, al tratar de una institución como la *Bibliothèque Imperial*, cabe en principio destacar las dos principales características del siglo XIX francés: primero como heredera de una tradición de las Luces, en un contexto postrevolucionario; y segundo, como constructora de un imperio expansionista; no a los moldes de la hegemonía económica e industrial de los ingleses[76], pero precursora del imperialismo y del orientalismo moderno (1798)[77].

El método, por lo tanto, que este texto y esta investigación proponen, es la comprensión de los manuscritos como pluralidad de originalidades y ausencia de un monocultivo para la comprensión del análisis. Utilizando la catalogación como amplitud de perspectiva, se busca ofrecer un mapeo sobre el proceso de acumulación, análisis, traducción de la obra de Ibn Jáldun a partir de los manuscritos adquiridos en el siglo XIX.

4. RESULTADOS

En el párrafo «IBN-KHALDOUN», de la colección de Michaud, Sacy afirmó que «C'est dans cette sixième section, qui manque dans beaucoup de manuscrits, que Hadji-Khalfa a pulsé les articles concernant les diverses sciences dont il a enrichi son grand dictionnaire bibliographique».[78] Este comentario de Sacy, al parecer, indica que el manuscrito al

---

[75] Goulemot, Jean-Marie (2008). Bibliotecas, enciclopedismo e angústia da perda. In: BARATIN, Marc; JACOB, Christian (Orgs.). O Poder das Bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente. Tradução: Marcela Mortara. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – 3ª ed., pp. 270. Traducción personal.

[76] Hobsbawm, Eric J (2020). A Era das Revoluções 1789-1848. Tradução Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeira/SãoPaulo: Paz&Terra – 44ª ed., pp. 279 e 280.

[77] Said, Edward W (2004). Orientalismo: Representações ocidentais sobre o Oriente. Lisboa: Livros Cotovia, pp XVII, 25, 48, 49 e 87.

[78] De Sacy, Silvestre (1818). IBN-KHALDOUN, in : *Biographie Universelle* (MICHAUD) *Ancienne et Moderne,* 1ª ed. (Nouvelle édition 1858), pp. 269.

que tuvo acceso era otro diferente de aquel consultado por Kâtip Çelebi. Este suyo, importado de Constantinopla, estaba aparentemente incompleto de varios tramos de los cuales el autor turco otomano utilizó para enriquecer sus propios libros. Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), en una noticia en 1822 en el Journal Asiatique reafirmó esa misma divergencia del manuscrito en los que ellos tenían acceso, para aquel en el que Kâtip Çelebi retiró sus trechos.

Es de esta concepción en diálogo con Sacy que pudimos hipotetizar que el manuscrito utilizado por Hammer-Purgstall, en sus dos trabajos, tuvo como fundamento el mismo manuscrito que el primer orientalista. La necesidad de hipótesis ocurre por la inexistencia de referencias objetivas en cuanto al manuscrito que fue consultado: quizás en parte por ser el MSS Arabe 1524, el primer y único manuscrito disponible, si ignoramos aquella edición de Samuel Henley; y también por las notas de pie de página, hoy, estandarizadas y necesarias al científico, al académico, pero en la época, menos uniformes. Según el historiador estadounidense Antony Grafton, las notas de pie de página sirven para demostrar autoridad y solidez con base en condiciones históricas de descubrimiento de componentes y artificios, localizando la producción de la obra en tiempo y espacio en relación al autor, no al lector.[79] En este sentido, el texto de Sacy está siempre cargado de notas al pie y referencias a obras consultadas, y en este caso, fue donde Kâtip Çelebi más apareció cuando se trataba de menciones sobre Ibn Jáldun. Pero esas notas no seguían patrones tan objetivos. Luego, Hammer-Purgstall hacía referencia a su contemporáneo, Silvestre de Sacy, pero con una escritura más narrativa que técnica.

Entre los estudios orientalistas de lengua alemana, las contribuciones de Hammer-Purgstall también pueden ser consideradas pioneras e incluso influyentes. Orientalista austríaco, en 1809, fundó la revista *Fundgruben des Orient* (con traducción del título al francés *Mines de l'Orient*), primera revista de estudios orientales, anterior inclusive al *Journal*

[79] Grafton, Anthony (1998). As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé. Campinas: Papirus, pp. 39.

Asiatique, publicación organizada por la *Sociéte Asiatique*[80] (1822-hasta el presente). En esta revista, inclusive, hay una de sus traducciones parciales de la obra de Ibn Jáldun, relativo a la música, a partir de la única obra/manuscrito disponible, el Prolegómenos. La intención parece tal vez sin pretensiones, si se compara a los extractos con temas de cuño más político y social o históricamente descriptivos en el cual Sacy se dedicó en obras anteriores.

Said[81] explica esta tendencia afirmando que es solo a partir de 1830 que la erudición de lengua alemana ha alcanzado plena prominencia europea. Antes de eso, en las dos primeras décadas, no había una estrecha colaboración entre los orientalistas y un interés nacional prolongado y constante por Oriente. No había presencia alemana o austriaca en los países asiáticos, como los del norte de África por los franceses o la India por los ingleses. Así, "el Oriente alemán era casi exclusivamente un Oriente académico, o al menos clásico: era motivo para poemas, fantasías, incluso novelas, pero no fue nunca una realidad [...]"[82]. Como ejemplo, Said cita la obra *Westöstlicher Diwan*, de 1819, del escritor Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), uno de los principales precursores del romanticismo alemán. A lo largo de su tesis sobre el "Orientalismo", Said evoca la influencia de esta y otras obras literarias en la mentalidad europea común y erudita sobre Oriente, diciendo que "Beckford, Byron, Goethe y Hugo reestructuraron el Oriente por su arte e hicieron sus colores, luces y gentes visibles detrás de sus imágenes, ritmos y motivos".[83] Aunque Said no habla sobre Hammer-Purgstall y su trabajo en

---

[80] Según Said, con la experiencia de la campaña napoleónica a Egipto, el Oriente como cuerpo de conocimiento fue modernizado, así, había una ambición de formular los descubrimientos, las experiencias y las intuiciones en términos adecuados a la modernidad (Op. Cit. Said (2004), pp 49). Luego, a mediados del siglo XIX serán difundidas y formadas diversas sociedades eruditas de estudios asiáticos y orientales: *La Sociéte Asiatique* de París en 1822, por decreto real; la Royal *Asiatic Society of Great Britain and Irelan* en 1823, con aprobación como Sociedad Real en 1824; la *American Oriental Society* en 1842, entre otras. Es importante resaltar también, que en el caso de la *Sociéte Asiatique* Sacy fue su primer presidente.

[81] Op. Cit Said (2004) pp. 21.

[82] Ibidem, pp. 21 e 22.

[83] Ibidem, pp. 25.

esta obra, se tiene conocimiento que el referido libro de Goethe fue una colección de poemas inspirados en el Diván[84] del poeta persa Hafez (1315-c. 1390), libro este traducido por primera vez en lenguas occidentales por Hammer-Purgastall entre 1812 y 1813. No es casualidad que la obra de Goethe se publique seis años después de la traducción. Y a partir de eso, tampoco es casualidad que el interés de Hammer-Purgastall en Ibn Jáldun sea desde el punto de vista artístico, a diferencia del de Sacy.

La relación de Hammer-Purgstall con Sacy es significativa. Según lo expuesto por Said, el orientalismo de lengua alemana no tuvo un aparato nacional de la misma forma que Inglaterra y Francia. Mientras que Sacy era un barón, tuvo una cátedra académica en *École spéciale de langues orientales vivantes*, fue profesor de gran parte de los orientalistas que fueron a la campaña napoleónica de 1798, rector de la *Université de Paris* a partir de 1815 y tuvo diversos contactos políticos influyentes, como embajadores del rey, en cambio Hammer-Purgstall estaba prácticamente aislado en sus estudios sobre el Oriente en Austria. Hammer no tuvo ningún cargo académico, trabajó en pocas ocasiones como traductor y sus traducciones tenían intereses más particulares, que bordeaban al diletantismo. Lo más cercano a una carrera en el Estado fue su papel como embajador en el Ministerio de Relaciones Internacionales, especialmente en Estambul. No fue hasta 1847 que se convirtió en uno de los colaboradores en la creación de la *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften* (aprobada por Kaiser) siendo su primer presidente electo, en la ocasión, con ya pasados 73 años.

Lo que queremos reafirmar con estas informaciones es que Hammer-Purgstall estaba al margen del núcleo del orientalismo de la primera mitad del siglo XIX. Y por eso, es relevante destacar que esa revista, *Fundgruben des Orient,* fue escrita tanto en alemán - lengua materna de Hammer - como en francés. La portada es doble, contiene tanto el título en alemán, como en francés. Hay artículos (no los mismos) en francés y en alemán. Y la traducción de los fragmentos seleccionados por él sobre Ibn Jáldun, incluso, están en francés. ¿Con qué finalidad? Dialogar con

[84] La palabra "Diwân" viene del persa y significa "archivo o colección de escritos". En el caso de Hafez, su Diván es una colección de escritos poéticos producidos en el siglo VIII.

el núcleo del orientalismo de la primera mitad del siglo XIX. Dialogar con Sacy, citándolo en las notas al pie de página.

El antiguo Imperio Turco-Otomano, en esta primera mitad del siglo XIX, era el puente que daba acceso a los orientalistas hacia el Oriente. Por lo menos a lo que se refiere a las obras de Ibn Jáldun. No solo el primer manuscrito fue tomado de Constantinopla (Estambul), como Hammer-Purgstall afirma tener conocimiento sobre la traducción turca (incluyendo su contenido y volumen en relación al original), iniciada por Pîrîzâde Mehmet Sâhib (1674-1749) (primeras cinco partes de la *Muqqadimah*) y terminada por Ahmet Cevdet Pasha (1822-1895), con publicación de ésta en 1859, en El Cairo.[85] Fue también en Constantinopla que fue adquirido el segundo manuscrito, más completo que el primero, a partir del viaje de Friedrich Eduard Schulz (1799-1829) en 1828.

> *Le dernier ouvrage qui m'a particulièrement occupé pendant mon séjour à* ***Constantinople, est le grand ouvrage d'Ibn-Khaldoun, que M. de Hammer avait annoncé comme n'existant dans aucune des bibliothèques de Constantinople***[86]

Schulz fue un filósofo y orientalista germánico que, patrocinado por el entonces Barón de Damas, Ministro de Relaciones Internacionales de Francia[87], viajo desde 1827 hasta su asesinato en 1829 al lago de Van, hoy región del Kurdistán, para copiar el máximo de manuscritos posibles, en especial el libro religioso del Zoroastrismo. El acceso a sus escritos fue empleado a partir del *Nouveau Jornal* del *Journal asiatique* publicado en 1828. En esta revista se presenta tanto la traducción de

---

[85] Hammer-Purgstall (1822), Joseph von. NOTICE Sur l'introduction a la connaissance de l'histoire, Célèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun ; IN : Journal asiatique : ou recueil de Mémoires, d'Extraits et de notices relatifs à l'Histoire, à la Philosophie, aux Sciences; à la Littérature et aux Langues des Peuples Orientaux. Paris: Chez dondey-dupré père et fils, Imp.-Libraires, propriétaires du jornal asiatique, pp. 278.

[86] Schulz, Friedich Eduard (1828). Extraits des Lettres, pendant son séjour à Constantinople et à Arzroum. In: SOCIÉTÉ ASIATIQUE. Nouvéau Journal Asiatique, ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux. Tome I. Paris, pp. 79-80.

[87] Una vez más, cabe destacar cómo el interés nacional y las personalidades del Estado están presentes en la construcción del Orientalismo como disciplina.

Schulz referentes a capítulos de la Historia de los Bereberes, por primera vez en idiomas occidentales, como una nota de pie de página que hace referencia a la edición del Tomo I de esta publicación, en la que contiene fragmentos de cartas del autor en su viaje a Oriente, específicamente, la región de Constantinopla y Persia. En esta carta el orientalista narró sus adversidades y progresos. Afirmó que debido a la guerra ruso-persa de 1826-1828, tuvo dificultades para avanzar hacia la región pretendida. En este momento en que su viaje fue interrumpido, Schulz se quedó en Constantinopla y visitó la *Biblioteca de Ibrahim-Pasha*, que, según él, estaba frente a la Mezquita "*Schahzadélerdjâmisi".* Según el catálogo de Georges Vadja, estas versiones de la obra de Ibn Jáldun, encontradas e relatadas por Schultz fueron copiadas entre 1836-1837 por un copista turco y corresponden al Ms. Arabe 1517-1523 (antiguo *Supplément Arabe* 742 B-H).

Este "descubrimiento" es el último manuscrito de la actual Turquía que está catalogado en *Bibliothèque Imperial*. No significa, sin embargo, que la búsqueda y el estudio por el polímata árabe musulmán haya cesado. Por el contrario, solo fue redirigida a las últimas posesiones de Francia: el Magreb. Hasta 1827 Argelia era una de las posesiones del Imperio turco otomano. El dominio se inició alrededor de 1525, en un proceso que retoma el propio contexto de Ibn Jáldun: un Imperio Árabe Musulmán fragmentado, dividido en Emirados y sultanatos. En cuanto al proceso contemporáneo de colonización de la región, según el historiador Mustafa Yazbek, fue

> Após um período de comércio com Argel, capital e maior cidade da Argélia, [que] os franceses, em 1827, com o pretexto de um desentendimento entre um representante consular e uma autoridade local, estabeleceram o bloqueio da costa mediterrânea. Três anos depois acabaram por invadir efetivamente o país. [88]

A partir de 1830 hasta 1865, cuando Argelia fue oficialmente anexionada como posesión francesa, hubo años de resistencia, levantamientos y luchas de una colonización violenta que desestructuraron la economía y las bases de la sociedad argelina. En este contexto, la obra de Ibn

[88] Yazbek, Mustafa (2010). A Revolução Argelina. São Paulo: Editora UNESP, pp. 22 e 23.

Jáldun, una figura central para toda la región del Magreb, es un objeto de búsqueda y también de conquista. Es desde este punto de vista que el argumento de Edward Said es efectivamente tomado en consideración: no existen conocimientos puros, sino únicamente políticos.[89]

Y lo que se constata en estos catálogos, es que de los dos manuscritos disponibles en la Biblioteca francesa en un primer momento (1810 hasta 1837), se pasa a once en un segundo momento (de 1838 hasta 1842). Con ello cabe destacar dos puntos. El primero es que el contenido del manuscrito de 1837, encontrado por Schultz, trae a la luz el libro del *Histoire des Berbères*, que a principios de siglo no estaba disponible para la lectura de los orientalistas. Gracias a la introducción del Prolegómenos y por la consulta de la enciclopedia de Kâtip Çelebi, se sabía de su contenido (de forma general). Pero este libro, en el contexto de la dominación de la región en estos años 1830 fue conveniente. El segundo punto ahonda precisamente en la colonización: gracias a la entrada de oficiales, intérpretes, arqueólogos y eruditos en el país, había posibilidad de adquirir los manuscritos que estuvieran en las bibliotecas y en las colecciones argelinas. Es por eso que todos estos manuscritos en la BnF, excepto los dos primeros, vinieron de la misma región.

Así, estos manuscritos adquiridos dialogan directamente con nuevas traducciones de la obra de Ibn Jáldun elaboradas entre los años 1840 y 1860. Por los motivos relatados sobre la presencia colonizadora en África, el libro *Historia de los bereberes* se convirtió en el libro de mayor importancia para los traductores y lectores franceses de la época. Adolphe Noël des Vergers (1805-1867), historiador, orientalista y arqueólogo francés, fue uno de los traductores de este libro, y en el primer párrafo de la introducción de su versión, retomó una narrativa histórica sobre los árabes, destacando su relación con África y Europa, para luego destacar el papel de Francia (contemporánea a él) en esta narrativa: una historia de luchas sangrientas en la región del Magreb en la que Francia estaba concluyendo el último episodio. En sus propias palabras:

> L'histoire de ce pays sous la domination arabe, c'est l'histoire des luttes sanglantes dont la France achève en ce moment le dernier épisode ; mais

[89] Op. Cit. Said (2004) pp. 38 e 39.

> jetons d'abord un regard sur l'état d'une contrée qui semblait devoir être, au septième siècle, le boulevard de la foi, et qui courba la tête sous le fer des Musulmans, comme ses palmiers sous le vent du midi.[90]

De acuerdo con su formación como historiador, des Vergers escribió un texto más narrativo que los orientalistas anteriores que trabajaron con el autor. Se mostró más detallista en cuanto a una historia lineal, y más preocupado por las actuaciones históricas regionales, en especial el Norte de África y Sicilia como "conquistas violentas de los árabes y de su odio a los cristianos". Su narrativa histórica indica una idea de desviación en la que el Norte de África cristiano, correspondiente a la época de los romanos, fue violado por los árabes. Para el traductor, al utilizar este texto de Ibn Jáldun, más cercano a una escritura de la historia que el primero (Prolegómenos), hay una reafirmación de la necesidad de Francia para la liberación de esta región de la influencia islámica.

En el mismo año de la publicación de estos fragmentos de la *Historia de los bereberes*, William McGuckin de Slane (1801-1878) fue entonces contratado por el *Ministere de la Guerre* para producir una traducción completa del tercer libro de Ibn Jáldun. Nacido en Irlanda, de una familia rica y prominente, Slane emigró a París para estudiar lenguas orientales con Silvestre de Sacy, el orientalista de mayor prestigio de Europa en su época. En 1828 se convirtió en miembro de la *Société Asiatique*, recibió el título de Barón del rey Carlos X, y solo en 1838 se convirtió en ciudadano francés. En 1840, junto al orientalista Joseph Toussaint Reinaud (1795-1867), publicó una edición crítica de la obra geográfica *Taqwīm al-Buldān* de Abulféda (1273-1331) financiada por la *Société Asiatique*. Insertado en esta sociedad erudita y célebre, a lo largo de su carrera aparecieron diversos trabajos para Slane, visto la creciente necesidad en lo que se refería a lidiar con esta tierra nueva que pasaba a ser conquista:

> Cet ouvrage, si intéressant en lui-même, ayant acquis une nouvelle importance par la conquête de l'Algérie, le Ministre de la Guerre en ordonna la publication, et confia ce travail à M. le baron de Slane, qui par

[90] Vergers, Adolphe Noël Des (1841). Histoire de l'Afrique sous la dynastie des aghlabites, et de la Sicile sous la domination musulmane. Texte arabe d'Ebn-Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes par A. Noel des Vergers. Paris, Typographie de Firmin didot frères, imprimeurs de l'institut de France, pp. I.

> d'utiles publication, avait prouvé la profonde connaissance qu'il avait de la langue arabe. D'après un arrêté ministériel, le texte arabe a dû être imprimé à l'Imprimerie du Gouvernement, à Alger, et la traduction française, à l'Imprimerie Royale de Paris.[91]

De 1852 a 1856 Slane publicó la traducción del texto que él había montado con base en los manuscritos. En la época, su trabajo fue muy bien recibido. De 1843 a 1846, Slane fue en misión a Argelia para catalogar la documentación de la biblioteca de Argel y Constantina. La publicación de los primeros libros se produjo en la ciudad de Argel, por lo tanto, esa catalogación ciertamente sucedió en sincronía la publicación del texto en árabe. En 1846 Slane fue llamado a trabajar como intérprete del ejército francés en África. También fue profesor de árabe en *École de langues orientales* en Paris, ocupando el puesto que había pertenecido anteriormente a su profesor, Sacy, antes de su fallecimiento. La publicación del catálogo utilizado en este trabajo fue también resultado de su servicio en la entonces *Bibliothèque Nationale Imperiale.* Con tantos trabajos, se puede decir que fue una figura fundamental en el proceso de usos de las letras y de la cultura en la empresa imperialista.

Slane también fue responsable de la traducción de los prolegómenos de forma completa. La obra original era de Étienne Marc Quatremère (1782-1857), y a diferencia de *História dos Bérberes*, no fue un proyecto financiado por *Ministère de la Guerre*, sino por la *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* También como orientalista en el seno de esta sociedad, Quatremère era un funcionario del departamento de manuscritos árabes de la *Bibliothèque Imperiale*. Así como el proyecto de la Historia de los Bereberes exigía la publicación de un libro que unificase a partir de la comparación de los manuscritos y después los "corrigiese", en esta fase, el trabajo sobre los Prolegómenos fue hecho por Quatremère (1858). Sin embargo, con su fallecimiento en medio del proyecto, Slane asumió el compromiso por indicación de la Academia, dado el éxito alcanzado con el libro tercero.

[91] Ibn Khaldun (1841). *Histoire des berbères* (1841-1851) ed. em árabe por William McGuckin de Slane. Tome I, pp. VII.

5. CONCLUSIONES

Con el fin de estas explicaciones, lo que se comprometió a demostrar es que el Orientalismo francés en el siglo XIX, utilizando las obras de Ibn Jáldun como objeto primordial de investigación, fue definido por dos fases de desarrollo, que se relacionan directamente con los manuscritos como soportes.

Ante todo, es importante destacar que el período que se inicia con la Revolución Francesa en 1789 hasta la segunda mitad del siglo XIX está marcado principalmente por la ausencia de una hegemonía política continua en Francia, pero sucesivos cambios en el gobierno y en sus instituciones. Un ejemplo llamativo de estas condiciones, y que se relaciona directamente con los libros y los manuscritos, está en la transformación de los nombres de la Biblioteca de Francia. La antigua *BIBLITHÈQUE DU ROI*, fundada en 1368, se convirtió en *BIBLIOTHÈQUE DE LA NATION* en 1790, motivado por el movimiento revolucionario y la institución de la Primera República Francesa. El nombre se mantiene hasta 1804, cuando se convierte en *BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE* a partir del cambio de gobierno al Primer Imperio Francés (1804-1814) por la figura de Napoleón Bonaparte. En 1815, en el contexto del ascenso de la Restauración Borbónica (1814-1830), el nombre cambia nuevamente a *BIBLIOTHÈQUE ROYAL,* y permanece así hasta 1849, con el cambio político de la Revolución de Febrero (o Revolución de 1848) y de la institución de la Segunda República Francesa (1848-1852). La biblioteca entonces recibió el nombre de *BIBLIOTHÈQUE NATIONALE* y permaneció con este nombre hasta 1852, cuando el régimen del Segundo Imperio Francés (1852-1870) se instituyó y transformó la biblioteca, una vez más, en *BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE* (1852-1871). Solo en 1871, con la instauración de la Tercera República Francesa (1871-1940), la Biblioteca adquirió el nombre de *BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE*, nombre que mantiene hasta hoy, incluso con la sigla BnF.

Este ejemplo exhaustivo de transformación de más de siete nombres para la misma institución, sirve solo para ilustrar las transformaciones latentes del Estado francés que dialogan directamente con el orientalismo y el imperialismo del país en el siglo XIX. Por lo tanto, buscamos

dividir este largo proceso de transformaciones en dos fases. La primera comenzó con la acumulación de materiales a partir de contactos del Orientalismo con figuras en funciones públicas, un periodo que puede ser comprendido entre la expedición napoleónica a Egipto de 1798 hasta 1827-30. En este período el Orientalismo se benefició con el proyecto expansionista de Napoleón y el acceso a estas áreas extranjeras, pero con el fin del imperio en 1815, esta labor fue posible gracias a las relaciones y al trabajo como intermediarios de losministros y embajadores en los países orientales, especialmente territorios del Imperio turco otomano.

Ya en una segunda fase que se inicia con el bloqueo marítimo argelino y el inicio de la colonización en el Norte de África de 1827-30, los materiales deseosos para la comprensión de los pueblos de la región son recogidos por trabajos de intelectuales en la propia región, en que los que se localizan, catalogan, identifican y adaptan estos manuscritos en las bibliotecas del Estado. Si no existe texto fuera del soporte que le da a leer, como afirma Roger Chartier, la materialidad del manuscrito, además de su propio contenido, es fuente esencial sobre todo el proceso de lectura, traducción y uso. Por lo tanto, más allá de las palabras y teorías de Ibn Jáldun, los manuscritos y el material que configura su obra son fundamentales para las relaciones que configuran las lecturas orientalistas del siglo XIX.

6. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este capítulo presentado debe mucho hay diversas personas que apoyaron mis reflexiones y auxiliaron significativamente mi formación.

Agradezco a la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de São Paulo, la FAPESP, financiadora directa de la investigación de donde se desarrolló el contenido presentado, así como responsable de costear mi participación en el Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe y el Occidental. ¡Cabe decir que vale la pena invertir en ciencia y en la producción de conocimiento! E invertir en investigación científica en historia, es promover la reflexión sobre otros, sobre los pasados, sobre nosotros y nuestro presente.

A continuación, solo la existencia de esta investigación y de la inscripción en este evento se deben a la orientación de la Prof. Dra. Samira Adel Osman, que trabaja conmigo sobre Ibn Jáldun y sus obras desde 2019. Una profesional que siempre he admirado la forma como trabaja y que jamás se mantiene a una zona de confort, pero que expande su propia trayectoria y experiencias incluyendo a todos sus alumnos. También alguien que tengo bastante cariño, y que siempre apoya mis decisiones.

Debo aún mucho al amigo y colega Dr. Jorge Elices Ócon, que siempre me trató con extrema consideración y amabilidad. Siendo un investigador que mantengo como ejemplo de profesional que quiero ser. Sin él este trabajo no estaría aquí hoy.

Y por último, agradezco la iniciativa de los organizadores del Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe y el Occidental, CIMAR, por no solo traer el debate y reunir a tantos investigadores de diversos lugares, como por la posibilidad de inclusión de jóvenes investigadores dentro de los diálogos.

7. REFERENCIAS

Abdesselem, Ahmed (1987). Ibn Jaldun y sus lectores. Traducción de Carlota Vallée Lazo. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Araújo, Richard Max de (2018). A construção do método histórico de Ibn-Ḫaldūn: entre a Jurisprudência e a História. Tese de Doutorado: Departamento de História no Instituto de Investigação e Formação Avançada da Universidade de Évora.

Burke, Peter e Hsia, R. Po-chia (orgs) (2009). A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna. São Paulo: Ed. da UNESP.

Canfora, Luciano. El copista como autor. Madri: Editorial Delirio – Colección La Bolgia, 2014. Traducción Rafael Bonilla Cerezo.

Carnoy-Torabi, Dominique (2012). Barthélémy d'Herbelot: du bon usage de l'Orient. Plume (Revue Semestrielle de IAssociation Iranienne de Langue et Littera-ture Francaises (AILLF), 8, 15.

Chartier, Roger (1999). A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Editora UnB: Brasília.

Chartier, Roger; Cavallo, Guglielmo (Orgs.). História Da Leitura No Mundo Ocidental. São Paulo: Editora Ática, 1999.

Chartier, Roger (1991). O mundo como representação. Estud. av., São Paulo, v. 5, n. 11, abril

De Sacy, Silvestre (1806). ABD-ALLATIF, médecin arabe de Bagda. Relation de l'Égypte, par Abd-Allatif, médecion arabe de Bagdad. De divers Extraits d'Écrivains Orientaux, et d'un État des Provinces et des Villages de l'Egypte dans le xIv.° siècle. Le tout traduit et enrichi de notes historiques et critiques, par M. Silvestre de Sacy. Paris.

De Sacy, Silvestre (1808). CHRESTOMATHIE ARABE, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, A l'usage des Élèves de l'École spéciale des Langues Orientales vivantes. Paris : De l'Imprimerie Impériale.

De Sacy, Silvestre (1818). IBN-KHALDOUN, in : Biographie Universelle (MICHAUD) Ancienne et Moderne, 1ª ed. (Nouvelle édition 1858).

Goulemot, Jean-Marie (2008). Bibliotecas, enciclopedismo e angústia da perda. In: BARATIN, Marc; JACOB, Christian (Orgs.). O Poder das Bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente. Tradução: Marcela Mortara. Rio de Janeiro: Editora UFRJ – 3ª ed

Grafton, Anthony (1998). As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé. Campinas: Papirus

Hammer-Purgstall (1822), Joseph von. NOTICE Sur l'introduction a la connaissance de l'histoire, Célèbre Ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun ; IN : Journal asiatique : ou recueil de Mémoires, d'Extraits et de notices relatifs à l'Histoire, à la Philosophie, aux Sciences; à la Littérature et aux Langues des Peuples Orientaux. Paris: Chez dondey-dupré père et fils, Imp.-Libraires, propriétaires du jornal asiatique.

Hartog, François (2006). Tempo e Patrimônio (Temporality and Patrimony). VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 22, nº. 36: pp. 261-273, Jul/Dez.

Hobsbawm, Eric J (2020). A Era das Revoluções 1789-1848. Tradução Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeira/SãoPaulo: Paz&Terra – 44ª ed.

Hourani, Albert. (1994). Uma história dos povos árabes. SP: Companhia das Letras.

Ibn Khaldun (1841). Histoire des berbères (1841-1851) ed. em árabe por William McGuckin de Slane. Tome I.

Karliga, Bekir (2009). The Horizon of Katip Celebi's Thought. Disponible: https://bit.ly/3l4Der3. Accedido el: 25 de enero 2021.

Lewis, Bernard (1982). Os árabes na história. Lisboa: Editorial Estampa.

Mantran, Robert (1977). A expansão muçulmana (séculos VII-XI). SP: Livraria Pioneira Editora.

Said, Edward W (2004). Orientalismo: Representações ocidentais sobre o Oriente. Lisboa: Livros Cotovia.

Schmidt, Nathaniel (1926). The Manuscripts of Ibn Khaldun. Journal of the American Society, vol,. 46, Michigan.

Schulz, Friedich Eduard (1828). Extraits des Lettres, pendant son séjour à Constantinople et à Arzroum. In: SOCIÉTÉ ASIATIQUE. Nouvéau Journal Asiatique, ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux. Tome I. Paris.

Vergers, Adolphe Noël Des (1841). Histoire de l'Afrique sous la dynastie des aghlabites, et de la Sicile sous la domination musulmane. Texte arabe d'Ebn-Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes par A. Noel des Vergers. Paris, Typographie de Firmin didot frères, imprimeurs de l'institut de France.

Yazbek, Mustafa (2010). A Revolução Argelina. São Paulo: Editora UNESP.

LAS PAREMIAS COMO MEDIO DE TRADUCCIÓN DE ASPECTOS Y DIMENSIONES CULTURALES. COMPARATIVA ENTRE EL REFRANERO MARROQUÍ, FRANCÉS Y ESPAÑOL

FATIMA EZZAHRA, EL BACHIRI
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Existe una correlación entre el lenguaje, la organización social y la percepción del mundo, dicho de otra manera, entre el lenguaje, la cultura y el pensamiento (Casado, 1988).

Por cultura entendemos todo lo que el hombre produce, fabrica, hace o crea. Hasta la fecha, el concepto de cultura carece de consenso, pues cada autor lo define en función de sus necesidades argumentativas. Las definiciones que se encuentran abarcan los ámbitos material, moral, gnoseológico y sociológico.

Una de las definiciones más amplias y abarcadoras que podemos encontrar es la de Chen Zhi. Este autor describe la cultura en su obra contemplando una serie de orientaciones múltiples: individual, colectiva, genérica y diferencial. Sostiene que la cultura es un entramado en el que intervienen cinco sistemas: el material, que hace referencia a los productos fabricados por el hombre y al entorno natural remodelado; el social, que engloba las relaciones y organizaciones sociales; el cognitivo, que se refiere a la gnoseología y a los conocimientos adquiridos; el normativo, que es el conjunto de normas aceptadas por un grupo social; y el comunicativo, que constituye el conjunto de signos verbales y no verbales.

– En cuanto a la definición de lengua, cabe señalar que existe un cierto consenso entre los especialistas los cuales aceptan la noción de que la lengua es un sistema de signos que favorece la

> expresión y el intercambio entre los miembros de una comunidad y que esta es una parte importante de la cultura en la medida en que los individuos de cada cultura tienen su propia lengua. Es más, la lengua es la que permite la perseverancia de la cultura siendo el vehículo conductor que posibilita su transmisión a lo largo de la historia. Por lo tanto, la lengua no sólo es un componente de la cultura, sino también el mediador que permite su transmisión a través de las generaciones. Asimismo, seria innegable el hecho de que la lengua es la transmisora de la cultura de un pueblo a otro.

La reflexión sobre la relación entre lengua, cultura y pensamiento no es un fenómeno reciente, sino que es anterior al surgimiento de la sociolingüística actual (Moreno Fernández, F: 2009).

Para Wilhelm von Humboldt, la lengua moldea el pensamiento y expresa y define íntegramente el espíritu nacional de un grupo social, sus ideales y su forma de ser y de ver el mundo. Cada lengua posee un aspecto y una forma interior que le son propios, que son anteriores a cualquier formulación y que la determinan siempre, lo que explica el argumento de que en las distintas lenguas se dan diferentes mentalidades, dice Moreno Fernández (2009: 192).

Adam Schaff establece que la lengua es un instrumento de una práctica social que establece y delimita la visión del mundo de una comunidad. En este sentido, cabe afirmar que el hombre piensa como habla y habla como piensa, tal y como señalaba Humboldt en su obra. Sin embargo, el hombre piensa en una lengua, dice Schaff (1975), de modo que su pensamiento es siempre pronunciado, y su forma de pensar se basa en la experiencia adquirida manifestada en la lengua que la sociedad le ha podido transmitir a través de un proceso de instrucción de carácter oral.

Al igual que Humboldt, encontramos que la forma interna de una lengua implica una ordenación del mundo mental y físico por parte de sus locutores, que se distinguen de los hablantes de otras lenguas por realizar esta administración de forma precisa y suficientemente adaptada.

En el marco de este estudio, examinaremos unos elementos que forman parte de la cultura humana y se integran en el conjunto de signos

verbales del sistema comunicativo. Se trata de las paremias, a saber, los proverbios, refranes y sus variantes de expresiones idiomáticas y modismos expresivos estereotipados, los cuales constituyen una de las experiencias lingüísticas más universales de las producciones patrimoniales humanas.

- Estos elementos forman parte íntegra de la lengua y constituyen un medio de traducción de los aspectos y dimensiones culturales de un pueblo, reflejando un abanico de mentalidades y formas de pensar populares, como afirma Abdenbi Lachkar (2014, 2019). Su mensaje y significado está relacionado con el entorno sociocultural correspondiente.
- Estas expresiones y locuciones se consideran herramientas educativas, ya que expresan la enseñanza y la transmisión de conocimientos y saberes y se centran en la sabiduría de todas las culturas y épocas de la humanidad. Además, se transmiten desde la infancia de generación en generación, lo que permite su asimilación y memorización por parte de los individuos y grupos de una cultura y lengua convirtiéndose en elementos lingüísticos utilizados para enseñar, argumentar y explicar.

Centraremos nuestro estudio sobre el aspecto diferencial de la cultura, es decir, la dimensión cultural que caracteriza a un grupo social frente a otro ya que constatamos diferencias al utilizar estas expresiones idiomáticas, tan naturales pues responderían respectivamente a un acto popular o a una expresión ya hecha de la lengua, pero tan complejas al mismo tiempo, especialmente cuando los hablantes pertenecen a culturas diferentes. Una gran cantidad de diferencias caracterizan sus construcciones morfosintácticas, discursivas, en sus voces convocadas, en sus lugares comunes supuestos. Ello se debe a que, como comentamos anteriormente, la lengua moldea los ideales, la forma de ser y de ver el mundo de un grupo social.

En un marco en el que para nosotros forman parte íntegra de la lengua y de la cultura, abordaremos estas dinámicas discursivas en tres lenguas: el árabe marroquí o *dariya*, francés y español. Estudiaremos y analizaremos lo que para nosotros responde a hechos culturales, interculturales,

con el fin de cobrar conciencia de los hechos y mostrar lo que representan en la lengua, en la cultura, y también en la comprensión del otro, de la cultura del otro, desde una perspectiva traductológica, siendo la traducción una herramienta que propicia también la comparación/contraste entre dos o más sistemas lingüísticos.

No obstante, antes de proceder con nuestro análisis, vamos a elucidar, en un primer lugar, qué son las paremias dentro de la disciplina que los estudia; y posteriormente abordaremos la traducción paremiológica aproximándonos a algunos rasgos inherentes a ellas y los cuales habrá que tomar en consideración a la hora de su translación.

2. ¿QUÉ SON LAS PAREMIAS?

Las paremias son, según la paremióloga española Sevilla Muñoz (2013), unas unidades fraseológicas (UFs) constituidas por un enunciado breve y sentencioso, que corresponde a una oración simple o compuesta, que se ha fijado en el habla y que forma parte del acervo sociocultural de una comunidad hablante.

No se halla una clasificación consensuada de las paremias, por ello se pueden encontrar varias. Sevilla Muñoz presentó una de la cual la autora afirma que "no pretende en modo alguno ser la única posible y […] de hecho ha sufrido –y está sufriendo– cambios a la luz de las investigaciones que sobre este aspecto realizamos desde hace bastante tiempo" (1993: 15). Dicha clasificación ha ido evolucionando fruto las investigaciones llevadas a cabo por su autora y por otros paremiólogos, y ha constituido la base de muchos otros estudios, en su mayoría de jóvenes investigadores.

Sobre esta base, adoptaremos la clasificación de Solano Rodríguez (2012) quien clasifica las unidades fraseológicas distinguiendo dos ámbitos: destaca, por un lado, la Fraseología englobando diferentes tipos como los esquemas sintácticos, los sintagmas y los enunciados fraseológicos; y, por otro lado, figura la Paremiología, referida a las paremias en las que integra los refranes, los proverbios, etc., como se puede observar en la tabla siguiente:

Tabla 1: Propuesta de clasificación de las unidades fraseológicas (Solano Rodríguez, 2012: 127).

Disciplina	ámbito	Tipos	Subtipos
FRASEOLOGÍA	**Fraseología**	Sintagmas fraseológicos	Colocaciones
			Locuciones
		Enunciados fraseológicos	E. F. rutinarios
			E.F. pragmáticos
			E.F. discursivos
			E.F. proverbiales
		Esquemas Sintácticos	-
	Paremiología	Paremias	Refranes, proverbios, frases proverbiales, dialogismos, adagios, apotegmas, máximas.

Solano Rodríguez adopta esta clasificación afirmando que «lo que caracteriza a las paremias, y las separa radicalmente de los enunciados fraseológicos es su valor referencial y de verdad general, su carácter folclórico, etnológico, antropológico y anónimo, añadido a su condición de unidad lingüística» (2012: 127).

Siguiendo esta perspectiva constatamos que las paremias son consideradas unidades fraseológicas por su fijación lingüística y los que las separa de estas es la carga cultural que presentan. Esta combinación de "lengua-cultura" engendra una naturaleza particular a estas dinámicas discursivas, la cual dificulta su enseñanza/aprendizaje y así como su traducción a otras lenguas.

3. TRADUCCIÓN PAREMIOLÓGICA

En temas de traducción, las unidades paremiológicas rinden bastantes dificultades para el traductor. Las diferencias lingüísticas y culturales las convierten en una compleja tarea para la translación, pues cuanto más lejanas se presentan las lenguas/culturas, más disimilitudes existen. La dificultad suele residir en la capacidad del traductor para identificarlas, así como comprender su significado y sus distintas sutilezas sobre las que se basaría una buena transposición.

Hoy en día, la traducción de las paremias se presenta como un ejercicio delicado, entre otras cosas, señalan Julia Sevilla Muñoz y Manuel Sevilla Muñoz (2003), por las siguientes razones:

- el conocimiento cada vez más limitado del mundo de la paremiología;
- la falta de diccionarios bilingües o multilingües de buena calidad y de fácil acceso;
- la complejidad intrínseca de las paremias;

Estas entidades discursivas constituyen un verdadero reto para la traducción, ya que, por un lado, una persona, en este caso el traductor, no necesariamente conoce el acervo paremiológico completo de un idioma, incluso el de su lengua materna. Y, por otro lado, las paremias escapan a la "traducción automática" debido a que el significado total de una expresión no es equivalente a la suma de los significados individuales de cada uno de sus componentes, lo que se conoce por idiomaticidad, una de sus características más representativas.

Se ha considerado por un largo tiempo que las paremias son unas entidades translucidas, sin embargo, encontramos dos tipos de paremias: la paremia literal y la paremia metafórica. Navarro Brotons (2010: 286) considera que la metáfora es una dimensión importante de las paremias, aunque sin ser una característica fundamental, ya que se dan paremias donde el significado puede deducirse a partir del alcance de sus componentes, por ejemplo: *lo prometido es deuda.*

Ambos tipos de paremias se definen por la fijación, o sea, el orden en que aparecen los términos que forman la expresión, el cual puede ser significativo. Las primeras son generales, y su significado puede ser revelado del contexto mismo de la expresión, es decir, del significado de cada uno de sus componentes, por ejemplo, *más vale prevenir que curar*. Mientras que las segundas son metafóricas y más específicas, por lo que sólo pueden entenderse transponiendo su significado directo al figurado en los contextos a los que se refiere. Han de ser entendidas como metáforas para su correcta interpretación y aplicación a situaciones concretas, de ahí que haya que realizar primero una correcta metaforización.

Por ejemplo: *un clavo saca otro clavo*. En esta expresión literalmente se está hablando de clavos, herramienta definida por la RAE como una "una pieza metálica, larga y delgada, con cabeza y punta, que sirve para introducirla en alguna parte, o para asegurar una cosa a otra". Se encuentran también definiciones que se relacionan con el daño o prejuicios que una persona recibe. En este sentido, aparece su otro sentido figurado el cual se refiere, en muchas ocasiones, a asuntos amorosos. Se dice de las personas o cosas que sustituyen a otras y las hacen olvidar; es decir, un sentimiento o persona sucede a otro y empuja su recuerdo.

Sin embargo, se dan en ocasiones casos de metaforización errónea por diversos motivos. Y dado que existe un margen de error dentro de la misma lengua, el reto es aún mayor cuando se piensa en la traducción, dice Navarro Brotons (2010: 285), donde entran en contacto diferentes lenguas, cada una de ellas estructura la realidad de manera diferente. Por lo tanto, no todas las paremias, y menos aún las metafóricas, en la lengua origen podrían serlo en lengua meta, y esto será un factor determinante en la tarea del traductor a la hora de elegir las correspondencias adecuadas. Por ello, en el momento de su transvase, el traductor no sólo debe tener en cuenta la unidad en si misma sino elegir la opción que mejor se corresponde con el contexto en el que se desenvuelve la expresión para una correcta metaforización.

Localizamos otro factor o rasgo importante en estas dinámicas discursivas, la *especificidad cultural*. Algunas expresiones utilizan "referentes" propios a su cultura. Estos referentes no siempre tienen el mismo significado o sentido en un ambiente sociocultural que otro. En algunos casos, no existen en otras culturas, lo que podría dar lugar a la ausencia de equivalente o a un equivalente totalmente diferente.

En definitiva, el carácter idiomático y fijo de las paremias plantea ciertos inconvenientes, que, junto al uso de referentes culturales, dificultan la interpretación de estas unidades y su traslación a otros idiomas. A continuación, presentaremos unas estrategias de traducción que favorecen la comparación/contraste entre dos o más sistemas lingüísticos, utilizando diversos métodos para determinar las correspondencias conceptuales y literales, genéricas y universales.

– Técnicas para la traducción paremiológica

Se trata de una serie de técnicas de traducción paremiológica concebidas por J. Muñoz Sevilla y M. Sevilla Muñoz (2003, 2004, 2005, 2011) y aplicadas con éxito en el grupo de investigación de la UCM. Son cuatro las técnicas a distinguir:

– Técnica actancial: la búsqueda de una posible correspondencia se realiza a partir del actante o de un actante análogo. Por actante se refiere al sustantivo que designa al ser u objeto que participa en el proceso expresado por el verbo.

Esta técnica se correspondería en algunos casos con lo que Sardelli (2010) llama "técnica referencial". Esta consiste en buscar una posible correspondencia entre las paremias populares de la lengua origen con un referente igual o similar a las paremias de la lengua meta, ya sea cuando se trata de oraciones nominales o verbales.

– Técnica temática: la búsqueda de una correspondencia se efectúa a través de la idea central expresada por la paremia.

– Técnica sinonímica: se busca la correspondencia teniendo en cuenta, en especial, el grado de equivalencia del significado de las paremias que comparten la misma idea clave, lo que lleva a descubrir correspondencias tanto literales como conceptuales.

– Técnica hiperonímica: consiste en buscar el enunciado más genérico cuando se carece de una coincidencia paremiológica específica.

A continuación, vamos a desarrollar nuestro análisis basado en el contraste de las diferentes paremias y sus correspondencias entre las distintas lenguas de trabajo. Analizaremos expresiones cuyas correspondencias son literales y otras conceptuales, resaltando los referentes empleados en las distintas locuciones con la finalidad de destacar la marca cultural presente en ellas.

4. ANÁLISIS DE CORRESPONDENCIAS PAREMIOLÓGICAS FORMALES Y CONCEPTUALES

" ما كين حتى دخّان بلى عافية " - Transcripción: mā kayn ḥta duḥḥān blā ʿāfya; (trad. literal: no hay ningún humo sin fuego).

- Correspondiente en francés: il n'y a pas de fumée sans feu.
- Correspondiente en español: *no hay humo sin fuego.*

Se trata de expresiones proverbiales que aplican la ley de causa-efecto, expresando la idea de "si se ven los efectos de algo, en algún lugar estará la causa que lo origina". Son expresiones metafóricas donde el sentido figurado coexiste con la interpretación del significado en términos literales.

En el sentido literal de la palabra, las expresiones se refieren a las llamas, de las que se sabe que no hay humo sin fuego, aunque este último sólo. En el plano figurado, el dicho reposa sobre la premisa de que cualquier rumor tiene una base de verdad.

El referente utilizado en las tres expresiones es el "fuego", una energía radiante universal, que, desde su descubrimiento, el hombre primitivo se ha sentido fascinado por su fuerza y poder. Se le relaciona con rasgos totalmente contrarios, por un lado, la iluminación, y por otro, la destrucción. Esta doble representación y percepción que toma el fuego se puede percibir, por ejemplo, en el origen de palabra dentro de un idioma. Esto sucede en el caso del Árabe Clásico, donde vemos que la palabra fuego, que se dice نار, tiene su raíz en la palabra نور, es decir iluminación.

El fuego presenta una relación estrecha con lo divino ya que es la representación del infierno, siendo este considerado y descrito como "un lugar del tormento rodeado de fuego eterno". No es tanto así para los cristianos, sin embargo, en el sagrado libro El Corán, la descripción consistente del Infierno es como un fuego ardiente que es alimentado por «hombres y piedras». A menudo se le llama «fuego del infierno» como podemos observar en la Aleya que dice:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (سورة البقرة، الآية 24)

> Traducción: Mas si no lo hacéis, que no lo haréis, temed al Fuego cuyo combustible son los hombres y las piedras, preparado para los incrédulos (Sura de La Vaca, aleya 24).

En su mayoría el simbolismo que recibe el fuego tiene una connotación negativa relacionándolo con el daño y la destrucción. En la expresión "no hay humo sin fuego", constatamos que el uso del fuego como referente ha sido tomado en su matiz negativo vinculándolo con el origen de los rumores, y estos a su vez con el humo. La asociación de fuego y humo queda como una representación de causa y efecto mientras el humo sea el resultado de un fuego encendido. El uso de estos términos en esta expresión sólo es completamente cierto en el caso de la combustión, pero su significado deja alguna duda sobre su sentido metafórico, ya que el humo puede ser mantenido por personas maliciosas.

A nivel traductológico, vemos que se trata de una correspondencia total pues es una traducción literal. Sin embargo, si profundizamos a nivel lingüístico, observamos que la expresión de la *dariya* hace uso del articulo indefinido "ningún", lo cual muestra más acentuada la idea de la inexistencia de humo sin fuego, es decir, de rumores sin causa.

" الوقت كا تبدل " - Transcripción: al-waqt kā tbadal; (Trad. literal: el tiempo cambia).

- Correspondiente en francés: les temps changent, et nous changeons avec eux.
- Correspondiente en español: *los tiempos cambian*.

Estas expresiones proverbiales expresan la idea de la adaptabilidad a los cambios utilizando el referente "tiempo". Desde la antigüedad, la idea del tiempo viene sujeta al cambio, y este a su vez, a la adaptabilidad. Antes siquiera de poder definir esta abstracción cuyo origen permanece hoy en día un misterio, el hombre de entonces se basó en la observación del mundo que le rodeaba, lo que le permitió advertir la sucesión de múltiples hechos y acontecimientos. Observaba fenómenos regulares de carácter natural como la salida y puesta del Sol, los ciclos de la luna, la sucesión de las estaciones del año; y otros, como los cambios biológicos que experimentan las especies vivas; como su nacimiento, desarrollo y muerte.

Viendo su transcurrir, el hombre destacó los cambios que este producía en los objetos tanto animados como inanimados. No cabe nada en este universo conocido que no se someta a los cambios que el tiempo trae consigo. La adaptación es, por tanto, una herramienta y estrategia puesta de manifiesto por la naturaleza para preservar la vida y constituye un remedio natural para restablecer la armonía y el equilibrio entre el ser humano y su entorno.

El hombre forma parte de este mundo dinámico y, en consecuencia, está sometido a multitud de cambios a los cuales debe adaptarse a fin de conservar su estabilidad y, como recomienda la expresión en este caso, no lamentarse demasiado al comparar las situaciones.

Traductológicamente hablando, estas son expresiones cuya correspondencia es formal, pese a que la expresión francesa, con su estructura bimembre, se muestra más explícita enfatizando la idea del cambio.

En relación con ambas expresiones, constatamos que la correspondencia formal entre ellas se debe a que expresan y reflejan unos ideales culturales universales. Los universales culturales fueron estudiados por el antropólogo Donald E. Brown quien, en contra del relativismo cultural, ha planteado diversas posturas teóricas y metodológicas encaminadas a incorporar los universales en tanto que referentes explicativos sobre el hombre. Entre los universales culturales que propone encontramos los mencionados en las paremias anteriores: la práctica de fabricar fuego y los rumores, y otros.

Si bien, frente a esta universalidad encontramos el carácter variable de la cultura. Esto se puede observar incluso a nivel paremiológico. Como comentamos anteriormente, hallamos expresiones donde el aspecto cultural deforma la paremia. Ello se debe a que se utilizaron referentes culturales que reflejan aquello que cada sociedad califica como bueno o malo, aceptable o su contrario, verdadero o falso, etc., dando así nacimiento a sus propios símbolos. De esta manera, se observa diferentes maneras de decir las cosas, aunque a veces se tratase de lo mismo.

“ خلي داك جمل راقد ” - Transcripción : ẖallī dāk ǧmal rāqd. (Trad. literal: deja aquel camello dormido)

Correspondiente en francés: *il ne faut pas réveiller le chat qui dort.*

Correspondiente en español: *al perro que duerme, no lo despiertes.*

Estos refranes expresan la idea de "no es idóneo abordar una cuestión que pueda traernos problemas". El referente empleado en estas expresiones es diferente en cada una de ellas. La similitud existe en que se hace uso de nombres de animales en los tres casos y donde, sin embargo, cada uno de ellos el animal tiene un valor y una representación especial para los distintos pueblos.

El refrán árabe hace uso del referente "camello". El empleo de este animal en esta expresión no es algo casual, tenemos la creencia. Todos tenemos una mínima idea de la importancia que le dan al camello los árabes. Para ellos, este animal tiene un simbolismo que representa la vida, pues es un animal que está acostumbrado a los viajes y los trayectos. Por lo tanto, los viajes que este realiza están relacionados con las distintas situaciones que pueden pasar las personas durante sus vidas y existe, además, una leyenda que cuenta que las jorobas de los camellos representan los problemas que cargan las personas en sus hombros. De ahí la idea de no despertar al camello, esto es, no tratar el asunto para evitar problemas.

En cuanto a las expresiones francesa y española, los referentes son el "gato "y el "perro". En la cultura occidental actual, estos animales son acogidos como animales de compañía. Sin embargo, en la Edad Media, tanto el gato como el perro fueron víctimas de acusaciones incorrectas. El primero fue considerado como símbolo del mal y de satán; y el segundo se le consideraba bruto, sin inteligencia ni sentimientos, y se le culpaba de actos delictivos. La Iglesia Católica desaprobaba rotundamente la posesión de estos animales, y quien incumplía, era excomulgado y podía ser condenado a muerte. Consideramos que, de ahí, a la hora de la formulación de estos proverbios se haya relacionado los problemas con estos animales.

" لي فاتك بليلة فاتك بحيلة " - Transcripción: lī fātak bi-līla fātak bi-ḥīla. (trad. literal: quien por una noche te precede, por un truco/astucia te precede).

- Correspondencia en francés: le diable sait beaucoup parce qu'il est vieux.
- Correspondencia en español: más sabe el diablo por viejo que por diablo.

Estamos ante tres refranes metafóricos que expresan la idea de "la experiencia y conocimiento que uno va adquiriendo con los años". Vemos que las expresiones latinas utilizan como referente el "diablo", a diferencia de la expresión árabe. Esto se debe a que en cada una de estas culturas tenemos una percepción diferente de este ser.

El diablo se considera la figura del mal tanto en la historia cultural europea como en la de cualquier otro país del mundo, ya sea en el pasado o en el presente. Así, el diablo funciona como imagen de un ser astuto, cuya inteligencia es la causa de la caída de los seres humanos. Ahora bien, como el diablo también cometería muchos errores, sin duda aprende de su antigüedad. En sentidos literales, la expresión hace alusión al diablo, no obstante, metafóricamente alude a la sabiduría que se alcanza con el tiempo, a través de la experiencia y del aprendizaje.

Por otro lado, en la cultura árabe marroquí, este ser se usa únicamente como referencia para las malas acciones. Una persona es comparada con él, por ejemplo, cuando es una fuente de conflicto entre los demás. La expresión la "lī fātak bi-līla fātak bi-ḥīla" deja claro la idea del tiempo que se necesita para adquirir la experiencia, un día más vivido, experiencia más adquirida.

Las observaciones expuestas sobre estas expresiones nos evidencian estas especificidades culturales que venimos comentando. A simple vista pensaríamos que los referentes utilizados no tienen un valor cultural visible, en cambio, profundizando vemos que estos tienen un significado a ojos de los distintos pueblos, representando así una forma de concebir las cosas y reflejando una forma de pensar y de expresarse.

Desde el punto de vista de la traducción, se trata de correspondencias conceptuales para ambos refranes, donde la coincidencia se aprecia únicamente a nivel del sentido para este último, y de la idea clave para el anterior.

5. CONCLUSIONES

Con relación a lo expuesto, constatamos que la cultura ha alcanzado una etapa generalmente reconocida en la teoría de la traslación. Asimismo, tal y como lo hemos podido comprobar, la traducción es también un método que permite realizar estudios de carácter comparativo, pues la cultura contenida en los elementos a traducir sólo queda expuesta y evidente cuando es comparada con otras culturas diferentes.

Aunque los proverbios y los refranes, las paremias en general, varían de una sociedad a otra desde distintos puntos de vista, ya sea semántico o pragmático, mostrando las especificidades de cualquier cultura y pueblo, no obstante, existen y se hallan igualmente algunas similitudes.

Asimismo, las diferencias y sutilidades que constituyen la base para una buena transposición se ven reducidas cuando existe una proximidad cultural y lingüística, y también a raíz de los universales culturales. Sin embargo, las especificidades culturales y la lejanía lingüístico-cultural complican un tanto esta labor, pues existen paremias que son características de una cultura y cuyos referentes suelen ser difíciles de encontrar en otra lengua. En estos casos, para su traslación, constatamos que la tarea del traductor se vuelve la de buscar el reflejo cultural propio a cada paremia buscando correspondientes que expresen la misma idea en otras lenguas, tal y como lo afirma Sevilla Muñoz, "no se trata de una traducción literal del refrán, sino de averiguar cómo se dice la paremia en cuestión en otra lengua, cuál es la paremia que en la otra lengua expresa de forma exacta o lo más aproximado posible el tema de la paremia de la lengua de partida" (2001: 125).

6. REFERENCIAS

Brown, D.E. (2004). Human universals, human nature & human culture. Daedalus, 133(4): 47-54.

Casado Velarde, M. (1988). Lenguaje y cultura. Madrid: Síntesis.

Chen Zhi. (2007). Las connotaciones culturales en la traducción de las expresiones idiomáticas entre el español y el chino. Granada: Arráez editores.

Humboldt, W. von. (1991). Escritos sobre el lenguaje. Barcelona: Península.

Lachkar, A. Kleiber, G. y Diab-Duranton, S. (2019). Proverbes et locutions figées : description et catégorisation. Francia : Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Lachkar, A. (2014). Proverbes Et Locutions Stéréotypées Du Maroc : Lexicalisation, Modalisation, Transparence Et Figement. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Melara, A. G. El Noble Corán (traducción). Sura La Vaca. Recuperado de: https://www.noblecoran.com/index.php/coran-traducido/traduccion-de-abdel-ghani-melara/152-2-sura-de-la-vaca

Miranda Márquez, G. (2014). El vínculo inseparable entre lengua y cultura. Casos de elementos con relevancia simbólica en las lenguas asiáticas. Language Design 16: 41-62.

Moreno Fernández, F. (2009). Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje. 4ª ed. España: Book Print Digital.

Navarro Brotons, Mª L. (2010). Traducción de paremias metafóricas: entre la opacidad y la transparencia. En Mogorrón Huerta et Mejri. Opacité, idiomacité, traduction. Quinta Impresión, S.L.

Perrineau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. Revue française de science politique, 25e année, 5: 946-968.

Real Academia Española. (2001). Clavo. En Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Recuperado de: https://dle.rae.es/clavo

Sardelli, M. A. (2010). De la traducción de unidades lingüísticas estables: problemáticas, técnicas y estrategias. En Mogorrón Huerta et Mejri. Opacité, idiomacité, traduction. Quinta Impresión, S. L.

Schaff, A. (1975). Lenguaje y conocimiento. 2ª ed. Mexico: Grijalbo.

Sevilla Muñoz, J. (1993). Las paremias españolas: clasificación, definición y correspondencia francesa. Paremia 2: 15-20.

Sevilla Muñoz, J. (2000). Les proverbes et phrases proverbiales français, et leur équivalence en espagnol. Langages, 139: 6-26.

Sevilla Muñoz, J. (2001). Reflexiones sobre la elaboración de un refranero multilingüe. Paremia, 10: 121-130.

Sevilla Muñoz, J. y Sevilla Muñoz, M. (2003). La traducción de paremias. Las paremias científicas. El trujamán [https://cvc.cervantes.es/trujaman/default.asp]

Sevilla Muñoz, J. y Sevilla Muñoz, M. (2004a). La técnica actancial en la traducción de refranes y frases proverbiales. El trujamán [https://cvc.cervantes.es/trujaman/default.asp]

Sevilla Muñoz, J. y Sevilla Muñoz, M. (2004b). La técnica temática en la traducción de refranes y frases proverbiales. El trujamán [https://cvc.cervantes.es/trujaman/default.asp]

Sevilla Muñoz, J. y Sevilla Muñoz, M. (2005a). La técnica sinonímica en la traducción de refranes y frases proverbiales. El trujamán [https://cvc.cervantes.es/trujaman/default.asp]

Sevilla Muñoz, J. y Zurdo Ruiz-Ayúcar, M. I. T. [dir.] (2009): Refranero multilingüe. Madrid. Instituto Cervantes (Centro Virtual Cervantes). http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/

Sevilla Muñoz, J. y Sevilla Muñoz, M. (2011). La técnica hiperonímica en la traducción de refranes y frases proverbiales. El trujamán [https://cvc.cervantes.es/trujaman/default.asp]

Sevilla Muñoz, J. y Crida Álvarez, C. A. (2013). Las paremias y su clasificación. Paremia, 22: 105-114.

Solano Rodríguez, M. A. (2012). Las unidades fraseológicas del francés y del español: tipología y clasificación. Paremia, 21: 117-128.

LA "PRIVACIÓN COMO ACTUALIDAD" EN LA GNOSEOLOGÍA DE IBN RUSHD

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Las dos expresiones análogas en el ámbito islámico a la dialéctica griega eran *Kalâm* y *Falsafa*. *Kalâm* es la doctrina que recoge los principios teológicos islámicos a través de la dialéctica. En árabe, la palabra significa literalmente "discurso, palabra". Uno de los primeros debates fue entre los partidarios de *Qadar* ("Destino"), que afirmaron el libre albedrío; y los jabaritas ("fuerza", "coacción"), que creían en el fatalismo. Los mutazilitas buscaron un racionalismo estricto con el que interpretar la doctrina islámica. Su intento fue uno de los primeros en seguir una teología racional en el Islam. Sin embargo, fueron severamente criticados por otros filósofos islámicos, tanto Maturidis como Asharites. En tiempos posteriores, *Kalâm* se usó para significar simplemente "teología", es decir, los deberes del corazón en oposición a *fiqh* (jurisprudencia), los deberes del cuerpo.

Falsafa es un préstamo griego que significa "filosofía" (la pronunciación griega *philosophia* se convirtió en *falsafa*). A partir del siglo IX, gracias al califa al-Ma'mun y su sucesor, la filosofía griega antigua se introdujo entre los árabes y la escuela peripatética comenzó a encontrar representantes capaces. Entre ellos se encontraban Al-Kindi, Al-Farabi, Avicena y Averroes. En el siglo XII, la *Falsafa* fue objeto de un serio escrutinio crítico. El ataque más devastador vino de Al-Ghazali, cuya obra *Tahafut al-Falasifa* ("La incoherencia de los filósofos") atacó los principales argumentos de la Escuela peripatética. Averroes, contemporáneo de Maimónides, fue uno de los últimos peripatéticos islámicos y se propuso defender las opiniones de la *Falsafa* contra las críticas de al-

Ghazali. Como todos los peripatéticos islámicos, Averroes admite la discusión racional sistemática.

Entre las contribuciones más importantes de la *Falsafa* están las innovaciones de Averroes desde planteamientos aristotélicos. En este artículo vamos a desarrollar una de sus contribuciones como es la noción de la privación como actualidad. Uno de los filósofos más relevantes que han hecho un acercamiento a la filosofía de Averroes en los últimos años es Giorgio Agamben. Hacia fines de la década del ochenta Agamben elabora una interpretación del concepto aristotélico de "potencia" (*dynamis*) y de la cuestión del intelecto paciente, siguiendo principalmente los comentarios de Averroes, que será determinante para una nueva caracterización de la vida. En su artículo "*La obra del hombre*", comienza por analizar la obra aristotélica, buscando una filosofía que recupere como aspecto central no la praxis sino la potencia.

En este artículo que acabamos de citar, Agamben reconstruye las argumentaciones del libro "*Theta*" (IX) de la Metafísica y de ciertos pasajes del *De anima* para encontrar en la *dynamis* unas consistencia y autonomía propias. Agamben recupera el problema de la facultad sensitiva, para establecer la analogía con la que Aristóteles plante el problema del entendimiento en potencia, tal como apunta en *De anima*: "Es claro entonces que la facultad sensitiva no existe en acto sino sólo en potencia. Sucede como con el combustible que no arde por sí mismo sin el comburente: pues se destruiría a sí mismo, y el fuego como entelequia no tendría ninguna necesidad de existir" (417a5-9).

Para Agamben en estos pasajes se formula una arqueología de la subjetividad, pues la existencia de una facultad (*héxis*) en potencia, que existe incluso en ausencia de las sensaciones, conlleva la separación de un tipo de actividad con respecto a sí misma para poder ser asignada a algo así como un sujeto: "el modo en el cual un viviente «tiene» su *praxis* vital". Una facultad es, entonces, el nombre de la inexistencia de la sensación en un viviente. Se trata de la forma de una privación (*sterésis*), la constatación de la presencia de una ausencia en acto. De este modo Averroes construye una primera definición de la potencia como disposición (*héxis*) de una privación (*stéresis*), el hábito de una privación.

Sin embargo, Aristóteles aquilata todavía más la noción de "ser en potencia", pues ésta la predicamos tanto de un niño como de un adulto, por ejemplo, cuando decimos que tanto el niño como el general dormido son en potencia jefe del ejército, aunque no de la misma manera. Por esta razón aclara que la facultad sensitiva, como el pensamiento, deben ser entendidos como una potencia en el segundo sentido (*De anima* 417a 29-33). Agamben glosa estos pasajes proponiendo una doble distinción. Para Agamben hay que distinguir entre la idea de una potencia genérica (como la potencia del niño de construir una casa o de tocar la cítara, que sufrirá una modificación en el aprendizaje) y la potencia en tanto disponibilidad de una privación (como la del arquitecto o el instrumentista que ya tienen la *héxis* correspondiente y es por ello que pueden no ponerla en acto). La potencia se revela, de este modo, como la posesión de una privación y como "potencia de no".

Por eso a Agamben le interesa Averroes pues, si bien el intelecto sigue siendo el lugar de realización de lo humano, el momento de la experiencia humana no sería tanto el acto como la potencia, que en su forma griega *dynamis* indica tanto poder como posibilidad. En otras palabras, habitar la potencia del intelecto implica no someterse al acto, sino conservar disponible siempre el no acto, que Agamben llama "potencia de no".

Para justificar esta novedad conceptual sobre la potencia, Agamben se vale de un pasaje que descubrimos en la *Exposición a la República de Platón* de Averroes, donde éste afirma que "ya que la parte racional no existe en nosotros desde el principio en su perfección última y en acto, su existencia en nosotros sólo es potencial" (Averroes, 2011, p. 91). Averroes vuelve a aparecer de nuevo al final de la obra de Agamben, *Homo sacer*, donde profundiza en la discusión sobre la operosidad. En *El uso de los cuerpos*, nombra a Averroes dos veces en lugares fundamentales para pensar su llamada ontología medial (Agamben 2014, p. 271).

En 2005 Agamben prologa la obra de Emanuele Coccia "Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo" y se refiere de manera expresa a algunas características que considera relevantes de Averroes para entender su propia filosofía. Concretamente, respecto al problema de la

potencia, Agamben sostiene que "el intelecto es un ser de pura potencia, pero la potencia no es un accidente o el atributo de algo, sino un modo eminente del ser" (Coccia 2008, p. 14). El pensamiento de Averroes sería para Agamben una apuesta ontológica diametralmente opuesta de aquella que fundó el tomismo, que transforma la potencia del ser averroísta en pura voluntad divina, separando el propio cuerpo, una vez más, en una dualidad material-espiritual, llevando hacia la teología esta división que ya se pronunciaba tenuemente en la filosofía aristotélica (Agamben, *Homo sacer II*, 2007, p. 99).

A esta luz, la lectura de los comentarios de Averroes ofrecen una nueva formulación sobre la "privación" y la "potencia" que quedan caracterizadas por la actualidad, de manera que la doctrina que Aristóteles presenta en *De Anima* admitiría una nueva formulación: “Lo que la tradición filosófica nos ha acostumbrado a considerar como el vértice del pensamiento y, a la vez, como el canon mismo de la *enérgeia* y del acto puro- el pensamiento del pensamiento- es, en verdad, el don extremo de la potencia a sí misma, la figura completa de la potencia del pensamiento” (Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, 2005, p. 368).

Agamben desarrolla esta tesis de la oscuridad como "privación en acto" en "La potencia del pensamiento" (Agamben 2005, pp. 285-299): "En este pasaje extraordinario [*De anima* 425b17-25], en que el problema de la potencia muestra su relación esencial con el de la autoafección, Aristóteles retoma y desarrolla la pregunta inicial: “¿Por qué, en ausencia de objetos externos, no hay sensaciones de los sentidos mismos?”, a lo que había respondido afirmando que eso se da porque la sensación está en potencia, y no en acto. Las consideraciones sucesivas permiten comprender mejor el significado de esta respuesta. Cuando no vemos (es decir, cuando nuestra vista permanece en potencia), sin embargo, distinguimos lo oscuro de la luz, vemos, por así decir, las tinieblas, como color de la visión en potencia. El principio de la visión “es, de algún modo, coloreado”, y sus colores son lo oscuro y la luz, la potencia y el acto, la privación y la presencia. Esto significa que sentirse viendo es posible porque el principio de la visión existe tanto como potencia de ver, cuanto

como potencia de no-ver, y esta última no es una simple ausencia, sino algo que existe, la *héxis* de una privación.

La neurofisiología moderna parece estar, acerca de este punto, de acuerdo con Aristóteles. Cuando por ausencia de fuentes luminosas, o por tener los ojos cerrados, no vemos objetos externos, esto no significa, para la retina, la ausencia de toda actividad. Lo que sucede, por el contrario, es que la falta de luz pone en funcionamiento una serie de células periféricas llamadas off-cells que producen esa particular autoafección de la retina que llamamos lo oscuro. La oscuridad es verdaderamente el color de la potencia, y la potencia es esencialmente disponibilidad de una *stéresis*, potencia de no-ver".

En su conferencia impartida en 2006-2007 en Venecia "*¿Qué es lo contemporáneo?*" (Agamben 2008, p.5), Agamben afirma expresamente: "¿Pero ¿qué significa "ver una tiniebla", "percibir la oscuridad"? Una primera respuesta nos es sugerida por la neurofisiología de la visión. ¿Qué cosa adviene cuando nos encontramos en un ambiente privado de luz, o cuando cerramos los ojos? ¿Qué es la oscuridad que entonces vemos? Los neurofisiólogos nos dicen que la ausencia de luz desinhibe una serie de células periféricas de la retina, llamadas of-cells, que entran en actividad y producen esa especie particular de visión que llamamos oscuridad. La oscuridad no es, por lo tanto, un concepto privativo, la simple ausencia de la luz, algo así como una no-visión, sino el resultado de la actividad de las of-cells, un producto de nuestra retina. Ello significa, si volvemos ahora a nuestra tesis sobre la oscuridad de la contemporaneidad, que percibir esta oscuridad no es una forma de inercia o de pasividad, sino que implica una actividad y una habilidad particular, que, en nuestro caso, equivalen a neutralizar las luces que vienen de la época para descubrir su tiniebla, su oscuridad especial, que no es, de todos modos, separable de aquellas luces".

2. HIPÓTESIS: "PRIVACIÓN COMO ACTO" EN IBN RUSHD.

En su teoría de la visión, Averroes introduce unas innovaciones conceptuales que contravienen la ortodoxia aristotélica de la luz como lo "transparente en acto" y la oscuridad como lo "transparente en potencia".

Estas variaciones de Averroes se recogen en las expresiones “oscuridad en acto” (“*obscuro in actu*”) y “oscuro en potencia” (“*obscuro in potentia*”) contenidas en dos textos del *Comentario mayor* (67, 13-21 y 67, 96-98).

Estas expresiones anómalas indican que la oscuridad no es una mera privación de luz en lo transparente, sino que la oscuridad posee actualidad propia. Ningún crítico había reparado en estas expresiones anómalas que parecen confirmar la lectura de Agamben sobre la "privación como actualidad". La inédita expresión de Averroes “oscuridad en acto” (“*obscuro in actu*”) podría remitir a lo “transparente en potencia” (“*diaffonum in potentia*”) como contrario a lo “transparente en acto” (“*diaffonum in actu*”) pero, sobre todo, a lo “oscuro en potencia” (“*obscuro in potentia*”).

En *Comentario mayor* 67, 13-21, aparecen las perífrasis “oscuridad en acto” y “oscuro en potencia”: “Et hoc aut demonstrat quod ipse opinatur quod colores existunt in obscuro in actu, et si lux sit necessaria in videndo colorem, non est nisi secundum quod facit diaffonum in potentia diaffonum in actu; aut opinatur quod lux est necessaria in videre secundum quod colores existunt in obscuro in potentia, et secundum quod diaffonum indiget etiam in recipiendo colorem ut sit diaffonum in actu”.

En *Comentario mayor* 67, 96-98, se se constata la ocurrencia de la expresión “oscuro en potencia”: “Et secundum hoc intelligendus est sermo eius quod colores movent visum in obscuro in potentia; lux enim est illud quod facit eos motivos in actu; unde assimilat lucem intelligentie agenti, et colores universalibus”.

3. DISCUSIÓN: INTERPRETACIONES POSIBLES

Aunque la fuente principal de Averroes para su Comentario mayor es Temistio y Alejandro de Afrodisias, esta terminología contradice abiertamente la ortodoxia aristotélica. Según Aristóteles la privación se circunscribe al ámbito gnoseológico, es decir, a nuestro modo de concebir ciertas carencias o faltas de realidades que deberían darse por naturaleza. Sin embargo, la privación no tiene subsistencia en el ámbito ontológico. Por tanto, la oscuridad es sólo un término para referirnos a nuestro modo

de concebir la ausencia de luz en lo transparente. Sin embargo, la expresión de Averroes "*obscuro in actu*" concede actualidad a la oscuridad, de modo que caben tres interpretaciones alternativas:

I) Primera alternativa. Cabe interpretar estos pasajes como expresiones metafóricas, usadas en sentido lato, amplio, o como una corrupción del texto latino de Miguel Escoto. De hecho, es un lugar común entre la crítica insistir en la corrupción del texto latino de Escoto. No habría, por tanto, problema para atribuir a Escoto la anómala expresión "*obscuro in actu*": "A pesar de que el texto latino ofrecido por Crawford mejora el de las ediciones renacentistas, resulta penosa la situación de un lector actual que se interne en el *Comentarium magnum*. De una parte, el estilo literario y la sintaxis latina de Escoto son deplorables. (…) Elaborado en una terminología bárbara, donde resuena lejano el griego de Aristóteles y donde no hay contraste posible con el original árabe de Aristóteles" (Martínez Lorca, *Sobre el intelecto*, 2004, p. 23). Este es el uso que hizo de la fórmula Alberto Magno (Sobre el alma, 296) y el averroísmo latino y puede rastrearse en el aristotelismo paduano de Agustino Nifo, Niccolo Tignosi y Joannes-Baptista Bernardi.

Aunque esta expresión bárbara unos la atribuyen a la deplorable traducción de Miguel Escoto, otros la consideran *Ipssisima errata verba* de Ibn Rushd, de modo que en vez de latinizar su nombre como Averroes consideran que debería más bien españolizarse como Averrores. De manera que el pensador árabe trata de adoptar posiciones que convierten al *Commentator* en un *depravator*. Trasladada a la cuestión de la privación y la actualidad que rige la noción de "*obscuro in actu*" podemos usar la misma acusación que santo Tomás le dirige con ocasión de la tesis heterodoxa del intelecto agente universal: "*quod intellectus non sit anima, ut commentator pervese exponit et sectatores ipsius*" *(De unitate intellectus*, cap. 1, n. 7, l. 119, *Index Thomisticus*).

La atribución de este tipo de errores al propio Ibn Rushd tiene en Luis Vives uno de sus acérrimos defensores (*De Causa Corruptionis Arctium*, Opera, t. I, página 141, Bâle, 1555). Luis Vives, uno de sus enemigos más encarnizados, reveló esos errores en varias de sus obras. Estos errores delatarían la más burda ignorancia de la filosofía peripatética, si no se tuviese en cuenta que provienen de las traducciones que

Ibn Rushd tenía entre manos, y que los árabes en general han carecido de las nociones más elementales sobre el conjunto y la historia de la literatura griega.

Esta aversión de Vives por Ibn Rushd recoge la consideración que en general mantuvieron los humanistas. Debe atribuirse a Petrarca esta oposición radical al averroísmo, que llevó a su descrédito y a la eliminación de la lengua y autores árabes del programa humanista (*La ignorancia del autor y de muchos otros*, Obras I Prosa, 1978, pp. 161-218). En cuanto se concibe la filosofía como una disciplina construida sobre el estudio de los textos clásicos en su griego o su latín original, ya no hay posibilidad de incluir a un autor como Averroes que comenta a Aristóteles sin conocer el griego, partiendo de unas traducciones árabes donde el original griego estaba tergiversado. Esto es lo que podría explicar monstruosidades lingüísticas y deformaciones doctrinales tan llamativas como la propia noción de "*obscuro in actu*".

Marsilio Ficino afianza esta postura de Petrarca. Ficino, en su refutación de la tesis averroísta del intelecto único, afirma que averroes está desautorizado por ser "*ignarus linguae graecae*" y por investigar unos textos aristotélicos "*in linguam barbaram e graeca perversos potiusquam conversos*". Es inevitable, concluye Ficino, "que la mente de Aristóteles se le haya escapado en algunas cuestiones oscuras" (*Teología platónica de la inmortalidad de las almas*, 1970, libro XV, cap. 1, p. 8). De este modo "*obscuro in actu*" podría ser una tergiversación del propio Averroes del auténtico aristotelismo. Gerhard Johan Vosius (1577-1649) en su *De Philosophia et Philosophorum* Sectis (cap. XVIII, p. 90) afirmaba irónicamente cómo Averroes sin conocer el griego penetró tan agudamente en la mente de Aristóteles. En la cultura humanista, la formación lingüística es requisito indispensable de la filosofía, por eso el averroísmo queda descalificado por principio y pueden atribuírsele cualesquiera errores de términos o de doctrina.

El apóstrofe más rudo contra Ibn Rushd por parte de Vives ocupa cuatro páginas infolio en el tratado *De Causis Corruptorum Artium* (Opera, t. I, p. 140ss.). No me resisto citar la crítica completa para demostrar hasta qué punto Vives atribuía estos solecismos a errores de Averroes:

"Ha logrado nombre de Comentador un hombre que en la interpretación de Aristóteles lo explica todo menos aquel a quien propuso explicar. Ni hubiera podido explicarle aunque tuviese ingenio divino, y lo tenía humano y por cierto que mediano. Pues, ¿qué aportaba para estar bien bien preparado para explicar a Aristóteles? No el conocimiento de la tradición antigua, no el saber las opiniones de la primitiva disciplina ni el entender las sectas de que rebosa Aristóteles en muchos pasajes. Así puedes ver que cita pésimamente a todos los filósofos antiguos, come quien no ha leído jamás a ninguno, por ignorar griego y latín. En lugar de Polo escribe Ptolomeo, en lugar de Protágoras, Pitágoras, en lugar de Crátilo, Demócrito; da títulos ridículos a los libros de Platón y habla de ellos de tal modo que hasta un ciego ve claramente que no leyó una letra de ellos. ¡Y con qué confianza osa afirmar que han dicho esto o aquello, y lo que es más desvergonzado, afirmar que no lo han dicho, cuando sólo ha visto a Alejandro, Temistio y Nicolao de Damasco y a éstos, según parece, traducidos al árabe en la forma más perversa y defectuosa! Los cita, en efecto, algunas veces, y los contradice y riñe con ellos de modo que no lo entendería ni el mismo que lo escribe. Y a Aristóteles ¿cómo lo lee? No puro e íntegro en su original, no derivado en aguas latinas (no pudo hacerlo, ya que carecía de esas lenguas) sino trasvasado del latín al árabe. En esa trasfusión, de un buen texto griego se hizo un texto latino no bueno, y de un mal texto latino, un pésimo árabe".

Vives cita a continuación un pasaje que justifica seguramente sus sarcasmos, pero cuya responsabilidad, a decir verdad, debe recaer mucho más sobre el traductor árabe que sobre el Comentador. Así exclama:

"Si Aristóteles resucitase ¿entendería esto o podría siquiera rectificarlo con conjeturas? ¡Oh hombres de robustísimo est6mago que pudieron devorarlo y digerirlo, y escuchar en estas palabras tan remotas del parecer y pensamiento de Aristóteles, lo que inventa el comentador Averroes: brindad con silencio ritual a un varón de tanto renombre, ¡a un segundo Aristóteles"!

Estos errores llevaron a Vives a críticas inmisericordes:

"¿Estas son ideas tuyas o de los hercúleos, como tú los llamas? Tuyas son, pues tan impío eres que siempre te gozas en insertar impiedades ya bajo tu propio nombre, ya bajo el ajeno. Pues éste es el Averroes a quien la locura de algunos ha puesto a la par de Aristóteles, por encima de Santo Tomás. Dí, por favor, Averroes, ¿qué tenías para apoderarte del espíritu de los hombres o, para hablar más exactamente, para enloquecerlos? Algunos se han apoderado de los hombres en virtud de su lenguaje y del atractivo de su discurso; nada hay más híspido que tú, nada más inculto, más torpe, más inarticulado. Otros conquistaron a algunos hombres por el conocimiento de la tradición antigua, tú ni sabes en qué tiempo vives ni en qué época naciste; no tienes más erudición en cuanto al pasado que si hubieras nacido y te hubieras criado en la soledad de los

> bosques. Han sido reputados dignos de admiración y el elogio de todos, los que trasmitieron los preceptos de la vida virtuosa: nada hay más criminal ni irreligioso que .tú: necesariamente ha de convertirse en impío y ateo quien se entrega apasionadamente a tus obras. Dí, pues, ¿por qué has agradado a algunos? Ya escucho, entiendo: no es culpa tuya sino nuestra: no aportabas tú nada con qué agradar; nosotros aportábamos elementos para que no desagradaras. Era dulce a los oscuros lo oscuro, a los necios lo necio y a algunos les pareció hermoso lo que no entendían. Muchos no te habían leído y seguían el juicio ajeno; a algunos fuiste grato por tus impiedades. En efecto, la doctrina de Averroes y la metafísica de Avicena, todos esos escritos árabes saben, a mi parecer, a los delirios del Corán y a las blasfemas locuras de Mahoma; no puede hacerse cosa más indocta, más insulsa, más fría..." (*De Claris interpret.*, París, 1680, pp. 51-52).

Ibn Rushd leyó a Aristóteles en las versiones antiguas hechas del siríaco por Honein Ibn-Ishak, Ishak ben-Honein, Iahja ben-Adi, Abu-Baschar Mata, etc. Supo extraer provecho de los recursos exegéticos que poseía pues comparó las diferentes versiones árabes. Discutió el valor de sus lecciones y hasta hizo observaciones críticas que aparentemente suponen el conocimiento de la lengua griega (*Expositio Media in Physica*, 200, 203; *Destructio destructionis*, 217). Pero sus yerros, según Luis Vives, bastan para probar que el texto aristotélico quedó siempre cerrado para él. Esto explicaría interpretaciones aberrantes y bárbaras de la doctrina peripatética como el nuevo *genus essendi* que Ibn Rushd identifica con la potencia como actualidad o este "*hápax* ontológico" de la "privación como acto" en el caso de la oscuridad, según Marc Geoffroy (Cfr. *Introducción a Averroes, La béatitude de l´âme*, Marc Geoffroy y Carlos Steel (ed.), París, Vrin, p. 51). Renan comparte este punto de vista acreditado por Luis Vives, según la cual los comentarios de Ibn Rushd no tienen ni pueden tener más que un valor histórico, y que perderíamos el tiempo si quisiéramos sacar de ellos alguna luz para la interpretación del Aristóteles genuino.

> "En cuanto a la barbarie del lenguaje de Averroes, puede sorprender cuando se piensa que las ediciones de sus obras no ofrecen sino una traducción latina de una traducción hebrea de un comentario hecho sobre una traducción árabe de una traducción siríaca de un texto griego. Cuando se piensa, sobre todo, en el carácter tan diferente de las lenguas semíticas y la lengua griega y en la extremada sutileza del texto que se trataba de esclarecer. Si todos los auxilios de la filosofía moderna, si toda la penetración de los mejores espíritus no basta para levantar el velo

> que envuelve para nosotros el pensamiento de Aristóteles, ¿cómo Averroes, que no tenía entre manos más que versiones a menudo ininteligibles, hubiera podido ser más feliz? Casi se siente uno tentado de buena gana a admirarse de que no haya dado en más contrasentidos, y a decir con Vossio: si sin saber griego penetró tan exactamente el pensamiento de Aristóteles, ¿qué no habría hecho si hubiese sabido la lengua griega?" (Ernest Renan, *Averroes y el averroísmo*, Madrid, Hiperión, 1992, p. 56).

II) Segunda alternativa. La oscuridad no sería una mera privación de la luz en lo diáfano, sino una actualidad semejante a la de la luz. Esta es la tradición interpretativa de Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia. Para estos comentaristas griegos la oscuridad es visible en virtud de su actualidad, lo mismo que la luz, ya que ambos son una cierta disposición (*héxis*) del medio trasparente. No obstante, ningún otro pasaje de los comentarios de Averroes sugiere que la privación posee actualidad propia. Además, la fuente principal de Averroes es la *Paráfrasis* de Temistio que rechaza esta tesis extravagante (De Libera, *L'intelligence et la pensée: grand commentaire du De anima*, 1998, p. 34). El *Comentario mayor* en ningún sitio al doxógrafo neoplatónico Simplicio de Cirene, formulador de esta doctrina. Sin embargo, los textos que nombran a Temistio son abundantes. La ortodoxia aristotélica de Averroes está fuera de toda duda, si se comprueba la frecuencia con que es citado Alejandro de Afrodisias.

III) Tercera alternativa. La oscuridad serían una mera privación de la luz en lo diáfano, pero incluso a la privación le concierne una cierta actualidad real. La privación posee, por tanto, una actualidad propia. Esta es la interpretación asumida por Giorgio Agamben que interpreta la pura potencia como dotada de actualidad (la potencia como "potencia de no"). Este "neo-averroísmo post-islámico" reivindicado por Agamben en el terreno ontológico considera que la relación potencia-acto no es más que la misma relación interna de la potencia.

4. CONCLUSIONES

La tesis averroísta de lo "*obscuro in actu*" admite una interpretación ontológica congruente con la ortodoxia aristotélica. Pero la expresión ha originado desarrollos ontoteológicos y políticos que exceden el ámbito

gnoseológico que le dio origen, como ha puesto de relieve la contribución de Giorgio Agamben y su crítica a la biopolítica. Sin embargo, queremos hacer una objeción a la tesis de Agamben que presenta la doctrina de la "potencia como acto" (y la "privación como acto") como un principio liberador respecto de la biopolítica que reduce la existencia a "vida desnuda".

En esta ocasión, como en muchas otras, a la *intelligentsia progresista* le acontece un lapsus habitual por el que olvida que combate una biopolítica en concreto, por ejemplo, el biopoder neoliberal, desde otra biopolítica particular, en este caso la izquierda indefinida posterior a la caída de la URSS, la cual se apoya en otras biopolíticas aliadas con las que combate a su enemigo común. La amnesia de la izquierda le hace olvidar también que ella *es* una biopolítica enfrentada a otras biopolíticas diferentes. La posición de Agamben es análoga a la de Roger Garaudy y la tradición soviética que reivindicó el socialismo musulmán en el Congreso de Bakú. Agamben, que ya no puede reivindicar la descolonización ni el panarabismo tras las "primaveras árabes", recurre a apoyos tácticos con otras formas de biopoder islámico, pero omite de forma tendenciosa el hecho de que el islam ha sido y es una de las formas de biopolítica más opresoras y totalitarias de la historia. Esta amnesia es generalizada en la izquierda indefinida actual, desnortada tras la caída de la URSS, recabando aliados en cualquier facción en su lucha contra la derecha política y la cultura occidental, heredera de la tangente ática y el cristianismo.

Por nuestra parte queremos subrayar en contra del "Averroes libertador" de Giorgio Agamben que con la doctrina de la "potencia como acto" o la "privación como actualidad" Averroes no propuso una doctrina que mitigara el control biopolítico islámico. Averroes al formularla se comportó como un dispositivo de la maquinaria biopolítica islámica que produce, controla y gestiona la *Umma*. De hecho, creemos poder demostrar que la teoría de la "privación como actualidad" (que está detrás de la expresión "*obscuro in actu*") fue una construcción de Averroes para fortalecer el *Kalâm*, y ni mucho menos para debilitarlo o someterlo a crítica, de modo que la noción de "*obscuro in actu*" no es un ejemplo terminológico de filosofía crítica (*Falsafa*) dirigida contra los mitos de la

Madrasa sino un ejemplo de servilismo doctrinal y de sumisión ideológica a la doctrina teológica vulgar islámica (*Kalâm*).

Ernest Renan (*Averroes y el averroísmo*, pp. 86-87) recuerda que la tesis de la privación como actualidad fue sostenida por los escoliarcas del *Kalâm*. Los *Motacallemîn* subrayaban con esta cosificación de las carencias la omnipotencia de Dios. Las privaciones y los accidentes negativos, tales como la oscuridad, la ignorancia, el vacío o cualquier otra falta o ausencia, son existentes producidos por Dios en la sustancia que los contiene, lo mismo que los accidentes positivos. Los motazelitas, que Ibn Rushd asimila siempre a los *Motecallemîn*, consideraban la misma privación como una sustancia (*Destructio destructionis*, disput. III, p. 119, vº). Tal es la tesis que los *Motecallemîn* juzgaron mejor como opuesto al peripatetismo de los filósofos, tesis endeble en cuanto está concebida por las necesidades de la polémica para subrayar el *Qahtar* (Maimónides, *Guía de los perplejos*, cap. LXXI y siguientes, p. 332ss., 391ss.). Al reificar la privación y dotarla de actualidad propia el *Kalâm* podía incurrir en una ingenuidad filosófica, pero era una ingenuidad motivada por razones religiosas: al convertir la ausencia en un ente realmente existente se reafirma al máximo la omnipotencia de un Dios que, según la dogmática islámica, todo lo crea y todo lo controla.

De esta forma, Ibn Rushd se habría alineado en las filas de los que ejercía el oficio tradicionalista del *Kalâm*, poniéndose al servicio de la defensa de la teología y dogmática islámica, frente a la filosofía peripatética cuyas armas dialécticas hacían peligrar los dogmas religiosos. El objeto principal de los *Motecallemîn* era establecer contra los filósofos la educación ortodoxa islámica, basada en la existencia de un Dios omnipotente y libre, separado del mundo que crea y gobierna sobre todo.

Puede que la intención de Ibn Rushd fuera más ecléctica que apologética al mostrar la posibilidad de conciliar Aristóteles con el *Kalâm*. Ibn Rushd trataría de probar que en la cuestión de la visión de la oscuridad la teoría Aristotélica de la privación podría ser compatible con la posición oficial del *Kalâm* que sometía cualquier realidad, incluso las negativas, bajo la omnipotencia divina.

Esta finalidad apologética legitimaría la tesis *Motecallemîn* desde la filosofía aristotélica y despejaría cualquier acusación de ingenuidad que pudiera pesar sobre aquella. Si esto fuera así, sería una prueba que acaba con la imagen heroica de un Ibn Rushd que como último representante de la filosofía árabe y científico independiente intenta un ataque contra el sistema pietista del *Motecallemîn*. Por el contrario, se nos impone la imagen de un Ibn Rushd sumiso al poder hegemónico y la doctrina oficial. Ibn Rushd aceptaría las fórmulas con que se satisface la fe popular, legitimándolas mediante la filosofía peripatética que se ve precisado a formular desde la versión más vulgar de los dogmas islámicos.

5. REFERENCIAS

Agamben, G. (1998). Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Pre-Textos: Valencia.

Agamben, G. (2005). La potencia del pensamiento. En: La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 351-368.

Agamben, G. (2008). El Reino y la Gloria. Homo sacer II, 4, Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo.

Averroes (1953). Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros. Cambridge: Massachussets.

Averroes (1961). Epitome of Parva Naturalia. (H. Blumberg trad.). Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961.

Averroes (1985). Epítome De anima. (S. Gómez Nogales ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Averroes (1987). La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles. (S. Gómez Nogales trad.) Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Averroes (2002). Middle Commentary on Aristotle's De anima (A. Ivry trad.) Provo: Brigham Young University Press.

Renan, E. (1992).Averroes y el averroísmo. Madrid: Hiperión.

PECULIARIDAD DEL INTELECTO EN LA PSICOLOGÍA DEL FILÓSOFO IBN RUŠD Y SU RELACIÓN CON LA ISLAMOFOBIA POLÍTICA ESPAÑOLA

VICENTE CABALLERO DE LA TORRE
Universidad Complutense de Madrid

Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino, que cada uno sacó la suya de su alforja: hasta el buen Ricote, que se había transformado de morisco en alemán o en tudesco, sacó la suya

Miguel de Cervantes. *Don Quijote de la Mancha*

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión que aquí se aborda es una vieja conocida de la historiografía filosófica. En efecto, no dejó indiferente a la posteridad el abordaje que hizo el filósofo, médico y *cadí* de Sevilla y Córdoba, el andalusí ʾAbū al-Walīdʾ Muhammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd (1126-1198), acerca de la cuestión del alma y, en particular, de esa facultad psíquica cuyo nombre puede traducirse con los términos "intelecto", "entendimiento" y, un tanto anacrónicamente, "inteligencia". Santo Tomás de Aquino (1225-1274), en la *Summa contra gentiles* -concretamente en los capítulos comprendidos entre el LXXIII y LXXVI, ambos incluidos, del libro segundo y en el capítulo XLIII del libro tercero- alude directamente a Averroes, poniendo de manifiesto la importancia de dilucidar la cuestión del intelecto para la correcta fundamentación de una teología donde tenga lugar una cabal comprensión de la salvación del individuo en tanto que individuo. En concreto, se trata de esclarecer si la unión del intelecto con cada individuo del género humano se da en virtud de su forma o por mor de la entera substancia (comprendiendo esta los rasgos tanto formales como materiales).

Obviamente, el asunto entronca con el problema de los universales y las sustancias separadas. El Doctor Angélico, tras discutir las posiciones del también andalusí, nacido en Zaragoza, Avempace (para quien estas se pueden conocer especulativamente) y Alejandro de Afrodisia sobre la cuestión, se hace cargo del enfoque averroísta de la misma (Tomás de Aquino, 2004, pp. 400-402) para acabar concluyendo (capítulo XLIV del libro tercero) que la felicidad última no consiste en el conocimiento de las sustancias separadas. Como expone Álvarez (1998, p. 30): "Si de lo más elevado solo podemos saber yendo en su prosecución, ni el saber ni la satisfacción que produce están en la posesión sino en la búsqueda y avance."

No es este el lugar para profundizar aún más de lo que ya lo hizo el Aquinate en tales disquisiciones filosóficas pero sí, como no puede ser de otra manera, habrá que poner de manifiesto las sutilezas del razonamiento del andalusí sobre la diferencia (o no) entre el entendimiento posible (o material) y el entendimiento agente, por un lado, y sobre si el modo en que los concibe aboca necesariamente a postular algo así como una suerte de *umma* espiritual impersonal donde la salvación espiritual del individuo como *este y no otro* individuo no sería posible, quedando diluido en algo así como un alma colectiva carente de personalidad propia. Será necesario entrar en estas disquisiciones acometiendo una revisión incontestable, con profusión de citas académicas procedentes de publicaciones en lengua castellana que han visto la luz en las últimas décadas del anterior siglo (antes de 2001) y que dejarán en evidencia la ausencia de seriedad y la escasa veracidad (a pesar de la verosimilitud intelectual con que se presenta) de una doble acusación que encontramos lanzada por lo que aquí se denomina "islamofobia política española" (cuyas señas de identidad, filosóficas y de interpretación histórica se exponen en el apartado dedicado a la discusión).

La primera acusación vendría a sostener que Averroes defendió una tesis psicológica -de psicología filosófica, claro está- sobre el entendimiento incompatible con la vida *post mortem* de un individuo que contaría con las características propias que, como tal, lo individúan; según la segunda, el andalusí habría expresado el modo de sentir la pertenencia a Dios y el desapego del mundo material propia del *ser en el mundo* del

musulmán. Es decir, Averroes daría la clave de interpretación -según las acusaciones de esta islamofobia política española con pretendidas raíces en autoridades intelectuales- de por qué el ser musulmán tendría en sí, ínsitamente, la razón del fundamentalismo suicida e indiscriminadamente asesino.

Finalmente, una vez se hayan cumplido los dos objetivos -mostrar cómo no se sostienen ninguna de las dos acusaciones-, se concluirá este capítulo señalando la dirección hacia la que hay que mirar para hallar el lugar y el momento en el que podrían estar las alianzas entre el exclusivismo religioso o teológico (algo que en Europa no solo ha sido, ni es, una aspiración entre subconjuntos radicalizados del colectivo musulmán sino también de otros colectivos) y el pensamiento filosófico: lejos de Al-Ándalus en el espacio y muy cerca de nuestros días en el tiempo.

2. OBJETIVOS

Los objetivos son dos, además de la extracción de conclusiones:

- Hacer visible una línea de argumentación islamófoba que, aunque procede del mundo académico, se está popularizando mediáticamente mediante la divulgación por las redes y la *web* y a través de las alianzas políticas entre cierto *think-tank* español y la derecha populista española.
- Revisar con rigor y claridad la exposición de la cuestión filosófica del entendimiento según Ibn Rušd que la historiografía filosófica en lengua castellana especializada en el mundo árabe nos ha legado, con el fin de mostrar si la línea de argumentación islamófoba a la que se refiere el primer objetivo se sostiene.

3. DISCUSIÓN

La islamofobia es definida por la Real Academia Española como aversión hacia el islam, los musulmanes o "lo musulmán". El término "fobia" no remite solo a la aversión, como es sabido, sino al miedo y en ocasiones al miedo cuyo origen es el desconocimiento y que da lugar a

conductas discriminatorias contra ciertos colectivos o individuos. Es un hecho que las comunidades musulmanas presentan problemas de asimilación o integración con consecuencias intergeneracionales, como estudios recientes certifican -véase el muy reciente de Horgen y Braanen (2021, pp. 739-740):

> La reproducción social de una fuerte cultura religiosa, particularmente en las familias de inmigrantes musulmanes, combinada con la estigmatización de esta cultura por parte de los nativos, produce una dinámica de polarización cultural que impide la integración.
>
> […] El patrón que encontramos sugiere que la individualización religiosa no es una alternativa, sino una parte intrínseca de un proceso más amplio de secularización. Desde la perspectiva de la integración, este desarrollo es quizás incluso más significativo que el declive en el nivel de religiosidad.
>
> […] Al observar la asociación entre religiosidad e integración en otros dominios, solo encontramos evidencia limitada que respalde cualquier vínculo causal entre integración y religiosidad. [La traducción es mía]

Por supuesto, aquellos a quienes aquí se pretende retratar como islamófobos no lo son en el sentido de la Real Academia Española. Pero ciertas ideas enunciadas de un cierto modo funcionan como fuente intelectual que justifica una islamofobia como forma de contemplar al musulmán como alguien cuyo "ser en el mundo" (más adelante se comprenderá por qué se escoge, muy intencionadamente, esta expresión) se retrata como revestido de una *otredad* inarticulable en la Hispanidad en general y, por ende, en la nación española en particular[92]. La siguiente cita, de una entrevista a Gustavo Bueno Martínez, procedente de la prensa escrita, es esclarecedora –quienes cuidan la ortodoxia ("velando las armas" del materialismo filosófico de la Escuela de Oviedo) repiten o hacen derivadas de la idea que contiene por todo tipo de medios (vídeo blogs, artículos

[92] En relación con las amenazas contra España vertidas por Ayman al Zawahiri a través de un vídeo difundido el martes 10 de julio de 2007, donde el terrorista explicita la intención de liberar la tierra musulmana de Jerusalén a Al-Ándalus, Santiago Abascal y Gustavo Bueno Sánchez afirman que dicho plan "cuenta con la complicidad en España de buena parte (por supuesto no toda) de la población musulmana, natural y residente (unos 5oo.ooo, algunos de ellos, una parte muy activa, de origen converso)" (Abascal y Bueno, 2008, p. 183) En ningún lugar de la obra se justifica con datos que haya tal complicidad de una "buena parte" ni tampoco se concreta qué proporción sobre el total de ese medio millón constituye la misma.

de opinión, redes sociales que explotan usuarios *influencers* con miles de seguidores, etc.):

> Hay que atacar las bases mismas del islam. Como sucedió con la Iglesia en el siglo XVIII y la labor realizada entonces por la Ilustración. Pero mientras se ande con tolerancia no hay nada que hacer. Hay que destruir las raíces del islam y eso sólo se puede hacer con el arma del racionalismo. La situación es gravísima, porque se descubre de repente una especie de organización terrorista que tiene unos procedimientos y raíces muy específicos. Son suicidas, ésa es la clave […] En todo esto sigue funcionando la disputa entre Santo Tomás de Aquino y Averroes. El entendimiento agente contra averroístas. Santo Tomás sostiene que la razón, el entendimiento agente, es individual. Dicho de otra manera, sostiene que es corpóreo. Mientras que Averroes sostiene que es supraindividual. Que nos envuelve a todos los hombres. Que alguien piensa por nosotros. Es la revelación. Es Mahoma. Es el fanatismo. Un terrorismo como el que hemos visto estos días en EE UU es de unos individuos que ponen entre paréntesis su vida. Eso sólo sucede entre los budistas, sean los bonzos que se queman o los kamikazes, y entre los musulmanes (Bueno, 2001)

Este planteamiento es semejante al que Todd (2015) denunciara como subyacente al movimiento que hubo tras el eslogan "*Je suis Charlie*", concretamente cuando se refiere al neo-republicanismo francés y el estado social de las clases medias. Según Todd, los herederos directos de Pierre Bourdieu no van hasta el final cuando sostienen que la reproducción cultural es un "escándalo" puesto que deberían también indicar que tal reproducción, como mecanismo, está al servicio de la necesidad de asegurarse la continuidad del sistema y del progreso sociales. Los medios de comunicación (el sistema de la información en general) hicieron creer que Charlie es toda Francia cuando representa el pensamiento periférico, de querencias autoritarias y refractario a la plena igualdad republicana -muy semejante a lo que Bourdieu (1991, pp. 20-21) denomina "humor *völkisch*" y que se caracteriza por:

> El "arraigamiento" a la tierra natal, al pueblo, a la naturaleza […] Una disposición con respecto al mundo que queda irreductible a las objetivaciones en el discurso […] Es también un conjunto de cuestiones mediante las cuales es la época ella misma que se da a reflexionar: preguntas confusas, como estados de ánimo, pero fuertes y obsesivas como unos fantasmas, sobre la técnica, sobre los trabajadores, sobre la élite, sobre el pueblo, sobre la historia, sobre la patria.

Una vez en este punto, se ha de entrar de lleno en el asunto. ¿De qué estamos hablando cuando nos referimos al "entendimiento agente" en su relación con la noción de "entendimiento material" en Averroes? La preocupación por parte del pensamiento islámico sobre este asunto del *De anima* ya estaba en pensadores musulmanes anteriores y que el cordobés conoció muy bien; Guerrero (1992, pp. 109-113):

> El *De anima* tuvo una gran fortuna en el mundo árabe. Conocido por al-Kindî y al-Fârâbî, se halla citado en el *corpus* de Yâbir ibn Hayyan. Era leído en los círculos filosóficos de Bagdad en la segunda mitad del siglo X, según testimonio al-Tawhîdî. Parece que fue parafraseado por Ibn al-Hatam (965-1039), el gran óptico, astrónomo, físico y matemático. Fue comentado por Avicena […] Parafraseado por Avempace […]
>
> El modelo antropológico propuesto por Aristóteles en su *De anima* fue hallado válido por los filósofos musulmanes. Lo siguieron y optaron por la opción trascendente sugerida en la obra aristotélica: puesto que hay en el hombre actividades que van más allá del comportamiento puramente sensible, el principio de ellas, el alma, ha de ser una substancia inmaterial y, en consecuencia, inmortal.

El entendimiento material se llama así por la sencilla razón de que, en el pensamiento aristotélico, como es bien sabido, materia y potencia se identifican -materia vendría a decir un aspecto de un ser desde el punto de vista estático y potencia mienta ese mismo aspecto desde el punto de vista dinámico, de su desenvolvimiento. Como hay materia en la sustancia, desde un respecto estático del ente, la hay en el accidente y, por ende, desde el respecto dinámico, este está preñado de potencialidad – otra cuestión es si es posible que la potencialidad "contenida" en la materia accidental devenga acto sin mediación de la materia sustancial del ente[93]. La materia en Aristóteles no puede ser, anacrónicamente, considerada como la materia del materialismo moderno y contemporáneo puesto que su enfoque no está mediado por el de las ciencias modernas, surgidas en el siglo XVII y cuya plétora estaría en el éxito de la biología

[93] En la n. 541 de la cuestión séptima comprendida dentro de la tercera *disputatio* (véase la edición de la *Ordinatio* a cargo de C. Balic, M. Bodewig, S. Buselic, P. Capkun-Delic, I. Juric, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F.Prezioso, I. Reinhold, y O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), Scoto defiende la tesis de que la potencia de un accidente (que radica en la materia, siguiendo a Aristóteles) nunca se funda más que en la sustancia (es decir, en aquello material que no le puede faltar al ente sin dejar de ser lo que es).

en el XIX (con independencia de que los logros más chocantes y sorprendentes desde el punto de vista teórico de la física hubieran lugar en el XX, así como las aplicaciones más tecnológicamente provechosas de la biología, tales como la genómica y la ingeniería genética). La materia, en Aristóteles, y evitando en todo momento el enredo, respecto a estos asuntos, en "juegos de espejos filológicos" -como acertadamente calificaron a los conatos heideggerianos de vislumbre del Ser posteriores a *Ser y tiempo* los entonces discípulos de Bueno en su *Historia de la filosofía* (Hidalgo y otros, 1978); véase la nota 8-, es el contenido de la forma y, por ende -desde una perspectiva naturalista, que es la propiamente aristotélica-, no tiene ni siquiera para cada ente un significado unívoco puesto que lo que es la materia de una determinada configuración formal (los pétalos en la flor, por ejemplo) pasa a ser la forma en cuanto la mirada del naturalista desciende un nivel (el tejido que constituye el pétalo, siguiendo con el mismo ejemplo). Dicho lo anterior, permitamos a Cruz (1985, pp. 116-122) que nos proporcione la respuesta a la cuestión:

> […] ¿Existe un solo intelecto material para todo género humano y en qué sentido, y tantos intelectos adquiridos o especulativos como seres humanos posibles?
>
> […] Responde Ibn Rušd considerando que, si existiesen tantos intelectos materiales como individuos, habría que pensar que el intelecto material es *virtus* o *virtus in corpore*; o sea, un ser particular concreto y, por lo mismo, inteligible en potencia, y siendo entonces a la vez forma individual concreta y forma receptora, tendría que recibirse a sí misma, lo que significaría su división y ya no sería simple. Tendría, además, que hacerlo de una manera análoga a como los sentidos reciben las formas particulares, sin distinguirse de ellos y constituyendo una réplica inútil de estos.
>
> […] Hay un cierto grado del intelecto adquirido o especulativo que es común y eterno para toda la especie humana, aunque sea algo concreto, particular y determinado en cada uno de los hombres concretos.

Ahora toca matizar, pues, si los inteligibles mismos son concebidos (es decir, son "conceptos") en acto directamente o si están primero en potencia, aun dado el aspecto virtual -y, por lo tanto, potencial- del intelecto material; Martínez y Gómez (1987, pp. 195-201) [también en Martínez (2004, pp. 75-81)]:

> En cuanto al tratado sobre el entendimiento especulativo, es algo que reclama una mayor aclaración. Sobre él se han diferenciado los peripatéticos con respecto a Platón y sus sucesores. Y nosotros lo examinaremos según nuestras posibilidades, y con la ayuda que proviene en esto de los que nos precedieron. Decimos, pues: lo primero sobre lo que conviene que especulemos en lo relativo a estos inteligibles especulativos es si están siempre en acto, o si se dan primeramente en potencia y luego, en segundo lugar, existen en acto, y si son conforme a esto materiales.
>
> [...] La idea en acto es únicamente la abstracción de las formas con respecto a la materia. Ahora bien, al abstraer las formas de la materia, se ha quitado de ellas la multiplicidad individual. Y no sigue necesariamente de la eliminación de la multiplicidad individual material la eliminación de la multiplicidad en absoluto. Ya que tal vez sea posible que permanezca allí una multiplicidad de algún modo.
>
> [...] Y lo que también es peculiar de estos inteligibles es el que su percepción no se realiza por una pasión, como es el caso del sentido. Y por eso cuando hemos mirado a un sensible fuerte, y luego nos separamos de él, no podemos en ese momento mirar a lo que es más débil. Con los inteligibles ocurre al revés. [...] Es evidente que la causa de la existencia de la mayor parte de estos estados propios de los inteligibles es el carecer los inteligibles de la relación individual que se encuentra en las demás potencias del alma.
>
> [...] Es evidente que no hay en estos asuntos propios de los inteligibles algo con lo que aparezca claro que ellos existen siempre en acto.

¿Dónde está, pues, el problema? ¿Cómo es posible que la controversia sobre este asunto haya llevado a un encono tan decidido contra la interpretación que del *De anima* hizo el cordobés? Así lo resume Taylor (1998, p. 508):

> Sus argumentos no eran primordialmente teológicos, sino más bien críticas filosóficas que acusaban a Averroes, particularmente en su Psicología, de no entender a Aristóteles y de malinterpretar el pensamiento de Aristóteles en su confusa exposición de la psicología de Aristóteles […] Scoto observa que "[Todos] los filósofos comúnmente atribuyen a lo racional la diferencia que define propiamente al hombre queriendo mentar con racional que el alma intelectiva es una parte esencial del hombre. De hecho, para decirlo brevemente, no se puede hallar a ningún filósofo notable que lo niegue, excepto el maldito Averroes (*ille maledictus Averroes*) en su comentario sobre *De anima*, Libro III, donde su concepción fantástica, ininteligible para él y para los demás, asume la parte intelectiva del hombre como una especie de sustancia separada unida al hombre por medio de imágenes sensoriales."

> […] Sin embargo, esta visión de la obra de Averroes es en parte consecuencia de una incapacidad para apreciar plenamente la profundidad de la reflexión que Averroes aportó a los textos y principios filosóficos aristotélicos." [La traducción es mía]

Puig, en el mismo año (1998, pp. 51-52):

> Averroes habla de "aquella parte del alma por la que conoce, denominada entendimiento y comprensión" y distingue en esta parte racional varios aspectos.
>
> El entendimiento, en primer lugar, puede estar en potencia, dispuesto para conocer los inteligibles. También se llama material, pues de manera parecida a la materia es receptáculo de todas las formas que son estos inteligibles. En el momento de conocer, este entendimiento pasa de la potencia al acto, pero este paso no lo efectúa con sus propias fuerzas. Tiene que intervenir un agente de su misma clase, es decir, un entendimiento agente, que siempre esté en acto. El resultado es un tercer entendimiento, "en hábito", *bi-l-malaka*, o "especulativo" que Averroes a menudo compara con las "formas artificiales que el artesano impone a un material", y que ocupa un rango intermedio entre el entendimiento material y el agente. Averroes no se limita a establecer esta triple distinción, sino que no se plantea a lo largo de su vida cuál es la naturaleza del entendimiento material y del entendimiento agente, pues parece claro que el entendimiento en acto es exclusivo del hombre. Sus respuestas están sujetas a evolución […].
>
> El entendimiento material aparece, en una primera fase, tal como lo había definido Alejandro de Afrodisia: una disposición en el hombre para recibir el pensamiento. En un segundo momento, intenta una solución híbrida: el entendimiento material se genera, individualmente, cada vez que el entendimiento agente actúa sobre dicha disposición. En la etapa final de su evolución, el entendimiento material, o potencial, es una sustancia simple, incorpórea, eterna y común a todo el género humano. La influencia del neoplatónico Temistio es evidente, aunque la opinión de Averroes es algo distinta: el entendimiento material, como es la menos noble de las sustancias incorpóreas, tiene rasgos pasivos […]
>
> Esta concepción del entendimiento material implica que la inmortalidad del hombre no puede ser individual, sino a nivel de esta entidad cuya naturaleza no es "ni materia, ni forma ni un compuesto", y de ahí las intensas reacciones en el mundo cristiano medieval, una vez conoció el comentario mayor de Averroes. El propio Averroes debía de ser consciente de la dificultad, pues al final de la Destrucción de la 'Destrucción', suscribe esta doctrina del entendimiento material (cuestión XVII.3), pero a continuación (c. XVIII.4), rechaza la acusación de Algacel de que los filósofos niegan la resurrección del cuerpo.

Es decir, Averroes no solo no admitía la conclusión de cuya defensa se le acusa, sino que se adhirió –y, en actitudes como estas, encontró fundamento la doctrina de la doble verdad de los averroístas latinos- a la concepción estándar sobre la inmortalidad que, para el común de los musulmanes, antes y ahora, se entiende materialmente en los términos de la *surah* 75 (*aleyas* 3 y 4) y de la *surah* 78 (*aleya* 40) del Corán y que no se diferencia mucho de cómo Santo Tomás comprende la resurrección de los cuerpos glorificados en la *Suma contra gentiles*; en la traducción de Cortés (2002):

> Sura 75
>
> […] 3. ¿Cree el hombre que no juntaremos sus huesos?
>
> 4. ¡Claro que sí! Somos capaces de recomponer sus dedos.
>
> […]
>
> Sura 78
>
> […] 40. Os hemos prevenido contra un castigo cercano, el día que el hombre medite en sus obras pasadas y diga el infiel: "¡Ojalá fuera yo tierra!"

Cabe ahora dar respuesta a la segunda pregunta que se planteaba al comienzo. ¿Se sostiene la concepción de que en Averroes estaría recogida la idiosincrasia del islam que le conduce a considerar, necesariamente, que la inmortalidad no es individual sino *en* Dios? No. Habida cuenta de que Averroes nunca fue acogido como un ortodoxo[94], no puede afirmarse que sus comentarios a Aristóteles fueran el trasunto de la forma de entender la inmortalidad y el alma por parte del islam[95] ni tampoco

---

[94] Puede ayudar a ilustrar lo que parece la combinación de una tendencia a la falta de ortodoxia con una extrema meticulosidad el criterio por el que el *cadí* se adscribe a la escuela de jurisprudencia religiosa *Shāfi'ī*: "Es difícil aislar los puntos en los que el *Shāfi'ī* no está de acuerdo con las otras tres principales escuelas sunitas. Ibn Rushd lo identifica como la posición exclusiva de *Shāfi'ī* de que la circunvalación es inexcusable sea cual fuere el momento." (Melchert, 2015, p. 110) [la traducción es mía]. De las cuatro escuelas, es la única que considera que no debe dejar de circunvalarse el templo (*Tawaf*) bajo ninguna circunstancia.

[95] En efecto, podría objetarse que Santo Tomás también fue un heterodoxo y que vivió no sin problemas su acercamiento al pensamiento de El Estagirita, pero la diferencia fundamental está en que, si bien el dominico llegó a ser la ortodoxia, el cordobés nunca lo fue.

que influyera posteriormente como para que su interpretación deviniera en doctrina en general y menos aún en doctrina salafista, por definición. Esto es así porque el salafismo tiene como principal fuente de autoridad el conjunto de los dichos y hechos- transmitidos mediante los *hadiz*- de las tres primeras generaciones del islam y que sería comparable a la autoridad de los escritos de los primeros padres de la Iglesia frente a la de los doctores posteriores de la misma.

4. CONCLUSIONES

Retomemos la pregunta que el periodista de *La Nueva España* lanzó a Gustavo Bueno en relación con el fanatismo, con el terrorismo suicida e indiscriminado, etc.: "¿Qué hay funcionando en todo esto con un origen remoto en la historia del pensamiento?" Pero la respuesta correcta requiere que a la pregunta le privemos del adjetivo "remoto"[96].

Descartadas, por el momento, piruetas histórico-filosóficas que involucren de nuevo a Averroes en la causa general de la islamofobia intelectual española contra el ser-musulmán-en-el-mundo, quizá pueda encontrarse un referente intelectual en un momento que está muy cercano en el tiempo, en el siglo XX, y que tiene gran predicamento en el espacio geográfico y social donde habita la genuina extrema derecha europea.

[96] A menos que queramos ver, en una suerte de pirueta histórico-filosófica muy arriesgada, una conexión entre Averroes, Scoto y Heidegger y de ahí achacar la responsabilidad al primero de estar en el origen del terrorismo fanático islamista -por las razones que se exponen después en el cuerpo del texto. ¿Es esto una vía posible para la rehabilitación de la crítica ejercida en este trabajo por parte de la tesis de la Escuela de Oviedo? Sin negar que sea posible -para Bourdieu (1991, p. 64) el interés del alemán por el franciscano no es nada circunstancial- parece poco probable a la luz -por muy escotista que siempre hubiere seguido siendo Heidegger, a pesar de (o precisamente *por*) su desdén hacia la metafísica y de sus giros profundizando en la diferencia ontológica- de lo escrito precisamente por el propio Scoto, cuya obra el alemán conoció muy bien -lo explica perfectamente Taylor (1998, p. 508), en el texto citado más arriba. El propio Heidegger (Mantas, 2012, p. 471) concluye su tesis de habilitación (*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*) afirmando que la historia y su interpretación cultural filosófico-teológica "debe convertirse en un elemento determinante en cuanto al significado del problema de las categorías, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el universo de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla". No parece haber hueco aquí para encontrar en las reflexiones sobre la eternidad del entendimiento agente averroístas una suerte de *arcanum* de ningún tipo -en el sentido de este término en Basili y otros (2021).

Breitman (2007, pp. 213-222) examina y compara el significado histórico del antisemitismo cristiano y musulmán, desde la base que le proporcionan estudios recientes de académicos alemanes y archivos desclasificados de la CIA, centrándose en el papel desempeñado por el Gran Mufti de Jerusalén, Haj Amin al-Husseini quien propagó a través de diversos medios de difusión la imagen que el nazismo tenía del judío y que es compartida y transmitida negacionismo del Holocausto mediante -véase Weitzman (2012, pp. 195-212)- en Europa por Ahmed Rami. Farías (2010, pp. 290-292):

> Solo en el caso de su vigencia en el mundo islámico fundamentalista puede comprobarse la presencia de los momentos nazis más brutales del pensamiento de Heidegger, de aquellos que elaboró durante su participación en la "revolución" del socialismo alemán. Uno de ellos fueron los textos surgidos en la "Manifestación de la Ciencia Alemana para Adolf Hitler" celebrada en Leipzig en 1933 […] Textos como ese leyeron junto a Heidegger los más conspicuos científicos alemanes nazis, entre ellos el profesor Eugen Fischer, maestro de la eugenesia y la figura emblemática para la política de la esterilización y exterminio. Heidegger se movilizó para conseguir la financiación de un libro con todos esos textos que fuese traducido y editado lujosamente a fin de ser enviado a todos los países "cultos" del mundo […] Ese texto completo, incluyendo el de Fischer, ha sido publicado recientemente por la red informativa *Radio Islam* de Ahmed Rami y con una cubierta en que se pone el texto de Heidegger como el más relevante […] En 1993 Ahmed Rami publicó también una entrevista al legendario general mayor Otto Ernst Remer, quien exterminara a los involucrados en el atentado a Hitler de 1944. Tras la guerra se transformó en uno de los neonazis más prominentes, cofundador y vicepresidente del *Sozialistsche Reichspartei*, se refugió primero en Siria y España, cuyos gobiernos lo han protegido de la justicia internacional.

Nadie ha dado, en efecto, una versión más intelectualmente depurada que Heidegger -imagen propagada por el salafismo en el mundo entero a partir de la proclamación del Estado de Israel en 1948- de la importancia del sacrificio para una existencia auténtica que abomina de la *apatricidad* (del judío errante) y que sea capaz de superar el nihilismo (cristiano) del que Nietzsche es el último representante. Pero no hay que esperar a los cursos sobre Nietzsche: ya *está ahí* en época temprana, en

Ser y tiempo, tal y como señala Bourdieu (1991)[97]. Desde luego, si hay que encontrar algo que se parezca a una invitación filosófica a inmolarse por la autenticidad y la participación en una *umma* eterna e impersonal (sin faz humana individual) lo hallaremos en Heidegger antes que en Averroes; Quesada (2008, pp. 148-150):

> El lenguaje de la historicidad es radicalmente una apología de la violencia en la que no faltan plagios de la retórica belicista de *Mein Kampf*. Así, escribe Heidegger, que solo un ente que es esencialmente "venidero", siendo "libre para su muerte" y estrellándose contra ella puede dejar arrojarse hacia atrás, hacia su "Ahí" fáctico (…) [y] asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo "para su tiempo" […] El estar resuelto ante la muerte, la "resolución" del que hace entrega de su vida por la larga vida de la comunidad y así elige conscientemente lo que ha heredado.

Sin embargo, los herederos del materialismo filosófico de la Escuela de Oviedo -excepción hecha de Hidalgo (2006) - parecen desconocer el alcance actual de este asunto puesto sobre la mesa por Farías y Quesada acerca de la retórica heideggeriana al servicio de legitimación de la radicalización en el islam -mientras que más bien medran en reconocimiento -e incluso en algún caso participan directamente mediante la

[97] Esto no implica que la analítica existenciaria (según traducción de Gaos al castellano) o existencial (según la de Rivera) quede enteramente invalidada en sus planteamientos ontológicos fundamentales. Pero, desde luego, vale la pena atender a la crítica de Bourdieu sin tildarla –como desde cierto chovinismo filosófico se ha hecho (Alonso, 2002)- de reduccionismo sociológico o sin acusarla de no atender a lo esencial (esta última crítica a Bourdieu viene en efecto a confirmar, precisamente, las líneas maestras de la suya contra el discurso heideggeriano). Tampoco se trata de elaborar explicaciones psicológicas de actitudes chocantes entre sus discípulos, como parece que hizo Wolin (2003) cuando ha querido comprender las conclusiones de Arendt respecto al caso Eichmann. Pero, siendo precisamente coherentes con la afirmación de la historicidad de *Dasein*, nada debería detenernos a la hora de intentar extirpar de la analítica existenciaria (o "existencial", como se quiera) acometida en *Ser y tiempo* aquellos elementos espurios que la coyuntura histórica del autor de la misma -quien no redactó el texto como si de una Pitia oracular se tratase, sino como un discípulo de Husserl que quiso superar a su maestro, sin más- introdujo en su obra. Bourdieu (1991, p. 73) indica claramente dónde se hallan tales elementos además de la arriba mencionada *Heimatlösigkeit,* apatricidad *o* desarraigo-, enumerándolos: "la noción de *Schuld*, falta, constituida en modo de ser del *Dasein*, o tantos otros conceptos del mismo origen y de la misma coloración, *Angst*, angustia, *Absturz*, caída, *Verdebnis*, corrupción, *verfallen*, decaer, *Versuchung*, tentación*, Geworfenheit*, derelicción*, Innerweltlichkeit*, etcétera."

militancia- en la derecha populista española[98] a base de alimentar ideas sobre lo que son o no son (fueron o no fueron) las Españas (Abascal y Bueno, 2008, p. 31):

> Con el colapso de la Hispania romano-visigoda (el «Reino de Toledo») producido tras la invasión musulmana -por la que la unidad política peninsular se mantiene, pero a través de una nueva identidad califal islámica (al-Andalus que, por cierto, se constituye muy deficientemente como sociedad política)-, los núcleos dispersos de identidad cristiano-romanos asentados en el norte tratan de restablecer la unidad visigótica perdida (según la idea gótica mozárabe de re-conquista), pero con el resultado, al llevar a efecto el restablecimiento de la unidad cristiana peninsular, de la generación de una sociedad con una nueva identidad política que, si bien se asienta sobre las bases de la sociedad visigótica previa, sobre todo en el terreno jurídico -*Liber iudicorum*- y teológico político -conversión de Recaredo al catolicismo en el III Concilio de Toledo-, su desarrollo responde a unos principios constitucionales nuevos: el Imperio español (Alfonso III, Alfonso VI, Alfonso VII, emperadores, Alfonso X y el "fecho del imperio", &c.) es la nueva identidad política en la que se transforman las sociedades cristianas peninsulares -reinos, condados…- en lucha indefinida (infinita) contra el Islam; una nueva identidad que se va consolidando en su avance hacia el sur teniendo en la ciudad de Oviedo, fundada por Alfonso II como la "nueva Toledo" (que a su vez se fundó como la "nueva Roma"), su primer centro imperial de expansión.

¿Se está señalando en el musulmán, por parte del materialismo filosófico de la Escuela de Oviedo y de su implantación política partidista, una imposibilidad para formar parte de la Hispanidad (y, en buena lógica, de la Europa de Occidente) con una estrategia bien similar a la que usó Heidegger para señalar al judío como apátrida -quien por su *propia esencia* ha de ser partícipe de una *existencia impropia*-, incapaz constitutivamente de arraigo, de vida auténtica? Sea como fuere, se comprende que los Farías, Quesada -y todos aquellos que no se resignan a considerar que Heidegger simplemente "se echó una siesta" sino que defienden

[98] En lugar de estar vigilantes hacia el giro *völkisch* que el populismo -tanto de izquierdas como de derechas- de estirpe heideggeriana, schmittiana o laclauista está dando en España (repárese en la sustanciación política del movimiento por "La España vaciada") so pretexto de promover, voluntaristamente, un pretendido ecosocialismo feminista (Boff, 2017), unos, y una vuelta a las raíces de la auténtica España (Buckley, 2020), otros, que -si bien no puede llevarse a la práctica de ninguna de las maneras en el contexto de la Europa presente (Hallett, 2018), donde la política monetaria se encuentra desconectada de la fiscal-

que el antisemitismo y el desdén hacia la civilización cristiana como algo decadente -alentando la *radicalidad* en las (re)soluciones- se esconde como un arcano bajo toda su obra (incluida *Ser y tiempo*) molesten entre los encastillados[99], del mismo modo que los representantes políticos y discípulos mediáticos del materialismo filosófico reaccionan ante cualquier intento de cuestionar la idea –propuesta en una obra recientemente reeditada del maestro (Bueno, 2019, p. 278)-de que es incompatible reclamar el papel genuino de España y la Hispanidad en el mundo con buscar el encaje de su etapa andalusí en la propia historia de España -pues el nacimiento y desarrollo de esta se habría dado, supuestamente, conforme a un "ortograma que se habría constituido en Asturias ante el Islam y, de un modo más o menos consciente, habría sido obedecido a lo largo de más de mil años."

5. AGRADECIMIENTOS

El autor quiere agradecer su apoyo en todo momento al equipo que dirige y coordina el grupo de investigación "Historia y ontología del presente. La perspectiva hispánica" así como el proyecto de investigación -que forma parte del proyecto coordinado "Historia conceptual de la contemporaneidad"- "La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault" (PID 2020-113413RB-C31), en vigor desde el 1 de septiembre de 2021.

[99] Un caso paradigmático de cómo Heidegger ha llegado a resultar inatacable incluso allí donde escandalosamente desbarra, es esta defensa por parte de Deleuze (1996, p., 156): "Ni una etimología de Heidegger, ni siquiera *Lethé* y *Alethés*, era exacta. ¿Pero está bien planteado el problema? ¿No ha sido acaso repudiado de antemano todo criterio científico o etimológico en beneficio de una pura y mera Poesía?"

6. REFERENCIAS

Abascal, S. y Bueno, G. (2008). En defensa de España. Razones para el patriotismo español. Encuentro

Alonso, L. E. (2002). "Pierre Bourdieu in memoriam (1930-2002): Entre la bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea". Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 97, 9-28

Álvarez, A. (1998). La "Suma contra los gentiles" de Tomás de Aquino. Alianza

Basili, C., Navarrete, R., & Villacañas, J. L. (eds.) (2021). Arcana del pensamiento del siglo XX. Herder

Boff, L. (2017). Una ética de la Madre Tierra: cómo cuidar la casa común. Editorial Trotta

Breitman, R. (2007). "Muslim Anti-Semitism: Historical Background". Current Psychology, 26(3), 213-222

Buckley, N. (2020). "La delgada línea donde acaban las subjetividades y empieza la historia". Spagna Contemporánea (56), 249-253

Bueno, G. (2001). "Hay que destruir las raíces del islam con el arma del racionalismo". La Nueva España 16/09/2001 [entrevistado por J. Neira]

Bueno, G. (2019). España frente a Europa. Pentalfa

Cortés, J. (2002). El Corán. Herder

Cruz, M. (1985). "La primera recepción del pensamiento de Ibn Rusd (Averroes)". Azafea: revista de filosofía, N º. 1, 11-32

Farías, V. (2010). Heidegger y su herencia. Los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico. Tecnos

Friberg, J. H., y Sterri, E. B. (2021). "Decline, Revival, Change? Religious Adaptations among Muslim and Non-Muslim Immigrant Origin Youth in Norway". International Migration Review

Guerrero, R. R. (1992). La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi (Vol. 1). Editorial CSIC

Hallett, A. H. (2018). "The Practicalities of Economic Federalism: A Critical Review of How to Apply the Lessons of Fiscal Autonomy in Practice". Comparing Fiscal Federalism, 60-82

Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag

Heidegger, M. (2000). Nietzsche. Destino

Hidalgo, A. (2006). "Crítica al pensar de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (a propósito de la distinción entre 'ciencia', weltanschauung y'filosofía'). Eikasia: revista de filosofía, (3), 2, 1-34

Hidalgo, A., Iglesias, R. C., Sánchez, A. (1978). Historia de la filosofía. Anaya

Mantas, P. (2012). “La ‘Conclusión’ de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario”. Cauriensia

Martínez, A. / Gómez, S. (1987). La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles. UNED. También en Martínez, A. (ed.) (2004). Sobre el intelecto. Trotta

Melchert, C. (2015). Hadith, Piety, and Law: Selected Studies (Resources in Arabic and Islamic Studies). Lockwood Press

Puig, J. (1998). Averroes, juez, médico y filósofo andalusí. Fundación El Monte

Quesada, J. (2008). Heidegger de camino al Holocausto. Biblioteca Nueva

Taylor, R. C. (1998). “Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics”. Journal of the History of Philosophy, 36(4), 507-523

Todd, E. (2015). Qui est Charlie? Sociologie d'une crise religieuse. Média Diffusion

Weitzman, M. (2012). “Globalization, Conspiracy Theory, and the Shoah”. Holocaust Denial. The Politics of Perfidy. De Gruyter, 195-212

Wolin, R. (2003). Los hijos de Heidegger. Cátedra

IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN DE CREACIÓN EN LAS FILOSOFÍAS ÁRABE Y CRISTIANA

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Todo estudioso que se dedica a la indagación de la historia del pensamiento filosófico sabe que, dicha historia, se ha construido y se cimienta en dos pilares fundamentales, que son el concepto de principio (*arché*) y la respuesta humana que le sobreviene al que se enfrenta con esta interrogación, que podemos denominar, estupor.

Aunque la noción de creación, como tal, no se identifica con la de principio, sin embargo, no es difícil advertir que entre ambas existe un fuerte vínculo. La primera es una respuesta a la pregunta que nos hacemos con la segunda. ¿Cuál es el principio de todo? Pregunta que suena parecida a aquella famosa de Leibniz, reproducida en nuestros días por Heidegger, *por qué más bien el ser y no la nada*. Es decir, nos preguntamos por qué son las cosas, cuál es su origen, cómo es que ha surgido este *todo* que constituye el universo, el mundo, la naturaleza, los seres (los inferiores y los de naturaleza racional). A todas estas cuestiones, responde la doctrina de la creación; una respuesta coherentemente compuesta y con elementos de entera racionalidad. Su importancia para la historia de la filosofía estriba, sin duda, en que ofrece un contenido que llena el gran vacío que deja la explicación de un mundo eterno, que ha existido desde siempre (*ab aeterno*), que siempre existirá (eterno) y que se ha conformado por medio de dos principios igualmente preexistentes (la materia y la forma).

Vamos a trazar en este escrito algunas líneas cuya reflexión va a consistir en mostrar cómo se gestó la idea de creación y cuál fue su importancia dentro del conjunto de las filosofías árabe y cristiana.

2. OBJETIVOS

Los objetivos que pretendemos conseguir con nuestra indagación son los siguientes:

2. 1 Para la filosofía árabe y cristiana

- Dar a conocer un período de la historia de la filosofía generalmente tratado de pasada, cuando no denostado.
- Profundizar en la riqueza del significado del patrimonio filosófico y cultural de estas dos filosofías.
- Insertar la sabiduría de estos enfoques filosóficos en el concurso actual del presente cultural, político y social, a través de la filosofía y la educación hoy.

2.2 Para la filosofía en general

- Enfrentar uno de los problemas más acuciantes para la filosofía que la sensibilidad filosófica actual ha abandonado.
- Enriquecer el diálogo contemporáneo entre ciencia y filosofía, en cuanto la creación conduce a la interrogación acerca del origen del universo, pudiendo así articularse un rico diálogo entre dos planos que se necesitan mutuamente.
- Hacer de la filosofía teórica una ciencia más crítica y a la vez más capaz de integrar y confrontar los heterogéneos movimientos que la historia del pensamiento ha conocido en torno a las grandes cuestiones.

3. METODOLOGÍA

Se consultan las fuentes primarias de los principales autores de este período filosófico, así como las fuentes secundarias, incluyendo tesis

doctorales y estudios lo más recientes posibles del ámbito académico. En el apartado dedicado a la discusión, esbozaré una propuesta crítica de los resultados anteriormente presentados.

4. RESULTADOS

Las raíces de la pregunta del por qué y del cómo se ha hecho todo lo que existe se encuentran, como se acaba de decir, en el estupor ante el ser (*ens*) que nos constituye y nos rodea por doquier. Todo lo que vemos *es*, está *ahí*, delante de nuestros ojos, enseñoreándose y validando continuamente su don más preciado, estar en el mundo, formar parte de esta aventura sin igual que llamamos universo, vida o como se prefiera.

Uno de los primeros filósofos que se atrevió a tematizar esta indagación de un modo científico (entendiendo este concepto en un sentido metaempírico), Tales de Mileto, creyó que el elemento más noble que merecía el título de *arché* era el agua (entendido en un sentido que va más allá de la fisicidad-materialidad del elemento químico). Y, aunque nos pueda parecer estúpido o irrisorio, su respuesta no iba desencaminada, y ciertamente tenía parte de razón. El agua es el principio básico de que están constituidos el universo y los seres. No era descabellado, por consiguiente, pensar que este elemento era un candidato a ser quien diera nombre al *arché*.

Más adelante, en cambio, los continuadores de estos primeros filosófos de la *physis*, encontraron otro principio que merecía con mayor razón el título de *arché*, los eleáticos, quienes se fijaron acertadamente en que hay un principio más originario aún, que es el ser.

Anaxágoras de Clazomene, por su parte, se acercó bastante a una explicación que iba a consagrarse como el quicio de todos los nombres que serían dados posteriormente al *arché*. El *nous* era un principio de naturaleza inmaterial –lo que suponía un salto cualitativo respecto a los físicos, que sólo buscaban en el orden material– que revestía su candidatura de una particularidad hasta entonces inusitada e indudablemente atractiva. Pero Aristóteles echó en cara a Anaxágoras en su *De anima*, que, habiendo encontrado la clave de la respuesta a la pregunta más importante, la abondanara, perdiendo en sus explicaciones posteriores lo

genuino de lo que había empezado a barruntar, que es la naturaleza suprasensible de las principales causas de todo, una doctrina que elaboraría tiempo después Platón, ayudado por Sócrates y su teoría de la inmaterialidad de la *psyché*, como principio formal del ser humano (el alma como forma del cuerpo).

4. 1. El *arché* en un mundo eterno

El primer filósofo que formuló formalmente una teoría filosófica del *arché* fue Platón. El filósofo ateniense sentó que las causas primeras de las cosas no podían ser de naturaleza igualmente sensibles, como ellas mismas (Reale – Antiseri, 2010, p. 141), idea que le condujo a la conclusión de que las verdaderas causas de lo sensible debían de ser de naturaleza no-sensible, por tanto, de tipo suprasensible.

Según este filósofo, el principio de todas las cosas está en la suprema Idea de Bien, que es la primera de una cúspie formada por una jerarquía de causas bien organizada. Pero, como entre el mundo suprasensible (el que detenta la causalidad formal y del ser) y el mundo sensible (decaído por un proceso de emanación culpable en la materia), hay una distancia cualitativamente insoslayable, existía un ser divino intermedio que se encargó de modelar el mundo (darle forma) a partir de la materia eterna, constituyendo así los entes del mundo sensible.

Como puede apreciarse, en Platón, por lo tanto, ya existe una idea de creación, pero en un sentido que no se corresponde con la creación de la que hablarán los filósofos judíos, árabes y cristianos.

Después de él, Aristóteles, discípulo de la Academia, señaló las deficiencias de los filósofos anteriores, haciendo especial hincapié en los puntos débiles de la explicación que su maestro había dado a las grandes preguntas. Una vez que pudo explicar la dialéctica entre lo uno y lo múltiple y entre ser y no ser, elaboró un paradigma que alcanzaría la síntesis mejor elaborada hasta el momento.

Su metafísia de la substancia le consintió llegar a esta síntesis, pero le alejó de una idea de creación, si bien algunos especialistas niegan esta tesis, como Lawrence Dewan y Kevin Flannery. En general, la mayoría de los estudiosos, consideran que en Aristóteles no existe una idea de

creación, y, a mi parecer, esta tesis es a día de hoy la más plausible. En cualquier caso, sería erróneo esgrimir a partir de aquí que el Estagirita no ofreció respuesta alguna al problema del origen del mundo y de todas las cosas. Lo hizo, pero enmarcando sus elucubraciones dentro de su propio sistema filosófico.

Para el pensador de Estagira, a partir de la constatación de la existencia del movimiento, y de que éste debe ser eterno (por tanto, también el tiempo, que no es sino una especie de medida del movimiento, debe serlo), se llega a la conclusión de que tiene que haber una substancia, de naturaleza suprasensible, que sea principio y causa *primera* del movimiento, y, en consecuencia, de todas las cosas.

De este modo, el PMI (Primer Motor Inmóvil), es *Dios*, en cuanto principio del devenir por el que las cosas vienen al ser. Ahora bien, esto no significa que sea creador. El PMI, a través del movimiento, causa el ser (la entidad) de las cosas y los seres, pero recordemos que, para Aristóteles, el ser no es sino *lo que* una cosa es, o sea, su esencia, la cual, con la forma, constituye dicha entidad. La forma es lo que hace que una cosa sea ente, en el sentido de que sea conformada a través del proceso del devenir. La forma actualiza la materia constituyendo el ente en lo que éste es; y la esencia, también derivada del acto formal, es la actualidad que hace que la cosa no sólo sea ente por el devenir, sino que sea *eso* que es, en cuanto a su naturaleza o especie particular.

La razón que impide que veamos una doctrina de la creación como tal en la *Metaphysica*, es que Aristóteles partía de una cosmovisión en la que, los dos principios metafísicos que conforman la realidad, la materia y la forma, son pre-existentes, por consiguiente, al igual que el Demiurgo de Platón no podía ser auténticamente creador, al menos en un sentido judeo-cristiano, tampoco el PMI aristotélico podía serlo, dado que, estos dos pricipios, eran co-eternos con él, luego la causalidad de este principio supremo de un filósofo griego no es supremo en sentido fontal, como sucede en el paradigma judeo-cristiano y árabe.

4.2. El *Arché* en el Mundo Judeo-cristiano y Árabe

En esencia, la creación en este nuevo contexto tenía dos características principales. Una, que era concebida de la nada (*ex nihilo*); otra, que acontecía fuera de un proceso necesario, sino en un marco de liberalidad por parte de su causa. Ambos puntos son discutidos, por lo que diré algo acerca de ellos.

Algunos autores afines a la filosofía griega, argüyen que en la tradición judeocristiana no existe indicio alguno, ni textual ni, por tanto, especulativo, que avale la tesis de que la creación sea *ex nihilo*. En efecto, desde el punto de vista estrictamente literario, a excepción de los libros así llamados deuterocanónicos (que proceden de tradición griega y han sido incorporados posterior o tardíamente al canon), en la Biblia no existe *directamente* la expresión *ex nihilo*. Lo que de esta posición resulta muy discutible –también a mi modo de ver– es que, por las razones esgrimidas, se pueda descartar que en la Biblia esté contenido el *ex nihilo*, si no de modo textual, al menos desde el punto de vista exegético.

También en este punto concreto, creo que los especialistas concuerdan unánimemente en esta línea interpretativa. Aunque el tiempo y el contexto de nuestro escrito no consienta detenernos en la discusión de este asunto, al menos sí sería necesario poner de relieve que este elemento es de capital importancia. Como algún autor ha manifestado (Sanz, 2007, pp. 70-71), lo fundamental de este tema no deriva del hecho de que el mundo sea o no eterno, sino de que su solución compromete la unidad misma del principio.

Es posible que esta afirmación cause cierta perplejidad a quien la lea en un sentido dudoso respecto a la defensa del *ex nihilo*, pero, según mi parecer, bien pensado el problema, no me parece que haya alternativa. Si Dios no realiza el acto creador como *único* principio causal, la cualidad y la eficacia de la fontalidad de su causalidad estaría comprometida, como piensa Sanz. Dios ha podido crear el mundo desde la eternidad, es decir, que el mundo puede perfectamente ser eterno, por tanto, no haber tenido un principio o no tener un fin, desde el punto de vista temporal, sin embargo, aun en la posibilidad de un contexto *ab aeterno*, lo capital de este dilema es que Dios sea el *único* principio, en sentido fontal, del

mundo, algo que está irremediablemente comprometido en un paradigma donde los principios que conforman la entidad (materia y forma), *preexisten* al acto creador, por lo que habría dos principios, ajenos a Dios como principio supremo, que concursarían en el acto creador, algo a lo que la tradición bíblica se opondría frontalmente.

Puede ser que no encontremos en el texto sagrado una afirmación que confirme literalmente la expresión *ex nihilo*, pero lo que no puede ponerse en duda bajo aspecto razonable alguno, es que la Biblia considera que Dios es principio único supremo del universo. Es más, comprometer esta doctrina es contrariar el núcleo central de la fe judía (y también cristiana), donde Yahvé Dios es soberano en todos los sentidos.

La respuesta a este argumento nos lleva al libro del Génesis, donde al principio Dios creó el mundo *a partir de* una materia informe, caótica (*tohu-ba-bohu*), pero quienes se apoyen en esta observación, hacen muestra del escaso conocimiento de teología bíblica, que nos daría la oportunidad de advertir la imposibilidad de poner en relación los primeros capítulos de un libro como el Génesis, con otros libros dentro del mismo Pentateuco o de los Salmos, Proverbios etc.

Tampoco sería válido el argumento de que las afirmaciones contenidas en la Septuaginta (traducción griega) no son admisibles como prueba del modo en que un judío entendía la creación, por estar imbuidas en un contexto helénico, pues esta razón no impide que, en dichas expresiones, pueda inspirarse el contenido de la fe del pueblo de Dios. Es como si ahora hubiéramos de apartar de nuestra fe el modo de entender algunas enseñanzas de Jesús por estar imbuidas de la cultura hebrea.

El otro aspecto que hemos resaltado, que caracteriza la doctrina de la creación, es que no se trata de una emanación, como sucedía en el paradigma griego, sino en un acto de pura liberalidad por parte de Dios. La creación platónica, como la que desarrollará posteriormente Plotino, consistía en una descomposición o caída ontológica que acontecía por una culpa primitiva. Los seres de rango inferior habrían caído en el mundo sensible por degradación, con el único fin de retornar victoriosos, a través de la *metempsicosis* y de una vida virtuosa, al mundo

suprasensible. Por tanto, la creación así entendida, es un acto necesario y resultante de este proceso.

No sucede así en la creación judeocristiana y árabe, donde el ser necesario produce lo creado sin necesidad de tipo alguno, al contrario, lo hace por la sola razón de compartir su propia plenitud. La creación no aporta absolutamente nada a la plenitud divina, de lo que se desprende que su ejercicio acontece en plena libertad.

5. DISCUSIÓN

En el presente aparatado de discusión, vamos a profundizar en las aportaciones que la noción de creación, tal como las hemos expuesto ya, han supuesto para las filosofías árabe y cristiana.

Como afirma Asensio Gómez (2005, 56), el cambio de paradigma entre el mundo clásico y el mundo cristiano supuso una verdadera revolución. Con razón, Jaeger (2000, 458) sostiene que el filósofo que piensa la realidad a partir de la Revelación sobrenatural no puede ya transcender la fe desde la cual se piensa. Fe y razón aparecen como dos caras de una misma moneda; o, como dice Juan Pablo II al inicio de *Fides et ratio*, son como las dos alas que sostienen el equilibrio del avión. Fe y razón, afirma el Papa polaco, se necesitan mutuamente. Este modo de pensar irradiará la posteridad occidental, hasta bien entrada la crisis iniciada con el nominalismo.

En este sentido, aunque concuerdo plenamente con la afirmación de Asensio Gómez (2005, p. 73) de que,

> el desconocido papel jugado por los pensadores del Islam en la historia de la filosofía, proporciona un potente instrumento retórico a los mantenedores de una historia puramente occidental de la filosofía. Que los árabes hayan jugado un papel determinante en la formación de la identidad intelectual de Europa es otra cosa que no es posible discutir, a no ser que se niegue la evidencia,

no puedo leer, sino con máxima perplejidad, aquellas de que:

> es en el mundo musulmán donde se realizó la primera confrontación entre el helenismo y el monoteísmo o entre la razón y la fe. El drama intelectual de Occidente no nació del reencuentro de la fe cristiana con la

> razón greco-árabe, sino de la interiorización de las contradicciones del racionalismo religioso árabe, de las soluciones aportadas por los pensadores del Islam al problema de las relaciones entre la filosofía helenística y la religión musulmana (2005, pp. 72-73).

Al autor, y sobre todo a la autoridad intelectual invocada por él para sostener esta idea (De Libera, 1989, pp. 52-53), se le ha pasado por alto el detalle de la friolera de más de siete siglos de distancia entre el nacimiento de la cultura musulmana y la filosofía y teología cristianas del siglo I. Me parecen desafortunadas, aunque puede entenderse su mensaje central.

El autor de los *Diálogos*, Justino, era un filósofo de tradición platónica que vivió en el siglo I y uno de los primeros *teólogos* cristianos que intentó comprender la Revelación a los ojos de la filosofía griega. Pero es que, aceptar una afirmación semejante, significa apartar de la historia a todos los teólogos cristianos de procedencia o cultura clásica, especialmente a Agustín de Hipona, los Padres Capadocios o el propio Orígenes, entre otros muchos. El resto del párrafo cae por su propio peso dicho esto.

No sucede igual con esta otra afirmación, con la que concuerdo plenamente: "No parece discutible reconocer la importancia que tiene el pensamiento musulmán en el origen del escolasticismo como corriente filosófica" (2005, p. 73). Aunque, a renglón seguido, el autor vuelve a la tesis anterior de que,

> el mundo árabe había asimilado, en los siglos anteriores, la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas, que todavía permanecían desconocidas para gran parte de la cultura occidental. Ésta conocía únicamente de ellas lo que había logrado filtrarse a través de las obras de los autores latinos y de los Padres de la Iglesia (2005, p. 73).

Que Aristóteles no fuera conocido sino a posteriori gracias a los traductores y filosófos musulmantes, a mi juicio, no justifica la afirmación anterior. ¿Cómo va a aparecer "desconocidas", para la cultura occidental, la cultura de la que seguidamente se dice que conocía "únicamente" de ellas lo que había logrado filtrarse a través de los autores latinos y los Padres de la Iglesia? ¿No es una contradicción decir una cosa (que la cultura griega era desconocida) y la contraria (que conocía únicamente una "filtración")? Si había una "filtración", entonces no podía ser

desconocida, y si no lo era, no tiene sostén lo que se dijo anteriormente. Y de esta así llamada "filtración", habría que responder diciendo que, el conocimiento y el apoyo textual de autores como Agustín, de las obras de Platón y de otros filósofos griegos, hacen imposible la tesis de estos autores. Llamar a esto "filtración" parece poco apropiado.

Pero dejando ahora esta polémica aparte, sí que podemos continuar la idea de este mismo autor que afirmaba la importancia y el capital papel que la filosofía y los autores árabes tuvieron en la conformación de la escolástica, donde la noción de creación tuvo un papel como pocas. Eso sí, con las debidas matizaciones, ya que no fue el filósofo musulmán el que cimentó la filosofía que se convertiría en la escolástica occidental a través de conceptos como el de creación, sino el judío y el cristiano, y esto –repitámsolo nuevamente– por una cuestión básicamente cronológica. Si sostenemos la tesis de que la creación jugó un papel decisivo en la constitución de las filosofías cristiana y musulmana, no tendría que ser necesario decir que, primero los cristianos, pero luego los musulmanes, recibieron, ambos, de la fe judía, el conocimiento de una creación *ex nihilo*, luego no tiene sostén afirmar que la filosofía árabe condujo un sistema de pensamiento que hundía sus raíces en la cultura judeo-cristiana, que –insisto– llevaba ya más de siete siglos haciéndose cargo de esta novedad de la creación.

En lo que a la creación se refiere, pues, el orden de conformación de este entramado filosófico y sus mutuas relaciones, sitúa al judaísmo a la cabeza, seguido del cristianismo con los Padres Apostólicos, los Santos Padres y los autores pre-escolásticos, en el primer lugar, y a los filósofos árabes, en el segundo. Los filósofos árabes, que tanto influirían en la conformación de la escolástica en pensadores como el mismo Tomás de Aquino, bebieron de la teología y de la filosofía cristiana, repito, en lo que a la noción de creación se refiere.

En sentido estricto, una vez podemos visualizar bien este *ordo* establecido entre las tres tradiciones, hay que decir que no existen entre ellas diferencias substanciales con respecto a la creación. No pasa lo mismo, y esto es lo que sí podemos poner en evidencia, con la filosofía que asume la noción de creación, una vez que recibe el influjo árabe, –¡esta vez, sí, decisivo!–, dado que, esta influencia, condicionó completamente

la filosofía cristiana que nacería con el tomismo, especialmente con la capital importancia de la célebre distinción de esencia y ser, a pesar de la gran diferencia que existirá entre las dos tradiciones filosóficas árabe y cristiana en este punto, como trataré de mostrar en otro capítulo.

Como reconoce el medievalista francés Étienne Gilson, fueron los filósofos judíos (especialmente M. Maimónides), pero sobre todo los árabes (Ibn Asin "Avicena" e Ibn Rusd "Averroes", los que pusieron encima de la mesa por primera vez la crucial cuestión de la existencia como problema filosófico, algo carente de interés para una metafísica como la griega. Con todo, sus aportaciones resultaron de su cosmovisión creacionista, derivada del planteamiento judeocristiano, y de sus traducciones y estudio de Aristóteles, en quien no encontraron este interés filosófico –ni un mundo creado ni la existencia como problema filosófico–, pero sí el fundamento de su propuesta.

El elemento clave que conecta el aristotelismo con una metafísica creacionista, es la usiología del filósofo de Estagira. Efectivamente, Aristóteles, aunque sin plantearse la cuestión, ya habría puesto las bases para su posterior descubrimiento (Echauri, 1975, p. 128), en tanto se plantea el problema del ente como substancia, es decir, de algo que es en cuanto es; en definitiva, de una materia actualizada por una forma. Si bien el devenir que subyace en este planteamiento no es la creación, no podemos menos que admitir su relación.

Los filósofos árabes, especialmente Avicena, habiéndose encontrado un Dios que produce de la nada todo cuanto existe, entendió que la esencia no podía explicar en las criaturas su composición substancial (Gilson, 2005, p. 257)[100]. Dios era el único Ente que podría contener en sí esta plenitud, pero no así los *entia* creados por Él. Lo que entra dentro de una lógica impecable es que, dentro de una cosmovisión metafísica creacionista al modo judeocristiano y árabe (*ex nihilo*), la existencia no podía ser siendo irrelevante, sino que debía necesariamente cobrar protagonismo, algo que no tardó mucho en suceder, ya que, a pesar de que

[100] No obstante, hay autores que se retrotraen hasta Alfarabí. Por ejemplo, el citado Asensio Gómez (2005, p. 77).

Avicena no sería más que el iniciador del proceso, dio un giro inexorable al problema, y ya fue sólo cuestión de esparar a que llegara otro filósofo, Tomás de Aquino, para rematar la idea.

El Aquinate leyó en el Libro de Éxodo del Antiguo Testamento, que Dios era ser (*purum esse*), y leyó también a Avicena y su lectura existencialista de la composición metafísica del ente, todo lo cual le condujo a esa gran síntesis que cristalizó en su filosofía del ser (*esse*, *actus essendi*).

Pues bien, sin la doctrina de la creación y sin la interpretación aristotélica de Avicena, posiblemente Tomás no habría llegado, con la misma claridad e igual de rápido, a su original noción de *esse*, por consiguiente, a la mayor síntesis de lo que puede considerarse una filosofía de inspiración cristiana.

6. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, el presente capítulo nos ha ayudado a llegar a algunos puntos de vista ciertos sobre el asunto que hemos tratado.

El momento álgido de este proceso ha estado en las ideas que están a la base de una doctrina de la creación. En efecto, la pregunta por el principio (*arché*) de todas las cosas, es sin duda la cuestión originaria que desembocará en la necesidad de una causa auténticamente eficiente-primera. Los filósofos de la naturaleza (*physis*) dieron con la raíz de lo que constituirá más tarde el abanico de sistemas filosóficos occidentales hasta la crisis de la metafísica, decaída a causa del Racionalismo, el Empirismo y el Idealismo. Sin embargo, hasta el momento final de esa crisis, estos diversos sistemas ensamblaban su filosofía de acuerdo a la pregunta por el principio o causa primera de todo. Especialmente a partir de Plotino, del cristianismo y de la filosofía árabe, el Dios de las tres religiones monoteístas, explicaba el mundo físico y metafísico; pero la ruptura con la filosofía del ser, a través de la introducción de la duda (*cogito*) y de los sistemas posteriores, acabaron con un cambio substancial de paradigma, que arrinconaría hasta la casi desaparición la filosofía cristiana (y, con ella, la filosofía árabe).

Ha sido a partir del siglo XX, cuando inesperadamente ha renacido el interés por la filosofía clásica y, con ella, de la filosofía de inspiración cristiana, como el tomismo. Y dentro del interés por el pensamiento del Aquinate, los especialistas se han visto en la necesidad de recurrir nuevamente al estudio de las fuentes, como son Platón, Aristóteles, el neoplatonismo y la filosofía árabe.

Después de los naturalistas de la antigua Grecia, Platón y Aristóteles enseñaron que la vida del mundo depende de una causa primera que pone en movimiento el ciclo vital de los entes y su finalidad. Pero en ningún caso fueron más allá en sus especulaciones. Ni siquiera en el Estagirita encontramos una idea clara y precisa de la unicidad del ser supremo, si bien en este asunto hay distintas opiniones (Serra Pérez, 2021, pp. 12-16).

Por todas estas razones, fue necesario esperar a que el influjo de la cultura bíblica hiciera mella en los primeros pensadores cristianos, siendo la clave del cambio de paradigma la noción de creación y el concepto de Dios como *ipsum Esse subsistens*. Los estudiosos actuales de la aportación de la así llamada *Metafísica del Éxodo* a la filosofía se han estado deteniendo en otros problemas, como el de si esta doctrina del *ipsum Esse* procede del neoplatonismo o no (Brock, 2004, p. 194)[101], pero, a mi modo de ver, la cuestión central no estaría aquí, sino en cómo, sobre todo Tomás de Aquino, ha construido su filosofía del ser a partir de estos dos conceptos clave, y el papel crucial que estos han jugado en todo el procecso.

Si hay un estudio que merece todo nuestro interés en este campo, creo que no es otro que el de hasta qué punto es importante el modo en que los pensadores cristianos leyeron los primeros dos capítulos del libro del Génesis, donde se narra la creación, y Ex 3, 14, donde Dios se manifiesta como puro ser. Como sostiene Gilson, en estos dos puntos clave está la esencia de una filosofía de inspiración cristiana.

[101] Este debate tiene su origen en las disquisiciones levantadas por el denominado "tomismo analítico". Algunos trabajos influyentes que pueden consultarse son: Berti (2010) y García Lorente (2012).

Finalmente, cabe preguntarse, después de todo lo dicho, qué papel puede jugar *hoy* una filosofía abierta al estudio del concepto de creación, desde un punto de vista interdisciplinar, esto es, con la aportación de áreas como la física o la biología. La respuesta no es fácil. Lo primero que habría que poner en claro, a mi juicio, es determinar el estatuto epistemológico de cada ciencia, pues no es fácil admitir hoy día el influjo de una revelación sobrenatural en el campo del pensamiento filosófico. Sería por ello necesario que pudiera reflexionarse sobre la creación más allá del dato bíblico. ¿Es esto posible? No creo estar en disposición de poder ofrece una respuesta en este momento.

Es cierto que la física de mitad de siglo XX en adelante, parece inclinarse por la la tesis de un inicio temporal del mundo que conocemos, así como de un ocaso inexorable. ¿Qué puede aportar este dato? Insisto en que no es fácil aventurarse a pensar las consecuencias de estas constataciones. En principio, podría pensarse que estos datos son positivos con respecto a una creación *in tempore*, la cual ayudaría a ver con más claridad la necesidad en que haya un principio absoluto de naturaleza eterna y transcendente, que haya creado el universo, lo mantenga en el ser y lo enderece a su fin propio.

No querría terminar estas líneas, sin al menos mencionar lo cerca que esta conclusión filosófica apenas expuesta está de lo que Aristóteles ya barruntaba en su cabeza. Él ya hablaba de un principio supremo, causa del orden, sumo Bien, Suma belleza y fin del universo. Ciertamente este Primero no era creador, pero sería interesante plantearse qué diría él hoy si pudiera contar con lo que la física actual ha puesto encima de la mesa. Nunca sabremos qué diría exactamente. Pero lo que sí sabemos es que seguiría llamándole *Ὁ Θεός* (Dios).

7. BIBLIOGRAFÍA

Addine Fernández, F. (2004). *Didáctica teoría y práctica*. La Habana (Cuba): Pueblo y Educación.

Asensio Gómez, F. (2005). *La doctrina de la creación en Maimónides y santo Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona. Departamento de Filosofía Teorética y Práctica.

Berti, E. (2010). "Il tomismo analitico e il dibattito sull´esse ipsum". *Giornale di Metafisica*. Vol. 31, 5-24.

Brock, S. (2004). "L´ipsum esse, è platonismo?". S. Brock (ed.). *Tommaso d´Aquino e l´oggetto della metafisica*. Roma: Armando Editore.

De Libera, A. (1989). *Pensar en la Edad Media*. J. M. Ortega y Gonçal Mayos (trad.). Barcelona: Anthropos.

Echauri, R. (1975). "Esencia y existencia en Aristóteles". *Anuario Filosófico*, vol. 8, pp. 117-129.

García- Lorente, J. A. (2012). "El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el *esse ipsum*". *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 19,pp. 127-137.

Gilson, É. (2005). *El ser y los filósofos*. 5ª ed., Pamplona: Eunsa.

Jaeger, W. *Paideía: Los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Juan Pablo II, *Fides et ratio*. Acta Apostolicae Sedis, 1998.

Reale, G. – Antiseri, D. (2010). *Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a la Edad Media. Filosofía antigua-pagana*. Barcelona: Herder.

Sanz Sánchez, S. (2007). *Metafísica de la creación y teología. La racionalidad de la idea cristiana de creación a la luz de santo Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral. Universidad de Navarra. Facultad Eclesiástica de Filosofía.

Serra Pérez, M. A. (2021). "La finalidad natural en Aristóteles". *Convivium* (prepublicado).

INFLUENCIA DE IBN SINA (AVICENA) EN LA CONFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA TOMISTA

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Aunque en el título de este escrito se habla de la influencia de Ibn Sina (Avicena) sobre la conformación de la filosofía tomista, en realidad, deberíamos hablar, más bien, de una influencia que irradia sobre el conjunto de la filosofía occiental del siglo XIII (Ramón Guerrero, 2015, p. 56), sobre todo en lo que al conocimiento del aristotelismo se refiere, un aspecto que fue determinante en la cristalización de la filosofía del ser del Aquinate, así como en la metafísica del mencionado siglo en general.

Pero antes de entrar en esta materia, sería bueno considerar otros aspectos importantes que jugaron un papel notable en la transmisión de conocimiento del que hablamos. Por ejemplo, lo que Algazel, maestro de Avicena, transmitió a su discípulo; o, en otro sentido, la relación más que notoria y transcendental entre Avicena y Averroes (Ibn Rusd), que también sería crucial para el desarrollo metafísico posterior.

Así pues, lo que nos proponemos en este trabajo, es hablar sobre las ideas que, desde Avicena, pasaron a Tomás de Aquino, y cómo éstas estuvieron presentes un tiempo en él, pero cómo a lo largo de su desarrollo intelectual, se transformaron en su genuina metafísica del ser (*esse*).

2. OBJETIVOS

El objetivo principal que nos proponemos con este texto académico es poner el foco de atención sobre un tema que, a pesar de quedarnos muy

lejano, es muy importante para entender los temas más discutidos hoy en el campo del tomismo contemporáneo, que son, la doctrina tomasiana del *esse* y la composición real de esencia y ser (*esse*) en el ente.

El objetivo secundario es poner de relieve la importancia de la filosofía árabe en el pensamiento metafísico occidental a partir del siglo XIII, y la ayuda que esta incidencia puede tener en el planteamiento metafísico actual.

3. METODOLOGÍA

Utilizaremos las fuentes principales (Avicena y Tomás de Aquino), junto a una literatura secundaria parca, pero directa, que son estudios que podemos dividir en dos niveles, uno, el de los tomistas contemporáneos más influyentes, como Étienne Gilson, Cornelio Fabro y Lawrence Dewan; y otro, el de los especialistas actuales que han podido formarse un juicio bastante aproximado de la realidad gracias a la labor de estos, como R. Echauri; y contemporáneos a nosotros, A. García Marqués o J. J. Herrera.

Después de atender a las opiniones de las voces más autorizadas, presentaré mis propias conclusiones sobre todo lo que iremos estudiando y analizando.

4. RESULTADOS

La metafísica aviceniana, con todo su componente existencial que la hará precursora de la doctrina tomasiana, es profundamente esencialista, un juicio que no procede de una afirmación gratuita, sino una realidad palpable desde el estudio del filósofo persa. El propio Gilson no deja lugar a dudas, al afirmar que (2005, 108):

> Esto es lo que sucedió en la filosofía de Avicena cuando concibió su cuidadosamente acabada doctrina de las esencias. Probablemente, tuvo algunos predecesores, y uno de ellos puede haber sido Alfarabi, pero, por lo que respecta a nuestro problema, Avicena es el verdadero punto de arranque, porque la influencia de su doctrina puede verse claramente en muchas filosofías de la esencia, medievales o modernas.

Para el medievalista francés, no existen dudas. Avicena es el verdadero precursor de las filosofías de la esencia, medievales o modernas. De hecho, como se verá en su momento, algunos autores estiman que, el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, estuvo fuertemente influenciado por el esencialismo de aquel (García Marqués, 2021, p. 51). Volviendo a Gilson, hay que decir que es verdad que sus expresiones son a veces un tanto extremas, y que esta particularidad irritaba a algunos de sus colegas en el arte del filosofar, pero no es menos cierto que, todo lo lacónico que se quiera, solía dar en la diana la mayoría de las veces.

Sea como fuere, lo que nos interesa retener de esta idea, es que Avicena suele hacer pivotar su especulación metafísica sobre la esencia y no sobre el ser, como engañosamente puede parecer. Y que este filosofar *desde* la esencia, puede llevarnos a engaño, en lo que a la mencionada influencia sobre Tomás en su *De ente* se refiere, como le pasó a más de un autor, como a L. Dewan (1999, 82), sin reparar en lo que estamos diciendo (Serra Pérez, 2020, p. 16).

La metafísica aviceniana está centrada en la esencia. Sus propias palabras no dejan lugar a dudas. En efecto, él dice: "Todo lo que es tiene una esencia que hace que sea lo que es, que posea el ser y que sea necesario; pero la esencia es una en cada cosa" (Avicena, *Log.,* I, fol. 3). García Marqués (1987, p. 74) confirma nuestra afirmación anterior cuando dice: "La esencia se presenta en Avicena como el constitutivo formal de lo real y como el elemento metafísico primordial que permite existir, o sea, recibir el ser de un agente externo".

Comentando la afirmación aviceniana, la primera parte de esta no presenta problemas. Se trata del nivel aristotélico que está en el pensador árabe. La esencia es la actualidad suprema en la metafísica del Estagirita. Es el acto (formal) que constituye a la cosa en *aquello* que la cosa es en cuanto es. Como se ve, una prelección introductoria a una metafísica fundamental, entendida como ciencia del ente en cuanto ente. El ente *es*, en sentido estricto, esencia. A ojos de Aristóteles, una cosa es ente porque está constituida por una materia *dispuesta en el modo* que le hace ser eso que es *por* su forma. Forma-esencia y materia, en el sentido que hemos dicho, constituyen el ente, hacen que el ente sea ente.

Visto desde este prisma, no es difícil advertir en qué elemento se encuentra la actualidad suprema que determina lo que es una cosa, un ente. Una piedra es ente porque es piedra. No se trata de una burda tautología, aunque lo parezca. Es que, para Aristóteles, ser y ser tal cosa, se identifican (Gilson, 1965, p. 74). Es decir, que para el Estagirita, no se puede separar el ser de una cosa, de su esencia, o sea, el ser de la piedra, con la piedra. Para una piedra, ser y ser piedra, son la única y misma cosa.

Pues bien, Avicena *parte* de este presupuesto aristotélico y, de este modo, leerá su metafísica creacionista, así como el valor de lo que él llama *existencia*. Para Ibn Sina, Aristóteles no tuvo en cuenta que Dios es único y es un ser necesario (el único), por lo que, consecuentemente, las criaturas son contingentes, un estado que conlleva, desde el punto de vista metafísico, que la esencia de un ente tiene que diferenciarse de su existencia. Sólo Dios existe de modo necesario, no así las criaturas. Pero, como en Dios la entidad se da en modo supremo, y esto significa que es el máximamente existencial, el ente creado tiene que ser una cosa *que* existe, y no una cosa que simplemente es *tal* cosa.

Ahora bien, la existencia no es para Avicena lo que será para Tomás de Aquino. El filósofo persa sí repara –y esto es particularmente relevante– en que la existencia *debe tener* un valor que a Aristóteles le pasó desapercibido. Sin embargo, el fuerte influjo que la supremacía de la esencia tenía sobre su pensamiento, le impidió reconocer una distinción bien explicada y articulada. La existencia seguirá siendo para él, pues, no más que un *accidente de* la esencia, que es la doctrina que, entre los medievalistas, especialmente los estudiosos del Aquinate, ha pasado a la historia como propia del filósofo persa.

4.1 Accidentalidad del ser respecto a la esencia en Avicena

El fuerte vínculo de la esencia, como anterior e independiente del ser, constituye la base de esta conocida doctrina de la accidentalidad (Avicena, *Met.,* IV, 2, fol. 85, va-b). En realidad, la esencia es la realidad fundante que permanece, incluso en su estado de mera posibilidad, respecto al ser, el cual deriva de ella y está, podemos decir, a expensas de ella. El ser *puede o no puede ser*, pero su destino no depende de la potencia del ser, sino de la potencia de la esencia, a modo de *susceptivum*

esse, entendido de otra manera a como lo hace Tomás de Aquino. Como señala Marqués (1987, p. 80), la esencia "no es sólo el conjunto de propiedades no contradictorias, sino también el principio metafísico anterior e independiente del *esse*, requerido necesariamente para que el *esse* pueda ser recibido. El ser, pues, adviene a la esencia *desde fuera* (por eso, accidentalmente); desde fuera de ella, de la esencia, y *desde fuera* del ser (extrínsecamente).

Más interesante aún resulta su pensamiento acerca de la inexistencia de grados de ser, derivado de la imposibilidad de aplicar la analogía sobre el *esse*. No existen *grados* de ser. Las cosas o existen o no existen. No hay posibilidades intermedias. La importancia de esta idea va a ser capital en el debate actual sobre el tomismo contemporáneo y la relación entre ser (*esse*) y existencia. En el caso presente, algunos tomistas afirman que el ser (*esse*) "es" la existencia real de la esencia, es decir, que *esse* y existencia se identifican, a fin de cuentas. Pero una lectura atenta de los textos tomasianos, impide completamente una tal lectura, al menos desde mi punto de vista.

Pero de lo que llamo ahora la atención, es sobre la paradójica contraposición entre esta doctrina tomasiana y la de Avicena. Con este argumento del filósofo persa, debería quedar claro que el ser (*esse*) de Tomás de Aquino, no puede ser la existencia, puesto que, como en este caso, acertadamente afirma Avicena, la existencia *no posee* grados de ser, pues lo mismo existe un caballo que una piedra (Serra Pérez, 2021b, p. 289). Esto nos lleva de la mano al siguiente punto.

4. 2 La composición en el ente de ser y esencia según Avicena

No existe una opinión común entre los estudiosos del avicenismo sobre si el pensador árabe defendió una distinción real entre ser y esencia o si, por el contrario, se trataría solamente de una distinción de razón (Fabro, 1969, p. 210). Nuevamente con García Marqués, en realidad, en Avicena no encontramos tanto una tematiazación entre esta dialéctica de esencia y *esse* en el ente, sino entre esencia posible y real, que sería, como indica el profesor, lo que le preocuparía a Avicena, a saber, distinguir a Dios del mundo creado, sin embargo, esta distinción "sentó la base" de dicha distinción (García Marqués, 1978, p. 83). En cualquier caso, en

consecuencia, la composición del ente ya no se nutre de la clásica estructura substancial derivada del acto formal y la esencia, sino de dos principios de algún modo interconectados, la esencia y el *esse*. Incluso, en algún momento, se llega prácticamente a una casi acabada distinción (independientemente de los matices que se requieran), por ejemplo, cuando dice que "en la esencia no está contenido el ser, y por tanto, todo ente posible exige una causa de su existencia" ("possibile esse per se habet causam". Avicena, *Met.,* I, 7, fol. 73 ra).

Pero nos engañaríamos si establecemos que estamos ante una defensa de la composición propiamente dicha. Avicena ha dicho que: "Naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse: Para la naturaleza del hombre *qua* hombre, *ser* es un accidente" (*Met.,* V, 2, f. 87). Esta afirmación no deja lugar a dudas, a pesar de lo mucho que se puede discutir y matizar sobre ella. El hombre *es*, no porque tenga ser, como dirá Aquino, sino que es porque *es hombre*. ¿Se aprecia en este razonamiento alguna diferencia substancial con respecto a lo que ya había dicho Aristóteles? En absoluto. Gilson es rotundo al respecto (2005, p. 114): "No es en cuanto que tiene el ser como el hombre tiene su naturaleza humana como al hombre le acontece tener el ser".

Se es en cuanto se es *tal* cosa, por tanto, el ser es un accidente que le adviene *extrínsecamente* a la esencia, de lo que se desprenden dos puntos importantes. Uno, que es la esencia la que estructura la substancialidad de la cosa. La cosa *es* porque tiene una naturaleza que le hace ser. Lo que le hace *ser* es su esencia, su *eso que* es, no su ser. Eso sí, una vez se da la esencia, por ejemplo, la caninidad, al ente (caballo) le adviene el ser para hacer que este exista. Viene desde fuera *de* la esencia; viene *a* la esencia; luego el ser es un accidente de ella y adviene de modo extrínseco a ella para conformar la entidad o ser en acto (*ens*). Se trata del mismo esquema de Aristóteles, pero con el importante añadido de que la existencia, que se distingue de la esencia, es un dato metafísicamente relevante desde este nuevo paradigma (el creacionismo), algo que no estaba en el Estagirita.

Por todo lo que estamos explicando, Étienne Gilson se niega a considerar al filósofo persa como un preludio del tomismo. En parte se entiende, porque es cierto que no puede apreciarse en él una doctrina como tal que

se asemeje a la de Tomás. Pero quizá, esto no sea sino un modo más de cómo el medievalista lleva a veces las cosas al extremo. Él tiene toda la razón en decir que en esta doctrina anterior no está la enseñanza tomasiana, pero esto no es óbice para que se den los elementos que ayudarán al teólogo dominico a configurar su noción de *esse* y la consecuente distinción real. El propio R. Echauri, seguidor del francés, así lo manifiesta, incluso del mismo Aristóteles (1975, p. 128). Me parecen más ponderadas, en definitiva, estas palabras de Gilson (2005, p. 117):

> En un sentido, Avicena no sólo no devalúa la existencia, no devalúa ni siquiera a los existentes. El Primero, el Ser Necesario, esto es, Dios mismo, es el acto puro de existencia, y nada puede considerarse superior a ello. Por lo que respecta a las cosas finitas, es también cierto que, en esta filosofía, cada una de ellas tiene una existencia propia, que es un compuesto de esencia y existencia y, consecuentemente, que hay una distinción de esencia y existencia en la metafísica aviceniana del ser. Sin embargo, hay una diferencia entre ambas doctrinas, y es de naturaleza que, al enfrentarse con el tomismo, los discípulos de Avicena se sentirán obligados en conciencia a combatirlo.

En mi opinión, por tanto, en Avicena encontramos la primera dialéctica formal entre esencia y ser, por mucho que aún estemos lejos de la enseñanza tomasiana como tal. Esto no obsta para que, el filósofo persa, pueda ser considerado un precursor de esta capital cuestión de la filosofía posterior del religioso de la Orden dominicana.

5. DISCUSIÓN

Como dijimos al inicio, la filosofía de Tomás de Aquino, se inserta en la metafísica de la substancia aristotélica, pasando por la noción judeocristiana de creación, así como por la autorrevelación de Dios como *ipsum Esse subsistens*. En el apartado anterior, hemos considerado otro avance importante en el recorrido que llevó al teólogo cristiano a su capital noción de *esse*, auténtica columna vertebral de su sistema filosófico. La filosofía de Avicena fue determinante, como acabamos de ver (Castello Dubra, 2008, p. 33). Tomás de Aquino no sólo se encontró con los escritos de Aristóteles gracias a los filósofos árabes, sino que, además, pudo observar cómo, especialmente Ibn Sina, empezada a vislumbrar un nuevo horizonte, quizá abierto por Aristóteles, pero nunca

contemplado ni alcanzado por él. Estamos hablando del valor metafísico del ser, no como *ens*, sino *ut actu*.

El Aquinate, pues, tuvo muy presente esta composición metafísica establecia por Avicena antes de recibir, en otros aspectos, la influencia de Averroes. Que esto parece plausible, es una conclusión a que han llegado algunos de los estudiosos del tomismo antes mencionados. Así sucede según Fabro (2010, p. 171), García Marqués (2014, p. 278) y Herrera (2015, p. 64). Por nuestra parte, nos adherimos a este parecer sin ambages. La noción de *esse* está presente desde el inicio en Tomás (tesis de Herrera), si bien sufrió modificaciones, en el sentido de un perfeccionamiento (tesis de Fabro y García Marqués).

Dicho todo lo cual, y visto oportunamente todo lo que influyó en Tomás para que llegara a su propio pensamiento, ¿qué podemos decir de su *filosofía del ser*?

Primeramente, es necesario advertir, siempre que se discute acerca de la metafísica tomasiana, que lo más sobresaliente que nos sale al paso cuando nos acercamos a ella, es su compleja estructuración, lo que podemos llamar "problema hermenéutico" (Serra Pérez, 2020, p. 16; 2021a, pp. 3-5). El pensamiento de una persona evoluciona con el paso del tiempo. Esta evolución puede darse de muchas maneras. En el caso que nos ocupa, además de la natural evolución que las ideas de Aquino sufrieron, llama la atención que sus obras carecen por completo de la más mínima sistematicidad, lo que hace muy difícil –por no decir, imposible– entresacar lo más genuino de ella.

A esto debemos sumarle, que el Aquinate caracteriza de modos muy diversos –y no siempre homogéneos– sus conceptos más relevantes, un hecho que ha puesto en confrontación a todos los estudiosos de su filosofía, además de que el objetivo que le movía a mover su pluma hace realmente difícil para nosotros el llegar a conclusiones firmes. Es posible encontrar, en el *De ente et essentia*, por ejemplo, un modo de hablar del ser y de la esencia que no se corresponde con el de las *Sentencias*, y menos aún con el del *Contra gentiles*, de la *Summa theologiae* o de las últimas obras. Encontramos diversidad de explicaciones, de lenguaje y de estilo. A. Kenny (2002) ha puesto de manifiesto este problema

inherente al tomismo, llegando a conclusiones poco halagüeñas para el teólogo cristiano y su filosofía del ser.

¿Qué podemo decir al respecto? ¿Hay alguna explicación convincente y completamente satisfactoria? Yo diría que no. No obstante, me gustaría dejar constancia de las conclusiones personales a las que he llegado, después de examinar detenidamente el asunto.

Sobre este problema en concreto, me parece muy sugestiva la interpretación que Gilson propuso en *El Tomismo* (1965, p. 243) y en *El ser y la esencia* (1962, p. 87), que consiste en poner de manifiesto la costumbre que tiene Tomás de Aquino de expresarse habitualmente en el lenguaje de otro, especialmente cuando lo está comentando, algo que sucede, la mayor de las veces, cuando comenta a Aristóteles y sus escritos.

Creo que esta impresión de Gilson es una genialidad. Si uno va a los textos del Angélico, encontrará tal cual lo que dice el medievalista francés. En ese caso, ¿qué nos garantiza que estamos ante lo que es propio de una filosofía tomista?

Para responder a estas preguntas, deberíamos empezar puntualizando que no se debe pedir a los escritos tomasianos lo que ellos no son. ¿Se puede encontrar una *filosofía del ser* propia de Tomás de Aquino? Creo que sí. Pero ¿podemos hacerlo de modo sistemático? En absoluto. Por eso, mi parecer es que Gilson tiene razón, y Tomás habla del ser y de la esencia según el caso. Si está comentando las obras de Aristóteles, normalmente lo hace con el lenguaje del propio Aristóteles; si es el *De Causis*, lo hará con el de su autor; y así casi siempre.

Esto se me hizo más evidente con uno de los muchos enfrentamientos que ha habido entre tomistas en el siglo XX, por ejemplo, con la crítica que otro dominico, en este caso el canadiense Lawrence Dewan, hizo de la interpretación gilsoniana del *esse*. Dewan, más familirizado con un Tomás de Aquino cercano a Aristóteles y a su más célebre comentador, Tomás de Vío (Cayetano), pretendía defender que, en el *De ente*, el Aquinate fundamenta su estudio y su metafísica sobre la esencia, de tal manera que, los conceptos básicos y su significado, debían ser comprendidos bajo la preeminencia de la esencia (Dewan, 2012, p. 80). El fin y la razón de este punto de discusión, era si hay o no una esencia en Dios,

una cuestión que daba la oportunidad, por su objeto, de explicar la composición metafísica entre esencia y ser.

Naturalmente, Dewan acudía a los pasajes donde Tomás se expresaba al más puro estilo aristotélico, como sucede en algunos pasajes del *De ente*, con el fin de defender su posición. Pero lo hacía a costa de dejarse otros textos donde su postura quedaba seriamente comprometida (Serra Pérez, 2019, p. 157).

El modo de interpretar el tomismo de Dewan, al no tener en cuenta esta pista hermenéutica proporcionada por Gilson, hacía concluir erróneamente en sus tesis. Al menos esta es mi impresión. En cualquier caso, lo que parece estar claro es que, las ideas del canadiense, debidamente confrontadas, son difícilmente sostenibles, como he tenido ocasión de mostrar (Serra Pérez, 2019; 2020; 2021b).

Entonces, hay que tener en cuenta cómo hacía filosofía Tomás de Aquino, y cómo se desenvolvía habitualmente cuando escribía, sobre todo, si está comentando a otro autor. Ahora bien, ¿cómo podemos encontrar, entonces, la filosofía del ser?

La genuina doctrina tomasiana del ser (*esse*) es considerada con toda la singularidad que merece gracias al esfuerzo que un grupo de autores, especialmente del siglo pasado, han venido realizando. No dejo en el olvido a otros del pasado, particularmente relevantes, que han ayudado a que ahora podamos reconocer el verdadero pensamiento de Tomás. Estoy pensando en los dominicos de la Escuela de Salamanca, Domingo Báñez y Pedro de Ledesma, por ejemplo, que ya denunciaron la deriva formalista del cardenal Cayetano, defendiendo el valor de acto del *esse*.

Lo que más caracteriza la filosofía del Aquinate es la consideración de que el ser (*esse*) es acto. Pero no *un* acto, sino el acto supremo que irradia de vida y energía toda la realidad. Esto es tan importante, que para llegar a mostrar bien cómo debemos entenderlo, hay que recurrir a la comparación con el planteamiento de Aristóteles. Para el Estagirita, como dijimos cuando hablamos del valor de la esencia, el ser es el ente, la substancia, constituida de modo hilemórfico. Su más fiel admirador, Tomás de Aquino, nunca dirá lo contrario, pues en su nuevo planteamiento, aún queda hueco para la substancia, de tal modo que, el ente seguirá siendo,

en parte, substancia, pero sólo en un sentido, y no de modo único y absoluto, como sucede en la *Metaphysica*.

Hace pocos días, he tenido la ocasión de comprobar que no es fácil explicar la composición metafísica del ente de Tomás. Estaba dando una conferencia y, al acabar mi comunicación, la pregunta no se hizo esperar. Se me preguntaba acerca de cómo se puede justificar las tesis de Gilson y Fabro sobre un nivel de la substancia y un nivel transcendental en la metafísica tomasiana. El peligro que estos autores de inclinada perspectiva formalista ven, con L. Dewan a la cabeza, es el de romper la unidad del ente. Así lo expresó el canadiense al final de una de las versiones de su *Gilson and the Actus Essendi* (2002, p. 83). Pero los miedos del tomista dominico son completamente infundados. Mi respuesta en la conferencia se limitó a poner encima de la mesa un texto con el que raramente se confrontan los críticos del tomismo gilsoniano-fabriano, que es *Contra gentiles* II, c. 54. Allí Tomás dice explícitamente así:

> In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est[102].

Este capítulo 54 entero echa por tierra toda la interpretación dewaniana de la metafísica de Tomás de Aquino. En este capítulo, de una manera que no deja lugar a discusiones, el Aquinate describe cómo entiende él la composición metafísica del ente. Ahora sí está hablando en su propio nombre, usando sus propios conceptos, dando el significado que él quiere a las ideas. Y afirma netamente que existe un *duplex ordo compositiis*, el de la materia y la forma, que es el nivel substancial del que habla Gilson –o el esse *in* actu del que habla Fabro–, y el de la substancia, ya constituida por su acto formal, y el *esse*. Un orden, además, *jerárquicamente* constituido, a pesar de las afirmaciones, extrañas al tomismo, de L. Dewan (2012, pp. 74-76).

---

[102] "Pero, en las substancias compuestas de materia y forma, se da una doble composición de acto y potencia: la primera es, ciertamente, la de la misma substancia, compuesta de materia y forma; pero la segunda es la de la misma substancia ya compuesta y el ser, que también puede decirse de *lo que* es y el ser; o de *lo que es* y en cuanto que es".

Substancia y *esse*, así como forma y *esse*, están relacionados como *potencia y acto*, y no en un nivel metafísicamente equitativo, como afirma el canadiense (2012, p. 80). Decir que, lo que es potencia respecto a su acto (la forma), tiene el mismo valor metafísico que lo que es acto respecto a lo que con relación a él es potencia (el *esse*), es una declaración metafísicamente inaceptable, algo que ni el propio Aristóteles habría suscrito de ningún modo.

El ser (*esse*) en la filosofía de Tomás de Aquino es, *fundamental y principalmente*, acto. Acto del ente; el acto que le constituye en su entidad. Es la actualidad fontal creada de la que toma toda otra actualidad de orden formal, susbtancial o esencial. Por eso, Gilson tiene razón en calificar de *esencialista* toda filosofía que no reconozca el primado del ser sobre la esencia en la metafísica tomista (Gilson, 1992, p. 8), como afirmó en una de sus últimas obras más sintéticas, en la que intentó legar su magisterio. Cualquier interpretación que ponga en duda ese *duplex ordo*, o lo confunda mezclando indebida e inoportunamente estos dos conceptos clave, que en el Aquinate están perfectamente delimitados en su valor metafísico, se aleja irremediablemente de la auténtica concepción metafísica de Tomás de Aquino.

El ser, pues, es acto supremo, y la esencia es acto en su propio orden, que es el substancial. Pero, con todo, habría que matizar, que la actualidad que la forma ejerce sobre el ente para actualizar la materia y constituir así su substancialidad, *participa* de la actualidad fontal del *esse*; pero, ojo, del esse *creado*, no del esse divino, (Tomás de Aquino, *Sum. theol.,* I, q. 6, a. 4 sed contra). Creo que tampoco en este punto Dewan está fino en su discernimiento conceptual.

Esta delicadísima relación entre forma y ser, constituye la esencia del tomismo, si se puede decir así, pero no siempre es fácil explicar su relación metafísica. La clave de su logro, a mi modo de ver, está en situar la actualidad fontal del *esse* a lo largo de *todo* el proceso constitutivo del ente (Serra Pérez, 2021b, pp. 313-324).

6. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, estas son algunas de las ideas que hemos podido clarificar después de nuestro recorrido.

Ibn Sina (Avicena) recibió, de la cosmovisión judeocristiana, la idea de un Dios único en cuyo ser se encuentra la plenitud entitativa. Después, este mismo autor, bajo el influjo de Alfarabi, su maestro, y del conocimiento de las traducciones latinas de las obras de Aristóteles, planteó una crucial modificación en lo que a la ontología de la substancia del Estagirita se refiere. La esencia sigue siendo, ahora concebida en un triple sentido, lo que hay de más firme en la realidad y aquello en lo que se sustantiva la entidad. De este modo, aunque el ser sigue traduciendo lo que es *ente*, y de éste, lo más firme que hay, es la esencia, ayudado del conocimiento del valor metafísico de la idea de Dios desde una perspectiva creacionista, tuvo el mérito de introducir una distinción (o composición) en el ente, entre lo que es su existencia y lo que es su esencia. No se trata todavía de la conocida distinción tomasiana de esencia y *esse*, pero es uno de los cimientos desde donde el teólogo dominico pudo lograr su síntesis.

A pesar de haber introducido una discreta modificación con esta composición entitativa, Avicena aún será un pensador de la esencia. Para él, si bien la existencia es algo distinto de la esencia, sin embargo, es a ella adonde adviene el ser para componer el ente. La existencia es, por tanto, un accidente de la esencia, algo exterior a ella; distinta, pero extrínseca a la esencia.

En su *De ente et essentia*, Tomás de Aquino es deudor aún de la doctrina de la accidentalidad del ser respecto de la esencia de Avicena. Así lo han señalado estudiosos del tomismo como García Marqués, Herrera o el mismo Fabro. No obstante, el carácter de actualidad principal (*esse ut actu*), ya está presente en las obras tempranas, según la mayoría de los estudiosos. El Aquinate enriquecería y perfeccionaría su manera de entender y de expresar el valor del ser como acto, pero no varió su identidad desde el punto de vista cualitativo y metafísico.

Por más que, autores que representan una verdadera autoridad, como Étienne Gilson, se nieguen a reconocer que en Avicena encontramos las primeras disquisiciones claras de la distinción real de esencia y *esse*, nos quedamos con su impresión de conjunto, que es más favorable a un reconocimiento del papel activo de Avicena en el joven Tomás de Aquino. Fue gracias a los filósofos árabes, entre ellos Ibn Sina (Avicena), como el Aquinate tuvo su crucial encuentro con las obras de Aristóteles, hecho que supondrá el giro radical de la filosofía occidental en general y de la metafísica en particular; las obras del que ha sido y sigue siendo el Maestro de todos los filósofos, el único que para Tomás mereció el título de *Filósofo*.

7. BIBLIOGRAFÍA

Avicena. Logica, Opera in lucem redacta, Venetiis, 1508.

Avicena. Metaphysica, Opera in lucem redacta Venetiis, 1508.

Castello Dubra, J. A. (2008). "Tomás de Aquino contra Avicena: El origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular". Patristica et Mediaevalia, vol. XXIX, pp. 33-43.

Dewan, L. (1999). "Gilson and the Actus Essendi". Études Maritainiennes/Maritain Studies, vol. 15, pp. 70-96.

Dewan, L. (2002). "Gilson and the Actus Essendi". Extended version. International Journal of Philosophy, vol. 1, pp. 65-99.

Dewan, L. (2012). Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Echauri, R. (1975). "Esencia y existencia en Aristóteles", Anuario Filosófico, vol. 8, pp. 117-129.

Fabro C. (1969). Tomismo e pensiero contemporaneo. Roma: Università Lateranense.

Fabro, C. (2010). Partecipazione e causalità. Opere Complete, vol. 19. Roma: EDIVI.

García Marqués, A. (1987). "La polémica sobre el ser en el Avicena y el Averroes latinos". Anuario Filosófico, vol. 20, pp. 73-103.

García Márques, A. (2014). "¿Hay tres Tomás de Aquino?". En M. Herrero, A. Cruz Parados, R. Lázaro y A. Martínez Carrasco (eds.), Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira, pp. 217-291.

García Marqués, A. (2021). "¿Hay una progresiva comprensión del actus essendi en Tomás de Aquino?". En M. A. Serra Pérez (ed.). La cualidad metafísica del ser respecto a la forma, pp. 49-67, Pamplona: Eunsa.

Gilson, É. (1992). "Elementos de una metafísica tomista del ser". Espiritu, vol. 41, pp. 5-38.

Gilson, É. (1965). El ser y la esencia, L. De Sesma (trad.). Buenos Aires: Desclée de Brouwer.

Gilson, É. (1978). El Tomismo, 3ª ed. española, Pamplona: Eunsa.

Gilson, É. (2005). El ser y los filósofos, 5ª ed. española, Pamplona: Eunsa.

Herrera, J. J. (2015). "El actus essendi en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal". En L. B. Irízar y T. Saeteros (eds.), La fascinación de ser metafísico: Tributo al magisterio de Lawrence Dewan, O.P., pp. 55-85, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

Kenny, A. (2002). Aquinas on being. Oxford: Clarendon Press.

Ramón Guerrero, R. (2015). "Avempace en las obras de santo Tomás de Aquino". Anuario Filosófico, vol. 48, nº 1, pp. 55-78.

Serra Pérez, M. A. (2019). "Esse o existencia. La distinción real entre Lawrence Dewan y Étienne Gilson". Revista Española de Filosofía Medieval, vol. 26, nº 2, pp. 135-160. DOI: https://www.doi.org/1021071/refime.v26i2.12656.

Serra Pérez, M. A. (2020). "Quidditas Dei est ipsum suum Esse. La hermenéutica del tomismo en confrontación: Lawrence Dewan frente a Étienne Gilson". Pensamiento. En pre-publicación (puede verse en Academia.edu).

Serra Pérez, M. A. (2021a). "La recepción del concepto de ente en Tomás de Aquino. Entre el formalismo aristotélico y el actus essendi". Alpha. Revista de Artes, Letras y Filosofía, pre-publicado (puede verse en Academia.edu).

Serra Pérez, M. A. (2021b). "La causalidad del esse en Tomás de Aquino". En M. A. Serra Pérez (ed.). La cualidad metafísica del ser respecto a la forma, pp. 303-336. Pamplona: Eunsa.

Tomás de Aquino, Summa theologiae (Sum. theol.). www.corpusthomisticum.org

Tomás de Aquino, Summa contra gentiles.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN AVICENA

FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA
Universidad de Murcia

1. PLANTEAMIENTO Y ORIGEN DE LA CUESTIÓN

El objetivo de este capítulo es examinar el clásico problema de los universales en la filosofía medieval árabe (concretamente en el filósofo Ibn Sina, latinizado como "Avicena"). Para cumplir este objetivo, dividiré el texto en tres apartados: En el primero, presentaré la cuestión de los universales a través de su origen histórico y su terminología básica. En el segundo, expondré la solución dada por Avicena a esta cuestión. Finalmente, en el tercer apartado hablaré del legado de este pensador, tanto de su influencia en la filosofía posterior como de algunos problemas señalados por sus críticos.

1.1. ORIGEN DEL PROBLEMA: LA *ISAGOGE* DE PORFIRIO

La *cuestión de los universales* puede definirse como la indagación acerca del estatus ontológico (o en algunos casos, gnoseológico) de entidades universales, es decir, de aquello "que es natural que se predique sobre varias cosas"[103] (siguiendo la clásica definición aristotélica de "lo universal"). Por ejemplo, "ser mesa", "ser caballo", "ser planta" o incluso "ser flor", son rasgos universales en tanto que se predican de varios. La cuestión reside en cuál es su estatuto ontológico: ¿nombran una propiedad real de las cosas? ¿existen de manera separada a los

[103] Aristóteles, *Int.*, 7, 17a, 39-40. Cito a Aristóteles a partir de la numeración de la edición crítica de Immanuel Bekker, indicando el capítulo, si procede (7), la página (17), la columna (a) y las líneas (39-40). Para Porfirio, sigo el mismo modo de citación, indicando el capítulo, la página y las líneas en la edición de Busse y Reimer.

individuos? ¿son solo nombres que usamos por economía del lenguaje y del pensamiento?

En cuanto a su origen histórico, el problema de los universales puede remontarse hasta Platón y Aristóteles, pues uno de los principales puntos de discusión entre ambos era el estatuto ontológico de las formas (εἶδος). Sin embargo, su formulación más conocida y difundida (y sobre la cual se desarrollaría esta cuestión en la Edad Media) fue realizada por Porfirio al comienzo de su *Isagoge* (escrita como una introducción a las *Categorías* de Aristóteles). El texto se plantea a partir de las nociones aristotélica de "género" y "especie":

> Así, pues, sobre los géneros y las especies declinaré hablar tanto de si subsisten o son puros y simples pensamientos, como de si son subsistentes corpóreos o incorpóreos, como también de si están separados o si son subsistentes en las cosas sensibles y dependen de ellas, por ser el tratamiento de todo esto profundísimo y requerir un examen mayor (Porfirio, *Isagoge*, 0, 1, 10-16).

1.2. La teoría de los predicables

El problema de los universales se originó a partir de la teoría aristotélica de los cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y accidente). Aunque Aristóteles desarrolla esta teoría en las *Categorías*, el *De interpretatione* y los *Tópicos*, lo que se ha transmitido ha sido la exposición realizada por Porfirio. La teoría de los predicables es el estudio de los modos en que un concepto universal puede predicarse de varios individuos. Es decir, es una teoría sobre cómo un concepto universal (como "ser humano") se da en varios individuos (Pedro, Luis, Juan…).

Antes de explicar los cinco predicables, hay que señalar un matiz: En Aristóteles, la teoría de los predicables se sitúa dentro de su estudio sobre las proposiciones. Puesto que el estudio de los predicables presupone un individuo del que se predican, su clasificación es de proposiciones, no de conceptos (como son las categorías). Porfirio, en cambio, presenta la teoría de los predicables como un análisis de unos conceptos previos al estudio de las *Categorías*, por lo que no son clases de proposiciones

(es decir, de relaciones entre sujeto y predicado), sino de conceptos o predicados[104].

Aclarado esto, la cuestión de los universales surgió al considerar cuál es el estatus ontológico de los predicables, no su relación con los individuos (como ocurre en Aristóteles). Por tanto, los universales fueron clasificados en estos cinco predicables: el género, la especie, la diferencia específica, el accidente y el propio. Estos cinco predicables son universales en el mismo sentido, pero Porfirio solo planteó la cuestión alrededor de dos de ellos: el género y la especie.

El género (γένος) es aquel predicado o rasgo que se da en varios individuos pero que se diferencian por otros rasgos. La especie (εἶδος) es el conjunto de individuos que pertenecen a un mismo género, pero que poseen una propiedad (la diferencia específica, διαφορά) que los diferencian de los demás miembros del mismo género. Un ejemplo clásico (puesto por Aristóteles y recogido por Porfirio) es el propio ser humano. Su género es "animal", en tanto que ser dotado de vida y de capacidad sensitiva. Su especie es "ser humano", en tanto que es animal, pero posee un rasgo que lo diferencia del resto de animales: la racionalidad (su diferencia específica)[105]. Discusiones aparte sobre esta definición, la clasificación en géneros, especies y diferencia se da de este modo.

En cuanto al "propio" (ίδιος), este consiste en aquellos rasgos característicos de una especie, es decir, que derivan de su diferencia específica. Siguiendo otro ejemplo clásico, en tanto que ser racional, el ser humano

---

[104] Como bien señalan Gambra y Oriol (2008, 57-58), la escolástica medieval y moderna (hasta el propio Juan de Santo Tomás) heredó la perspectiva de Porfirio respecto de los predicables. No fue tratada como una manera de clasificar proposiciones (como se da en Aristóteles), sino como una introducción a la teoría de las categorías (predicamentos).

[105] "El género es aquello que se predica, como respuesta a la pregunta «¿qué es?», de muchas cosas que difieren en especie; así, por ejemplo, animal. Pues de entre las predicaciones unas se dicen de una cosa sola, como los individuos; así, por ejemplo, Sócrates, éste, esto; otras de muchas, como los géneros, las especies, las diferencias, los propios y los accidentes que son comunes {a muchos} y no peculiares de algo. Así, un ejemplo de género es animal, de especie hombre, de diferencia racional, de propio ser capaz de reír, de accidente blanco, negro, estar sentado". Porfirio, *Isagoge*, 1, 2, 13-23. Para una introducción a los cinco predicables, Gambra y Oriol, 2008, 57-75.

es gramático (dotado de un lenguaje gramatical), político (en tanto que posee un lenguaje por el que comunicar sus pensamientos a otros), simbólico… El accidente, en cambio, son propiedades accidentales o extrínsecas a la especie de un individuo, como ser blanco, bípedo o alto.

Después de Porfirio, Boecio trató con más desarrollo la cuestión de los universales y fue ampliamente debatida en el siglo XI. Fue en esta época cuando se conformaron las dos posturas más conocidas: el realismo y el nominalismo, llamados en aquella época "la secta de los reales" y "la secta de los nominales" (Libera, 2016, 138-156). Sin embargo, esta cuestión también fue ampliamente tratada fuera de la escolástica latina, tanto en la filosofía bizantina (Campo Echeverría, 2012) como en la filosofía árabe.

2. LA SOLUCIÓN DE AVICENA

2.1. Contexto de la obra de Ibn Sina

Teniendo en sus manos gran parte de las obras del mundo antiguo (incluidas la *Isagoge* de Porfirio, el *Órganon* y la *Metafísica* de Aristóteles), la cuestión de los universales fue ampliamente desarrollada en el mundo árabe[106]. Si bien se puede situar a Al-Kindi (801-873) o a Al-Farabi (872-950) como los precursores de la filosofía islámica (*fálsafa*), el tratamiento más sistemático e influyente de la cuestión de los universales fue elaborado por Avicena (980-1037).

Cabe destacar que la recepción árabe de la filosofía griega estuvo mediada por las interpretaciones neoplatónicas de la antigüedad (Cruz Hernández, 2010, 163-166). Aunque los términos y conceptos utilizados por la *fálsafa* fueron aristotélicos, su contenido fue marcadamente neoplatónico. Además, la filosofía árabe recurrió al neoplatonismo para comprender a Dios y al acto de creación en términos filosóficos, por lo que gran parte de la metafísica árabe (incluidos Al-Farabi y Avicena) construyeron su metafísica a partir de la distinción entre Dios y las criaturas.

[106] Para la recepción árabe de las obras del mundo griego, remito a Wisnovski, 2003, 99-113.

Como gran parte de los filósofos árabes hasta ese momento, la terminología y conceptos utilizados por Avicena son de origen aristotélico. De hecho, este autor se percibió a sí mismo como un autor aristotélico, llegando a leer la *Metafísica* de Aristóteles hasta 40 veces (Cruz Hernández, 2000, 224). Sin embargo, Ibn Sina interpretó la *Metafísica* a raíz de los comentarios (neoplatónicos) de Al-Farabi, por lo que su pensamiento constituyó un "aristotelismo neoplatonizante".

Aunque Avicena fue autor de numerosas obras, su metafísica está contenida en el libro V de su *Kitâb ash-Shifâ'* (llamado en español *Libro de la curación*) y en su *A-Nachat* (llamado *Libro de la salvación* y traducido por los latinos como *Compendium metaphysicae*). En su conjunto, esta obra es una enciclopedia que aborda gran cantidad de disciplinas, dedicando el quinto libro o volumen a la metafísica. Este volumen se denomina *Al-Ilâhîyât*, traducido al latín como *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. En español se ha llamado "Cuestiones divinas" o simplemente "Metafísica", aunque no existe una traducción íntegra de este volumen.

El problema de este autor en lengua hispánica es la escasez de traducciones de su obra. Del *Shifa*, en español solo contamos con la traducción parcial de Carlos Segovia denominada "Cuestiones divinas", que recoge varios fragmentos de los libros I, IV, VIII, IX y X, y la clásica antología de Miguel Cruz Hernández *Sobre metafísica*, que incluye fragmentos de varias obras de Avicena. Más allá de otros escritos o de fragmentos concretos, no existe una traducción completa del *Al-Ilâhîyât* al castellano. En cambio, si existen traducciones al alemán, al francés y al italiano, tomando como punto de partida la edición crítica de M. Y. Musa, S. Dunya y S. Zayid[107].

---

[107] Para citar a Avicena, sigo los siguientes pasos: Para los pasajes del *Al-Ilâhîyât*, cito conforme a la numeración de la edición crítica, recogida en la traducción francesa de Anawati. Indico el libro (por ejemplo, V), la página (195) y las líneas citadas (3-12). Junto a esta cita, indico la página del fragmento traducida al castellano en la antología de Miguel Cruz. Para su "libro de las definiciones" (*Kitab al-Hudud*) cito la traducción castellana de Ángel Poncela González y Jaime Coullaut Cordero (2010).

Para Averroes, cito a partir del *Comentario menor* a la *Metafísica* (el único que tenemos traducido al castellano hasta la fecha). Al citarlo, indico el libro, parágrafo y página de la edición

2.2. Esencia y universal

Para comprender la concepción aviceniana de "lo universal" es necesario explicar primero su famosa (e influyente) tesis sobre la "esencia". La palabra "esencia" (*mahiyya*, posteriormente traducida al latín como *essentia*) está inspirada en la noción aristotélica de "especie"[108]. Avicena caracteriza a una esencia como lo que una cosa es, es decir, las propiedades que hacen a algo ser lo que es. Por ejemplo, la esencia del ser humano no es la animalidad o la mortalidad, sino precisamente su "animalidad racional"[109].

En otras palabras, la esencia de algo son aquellos predicados que incluyen su género y su diferencia específica (la animalidad y la racionalidad, en su ejemplo). En cambio, los predicados accidentales o los propios no están incluidos dentro de una esencia. Los predicados propios se derivan de la esencia (por ejemplo, mortal) pero no forman parte de ella. Los accidentales, en cambio, son totalmente extrínsecos a la esencia. Aunque el género forme parte de la esencia, en sentido estricto solo el género y la diferencia específica (la especie) pueden llamarse "esencia"[110].

---

castellana. Para su comentario mediano al *De anima*, sigo el mismo criterio, indicando el libro, parágrafo y página de la edición castellana citada en la bibliografía.

[108] Aristóteles utiliza el término "εἶδος" en varios pasajes para hablar de la "especie" o "forma" tal como él la entiende, pero realmente utiliza más el término para hablar de la "forma" en sentido platónico. Por eso usa más a menudo el término "μορφή" para hablar de las "formas" en un sentido más cercano a su pensamiento (García Marqués, 2019, 167-169). Aclarado esto, el uso aviceniano de la palabra "esencia" sería más cercano a la especie en sentido platónico (εἶδος) que al aristotélico (μορφή).

[109] "Lo que dice el Sabio en los *Tópicos* es que [la definición] es un enunciado que indica la esencia de la cosa, es decir, la totalidad de su ser esencial. Y ello es lo que se obtiene por su género próximo y de su diferencia especifica. [...] La descripción completa es un enunciado compuesto por el género de una cosa y sus accidentes propios, de manera que sea equivalente a aquélla. Y la descripción en sentido más amplio es un enunciado por el que se da a conocer la cosa a través de un conocimiento no esencial, y que sin embargo es propio [de lo definido]. O bien es un enunciado que distingue la cosa de lo que no es, pero no en términos esenciales" (Avicena, *Kitab al-Hudud*, I, §1-2; trad. 2010, 185*)*.

[110] Según Silvia Di Vicenzo (2021, XLI-XLII), Avicena distingue entre la diferencia específica considerada "en sí misma" (por ejemplo, la racionalidad) y la diferencia específica "en relación a la esencia" (en composición con el género), como por ejemplo "racional". Sin entrar en la

Ahora bien, Avicena sostiene que el término "universal" no es unívoco, sino que lo usamos en tres sentidos: 1) como aquello que se predica en acto de varios (*esencia real*); 2) aquello que puede ser predicado de varios, aunque ningún individuo caiga bajo él (*esencia intencional*) y 3) aquello a cuyo concepto nada impide ser predicado de varios (*esencia pura*)[111]. No se trata de tres tipos de esencias universales, sino de tres modos en los que puede darse una misma esencia[112].

Un detalle importante es que Avicena parte de una perspectiva más lógica (o intelectiva) que ontológica. No parte de los individuos para explicar las clases de universal que hay, sino del concepto universal ya formado en nuestra mente. Por eso los dos sentidos de "universal" son presentados a partir de dos características: si el concepto universal se predica *en acto* de varios individuos, o si no lo hace. En estos dos sentidos, una esencia puede ser real o intencional, pero en sentido primario, la esencia sería un "ser intencional", es decir, un concepto de nuestro entendimiento que se da o no en la realidad.

Uno de los aspectos más notorios de esta tesis es el tercer sentido de "universal" que distingue Avicena: "Se llama «universal» a una idea tal que no hay nada que impida a su concepto el ser atribuido a varios, siendo el obstáculo procedente de una causa extrínseca" (*Al-Ilahiyyat,* V, 195, 12-15; trad. 1950, 73). En este sentido, lo universal no es considerado como "concepto" ni como "realidad", sino como universal, es

---

cuestión de cómo se realiza la unidad del género y la diferencia en la especie (que Ibn Sina trata ampliamente), vemos que la esencia puede identificarse con la especie en sentido aviceniano.

111 Como señala Libera (2016, 193-194) esta triple distinción aviceniana proviene de los comentarios neoplatónicos a la *Isagoge* (Amonio, Elías, David y Simplicio), en los que se distingue entre: los universales anteriores a la pluralidad (universal intelectivo), los universales en la pluralidad (universal real) y los universales en la pluralidad (universal lógico).

112 "Decimos que *universal* se dice a menudo en tres sentidos: 1.º Se llama «universal» a la idea en tanto que es predicada en acto de varios, como *hombre*, por ejemplo. 2.º Se llama «universal» a la idea que puede ser dada como predicado a varios sin exigir que ninguno exista en acto, por ejemplo, *casa de siete fachadas*; esta idea es entonces universal en tanto que pertenece a su naturaleza el ser dado como predicado a varios, pero no es necesario ni mucho menos que estos «varios» existan, ni siquiera que tenga que existir uno solo de ellos" (Avicena, *Al-Ilahiyyat,* V, 195, 3-12; trad. 1950, 73).

decir, en cuanto a él mismo. Por eso se trata de lo universal en sentido estricto, es decir, de aquello que puede ser predicado de varios sin nada que lo impida.

Avicena matiza que este universal no se predica de varios cuando se da una "causa extrínseca", es decir, cuando hay algo en la realidad que lo impide. Los ejemplos que él pone son "sol" y "tierra", en tanto que solo hay un individuo que caiga bajo cada uno de estos conceptos, pero en términos lógicos, nada impide que fueran predicados de varios. No es lógicamente imposible que hubiera varias "tierras" o "varios soles", aunque en la realidad solo haya un ejemplar de cada universal. O sea, estrictamente hablando, la universalidad no depende de lo que hay *in re*, sino de la estructura lógica de la propia esencia. El impedimento para que un universal sea universal no es que haya individuos de los que se predique, sino que *pueda* predicarse de varios.

En consecuencia, Avicena no parte de las esencias en su estado real, sino que atiende al contenido eidético o conceptual de las mismas. El motivo de este análisis es su concepción de la *existencia como accidente*, es decir, como un atributo o propiedad extrínseca a cualquier esencia (salvo Dios). Dentro de los cinco predicables, la existencia (*Al-Wuyud*) no es género, ni especie, ni diferencia ni propio, sino un accidente que reciben las esencias, como la blancura o la altura para un ser humano:

Aunque algunos filósofos posteriores (Averroes principalmente) han acusado a Avicena de mezclar tesis metafísicas con teológicas, el filósofo árabe intenta justificar esta tesis como una consecuencia lógica de su teoría de la esencia. Cuando definimos cualquier cosa, describimos sus rasgos esenciales. Por ejemplo, definimos un lápiz como "instrumento (*género*) utilizado para la escritura de forma cilíndrica que acaba en una mina (*diferencia*)".

Puesto que al definir este objeto (y cualquier otro) nunca incluimos "existente" como su género o su diferencia específica, la existencia no puede ser ninguno de los dos. Tampoco puede ser un propio, pues de ninguna diferencia específica se deriva la existencia como la gramática se deriva de la racionalidad. Por tanto, la existencia debe ser un accidente de las esencias: "Es evidente que para cada cosa hay una

naturaleza propia, que es su quididad. Se sabe que la naturaleza de cualquier cosa que le es propia es distinta a la existencia que equivale a su afirmación" (Avicena, *Al-Ilahiyyat*, I, 2, 31, 10-14).

En cambio, necesariamente la esencia de Dios debe incluir la "existencia" dentro de su esencia (Avicena, *Al-Ilahiyyat*, V, 4, 344, 10-17). La distinción no es arbitraria. Si ningún ente poseyera la existencia dentro de su esencia, no podría explicarse de dónde surge la propiedad de existir. Por tanto, debe haber algún ente que no reciba la existencia de ningún otro (que posea la existencia en su esencia) y que le otorgue la existencia a los demás. Y ese ente es Dios, concebido como *Ser Necesario*.

En este punto Avicena se inspira en la distinción de Al-Farabi entre "ser posible" y "ser necesario" para diferenciar a las criaturas de Dios, pero desarrollándola a partir de su teoría de la esencia (Cruz Hernández, 2005, 195-196). Puesto que la existencia forma parte de la esencia de Dios, su existencia es necesaria. Concebir a un Dios sin existencia sería como concebir a un humano no animal. En cambio, las demás esencias son seres "posibles por sí" (*posibilitas ad esse*) y "necesarios por otro" (*neccesitas ab alio*), en tanto que se derivan de Dios.

2.3. El estatuto de la esencia

Para comprender la postura de Avicena respecto de la cuestión de los universales, hay que tratar previamente una cuestión interpretativa: ¿en cuál de los tres estados la esencia es universal en sentido estricto? Aunque toda esencia o especie sea universal, la universalidad no pertenece a todos sus estados por igual. En la esencia real, el universal se da individualizado, por lo que no es un universal. La universalidad se da cuando el intelecto abstrae los rasgos universales de un individuo. Sin embargo, a raíz de la distinción entre los tres estados, surge la cuestión de en cuál de los otros dos se sitúa la universalidad: en la esencia intencional o en la esencia pura.

En sus textos, Avicena parece sostener que es la esencia intelectiva o intencional la que posee la universalidad en sentido estricto: "*el universal* como tal sólo existe en la concepción intencional de las cosas" (*Al-Ilahiyyat,* V, 2, 212, 5-6; trad. 1950, 82). Puesto que la perspectiva

aviceniana parte de nuestros conceptos, la universalidad de las especies se da en nuestro intelecto. Por ejemplo, el "caballo" en cuanto universal solo se da en nuestro concepto de caballo, que puede ser predicado "en acto" de varios, o no ser predicado de ninguno. Añadido a esto, en sus comentarios a la *Isagoge* sostiene que los universales no son cosas, sino *relaciones entre elementos* (Di Vivenzo, 2021, 26).

Además, Avicena parece negar que la esencia pura pueda ser considerada como un universal (García Marqués, 2007, 76; Mcginnis, 2007, 167-169). Si la esencia (en cuanto esencia) fuese universal, entonces no podría darse en los individuos. En cambio, si fuese individual, no podríamos abstraer de ella conceptos universales. Por tanto, igual que la existencia, la universalidad y la individualidad son dos "accidentes" de la esencia: "Pues la definición de la «equinidad» no es la de la universalidad y la universalidad no entra en ella. La *equinidad* tiene, por tanto, una definición que no tiene necesidad de la universalidad, sino que ésta le sobreviene accidentalmente" (*Al-Ilahiyyat,* V, 196, 9-11; trad. 1950, 74).

La postura de Avicena, en este sentido, parecería cercana a un realismo aristotélico. Esta interpretación puede apoyarse en las críticas efectuadas a la teoría platónica de las formas (basada precisamente en la teoría de los predicables). De las cinco objeciones que plantea (Cruz Hernández, 2010, 237), vamos a examinar la primera (que parte del predicable "propio"): Si los géneros y las especies existieran de manera separada, no podrían explicar la esencia de los individuos. Si el género y la especie no son "propios" de un individuo (sino de muchos), entonces serían "una cosa" numéricamente múltiple, lo cual es imposible. Si son "propios" de un individuo (es decir, el "animal" es propio de este gato) entonces el género sería una cosa concreta (el género animal sería un "animal concreto"), lo cual es imposible (Bahlul, 2009, 7-8)[113].

[113] "Si el animal como tal existiese en este individuo sería preciso, o bien que le fuera propio o que no le fuera propio; si le era propio, no sería *el animal* en sí lo que existiría en él sino *un animal* determinado; y si no le era propio, sería en sí una cosa numéricamente *una* que existiría en varios, lo que es una contradicción" (Avicena, *Al-Ilahiyyat,* V, 1, 202, 12-15; trad. 1950, 78).

Añadido a esto, la teoría platónica de las formas es incompatible con la metafísica y teología avicenianas. Si las esencias pudiesen existir "en acto", separadas de lo real y lo mental, entonces no necesitarían de un Ser necesario que les diera existencia. Por tanto, la teoría de Avicena de las esencias es incompatible con la solución dada por Platón a la cuestión de los universales. Lo universal no puede existir en acto al margen de los individuos.

Sin embargo, Avicena añade un matiz que lo aleja del realismo aristotélico y lo acerca al platonismo. Aunque la universalidad se encuentre en la esencia intencional, su universalidad es derivada de la esencia pura. Las esencias o especies, en cuanto tal, son universales en tanto que se predican de varios, aunque la universalidad se actualice en su estado intelectivo.

En este punto, parece haber una contradicción entre el concepto de universal y el de esencia de Avicena. Sin embargo, puede explicarse distinguiendo entre una universalidad "existente" y una universalidad "posible". En la esencia intencional, la universalidad se encuentra "en acto", pero en la esencia pura, no se ha actualizado la universalidad, pero la contiene. En otras palabras, la universalidad actual no forma parte de la esencia pura, pues la estamos considerando al margen de cualquier aspecto extrínseco (como su universalidad o su existencia), pero su universalidad se deriva de la esencia pura.

Por ejemplo, la triangularidad en cuanto tal es una esencia de alcance universal, pero si examinamos la definición de triángulo, no encontraremos en ella la "universalidad" como su género o su diferencia específica. Por tanto, análogamente a su tratamiento de la "existencia", Avicena intenta separar todo aquello que sea extrínseco a la esencia en cuanto tal, aunque en la mente o en los individuos se dé. Para la cuestión de los universales, nos interesa inferir que la esencia pura también es un universal, y de ella depende la universalidad de la esencia mental. En consecuencia, para conocer la postura aviceniana respecto de lo universal,

hay que indagar uno de los puntos más problemáticos de su filosofía: cuál es el estatuto ontológico de la esencia pura[114].

De entrada, hablar del "estatuto ontológico" de la esencia pura resulta complicado. En su distinción entre los tres estados de la esencia, Avicena intenta separar la esencia en cuanto tal de la esencia considerada en relación con la existencia (real o mental). Por tanto, carece de sentido hablar del "estatuto ontológico" de algo considerado al margen de tal estatuto.

Sin embargo, de su tesis cabrían dos opciones: o bien las esencias son la "pura nada" (pues no tienen existencia *per se*) o bien son constructos mentales. Ninguna de las dos opciones es compatible con la distinción aviceniana. Por un lado, la esencia pura es distinta de la intencional, y por el otro, la esencia en cuanto tal es previa a sus otros dos estados, por lo que, si fuera la "pura nada", entonces desaparecería toda esencia.

Aunque Avicena no trata esta cuestión de manera amplia, acaba recurriendo a la esencia de Dios para resolverla. Las esencias en cuanto tales consisten en las diferentes maneras en que la esencia divina puede ser imitada. Es decir, las esencias son creadas a partir de la esencia primera, Dios. Sin embargo, como señala García Marqués (2007, 78) esta afirmación no resuelve la cuestión, pues se limita a indicar el origen de estas esencias.

Aun así, es manifiesto que la postura de Avicena acaba desembocando en una nueva forma de platonismo, pero distinta a la del propio Platón. Igual que las Formas platónicas participan unas de otras para ser, las esencias avicenianas son imitaciones de una misma esencia divina de la que se derivan. Pero, al rechazar la existencia de esencias en acto, queda en suspenso cuál es su estatuto ontológico.

---

[114] Esta ambigüedad se da porque Avicena no separa claramente lo que "es esencial" a la esencia y lo que es extrínseco. Se puede solucionar distinguiendo entre las esencias concretas y la esencia en cuanto tal. En las esencias concretas, ni la existencia ni la universalidad forma parte de su definición (no es ni su género ni su especie). En cambio, cualquier esencia que pensemos es existente (real o mentalmente) y universal, por lo que ninguno de estos dos "predicados" (si así se les considera) es extrínseco a las esencias *en cuanto esencias*. Se volverá a este punto más adelante a raíz de las críticas de Averroes.

Podría sostenerse que se trata de meros conceptos, es decir, del mero acto del entendimiento de separar la esencia de su existencia. Miguel Cruz apunta a esta interpretación de Avicena, en oposición a la interpretación tomista del pensamiento aviceniano (Cruz Hernández, 2000, 233-234). Sin embargo, la clara separación aviceniana entre la esencia pura y la intencional (y todas las tesis derivadas de ella) parece negar esta interpretación. Como afirma Étienne Gilson:

> La primera cosa que Avicena nos dice es que las esencias están en las cosas mismas o en la mente, sin embargo, continúa diciendo que las esencias pueden considerarse en las cosas, en la mente o en sí mismas. Pero, si tan solo existen cuando están en las cosas o en la mente, ¿dónde están cuando son en sí mismas? (Gilson, 2009, 108-109)

Otra posible interpretación sería asimilar las esencias al intelecto divino (como hicieron varios seguidores latinos de la filosofía de Avicena). Puede sostenerse que las esencias en cuanto tales son pensamientos del intelecto divino, o incluso que no forman parte del intelecto divino, pero que emanan de él. En Ibn Sina no se encuentran explicitadas estas soluciones, pero su pensamiento indudablemente se mueve en unas coordenadas más platónicas (o neoplatónicas) que aristotélicas.

3. EL LEGADO DE AVICENA

Avicena (junto con Aristóteles y gran parte de los filósofos árabes) fue traducido al latín en el siglo XIII, ejerciendo una profunda influencia en la escolástica medieval, en la escuela de Salamanca y en el racionalismo moderno. Sin embargo, su obra fue combinada con la tradición neoplatónica cristiana (San Agustín, el pseudo-Dionisio, Calcidio, Escoto Eriúgena…)[115], dando lugar a una corriente denominada "agustinismo

[115] Antes de la recepción de Avicena, había dos clases de realismo platónico en el mundo latino: el platonismo puro y el platonismo agustiniano. Para el platonismo puro (más fiel a la teoría de Platón), las formas o esencias se sitúan en un κόσμος νοητός independiente de los individuos y de la menta divina. Dios no crea las esencias a partir de sí mismo, sino que capta las esencias y moldea el mundo a partir de ellas. El platonismo agustiniano, en cambio, sostiene que el κόσμος νοητός no está separado de Dios. Las formas o esencias son pensamientos de la mente divina, por lo que la creación se da a partir de sí mismo. Estos debates se dieron principalmente en la escuela de Chartres (Beuchot, 1981, 83 y ss.)

avicenizante" (Gilson, 2014, 371), representado por Enrique de Gante, Egidio Romano y Duns Escoto.

3.1. La influencia de Avicena: el esencialismo

Uno de los factores que determinaron la recepción de Avicena fue la cuestión del determinismo teológico. Para algunos escolásticos, hablar de una "esencia" divina implica limitar su omnipotencia, pues Dios no obra libremente, sino determinado por su esencia. Por este motivo, algunos nominalistas como Ockham rechazaron el concepto mismo de esencia en favor de un voluntarismo teológico. Aunque el nominalismo no es reductible a esta cuestión, parte de su motivación fue la defensa de la omnipotencia divina.

En cambio, los escolásticos más "realistas" intentaron conciliar la omnipotencia de la voluntad divina con el esencialismo aviceniano. Aunque esta tendencia se puede rastrear a comienzos del XIII (principalmente Enrique de Gante), el autor más representativo de este intento fue Duns Escoto. A pesar de que usara el término "naturaleza" en lugar de "esencia", su concepción era idéntica a la de Avicena: la "naturaleza" no es universal ni singular, sino que es indiferente a ambas (Salinas Leal, 2018, 44-45).

Para resolver el problema del estatuto ontológico de la esencia (o naturaleza), Escoto sostiene claramente que las esencias son "ideas" en la mente divina. La esencia de Dios incluye todas las esencias creables o posibles, pues de ser algo externo a Dios, no serían creadas por Él. Su existencia es "intelectual" (como apuntaba la metafísica de Avicena), pero no se sitúa en el intelecto humano, sino en el divino.

Sin embargo, Escoto intenta conciliar el voluntarismo divino con el esencialismo aviceniano. Dios no crea las esencias por necesidad ni por su propia esencia, sino porque elige hacerlo libremente. Por tanto, las esencias no son creadas "por necesidad", sino por el acto (libre) de creación de la voluntad divina. Como bien señala Gilson:

> En el escotismo, la voluntad de Dios no está de ninguna manera obligada por la intrínseca necesidad de las esencias; así, contrariamente al de Avicena, el dios de Duns Escoto es libre, porque la misma posibilidad de las

existencias actuales depende de su libre voluntad (Gilson, 2009, 120-121).

La posición agustiniana-aviceniana que sintetiza Escoto fue rigurosamente sistematizada en las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. En línea con Avicena, los entes son divididos en "entes en acto" (existencia) y "entes en potencia" (esencia). Ahora bien, el autor de las *Disputaciones* no entiende la esencia como una mera posibilidad, sino como una "aptitud" para existir, es decir, la "no repugnancia para ser producida por Dios" (Suárez, *DM*, 31, 2, 2).

A través de la sistematización de Suárez, la metafísica esencialista de Avicena fue heredada por el racionalismo en varios de sus aspectos. La concepción de la esencia como "posibilidad" o de Dios como *Ser necesario* fue aceptada por Descartes, Spinoza, Leibniz[116] y Wolff, con las respectivas diferencias entre cada uno de ellos. Incluso Kant, aunque negara que "ser" o "existir" sea un predicado real, mantuvo la concepción de la existencia como un predicado (Prieto López, 2013, 237-261).

2.3. Las críticas aristotélicas a Avicena: Averroes

En lo que respecta a las críticas, tanto nominalistas como aristotélicos han señalado los problemas y ambigüedades del planteamiento de Avicena. Dejando de lado las críticas nominalistas de Ockham o las aristotélicas de Alberto Magno o Tomás de Aquino (en su periodo de

[116] Cabe matizar que Leibniz, frente a Duns Escoto o Descartes, niega rotundamente el voluntarismo divino. Las esencias no son meras construcciones arbitrarias de la mente divina, sino que Dios obra conforme a su perfección. Su libertad no consiste en no estar determinado por su esencia, sino en poder obrar del modo más perfecto. En este sentido, Dios no es más "voluntad" que "intelecto": "Ese es el motivo por el que encuentro enteramente extraña esa expresión de algunos filósofos, que afirman que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría (y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección) no son más que efectos de la voluntad de Dios, mientras que, a mi parecer, son sólo consecuencias de su entendimiento, el cual ciertamente no depende en absoluto de su voluntad, lo mismo que tampoco depende de su esencia" (Leibniz, *Discours de métaphysique* GP, IV, §2, 1533).

madurez[117]), ya en el mundo árabe encontramos objeciones aristotélicas por parte del filósofo cordobés Ibn Rusd (latinizado como Averroes).

El principal problema reside en la admisión de una esencia "pura" al margen de su universalidad y su individualidad, por un lado, y de su existencia (real o mental) por otro. Precisamente uno de los pilares de la metafísica aviceniana consiste en que todo lo que pensamos, lo pensamos como un "ente". "Ente" o "existente" es el primer concepto que piensa la mente humana, por lo que no es un género, sino un "transcendental" (es decir, un concepto que lo abarca todo). Sin embargo, si admitimos que las esencias puedan concebirse con indiferencia de su existencia, entonces estamos contradiciendo esta tesis.

Para eliminar esta ambigüedad, Averroes sostiene que las esencias solo pueden darse en dos estados: o en el intelecto (como conceptos universales) o en la realidad (como individuos). La razón por la que no nombramos la "existencia" cuando definimos algo es que la existencia ya viene presupuesta en cualquier definición. Siguiendo el ejemplo anterior, si definimos un lápiz e incluimos "inexistente" entre sus propiedades, las demás serían negadas, por lo que, en toda definición, la existencia es presupuesta necesariamente.

Averroes justifica su tesis a través de la teoría aristotélica de las categorías (Gilson, 2009, 83-85). Si la existencia fuera un accidente (como la cualidad, la cantidad, el relativo…), entonces no podría aplicarse a las demás categorías. La sustancia, por ejemplo, no es una cantidad, ni el relativo una cualidad, y así sucesivamente. Sin embargo, todas las categorías las pensamos como entes, como algo "existente" en algún sentido. Por tanto, la existencia no puede ser un accidente de la esencia en ningún sentido. La noción de "esencia pura", o de esencia en cuanto esencia es una ficción.

> Además, si la palabra *ser* designara un accidente de la cosa, como afirma repetidas veces Avicena, se dará necesariamente uno de estos dos casos:

[117] En el caso de Tomás de Aquino, Avicena ejerció una profunda influencia en sus escritos de "juventud". Sin embargo, con el tiempo fue abandonando las posturas avicenianas por un acercamiento más profundo al aristotelismo. Sobre esto, remito a García Marqués, 2014, 277-291.

> que sea, o uno de los inteligibles primeros, o uno de los segundos. Si fuera inteligible primero, sería por necesidad uno de los nueve predicamentos [accidentales], y [en este caso] no podría aplicarse la palabra *ser* a la substancia y a los restantes predicamentos accidentales, más que en cuanto les afectase dicho predicamento, a no ser que hubiera un género único de accidentes, común a las diez categorías, supuestos todos absurdos y torpes (Averroes, *In I met*., §22, 20).

Averroes también rechaza la distinción aviceniana entre "ser posible" y "ser necesario" a través de varias críticas, pero no vamos a entrar en estas cuestiones ahora. Para la cuestión de los universales, nos interesa la crítica expuesta al concepto de "esencia" y a su relación con la existencia. Si la existencia fuera extrínseca a la esencia, entonces la existencia sería un género (no un transcendental), desembocando en una noción incomprensible.

Esta misma crítica averroísta puede aplicarse a la universalidad de la esencia. Avicena sostiene que la universalidad es extrínseca a la esencia en cuanto tal, pero esto es imposible. Si las esencias concretas no incluyen la universalidad dentro de su definición es porque todas ellas lo son "en cuanto esencia". La universalidad no aparece en la esencia del lápiz *en cuanto lápiz* o en la de la mesa *en cuanto mesa*, sino en sus esencias *en cuanto esencias*. Por tanto, la universalidad es intrínseca a toda esencia o especie.

Frente a los problemas dados por la solución de Avicena, Averroes sostiene que las esencias en cuanto tales se sitúan en el intelecto humano, no fuera de él. De lo contrario, se caen en las aporías que Aristóteles señaló respecto de la teoría platónica de las formas:

> Y es una de las cosas evidentes el que estos universales no tienen existencia fuera del alma, según lo que hemos dicho, Y que lo que de ellos existe fuera del alma no es más que sus individuos. Y ya enumeró Aristóteles en la *Metafísica* los absurdos que se seguirían necesariamente de esta hipótesis (Averroes, *In III de an.*, §117, 84).

4. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, hemos examinado la solución aviceniana al problema de los universales, su legado y sus dificultades. A través del concepto de esencia (derivado del de "especie"), Avicena ofrece una

solución distinta del realismo platónico y del aristotélico: las especies no se sitúan solo en el intelecto, pero tampoco separadas de los individuos.

La esencia, en cuanto universal, se sitúa en sentido estricto en el intelecto humano, pues solo en este reside la universalidad. Por su concepción de la esencia, Avicena sostiene que la esencia *qua* esencia es "indiferente" de la existencia y de la universalidad. La universalidad de la esencia no se da hasta que el intelecto la concibe mediante conceptos. Sin embargo, la universalidad no es una creación del entendimiento, sino que ya las propias esencias contienen su universalidad. Este matiz aproxima al filósofo árabe más al platonismo que al aristotelismo, aunque rechace la solución platónica al problema.

Sin embargo, esta tesis ha conducido a múltiples ambigüedades acerca del estatuto ontológico de las esencias en cuanto esencias. No se trata de simples conceptos del entendimiento, pero tampoco existen como entidades "en acto" fuera de él. A raíz de esta ambigüedad, los escolásticos latinos optaron por situar a las esencias en la mente divina. Las esencias no son constructos del entendimiento humano, pero sí del entendimiento divino. En el acto de creación, Dios (*Ser necesario*) les otorga la "existencia" a las esencias. A través de la conciliación escotista entre la teoría aviceniana de la esencia y el voluntarismo divino, la tesis de Avicena ejerció una profunda influencia en la metafísica moderna, desde Suárez hasta Wolff.

Pero, a raíz de las ambigüedades que presenta la tesis de Avicena, otros autores optaron por rechazar su teoría de la esencia en favor de una concepción más aristotélica. Averroes sostuvo que la noción de "esencia pura" es incongruente, por lo que rechaza la tesis aviceniana del triple estado de la esencia. Las esencias o especies se sitúan únicamente en el intelecto humano, no fuera de él.

5. REFERENCIAS

Aristóteles. (2015). De interpretatione. En Tratados de lógica (M. Candel Sanmartin, Trad., págs. 293-337). Madrid: Gredos.

Averroes. (1998). Compendio de metafísica. (J. Puig Montada, Ed., & C. Quirós Rodríguez, Trad.) Sevilla: Universidades de Córdoba, Málaga y Sevilla, y Fundación el Monte.

Averroes. (2004). Sobre el intelecto. (A. Martínez Lorca, Ed., & S. Gómez Nogales, Trad.) Madrid: Trotta.

Avicena. (1950). Sobre metafísica. (M. Cruz Hernández, Trad.) Madrid: Revista de occidente.

Avicena. (1963). Livre dés definitions. (A. M. Goichón, Trad.) París: Publications de l'institut français d'archéologie orientale du caire.

Avicena. (1978). La métaphysique du Shifa. Livres I à IV. (G. Anawati, Trad.) Paris: Libraire philosophique J. Vrin.

Avicena. (1985). La métaphysique du Shifa. Livres VI à X. (G. Anawati, Trad.) París: Libraire philosophique J. Vrin.

Avicenna. (2002). Metafisica. La scienzia delle cose divine (AL ILAHIYYAT) dal Libro della Guarigione (Kitab al-Sifa) (trilingue árabe-latino-italiana ed.). (O. Lizzini, Trad.) Milán: Bompiani. Il penseiro occidentale.

Bahlul, R. (2009). Avicenna and the Problem of Universals. Philosophy and theology, 3-25.

Beuchot, M. (1981). El problema de los universales. México: UNAM.

Campo Echeverría, A. d. (2012). La indagación filosófica bizantina acerca de los universales. Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos, 57-86.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Madrid: Alianza.

Gambra, J. M., & Oriol, M. (2008). Lógica aristotélica. Madrid: Dykinson.

García Marqués, A. (2007). La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos. Anuario filosófico, 73-103.

García Marqués, A. (2014). ¿Hay tres Tomás de Aquino? En M. Herrero, & Otros, Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira (págs. 277-291). Pamplona: Eunsa.

García Marqués, A. (2019). Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine. Madrid: Dykinson.

Gilson, É. (2009). El ser y los filósofos. (S. Fernández Burillo, Trad.) Pamplona: Eunsa.

Gilson, É. (2014). La filosofía en la Edad Media. (A. Pacios, & S. Caballero, Trads.) Madrid: Gredos.

Leibniz, G. (2010). Discurso de metafísica. En Á. L. González (Ed.), Obras filosóficas y científicas 2: Metafísica (Á. L. González, Trad., págs. 161-205). Granada: Comares.

Libera, A. (2016). La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media. (M. Miccio, Trad.) Buenos aires: Prometeo libros.

Mcginnis, J. (2007). Logic and science: the role of genus and difference in Avicenna's logic, science and natural philosophy. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 165-186.

Porfirio. (2003). Isagogé (trilingue ed.). (R. Rovira, & J. J. García Norro, Trads.) Barcelona: Anthropos.

Prieto López, L. (2013). Suárez y el destino de la metafísica: De Avicena a Heidegger. Madrid: BAC.

Salinas Leal, H. H. (2018). El universal lógico como modus concipiendi en Duns Escoto. Anales del seminario de Historia de la filosofía, 29-48.

Suárez, F. (1960). Disputaciones metafísicas. (S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez, & A. Puigcerver Zanón, Trads.) Madrid: Gredos.

Vincenzo, S. D. (2021). Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge. Boston: Gruyter.

Wisnovski, R. (2003). Avicenna's metaphysics in context. New York: Cornell University Press.

LA INFLUENCIA DE IBN SINA EN EL ESENCIALISMO ESCOLÁSTICO MEDIEVAL

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad Católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN: LA GÉNESIS DEL ESENCIALISMO

En su obra Duns Escoto, Gilson se acerca a Escoto queriendo encontrar el punto original que explica la divergencia entre Escoto y el Aquinate. Éste parece estar –a juicio de Gilson– en el hecho de que Escoto pertenece a la familia de los metafísicos de la esencia, pues investiga la «entidad» sin recurrir al acto de ser, tan propio del tomismo. Duns Escoto enfoca la estructura metafísica del ente haciendo que la esencia se presente antes que la existencia. Por eso Gilson asegura que hay dos metafísicas del ser. En la primera, la existencia es el acto de la esencia: hay ente porque hay ser. En la segunda, la existencia es un modo de la esencia: hay ser porque hay esencia real.

Tomás de Aquino mantiene un fino equilibrio entre el esencialismo y el existencialismo. Leonardo Polo advierte cómo el intento de destruir los supuestos reductos paganos en Tomás por parte de Escoto generó una simetrización neopagana respecto del paganismo precristiano: hablamos de la filosofía moderna. En efecto, la filosofía tiende siempre a ser esencialista, lo era antes y después de Tomás, de modo que santo Tomás puede verse como una islita rodeada por el inmenso piélago esencialista, el océano del abstraccionismo y el mar del logicismo, un auténtico "mar sin riveras". De modo que Tomás no fue paradigma de la filosofía medieval católica, sino una rara excepción dentro de la misma y fuera de ella (escolástica judía y musulmana). Su realismo nos hace situarnos ante un especimen de «caso único».

En el *Comentario* de Boecio (480-525) a la Isagogé de Porfirio se ha querido ver el inicio de esta distinción clásica entre esencia y acto de ser, cuando se afirma: «*diversum est esse et id quod est*». ¿Quiere esto decir que se da una distinción real entre esencia (lo que algo es) y existencia? Esta será la interpretación tomista, pero en Boecio el tema no es tan claro. Probablemente este pasaje sólo quiera aludir al hecho de que en las criaturas existe composición y que sólo Dios es simple. Las criaturas están compuestas de materia y de forma; la forma da el «*esse*» (ser), es aquello por lo que algo es (*quo est*). La distinción entre el *esse* y el *id quod est* es la distinción entre la forma y el todo (el ente compuesto de materia y forma). Insistamos en este punto: lo que interesa a Boecio es señalar la composición en contraste con la simplicidad de Dios.

Sin embargo, el esencialismo medieval propiamente comienza con Avicena (900-1037): todo aquello que no incluye necesariamente la existencia en el contenido de la esencia, es decir, todo lo que no es el ente necesario, no tiene el ser como constitutivo esencial. Los atributos de Dios se entienden más bien como notas contenidas en el concepto de Dios. Se identifica el *actus essendi* con la existencia. La esencia, y no el acto de ser, tiende a situarse en el centro como eje que articula la reflexión metafísica ulterior. Desde esta perspectiva ligeramente desviada hacia la Lógica surge la matriz de lo que serán todas las metafísicas esencialistas posteriores. Cuando no se pueda admitir que la existencia se siga de la esencia como algo exigido concomitantemente por ésta, hay que decir que estas cosas existen por otro; lo que tiene el *esse ut accidens*, como accidente sobrevenido, es lo posible.

2. EL CANON DE IBN SINA SOBRE LA ESENCIA

La filosofía islámica primitiva y la metafísica islámica (*Falsafa*), imbuida como está de teología islámica (*Kalâm*), distingue más claramente que el aristotelismo entre esencia y existencia. Mientras que la existencia es el dominio de lo contingente y lo accidental, la esencia perdura dentro de un ser más allá de lo accidental. La filosofía de Avicena, particularmente la parte relacionada con la metafísica, le debe mucho a al-

Farabi. La búsqueda de una filosofía islámica definitiva separada del ocasionalismo se puede ver en lo que queda de su obra.

Siguiendo el ejemplo de al-Farabi, Avicena inició una investigación completa sobre la cuestión del ser, en la que distinguió entre esencia (*Mahiat*) y existencia (*Wujud*). Argumentó que el hecho de la existencia no puede inferirse o explicarse por la esencia de las cosas existentes, y que la forma y la materia por sí mismas no pueden interactuar y originar el movimiento del universo o la actualización progresiva de las cosas existentes. La existencia debe, por tanto, deberse a un agente-causa que necesita, imparte, da o añade existencia a una esencia. Para ello, la causa debe ser una cosa existente y convivir con su efecto.

La consideración de Avicena del tema de los atributos de la esencia puede exponerse en términos de su análisis ontológico de las modalidades del ser: imposibilidad, contingencia y necesidad. Avicena argumentó que el ser imposible es lo que no puede existir, mientras que el contingente en sí mismo (*mumkin bi-dhatihi*) tiene la potencia de ser o no ser sin comportar contradicción. Cuando se actualiza, el contingente se convierte en un existente necesario debido a lo que es distinto de sí mismo (*wajib al-wujud bi-ghayrihi*). De esta manera se concluye que la contingencia es una esencia potencial que podría actualizarse o no actualizarse por una causa externa distinta a sí misma. Las estructuras metafísicas de necesidad y contingencia son diferentes. Ser necesario debido a sí mismo (*wajib al-wujud bi-dhatihi*) es verdadero en sí mismo, mientras que el ser contingente es falso en sí mismo pero verdadero debido a algo más que a sí mismo. Lo necesario es la fuente de su propio ser sin existencia prestada, lo que siempre existe.

Lo necesario existe “debido a sí mismo”, y no tiene esencia (*mahiyya*) más que la existencia (*wujud*). Además, es “Uno” (*wahid ahad*) ya que no puede haber más de un "Necesario-Existente-debido-a-Sí mismo" sin diferenciación (*fasl*) para distinguirlos entre sí. Sin embargo, exigir la diferenciación implica que existen “debido a sí mismos” así como “debido a lo que es distinto de ellos mismos”; y esto es contradictorio. Sin embargo, si ninguna diferencia los distingue entre sí, entonces no hay ningún sentido en el que estos “Existentes” no sean uno y el mismo. Avicena agrega que el “Necesario-Existente-debido-a-Sí mismo” no

tiene género (*jins, hadd*), ni una contraparte (*nadd*), ni un opuesto (*did*), y está separado (*bari*) de la materia (*madda*), la calidad (*kayf*), la cantidad (*kam*), el lugar (*ayn*), la situación (*wad*) y el tiempo (*waqt*).

3. LA DERIVA DEL CANON ESENCIALISTA AVICENIANO

Ricardo de San Víctor (†1173), en las pruebas que expone sobre la existencia de Dios a partir de los grados de perfección, acusa un matiz aviceniano (el mismo que hará suyo Duns Escoto más tarde): de la posibilidad de las esencias se sube al que puede poner en el ser a esas esencias. Su misticismo de linaje agustiniano modera la deriva hacia el esencialismo. La tendencia logicista de Guillermo de Auvernia (1180-1249), hijo en esto de su tiempo, rompe este dique teórico y da rienda suelta al esencialismo germinal larvado en el avicenismo, aunque sin llevarlo todavía a su máxima expresión. Guillermo de Auvernia identifica la esencia con el *quod est* y la existencia con el *quo est*. En las criaturas estas dos cosas se distinguen, siendo el *quo est* un accidente del *quod est*, al modo de Avicena. La separación en la criatura del *quod est* y el *quo est* exige la existencia de un ser necesario, en el que esencia y existencia se identifican. Aunque no sigue a Avicena en el «necesitarismo» de la creación el «acto de ser» se ecualiza con la «existencia» y la reflexión teológica y metafísica sigue orbitando en torno a la esencia como centro de gravedad. Juan de la Rochelle (†1245), siguiendo a su maestro Alejandro de Hales, consolida esta distinción entre *quod est* y *quo est* respecto de su antropología y su angeleología, convirtiéndose en punto de apoyo arquimédico para autores posteriores como san Buenaventura (1221-1274).

De hecho, la lista de los buenaventurianos que sobreviven a Santo Tomás y se oponen a él podría alargarse (Pedro de Trabes, Eustaquio de Arras, Roger Marston, &c.). Al terminar este siglo encontramos a Ricardo de Mediavilla, quien mantiene la casi totalidad del legado agustiniano, aviceniano y buenaventuriano: no distinción entre esencia y acto de ser y pluralidad de formas, entre otras, que van consolidando de manera triunfal un esencialismo que cuenta con un clima académico muy favorable donde priman la Lógica y la Gramática de los dialécticos. A

finales del siglo XIII, sin embargo, el agustinismo franciscano ve fragmentada su unidad; esto explica la síntesis que ensayará Duns Escoto en los primeros años del siglo XIV, síntesis que vendrá lastrada por este logiscismo de base.

En la Facultad de Artes se tendía a hacer una filosofía desligada de la teología, y muy dominada por la Dialéctica y el terminismo de los Gramáticos, quienes además están dando a conocer a Aristóteles desde las traducciones que realizan del «Comentador». En este clima averroísta, Siger de Bravante (†1282) –por ejemplo– está en contra de la distinción entre esencia y *esse,* coincidiendo paradójicamente con los agustianismos. Pero la paradoja se disuelve cuando entendemos la orientación marcadamente logicista y terminista que homogeneizaba por entero a todos los maestros de la Universidad, con independencia de la congregación a la que pertenecieran y la filiación doctrinal a la que por idiosincrasia estuviera adscrita la frailería.

Santo Tomás rompe con esta tónica para mantener un fino equilibrio entre las partes. No se discute que lo esencial del tomismo está en su metafísica: una metafísica del conocimiento derivada de una metafísica del ser. La cima del tomismo es esta metafísica del ser, del *esse, actus essendi* (mejor que de la «existencia», que no es más que el resultado, el hecho de ser asociado a las causas predicamentales). Esta es la distinción fundamental: lo que algo es, la esencia, es gracias a que recibe el acto de ser. Y no como accidente, como algo exterior (Avicena); por el *esse,* lo que es es y puede ser un lo que. La esencia (sinónimo de sustancia y de naturaleza) está en potencia respecto al acto de ser. Porque tiene el ser, la esencia puede considerarse el vehículo del ser (*forma dat esse*) y, en ese *esse,* son la forma, la materia, los accidentes, &c. Se salvaguada así la experiencia metafísica como experiencia original auténtica respecto de los diferentes reduccionismo que la amenazan (teologismo antidialéctico, fideísmo mistizoide, naturalismo, intuicionismo, terminismo nominalista, psicologismo ontologista, empirismo, fenomenismo, logiscismo, abstraccionismo) sin negar por ello la legítima autonomía de otras disciplinas como la Teología preambular, la Física, las ciencias positivas, la Psicología, así como elementos extracientíficos asociados

sin embargo a las ciencias tales como la Teología Revelada, la Mística, &c.

El *esse* no es un Concepto, y menos una Idea, ni una noción abstracta. Se puede hablar de concepto de ente (esencia y ser) pero el ser es acto, y el acto fundamental. Gracias a él las cosas son y pueden ser pensadas. La metafísica anterior había sido esencialista. Sin duda, resulta cómodo pensar a la esencia «posible» de, por ejemplo, «Dios»; analizarla en todos sus pormenores y después «añadirle» (San Anselmo, Descartes, Leibniz, Gödel, Plantinga, &c.) o «negarle» (Kant, Faure, Russell, Bueno, &c.), como se decía, la existencia. Se llega a una metafísica esencialista de este estilo, pasando previamente por otra que no admite distinción real entre esencia y acto de ser. Frente a ambas se sitúa la propuesta metafísica de Santo Tomás: al acto de ser se llega metafísicamente –no lógicamente ni empíricamente– pero es imposible no advertirlo si se quiere explicar el hecho, esto sí de experiencia empírica y de razonamiento lógico, de que las cosas sean cosas diversas (esta esencia, aquella otra, &c.) así como integrables en una pluralidad de disciplinas y doctrinas con su específico modo de ser y de organizar el material esencial.

Este sistema ordenado podía devolver el orden sistemático a la Universidad, alcanzando la eutaxia de las Facultades dentro de la Institución, y desde ahí integrar el cuerpo de la cristiandad católica. Efectivamente, este orden puede darse porque el núcleo doctrinal implica este mismo orden, de modo que el todo reproduciría de un modo fractal, homeomérico, esa parte que es el plasma germinal: el fenotipo sería la manifestación de este genotipo saludable, que acabaría con la metástasis desequilibrada y anárquica de los diferentes reduccionismos cancerígenos que descomponen el tejido humano y social de la cristiandad.

El realismo filosófico es liberal pues permite la asimilación de todo lo verdadero que se pueda encontrar en cualquiera de las doctrinas realmente existentes, pero sin caer por ello en ese vicio teórico del eclecticismo sin jerarquía, dado que para el realismo hay una prioridad que rige esta integración: la distinción real de esencia y existencia. La composición esencia-acto de ser posibilita este equilibrio a todos los niveles dado que implica limitación y conjugación, sin dejar ningún aspecto fuera de

su reflexión, y sin que ello suponga la creación de un sistema filosófico, cerrado y acabado, lo cual sería contrario a su pretensión antiesencialista, incompatible con el monismo y el univocismo.

Este fue el tema que Gilson desarrolló con mayor riqueza: la investigación histórica del tomismo como filosofía del acto de ser. Gilson tiene el mérito de haber hecho descubrir al mundo contemporáneo un tomismo más profundo y original del que aparecía en las obras de los neotomistas y neoescolásticos, poniendo de relieve sobre todo la noción existencial y concreta de *esse,* que según Gilson no ha sido comprendida por el existencialismo moderno (cfr. R. Echauri, *Heidegger y la metafísica tomista,* Buenos Aires 1970). La escolástica degenerada o aberrante deforma el tomismo: la originalidad tomista reside en la noción de *esse,* que queda «esencializada» en la manualística posterior. De hecho, pensadores posteriores, incluyendo a muchos seguidores del Doctor de Aquino, concebían el ente como cosa, con lo que esta noción trascendental fue perdiendo contenido y sentido, hasta quedar en los sedicentes tomistas como un concepto vacío, al que se alude por respeto formalista a los textos del maestro.

Ni siquiera los discípulos directos demuestran que lo han entendido del todo. Así, Egidio Romano (1247-1316), que fue pupilo del «Maestro común», aunque defiende la unidad de la forma, introduce un elemento de completo oscurecimiento en el tema, central, de la distinción entre esencia y acto de ser. A Gil de Roma se debe precisamente la terminología de «*esse essentiae*» y «*esse existentiae*»; esencia y existencia (y ya no *esse* o *actus essendi* como escribe Santo Tomás de Aquino) aparecen como dos cosas, quizá para remarcar más claramente la distinción real. Pero si ese «*esse essentiae*» es ya algo, ¿qué valor tiene la distinción? Aquí se anticipa ya la noción de «*esse diminutum*» para la esencia, clave angular del esencialismo de Duns Escoto, que generará la noción de «concepto objetivo» como noción que suplanta a la de «concepto intencional». En todo caso, la «existencia» será un predicado accidental. Se vuelve a Avicena y la metafísica se convierte en una investigación sobre las esencias.

El mismo maestro de Santo Tomás (1206-1280) San Alberto Magno no se hizo eco de la novedad tomista. Es sintomático que habiendo fallecido

seis años después de Santo Tomás, mantenga un tratamiento pre-tomista de la cuestión de la esencia y del *esse*. Siguen presentes en él Boecio y, sobre todo, Avicena. En otras palabras, San Alberto es más «esencialista» que metafísico del ser.

La disputa escolástica sobre este tema es alimentada también por Enrique de Gante (†1293). Aunque intenta profundizar en la distinción tomista de esencia y acto de ser, vuelve a Avicena: el acto de ser se olvida; esencia y «existencia» se confunden. Las criaturas podrían no ser: sólo así se distingue la esencia de la existencia. Pero desde el momento en que existen, no hay ya distinción ninguna y el ser se reduce al existir, es decir, a estar sometido efectivamente a la causalidad empírica. La actualidad del ser se reduce a la facticidad empírica. En consecuencia, puede hablarse de una distinción «intencional» según consideremos los seres que percibimos desde el punto de vista racional (en cuanto que son así o asao) o desde el punto de vista sensible (en cuanto que están ahí o allá). Pero como el ser se reduce a la existencia y ésta al principio ontológico en virtud del cual se pueden percibir los seres, que lo son por existir, entonces prevalecerá el interés racional sobre la esencia mientras que la existencia interesará más bien a la sensibilidad y al conocimiento empírico, que se ocupará de lo obvio y de lo evidente.

La filosofía será una ciencia de esencias que podrán existir o no, según tengan un referente empírico, pero que exigen una demostración no presencialista sino articulada y secuencial, que posee el mérito de lo arduo. Verdadero será lo que sea susceptible de exposición empírica, pero esta verificación por aproximación no compete a la filosofía, que sólo opera con las esencias mediante el intelecto, tomándolas como conceptos o como ideas generales desde su realidad ideal al margen de su realidad existencial.

La discusión sobre Dios se hará hegemónica dentro de una metafísica planteada de esta manera, dado que prácticamente es el único objeto filosófico al ciento por cien: no es empírica la comprobación de su existencia, su realidad es puramente formal y sólo puede ser demostrado mediante procedimientos formales a partir de meras esencias. La «distinción formal» de Duns Escoto está preformada en esta distinción «intencional» de Enrique de Gante: es más que una simple distinción de

razón, y mucho menos que una distinción real. Nos hallamos, pues, ante la endíadis que originó la bifurcación entre racionalismo y empirismo. Como vemos, el esencialismo originó esta dicotomía y sólo el esencialismo podía reconciliar lo múltiple con lo uno tras este pecado original gnoseológico.

4. LA RECEPCIÓN DEL CANON ESENCIALISTA EN ESCOTO

La metafísica de Juan Duns Escoto (1266-1308), supone una significativa y nueva recepción de Avicena que tiende a agravar este esencialismo cada vez más antimetafísico, en tanto en cuanto dificulta la experiencia originaria del ser. Ciertamente, Escoto es desde una perspectiva exclusivamente especulativa un metafísico excepcional, pero a condición de admitir que cognoscitivamente ejerce una metafísica más «nocional» que «experimental», o nulamente experimental.

Escoto considera el ente como una noción abstracta, indeterminada: lo que es algo, en oposición a la nada. En otras palabras, Escoto entiende por ente la esencia. En este sentido, el ente es anterior a cualquier determinación real. El *ens commune* se reduce a una esencia indeterminada que posibilita cualquier determinación pensable o realizable. Para Escoto, en la medida en que Dios se conoce a sí mismo, en cuanto que el intelecto de Dios conoce la esencia divina, produce un mundo, que entonces (con una posteridad que no es temporal) hace surgir las Ideas como esencialidades ideales: un tercer reino de pura idealidad, donde todas las esencias encajan entre sí de un modo perfectamente trabado y cerrado, que según Escoto es, por ende, *principiative a Deo*. Pero este reino es independiente de la esencia y del entendimiento de Dios, en cuanto la voluntad de Dios no puede cambiar su legalidad, que se impone de suyo desde su propio cierre esencial. Según la terminología escotista: es ciertamente *principiative a Deo,* pero *formaliter ex se*.

Resulta, por tanto, muy importante para nuestro ensayo entender bien esta consolidación del esencialismo a través de Duns Escoto. No se comprende apenas qué quiere decir ente si se habla de él antes de cualquier determinación «real» (*a parte rei*), salvo que se entienda la esencia, que puede pensarse como posible, prescindiendo de su «existencia» y, por

supuesto, del «acto de ser», que no se sabe ni lo que es, a no ser sólo como sintagma lingüístico. En este sentido, ente es aplicable a cualquier cosa, a todo «algo», desde las sustancias primeras hasta Dios, pasando por el «*ens commune*». E, incluso, cualquier cosa, aunque no sea (*Impossibilia*, seres paradójicos, dentro de los entes de razón). Así, se dice que ente se predica unívocamente. La univocidad es una *intentio* que se refiere al concepto. Es una comunidad conceptual de notas, no «real», cuya composibilidad define su identidad como esencia racional. Por eso, realmente no puede decirse nada de esa comunidad; sólo puede pensarse lógicamente el orden intrínseco de las notas esenciales, y organizarlas desde lo que cada esencia impone de suyo.

El objeto propio del entendimiento es, por tanto, el ser inteligible en sí, el ente en toda su extensión. Por eso, la actividad propia del entendimiento es establecer las relaciones y conexiones entre los conceptos. La distinción ontológica de Santo Tomás no tiene cabida en este esquema. Sin embargo, Escoto advierte que podemos distinguir allí donde no podemos sin embargo separar, de modo que donde Santo Tomás ponía una distinción real, Escoto habla de algo menos que una distinción real y algo más de una mera distinción de razón. El «algo» nos mantiene en la indeterminación del ser como mera esencia y el más y el menos acotan el espacio donde el pensamiento puede realizar sus distinciones conceptuales a múltiples niveles (entre lo empírico y lo racional, entre lo posible y lo necesario, etc.) pero siempre operando en el ámbito de las esencias, lo intra-conceptual, donde todo es proyectado desde el espacio real al espacio proyectivo: desde las piedras a los teoremas matemáticos, pasando por los iones de calcio de las neuronas y los colores vistos, etc.

Hay distinción formal siempre que el entendimiento puede distinguir en un ente formalidades distintas de otras, y conectarlas entre sí. Esta distinción formal sirve a Escoto para plantear una solución de los universales en el sentido de un «realismo» más acentuado que el tomista. Para Escoto, el objeto propio del entendimiento no es el ente sensible, sino el ser inteligible en sí, el ente en toda su extensión. Por eso la actividad propia del entendimiento es establecer las relaciones y conexiones necesarias entre los conceptos. Si Escoto puso la teología como *prius* en la escala de los saberes, lo empírico sólo se conocía formalmente (*a parte*

rei). La essentia tiene un *esse diminutum*, minúsculo, pero real-formal. El realismo tomista admite el axioma teológico de Aristóteles: sin el principio de no-contradicción no podríamos hablar con sentido, pero lo único que garantiza este principio es la noción de sustancia (*ousía* con actualidad) y, estrictamente hablando, una sustancia, una actualidad pura e inmaterial: el Acto Puro, actualidad principal que garantiza la actualidad de este principio no sometido al devenir. Para Aristóteles y Tomás este Principio divino del Acto Puro/Causa primera no es una forma pensada, sino una forma real (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009 a 32-38).

El realismo aristotélico-tomista admite el Dios como Principio (y actualidad pura) respecto del Principio de no-contradicción que rige la actualidad inteligible de los seres con *distinctio realis* o *distinctio rationis cum fundamento in re*. Para el teologismo de Escoto, sin embargo, Dios es todo, lo demás es casi nada: sólo admite una *distinctio formalis a parte rei*. Escoto coloca la Teología como *prius*, pináculo de la pirámide, y lo empírico como la base; de lo empírico sólo tenemos conocimiento formal, formalizado mediante las esencias. La distinción formal *a parte rei* de Scoto no entronca directamente desde Avicena sino que se genera indirectamente por la asimilación y discusión del Doctor Sutil con el tomismo degenerado que no ha comprendido bien a Tomás de Aquino. Las conclusiones escotistas entroncan indirectamente con el esencialismo de Avicena, pero a través, de manera vicaria, de sus impugnadores. Al combatir a los que han entendido mal a Tomás se regresa a Avicena, dando un rodeo contraproducente, aunque precisamente porque Tomás combate el esencialismo.

5. INFLUENCIA DEL ESENCIALISMO TRAS ESCOTO

Los tomistas del «otoño de la Edad Media» que reaccionan frente a esta falsificación esencialista lo suelen hacer desde una radicalización mistizoide del *actus essendi*: así, por ejemplo, el Maestro Eckhart y sus discípulos (Suso, Taulero, Ruysbroek). Incluso los adversarios de la corrupción de la escolástica en la Baja Edad Media (Gerson, por ejemplo) no lo harán desde el tomismo sino que tenderán a ser pietistas de

orientación ockhamista, asociados a la «*Devotio moderna*». Es un flaco favor defender la Filosofía desde la piedad porque desnaturaliza tanto la Teología como la Dialéctica, todos salimos perdiendo y ninguna de las partes interesadas sale ganando.

Juan Crapeolo (†1444) es uno de los pocos sucesores de Santo Tomás que sigue, en filosofía, los puntos cardinales del tomismo. La doctrina sobre el *esse* y la distinción entre esencia y acto de ser está más clara en Crapeolo que en muchos tomistas anteriores y que en casi todos los posteriores hasta el siglo XX. Frente del Ferrariense (1474-1526), hay que situar a Tomaso de Vio, Cayetano (1469-1534), como la cara y la cruz de este momento crucial, contribuyendo a desnaturalizar importantes tesis tomistas. Pierde, por ejemplo, el sentido profundo de la distinción entre esencia y acto de ser. También hay que destacar, por contraste, a Jean Poisont, Juan de santo Tomás (1589-1647), contemporáneo de Descartes, que permanece fiel a la tradición realista tanto en metafísica (teoría del *esse*) como en Gnoseología (teoría del signo formal). Responsable de esta deriva hacia el logicismo esencialista es en gran medida la escolástica barroca posterior, salmantina, complutense y conimbricense.

La línea tomista obtiene una significación especial en la escuela dominicana de la Universidad de Salamanca, aunque más en el campo de las filosofías segundas (derecho, filosofía política, moral, &c.) que en el de la Metafísica. Cuando algunos de los dominicos de Salamanca abordan cuestiones metafísicas, como es el caso de Domingo de Soto (1494-1560) será para negar la distinción real entre esencia y acto de ser, influido sin duda por autores nominalistas. Pese a su ambigüedad, podríamos rescatar la labor de Domingo Báñez (1528-1604) respecto de la doctrina del *actus essendi*, aunque su tendencia marcadamente logiscista, puesta de manifiesto en la Polémica de Auxilii, no se acomoda al tomismo estricto. Los albertistas tampoco son una excepción a este alejamiento del tomismo. El autor más importante de esta corriente, Juan de Nova Domo, con un Tratado sobre el ser y la esencia, niega la distinción real; entre esencia y ser se da sólo la distinción que hay entre nombre y verbo. La esencia, se dice, es la fuente; el *esse*, lo que de ella brota. Naturalmente, de este planteamiento sale una metafísica esencialista y, en el fondo racionalista, que tiene en Suárez su siguiente paso.

Francisco Suárez (1548-1617) en la 2ª parte de sus *Disputationes metaphysicae* (1597), trata los diversos «*entia*»; al ampliar el concepto de «*ens reale*» a lo realmente posible y al limitar fundamentalmente la metafísica a lo cognoscible por nosotros en el ser, es decir, la esencia, se diseñaron las líneas esenciales de la metafísica moderna. El conceptualismo suplanta al «*actus essendi*». Los filósofos que practican este conceptualismo quieren o una filosofía de las habas contadas (nominalismo terminista, logicismo donde la metafísica se reduce a la lógica combinatoria y las segundas intenciones), o una filosofía que les permita caer como un gato sobre el ser, de pie y con todo bajo control (un esencialismo que anuncia ya el racionalismo moderno).

En la misma línea que Escoto, para Suárez la unidad del concepto de ser es absolutamente primera, porque expresa aquello por lo que las cosas convienen y se unifican. Arranca Suárez de la distinción entre concepto formal y concepto objetivo. El concepto de ente en cuanto ente es el concepto objetivo de ente. Hay que partir del concepto formal. ¿Cómo se forma? Separando lo que en una misma cosa está unido, obtenemos un concepto particular, unificando lo que está diversificado en varias cosas, obtenemos el concepto general de ente (concepto formal). A ese concepto formal le corresponde un concepto objetivo, ya que todos los entes reales tienen alguna semejanza, debido a ser, y, por tanto, pueden representarse bajo esa razón. En busca de esa semejanza debido a ser, que permita un concepto objetivo, Suárez distingue entre el ser como participio y el ser como nombre (*participialiter et nominaliter sumptun*), entre existencia y esencia. Así, mientras el ser-participio expresa lo real, restringe el ser a lo existente, el ser-nombre dice la esencia real y, sin negarle la existencia actual, se limita a hacer abstracción de ella. Por no afirmarla, es aplicable a lo posible, que la niega. Por no rechazarla, se puede decir de lo actual, que lo incluye. Por consiguiente, se dice de todos los seres sin excepción. Por tanto, el concepto objetivo de ser es la esencia real: la idea primera y más universal es el ser-nombre, la esencia de las cosas.

Duns Escoto ha sido tal vez el primero que ha entendido el ser no primeramente como *ens reale,* sino como *ens possibile seu ideale,* y tal vez sobre el tal vez, pero lo que es seguro que ha sido Suárez quien ha

llevado este modo de proceder a su máxima expresión. Todo el sistema suareciano se funda esta premisa: para la consistencia (*ratitudo*) le basta la *non repugnantia ad existiendum,* es decir, la pura posibilidad lógica, la no contradicción https://www.nodulo.org/ec/2009/n086p10.htm - kn09. Ciertamente, ni para Escoto ni para Suárez las esencialidades son independientes de Dios, aun cuando en éstas la compatibilidad e incompatibilidad no puedan por menos que proceder de las esencias tal como son de suyo, con independencia del ascendente divino. Pero no parece que hayan faltado escotistas que las consideraran completamente independientes de Dios, porque Dios era sólo otra esencia entre las esencias, una cosa entre cosas, según el *dictum* de Grocio: «actuar [pensar] como si Dios [el *actus essendi*] no existiera». Es difícil decidir si Leibniz compartía de corazón esta tesis, pero lo cierto es que ya aquí se confunde totalmente el plano del ser real de Dios respecto del ser ideal de las esencialidades, porque el *esse* ya no se transmite ni como reliquia lingüística dentro de la tradición escolástica.

Discípulo de Suárez, Hurtado de Mendoza (1592-1651) prosigue esta deriva hacia el conceptualismo que olvida el ser, y donde la contemplación (*theoría*) se sustituye por la especulación (*speculum*) que tematiza esencias, las trata bajo reglas lógicas sometidas a la composibilidad de las notas esenciales de los conceptos (*quidditades*) bajo el régimen exclusivo del principio de no contradicción, constituyendo la arquitectónica de un saber sistemático. La teoría tradicional de las «*operationis mentis*», atribuida a la lógica, la relega a la psicología, volviéndose a una orientación nominalista de la lógica. Basándose en el nominalismo, enseña en metafísica que el concepto de ser es unívoco, con lo cual se tiene en cuenta que esta ciencia necesita en general un concepto claramente definible, delimitado como idea clara y distinta, en dicotomía o alianza con una multiplicidad de otras ideas claras y distintas.

6. REFERENCIAS

Amos Bertolacci, A. (2012). The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", en Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion, ed. Felicitas Opwis y David Reisman. Leiden: Brill, 257–88.

Beuchot, M. (1992). La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval, su repercusión en la filosofia analítica actual. México: Universidad Autónoma de México.

Cunningham, F. A. (1974). Averroes vs. Avicenna on Being. New Scholasticism 48, 185– 218.

García Marqués, A. (1987). La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos. Anuario filosófico 20 (1), 73–104.

Gilson, E. (1951). El ser y la esencia. Buenos Aíres: Desclée de Brouwer.

Gilson, E. (2007). Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Pamplona: Eunsa.

Lowe, E. J. (2007). La métaphysique comme science de l'essence. En E. Garcia & F. Nef (Eds.), Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes (pp. 815-117). Paris: Vrin.

Wippel, J. F. (1982). "Essence and existence". En N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, & E. Stump (Eds.) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600 (pp. 385-410). Cambridge: Cambridge University Press

Wisnovsky, R. (2003). Avicenna's Metaphysics in Context. New York: Cornell University Press.

EL PROBLEMA DEL NO-SER EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y CONTEMPORÁNEA: AVICENA Y QUINE

FRANCISCO ANDRÉS HARO ALMANSA
Universidad de Murcia

1. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

El objetivo de este texto es exponer el clásico *problema del no-ser* a través de algunas soluciones clásicas y contemporáneas. Concretamente, se establecerá un diálogo entre las posturas de Willard Quine (uno de los filósofos contemporáneos que más ha estudiado este problema) y del filósofo medieval árabe Ibn Sina (latinizado como "Avicena"). A través de este diálogo, se examinarán los argumentos quineanos contra la postura clásica para analizar si afectan al filósofo árabe.

Para cumplir este objetivo, el texto se dividirá en cuatro partes. En la primera, se introducirá el problema del no-ser y su tratamiento en la filosofía analítica contemporánea. En la segunda, se expondrá el tratamiento de Quine del problema en el contexto de su crítica a la concepción referencialista del significado. En la tercera, se examinará la postura de Avicena respecto de este problema. Finalmente, en la cuarta se indagará si las críticas del filósofo norteamericano a la postura representada por el filósofo árabe son válidas.

1.1. EL PROBLEMA EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA CONTEMPORÁNEA

El "problema del no-ser" consiste en la cuestión sobre cómo explicar el hecho de que conocemos y hablamos de entidades inexistentes (criaturas mitológicas, conceptos contradictorios…) como si fueran existentes. Puesto que la mente humana piensa todo como un "algo", la dificultad reside en explicar si la propia "nada" puede pensarse. Lo mismo ocurre con el significado de los términos. Cuando usamos nombres como

"nada", "centauro", "Quijote" … ¿estamos nombrando algo? Pero si no estamos nombrando nada, ¿cuál es el significado de estos términos?

Aunque su origen se remonta a la antigua Grecia (concretamente al poema de Parménides), esta cuestión ha sido ampliamente tratada en la filosofía contemporánea. Dentro de la tradición "continental", autores como Heidegger o Sartre dedicaron varias páginas de sus obras a investigar la relación entre "ser" y "nada" y cómo es posible pensar la "nada". Sin embargo, la tradición analítica adoptó un enfoque distinto al tradicional. A partir del giro lingüístico y de la nueva lógica fregeana, el problema del no-ser fue estudiado en el ámbito del lenguaje. La cuestión no reside en cómo podemos conocer entidades inexistentes, sino en cómo podemos expresarlas lingüísticamente.

En este sentido, el problema fue estudiado en el marco de la teoría del *significado como referencia*. Si el significado de un término reside en un contenido designado o referido, entonces los términos que no refieren a ninguna entidad existente (los llamados "vacíos referenciales") no deberían ser significativos. Sin embargo, cuando usamos expresiones como "pegaso" o "ser vivo sin vida", aparentemente entendemos su significado. La aporía reside en cómo poder explicar el significado de los términos sin referencia bajo una concepción referencialista[118].

En este contexto semántico, hubo varios intentos de solucionar el problema sin abandonar la teoría referencialista, como el tratamiento fregeano del lenguaje poético (Frege, 2017, 92), la teoría de las descripciones definidas de Bertrand Russell (1981, 51-75) o la teoría de la presuposición de Peter Strawson (1971, 11-40). La teoría del propio Quine se

[118] Aquí uso el término concepción referencialista en un sentido muy amplio, pues bajo el término referencialista se pueden agrupar las teorías de la referencia indirecta de Frege o Russell y las de la referencia directa de Putnam y Kripke… En el caso de Quine, parece tener en mente sobretodo la versión fregeana y russelliana, aunque su tesis se dirige a toda teoría "realista" del significado. En cuanto a sus críticas, parecen dirigirse más bien a versiones psicologistas e incluso a la teoría de los objetos de Meinong (como veremos más adelante).

mueve en la línea de la solución russelliana, aunque rechazando el atomismo lógico del filósofo inglés[119].

2. QUINE: SIGNIFICADO Y REFERENCIA

El tratamiento quineano del problema se sitúa precisamente en este contexto. Sin embargo, aunque la cuestión fue central en los comienzos del giro lingüístico, Quine fue uno de los filósofos analíticos que más páginas dedicó al problema. Siendo consciente de su antigüedad y alcance, lo denominó el "viejo rompecabezas platónico del no ser" (Quine, 2002a, 40), aunque realmente su origen no es Platón, sino Parménides.

El tratamiento más extenso del problema se realiza en su artículo "On what there is" ("acerca de lo que hay"), donde sitúa el problema en el contexto de la teoría referencialista del significado. Su argumento general puede resumirse del siguiente modo: el problema de los vacíos de referencia se origina en la *confusión entre significar y nombrar*. Por tanto, la teoría referencialista (que confunde ambas acciones) debe abandonarse por una teoría alternativa del significado. Para los propósitos de este texto, vamos a examinar las soluciones que Quine va mencionando y criticando respecto del problema.

A lo largo del artículo, Quine establece un diálogo ficticio entre él mismo y un personaje llamado "McX", que actúa como represente de una postura "realista" respecto del significado de los términos. Ambos poseen ontologías distintas, pues discuten sobre qué clase de entidades hay en el mundo. El problema reside en que, si asumimos una teoría referencialista del significado, es imposible expresar lingüísticamente una discrepancia ontológica entre dos individuos. Si uno de ellos afirma que su oponente admite entidades que él no acepta, al hablar de tales entidades parece asumir su existencia. De lo contrario, si fueran la "pura nada", ni siquiera podríamos hablar de ellas.

A raíz de esta tesis, Quine lanza una crítica contra la teoría realista del significado. Si el significado de nuestros términos fueran entidades

[119] Para una exposición completa de estas teorías y soluciones (incluida la de Quine), remito a Haack, 1991, 91-95.

reales (en cualquier sentido de "reales") entonces no podríamos afirmar que otra persona admite entidades que el realista sostiene que no existen. Si asumimos esta teoría, entonces los términos que nombran entidades inexistentes (por ejemplo, "pegaso") no tendrían significado. Aunque el realista puede asumir que términos como "pegaso" no son significativos (acorde a su teoría), en realidad sí entendemos lo que significan. Por tanto, la teoría realista del significado obliga a asumir que existen entidades que realmente no existen.

2.1. La solución mentalista

Ante este problema, el realista semántico (McX) propone una solución alternativa: Cuando utilizamos términos universales, no estamos nombrando entidades reales, sino *mentales*. Por ejemplo, si digo "pegaso", no estoy nombrando una entidad real, sino una representación mental. Por tanto, el significado de nuestros términos no nos compromete con las entidades reales del mundo, sino con nuestras ideas o representaciones (Quine, 2002a, 40). Cuando yo sostengo que otro hablante afirma que existe tal entidad, no estoy nombrando una entidad real, sino una representación de otro sujeto.

Sin embargo, Quine señala que esta solución es insatisfactoria, pero en "Acerca de lo que hay" no profundiza mucho en su crítica. Solamente señala que una entidad real es perfectamente distinguible de una entidad mental. Por tanto, si alguien sostiene que existen pegasos, no está hablando de sus representaciones mentales, sino de entidades que él cree que existen realmente. Cuando yo hablo de entidades asumidas por otro hablante, no hablo de sus creencias sino de entidades reales cuya existencia él asume. Un defensor de la postura realista sabe distinguir, por ejemplo, entre el "Partenón real" y la "idea de Partenón". Así pues, esta solución es insatisfactoria, pues sabemos distinguir los signos de entidades reales y los signos de entidades mentales.

En escritos posteriores ahonda en su crítica a la teoría del significado como "entidades mentales". En su artículo "Relatividad ontológica" desecha esta teoría en favor de una teoría conductista del significado: "Los significados, en consecuencia, aquellos auténticos modelos de entidades mentales acabaron como grano para el molino conductista"

(Quine, 2017, 43). Su crítica se basa en una teoría conductista sobre el modo en que aprendemos a usar el lenguaje.

Para conocer el significado de un término, conocemos dos aspectos (Quine, 2017, 45): El aspecto fonético (aprender a reproducir un sonido o grafía) y el aspecto semántico (aprender a usar el término). Este último aspecto se aprende observando las conductas de otros hablantes ante un determinado estímulo e imitándolas. De este modo, el significado de una palabra consiste en la respuesta a un estímulo, no en nombrar ninguna entidad real.

En resumen, el argumento de Quine reside en la incompatibilidad entre una teoría mentalista del significado y el modo en que aprendemos a usar el lenguaje. Si las palabras refirieran a entidades mentales, entonces el lenguaje sería privado. Si al decir "caballo" estoy nombrando una entidad mental que solo yo conozco, entonces los demás no sabrían a qué me estoy refiriendo cuando emito ese sonido (puesto que las entidades mentales son invisibles para otros hablantes). "Una vez apreciamos la institución del lenguaje en estos términos, vemos que no puede haber, en ningún sentido útil, un lenguaje privado" (Quine, 2017, 44)[120]. Por tanto, puesto que el lenguaje es un "arte social" que los hablantes adquieren observando e imitando las conductas ajenas, el significado de las palabras no puede residir en entidades mentales.

Aunque no vamos a profundizar en la concepción quineana del significado, podemos inferir de lo anterior que se trata de una concepción "conductista": el significado de un término reside en la respuesta a un determinado estímulo. A través de las reglas sociales que rigen los usos correctos o incorrectos del lenguaje, se establece qué respuestas son

[120] Quine hereda esta tesis del naturalismo de John Dewey y de la crítica a los lenguajes privados del segundo Wittgenstein, tal como él mismo lo afirma: "Dewey insistió sobre esta cuestión en los años 20. "El soliloquio –escribía– es el producto y reflejo de la conversación con otros" (p. 170). Más adelante, desarrolló la cuestión así: EL lenguaje es específicamente un modo de interacción de al menos dos seres: un hablante y un oyente; presupone un grupo organizado al cual pertenecen estas creaturas, y del cual han adquirido sus hábitos de habla. Es, en consecuencia, una relación" (p. 185). Años más tarde, Wittgenstein ha rechazado de modo similar el lenguaje privado. Mientras que Dewey escribía en esta vena naturalista, Wittgenstein estaba estancando todavía en su teoría del lenguaje-copia" (Quine, 2017, 44).

correctas o incorrectas ante un estímulo concreto. Por tanto, no hay un contenido mental u objetivo que expresemos con nuestras palabras, sino que las expresiones lingüísticas son meros sonidos que emitimos como respuesta ante un estímulo concreto.

Sin profundizar más en la concepción quineana del significado (bastante compleja), para esta cuestión solo nos interesan sus dos principales argumentos contra la solución mentalista: 1) implica confundir la referencia a entidades reales con entidades mentales y 2) es una explicación incompatible con la manera en que los hablantes aprenden a utilizar su lenguaje.

2.2. La solución realista-modal

A raíz de las dificultades introducidas por MxC, Quine introduce un nuevo personaje (el "señor Y Griega") como representante de una solución alternativa: Cuando hablamos de entidades universales, no estamos nombrando entidades reales ni mentales, sino *posibles*. En otras palabras, las entidades inexistentes son aquellas que no existen "*de facto",* pero que podrían existir. En el caso de "pegaso", no hay contradicción en pensar en un "caballo con alas", ya que podríamos imaginar un mundo posible en el que existieran tales criaturas. Incluso los personajes ficticios (literarios o mitológicos) son narraciones de mundos posibles en los que existen otro tipo de criaturas.

Bajo esta solución, el significado de un término son entidades posibles, que pueden ser "posibles actualizados" (entidades que existen en la realidad) o "posibles no-actualizados" (no existen en la realidad, pero podrían existir). "Pegaso, sostiene Y Griega, tiene el ser de un posible no actualizado. Cuando decimos que no hay tal cosa Pegaso, decimos más precisamente que Pegaso no tiene el especial atributo de la actualidad" (Quine, 2002a, 41).

Antes de pasar a sus críticas, Quine señala que esta solución puede aceptarse para cierto tipo de entidades inexistentes, pero no para todas. "Pegaso", por ejemplo, sí puede concebirse como un "ser posible", pero entidades contradictorias como "redonda cúpula cuadrada" no. Por tanto, dejando de lado las críticas, esta solución tiene un alcance limitado.

Como él mismo lo expresa: "a diferencia de Pegaso, la redonda cúpula cuadrada de Berkeley College no puede admitirse si quiera como un posible sin actualizar" (Quine, 2002a, 43).

En "Acerca de lo que hay", Quine elabora dos críticas contra esta postura. En primer lugar, esta solución utiliza el término "existir" de una manera muy ambigua. Las entidades posibles no son entidades reales ni mentales, pero tampoco son la pura nada (Quine, 2002a, 41). Por tanto, su estatuto ontológico resulta muy confuso. En segundo lugar, la apelación a entidades posibles viola el principio de contradicción. Si nos comprometemos con un universo de entidades posibles, entonces podemos atribuir predicados contradictorios a un mismo sujeto. Por ejemplo, de Pedro podemos predicar "ser un flaco posible" y "ser un gordo posible" en el mismo sentido[121]. En consecuencia, esta solución violaría el principio más fundamental de la lógica y del conocimiento[122].

2.3. La solución quineana

A partir de estos argumentos, Quine intenta mostrar la imposibilidad de una concepción referencialista del significado (realista o mentalista). Todas las anteriores soluciones caen en aporías al usarse con entidades inexistentes. La raíz del problema reside en que los términos sin referencia no nombran nada, pero aun así son significativos. Si digo

[121] "Fijémonos, por ejemplo, en el hombre gordo posible que está en aquel umbral y en el posible flaco situado en aquel otro. ¿Son el mismo hombre posible o son dos hombres posibles? ¿Cómo podríamos decidir esta cuestión? ¿Cuántos hombres posibles hay en aquel umbral? ¿Hay más hombres posibles delgados que gordos? ¿Cuántos de ellos son iguales? ¿O acaso al ser iguales se convierten en uno solo? ¿No pueden ser iguales dos cosas posibles? ¿Equivale eso a decir que es imposible que dos cosas sean idénticas?" (Quine, 2002a, 42).

[122] En escritos posteriores, Quine desarrolla más argumentos contra el uso de las modalidades en la lógica (y particularmente contra la lógica modal), como el principio de intercambiabilidad o su interpretación de la cuantificación. Lo que subyace a tales críticas es su concepción extensional de la lógica, pues los operadores modales son intensionales por definición. Puesto que sobrepasaría los límites de este capítulo, no vamos a profundizar en ellas, pues solo nos interesan sus críticas a la solución realista modal (no a las modalidades en general). Sobre los debates acerca de la lógica modal, remito a Haack, 1978, 71-77 y 194-229. Una buena exposición de las críticas de Quine a las modalidades se encuentra en García Marqués, 2019, 119-134.

"pegaso" o "redonda cúpula cuadrada", entendemos perfectamente ambos términos. Por tanto, el problema se encuentra en la confusión entre significar y nombrar:

> La confusión de significar y nombrar no sólo acarreó la convicción de McX de que no podría repudiar a Pegaso sin caer en un sinsentido; la continua confusión de significar y nombrar le ayudó sin duda también a engendrar su absurda noción de que Pegaso es una idea, una entidad mental. La estructura de su confusión es como sigue. McX confundió el aducido *objeto nombrado* Pegaso con la *significación* de la palabra 'Pegaso', infiriendo consiguientemente que Pegaso tiene que ser para que 'Pegaso' tenga significación. Pero ¿qué cosa es una significación? Es éste un punto discutido, pero, de todos modos, uno puede explicar plausiblemente las significaciones como ideas presentes en la mente, suponiendo que sea capaz de dar sentido claro a la idea de ideas presentes en la mente. Pegaso, por tanto, inicialmente confundido con una significación, termina por ser una idea en la mente. Lo más notable es que el señor Y Griega, sujeto a la misma motivación inicial que McX, evitaría esa concreta confusión encontrándose al final, en cambio, con los posibles no-actualizados (Quine, 2002a, 48).

Para establecer una distinción entre la referencia y el significado de un término, Quine recurre a la teoría de las descripciones definidas de Russell como solución al problema (aunque con algunas diferencias)[123]. Cuando decimos "pegaso", en realidad no estamos usando un nombre propio, sino una descripción definida. Dicho de otro modo, la palabra "pegaso" en realidad expresa que "hay algo que pegasea". Por tanto, únicamente nos comprometemos con la existencia de un "algo", pero no con el predicado "pegaso" o "pegasear" que posee ese algo.

Dicho de otro modo, los nombres no designan ninguna entidad, sino que caracterizan o describen un objeto. Si yo digo "Pegaso" o "Sócrates", estoy describiendo predicados o rasgos de un sujeto que "pegasea" o "socratea". Por eso Quine propone eliminar los nombres a favor de descripciones, pues la determinación de un objeto es un acto lingüístico, no un nombramiento de la estructura real del objeto. Los objetos, en cuanto

[123] Como señala Blasco (1976, 132-133) Quine acepta la solución de Russell al problema de los vacíos referenciales, pero niega el atomismo lógico implícito en su solución. En el análisis russelliano, una proposición puede dividirse en sus componentes "atómicos" y establecer la referencia de cada uno de ellos. El análisis quineano, en cambio, rechaza el atomismo lógico.

tales, son indeterminados, por lo que los pronombres ("algún", "este", "aquel" …) son los que verdaderamente nombran un objeto.

De este modo, se soluciona el problema de poder discutir sobre el tipo de entidades que admite otro hablante. Si lo real son objetos indeterminados que determinamos mediante nuestro lenguaje, podemos analizar los compromisos ontológicos que mantienen otros hablantes. "En la medida en que nuestra básica controversia ontológica puede ser elevada y traducida a controversia semántica sobre palabras, y sobre sus usos, puede retrasarse el colapso de la controversia, su desembocadura en peticiones de principio" (Quine, 2002a, 56).

No vamos a entrar en qué entiende Quine por "significado", ya que no es relevante para la cuestión de los vacíos referenciales. Simplemente nos interesa señalar su rotundo rechazo a las posturas referencialistas (ya sean realistas o mentalistas). Cualquier postura que entienda el significado como referencia es incompatible con el uso de términos sin referencia, pues conlleva problemas lógicos, ambigüedades metafísicas y dificultades con el modo en que aprendemos a usar las palabras.

3. AVICENA: CONCEPTO Y ESENCIA

Aunque Quine no menciona a ningún autor concreto como representante de las posturas de McX o de Y Griega, algunos han visto coincidencias con las ideas del filósofo árabe Avicena (980-1037). Lorenzo Peña, en su obra *El ente y su ser* (1985, 94-95), ha identificado la postura de McX con las ideas avicenianas respecto de las privaciones. Sin embargo, es fácil relacionar también la tesis de Y Griega con la famosa concepción aviceniana de la esencia como "ser posible" no actualizado. Por tanto, conviene aclarar la postura aviceniana a este respecto para comprobar si pueden aplicársele las críticas quineanas.

3.1. Sentidos de "inexistente"

Antes de entrar en la solución de Avicena, hay que hacer una distinción previa. Hasta ahora se ha hablado de entidades "inexistentes" en un mismo sentido, englobando distintas clases de no-entes. Pero para

comprender la postura del filósofo árabe, hay que distinguir entre tres clases de inexistentes:

En primer lugar, las *privaciones*, entidades que designan la ausencia de algo, por lo que no nombran un objeto real. Por ejemplo, los baches (ausencia de asfalto en la carretera) o la ceguera (ausencia de visión en el ojo). Aunque las nombremos como si fueran algo real, no son objetos reales (por ejemplo el asfalto o el ojo) sino una ausencia o "privación" de un trozo de realidad. Estas son las principales entidades inexistentes tratadas por la filosofía clásica, como Platón (*Sofista*, 258e), Aristóteles (*Met*., V, 22) o el propio Avicena[124].

En segundo lugar, las *ficciones*, entidades creadas por la imaginación de un individuo, pero sin existencia extramental. Ejemplos de ficciones son personajes literarios ("El Quijote" y "Sancho Panza") o criaturas mitológicas ("pegaso", un "unicornio" o un "minotauro"). Al recibir el nombre de "ficciones", se asume de entrada que son entidades inexistentes, que solo conocemos por novelas u otras producciones artísticas. Este tipo de inexistentes parecen ser las que tiene Quine en mente cuando trata el problema.

En tercer lugar, las *contradicciones*, que surgen al unir dos predicados o propiedades incompatibles entre sí, como "triángulo cuadrado", "bosque sin árboles", "rojo incoloro", "madera de hierro" … No son predicados aislados, sino conexiones entre dos predicados que no pueden darse en un mismo sujeto. Por ejemplo, no podemos atribuir a un individuo "ser humano" y "no-ser humano" en un mismo sentido. Por tanto, su existencia es lógicamente imposible. Quien también trata estas cuando pone como ejemplo "redonda cúpula cuadrada" (Quine, 2002a, 43).

---

[124] Cito tanto a Platón como a Aristóteles conforme a sus ediciones críticas. En el caso de Platón, cito conforme a la edición de Stephanus, indicando la página (258) y columna (e). En el caso de Aristóteles, sigo el mismo criterio conforme a la edición de Bekker, indicando el libro (V), capítulo (22), página (1022), columna (b) y línea (22). En cuanto a Avicena, la citación es más compleja. Puesto que en español no existe ninguna obra completa suya traducida, cito indicando la obra paginación original de la edición crítica (en traducciones al francés, inglés o italiano) y la página del fragmento traducido al español en una antología o artículo.

A raíz de esta clasificación, podemos inferir que el concepto de "no-ser" que manejan Quine y Avicena es distinto: en el primero, el no-ser por excelencia son ficciones o contradicciones, mientras que en el segundo son privaciones. Aunque el filósofo norteamericano denomine a su postura "viejo rompecabezas platónico del no ser", en realidad sostiene un concepto de "no-ser" distinto de la filosofía clásica. En "Acerca de lo que hay" no se aborda la cuestión de cómo pensar o expresar lingüísticamente las privaciones, sino solo las ficciones y contradicciones. Y del mismo modo, en la filosofía clásica, hay un escaso tratamiento del estatuto de las ficciones, pues consideraban algo evidente que se trataba de productos de la imaginación humana.

Aun así, en Avicena puede encontrarse una solución al problema que plantea Quine, pero en un sentido distinto al que atribuye a McX. La diferencia radica en el concepto de "idea" que manejan el personaje ficticio y el filósofo árabe. Sin embargo, habrá que examinar cuál es el estatuto de las ficciones para el filósofo árabe.

3.2. Privaciones y contradicciones: El conceptualismo aviceniano

Siguiendo a Aristóteles (aunque con ciertos matices) Avicena distingue entre dos sentidos de "existencia": la existencia *real* y la existencia *intencional*. Los primeros se dan en los individuos, mientras que los segundos se dan en el entendimiento humano. El filósofo árabe distingue entre tres tipos de relaciones entre los entes mentales y reales, aunque para nuestra cuestión nos interesan solo las dos primeras (Cruz Hernández, 2000, 232-233): 1) una relación de correspondencia ente un ente mental y uno real (por ejemplo, mi concepto de caballo y los caballos individuales); 2) una relación entre un ente mental y la privación de un objeto (por ejemplo, mi concepto de ceguera y la ausencia de ceguera en el mundo).

A partir de esta distinción, Avicena distingue entre aquellos conceptos que se corresponden con objetos reales (caballo, perro, ser humano, mesa…) y aquellos que no refieren a un objeto real, sino a una ausencia de realidad, como los baches de una carretera o la ceguera. Una privación (*al-ʿadam*) es un ente mental de esta clase. Las privaciones se

conciben en relación con algo existente, aunque en realidad solo existen en nuestro entendimiento[125]. Por ejemplo, la ceguera es un concepto creado a partir de la visión[126].

En consecuencia, cuando hablamos de privaciones no estamos hablando de la pura nada. Siguiendo a Aristóteles, Avicena sostiene que las privaciones tienen un tipo de existencia, pero distinta de las que tienen los entes extramentales. Si pienso en la ceguera y en la oscuridad, creo un tipo de realidad en mi mente a partir de algo real (la visión y la luz). Por eso los pensamos y concebimos como entes, porque son entes en cierto sentido.

A partir de esta tesis, podemos extraer una solución análoga respecto de las contradicciones. Una contradicción es una proposición que expresa dos conceptos incompatibles entre sí, como "ser humano" y "no-ser humano" o "rojo" e "incoloro". Igual que las privaciones, las contradicciones son seres intencionales o mentales, en tanto que no pueden adecuarse a la realidad. Dicho de otro modo, son conexiones mentales entre elementos que no se corresponden con ninguna conexión real. En el ejemplo de Quine de "redonda cúpula cuadrada", sus elementos sí se corresponden a objetos reales, pero la conexión entre ambos es puramente mental.

---

[125] "La privación […] consiste en que no haya en una cosa la esencia de alguna cosa, cuando es propio de la cosa recibirla y que aquella esencia esté en la cosa" (Avicena, *Def.* II, § 41, trad. 2010, 201). "Lo no existente es solamente conocido en tanto que es concebido en el alma; pues o bien es concebido en el alma como una forma referida a una cosa exterior, o no, y no tiene predicado; ya que el predicado se dice siempre de algo constatado en el espíritu, y lo *no existente* absoluto no pude recibir predicado alguno afirmativo" (Avicena, *Shifa*. I, 5, 33, 10-14; trad. 1960, 59).

[126] "Estas privaciones, como la ceguera, la oscuridad, la debilidad y el reposo se conciben desde la perspectiva de un correlato con algo, de una relación. Así, la ceguera sólo existe con relación a la vista y no se comprende sino por una composición e ideas, en la cual entra la privación y un *habitus* que se opone propiamente a ella. Por esto la ceguera se comprende por la vista, el reposo por el movimiento y la oscuridad por la luz. Son, por tanto, sus contrarios los que son inteligibles por sí mismos" (Avicena, *Mantiq*; trad. 1960, 60-61).

3.3. Las ficciones como imágenes

Examinado el tratamiento aviceniano respecto de las privaciones y contradicciones, cabe examinar si defiende una postura similar respecto de las ficciones. Tanto las privaciones como las contradicciones poseen un rasgo común: es imposible que existan en la realidad. Por definición, una ausencia de realidad o una contradicción no pueden existir fuera de nuestra mente. En cambio, las ficciones no son entidades lógicamente imposibles, sino posibles. Las historias (literarias o mitológicas) se sitúan en situaciones posibles que imagina un escritor o un poeta, por lo que no son imposibles.

En este sentido, la filosofía de Avicena admite dos interpretaciones. O bien las ficciones son constructos mentales igual que las privaciones y las contradicciones, o bien son entidades "posibles" que no se encuentran solamente en el entendimiento. En su teoría de la esencia, el filósofo árabe admite un tercer estado de la esencia: la esencia en cuanto esencia. Bajo esta forma, una esencia no es considerada en cuanto a su existencia real o mental, sino en cuanto ella misma. Precisamente la esencia en cuanto tal es un ente "posible", pues no existe, pero puede existir. En esta segunda interpretación, se aplicarían las segundas críticas de Quine.

La cuestión radica en cuál de las dos posturas se sitúan las ficciones dentro de la filosofía aviceniana: en la esencia mental o en la esencia pura. En sus textos no hay un tratamiento extenso de este tipo de entidades, pero podemos deducir su postura a raíz de su teoría de la abstracción. Cuando decimos "pegaso", podemos abstraer de él todos sus rasgos individuales para quedarnos con dos conceptos: "caballo" y "alado". Según Avicena, un concepto se forma cuando abstrae de la forma sensible (imagen) sus rasgos universales (Cruz Hernández, 2002, 15).

En este sentido, a partir de las imágenes de caballos o de seres alados, abstrae los conceptos de "caballo" y "alado". Pero, puesto que en la realidad no se dan unidos estos dos conceptos, se trata de una conexión puramente mental. Si los conceptos fueran creados al margen de la forma sensible, cabría la posibilidad de interpretar al filósofo árabe como un realista-modal respecto de las ficciones, pero su teoría de la abstracción niega esta interpretación.

4. ¿SON VÁLIDAS LAS CRÍTICAS DE QUINE A AVICENA?

Establecidas ambas posturas, queda examinar si las críticas de Quine a la postura de Avicena son válidas.

4.1. MENTALISMO Y CONCEPTUALISMO

De entrada, cabe hacer una diferenciación entre dos posturas: mentalismo y conceptualismo. Por mentalismo, entendemos la siguiente tesis: los términos sin referencia (en este caso, privaciones y contradicciones) son imágenes mentales, es decir, sensaciones o conexiones de sensaciones realizadas por la imaginación. Por conceptualismo, en cambio, entendemos esta tesis: los términos sin referencia refieren a conceptos, no a imágenes. Por ejemplo, una imagen de caballo es una representación mental donde pensamos en un caballo concreto, con cuatro patas, de un color determinado, de una altura determinada… En cambio, un concepto de caballo carece de sus aspectos individuales. No tiene color, ni altura, ni un número de patas… consiste en abstraer los aspectos individuales de la esencia del caballo para quedarse con lo que es común a todo caballo individual.

Aunque ciertamente hay coincidencias entre la postura de Avicena y la de McX, en realidad se trata de posturas distintas. La posición defendida por "McX" sostiene que los términos refieren a "ideas", entendidas como "representaciones sensibles". Por tanto, cuando el filósofo norteamericano menciona la "idea del Partenón", no está hablando del "concepto de Partenón", sino de la representación sensible o imagen del Partenón. "McX no confunde nunca el Partenón con la idea-Partenón. El Partenón es físico, la idea-Partenón es mental (dicho sea, en pleno acuerdo con la versión de las ideas por McX; no tengo mejor versión que ofrecer)" (Quine, 2002a, 40).

La postura de McX se asemeja más a una postura psicologista en la que el significado de los términos reside en imágenes mentales (por ejemplo, la de Locke[127]). En este sentido, la crítica de Quine no es incorrecta, ya

[127] "Además de los sonidos articulados fue necesario aun, por lo tanto, que el hombre pudiera ser capaz de usar sonidos como signos de concepciones internas, y de poderlos establecer

que una imagen es una representación particular de cada sujeto. Si al decir "ser humano" solo hiciéramos referencia a la imagen que cada sujeto tuviera de un ser humano particular, no habría conocimiento universal alguno y la misma palabra tendría un significado distinto en función del sujeto que la emitiera. Sin embargo, puesto que los conceptos son de alcance universal, este problema no se da ni en Platón, Aristóteles o Avicena.

En este sentido, la crítica de Quine acerca de la confusión entre objetos e ideas no es aplicable a la tesis de Avicena. Cuando el entendimiento usa conceptos de entidades existentes, estos remiten intencionalmente a ellas, pero cuando son inexistentes, se trata de un constructo del entendimiento (como ocurre con las privaciones y las contradicciones). Por tanto, no se da una confusión entre objeto y representación, sino que el filósofo árabe distingue claramente entre los conceptos que remiten a objetos reales y los que son constructos del entendimiento.

En cuanto a la crítica basada en el aprendizaje del lenguaje, se han realizado varias críticas a la teoría conductista defendida por Quine. Sin embargo, para este texto me limitaré a señalar dos dificultades: 1) esta tesis confunde dos clases de lenguaje: el lenguaje animal y el lenguaje proposicional. Por lenguaje animal entiendo la emisión de sonidos en repetición de las conductas observadas por otros hablantes, pero sin comprender lo que expresan esos sonidos. En cambio, por lenguaje proposicional entiendo el uso de palabras, oraciones y demás estructuras complejas para expresar un contenido concreto[128].

---

como señales de las ideas alojadas en su mente, a fin de que estas pudieran ser conocidas por otros hombres" (Locke, *Essay*, III, 1, §2).

[128] Una de las diferenciaciones más claras entre ambos tipos de lenguaje es la que ofrece Ernst Cassirer: "Un análisis de esta estructura revela una diferencia radical entre el *lenguaje emotivo* y el *proposicional*; no se hallan al mismo nivel. Aunque fuera posible conectarlos genéticamente, el paso de un tipo al tipo opuesto será siempre, lógicamente, una *metabasis eis allo genos*, un pasar de un género a otro. Me parece que ninguna teoría biológica logró cancelar jamás esta distinción lógica estructural; no poseemos ninguna prueba psíquica de que ningún animal traspasara jamás la frontera que separa el lenguaje proposicional del emotivo. El llamado lenguaje animal es siempre enteramente subjetivo; expresa diversos estados del sentimiento, pero no designa o describe objetos" (Cassirer, 2020, 216).

La teoría de Quine explica la formación del lenguaje animal, pero no la del lenguaje proposicional. Este lenguaje no surge hasta que un niño desarrolla su capacidad de comprensión y aprende a usar las palabras para expresar sus conceptos. Por tanto, no es lo mismo que un niño diga "mesa" simplemente señalando a un objeto sin comprender su significado que el uso de un adulto de la palabra "mesa" comprendiendo que está designando un mueble diseñado para realizar tareas como escribir, leer, dibujar…

En segundo lugar, esta tesis implica que nuestros términos no expresan ningún contenido conceptual. Aunque este punto requeriría un desarrollo más extenso (añadiendo posibles objeciones del propio Quine), me limitaré a señalar una incoherencia de esta tesis: si no hubiera contenido conceptual alguno, entonces palabras como "lenguaje", "referencia", "conducta", "conocimiento", "ley lógica", "contradicción" y demás no expresarían ningún contenido. Por tanto, el conductista no podría formular objeciones ni defensas de su postura, ya que la propia noción de conducta sería impensable[129].

4.2. El problema de las ficciones: ¿entidades posibles o mentales?

De lo expuesto se sigue que las críticas de Quine a Avicena no son válidas en su tratamiento de las privaciones y las contradicciones. En el caso de las ficciones, tampoco serían válidas sus críticas, puesto que se trata de entidades mentales en el mismo sentido que las anteriores. Otra cuestión sería si la crítica quineana al esencialismo se aplica al filósofo árabe o no, pero esta solo sería relevante para nosotros si la teoría aviceniana del ser intencional remitiera a la esencia pura.

---

[129] En este sentido, la tesis quineana cae en ciertas aporías del empirismo clásico (Locke o Hume) en tanto que niega cualquier contenido conceptual o eidético. Para este propósito, considero acertada la crítica que realiza Edmund Husserl al empirismo moderno (que en este caso alcanza a Quine): "Cuando [Hume] utiliza términos como «costumbre», «naturaleza humana» *(human nature)*, «órgano sensorial», «estímulo» y otras cosas por el estilo, ¿no está operando con entidades que –según confesión propia– gozan de una existencia transcendente, mientras que su propósito es rebajar todo aquello que transciende las «impresiones», e «ideas» actuales al nivel de la ficción?" (Husserl, 2017, 79).

Sin embargo, en Avicena la cuestión del esencialismo es irrelevante para comprender la cuestión del no-ser. Si en cierta medida el no-ser dependiera de los seres reales, entonces sí habría una dependencia entre las esencias mentales y las esencias puras (en tanto que las reales son creadas por Dios). Este puede ser el caso del problema de los universales en este autor. Sin embargo, como él mismo especifica y ya hemos señalado, la relación intencional entre los conceptos de inexistentes y su contenido es distinto. Son puros constructos del entendimiento a partir de algo real, pero no remiten a la realidad como tal.

La postura que presenta Quine a través de Y Griega se asemeja más a la de *teoría de los objetos* de Alexius Meinong. Este autor sostiene que el significado de los términos son entidades reales, incluidas las contradicciones. Por tanto, para que nuestros términos sean significativos, debemos comprometernos incluso con entidades contradictorias, como "círculo cuadrado" (Moro Simpson, 1975, 58).

En este sentido, la crítica de Quine es perfectamente válida: una solución de este tipo violaría el principio de contradicción y reduciría la palabra "ser" a un mero término sin significado concreto. Sin embargo, esta postura no es la de Avicena en ningún sentido, ni en el problema del no-ser ni en su teoría de la esencia como "ser posible". Uno de los rasgos de una esencia en sentido aviceniano es no tener contradicción, por lo que el filósofo árabe no habría admitido la existencia de contradicciones más allá de ser construcciones del entendimiento humano[130].

Ahora bien, un defensor de la tesis de Quine puede plantear la siguiente objeción. Si para Avicena pegaso fuera una imagen, entonces las primeras críticas quineanas serían válidas. El significado de un término remitiría a una imagen o representación sensible (cayendo en las aporías del psicologismo). Las críticas de Lorenzo Peña parecen moverse precisamente en esta dirección (Peña, 1985, 95-99). En cambio, si es un concepto, no queda desechada la posibilidad de que se trata de una esencia

[130] Acerca de las diferencias entre la teoría de la esencia en Avicena y la teoría de los objetos de Meinong, remito a Libera, 2016, 212-218.

pura, cayendo en el realismo modal. En este último caso, las otras críticas del filósofo norteamericano serían válidas.

Sin embargo, en realidad Avicena no cae en ninguna de estas alternativas. Podemos pensar en "pegaso" como una imagen o como un concepto, pues al decir "caballo alado", estamos nombrando un contenido conceptual, pero podemos pensar un caballo alado blanco o de una estatura concreta.

Ahora bien, la conexión entre "caballo" y "alado" no se da en la realidad, sino que es un constructo mental. Aunque sea un concepto, se trata de un constructo del entendimiento igual que las contradicciones. Aunque no sea imposible hablar de caballos alados, su conexión ha sido realizada por el entendimiento del mismo modo que "círculo cuadrado". Por tanto, la postura aviceniana es un conceptualismo puro, en tanto que "pegaso" o cualquier personaje ficticio es una conexión humana no abstraída de la realidad.

En este sentido, Avicena evita ambas alternativas. Pegaso es un concepto, pero surgido de la conexión mental entre dos conceptos que remiten a objetos reales (alado y pegaso). No cabe en una postura psicologista para evitar atribuir las ficciones a las esencias puras, ni tampoco cae en una postura realista modal. Las ficciones, como las contradicciones y las privaciones, son constructos del entendimiento en tanto que no remiten a objetos reales.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo, hemos examinado las dos soluciones dadas por Avicena y Quine al problema del no-ser desde perspectivas distintas. En el primero, el problema del no-ser se enfoca en las privaciones, mientras que en el segundo se enfoca en las ficciones y las contradicciones. Sin embargo, puesto que todas estas entidades son clases de no-entes, ha sido posible establecer un diálogo entre ambas posturas.

Quien defiende que la raíz del problema se encuentra en la confusión entre significado y referencia: tanto si la referencia de los términos son ideas como si son entidades posibles, caemos en aporías al expresar

ficciones o contradicciones. En este sentido, las críticas de este autor son correctas: es inviable una postura que reduzca el significado de los nombres a imágenes o ideas (como ocurre en Locke o en cualquier psicologismo) o a seres posibles y hasta contradictorios (como ocurre en la teoría de los objetos de Meinong).

Sin embargo, la solución dada por Quine presenta nuevas aporías a este problema. Si el lenguaje consiste en la repetición de conductas ajenas, entonces no podemos explicar la formación de estructuras complejas como las proposiciones o los razonamientos. Su teoría conductista del aprendizaje permite comprender cómo empiezan a hablar los niños, pero no cómo se forman las proposiciones por las que expresamos un contenido conceptual o formal.

En lo que respecta a Avicena, de las dos posturas que presenta Quine, ninguna se corresponde con el filósofo árabe. La segunda puede aplicarse a su teoría de la esencia, pero no a su teoría del no-ser. Toda entidad inexistente (privaciones, contradicciones o ficciones) se sitúa en el "ser intencional", no en la esencia pura. La primera tampoco se corresponde con la tesis del filósofo árabe, puesto que él identifica las identifica con construcciones conceptuales, no con imágenes. Por tanto, ninguna de las críticas a estas posturas afecta al pensador árabe.

Su postura consiste en distinguir dos tipos de relaciones entre el entendimiento y la realidad extramental: Una relación entre el concepto y objeto pensado y una relación entre el concepto y la realidad a partir de la cual se forma. Este último caso es el de las entidades inexistentes, pues las privaciones, contradicciones y ficciones surgen cuando el entendimiento construye conceptos a partir de la realidad, pero sin que haya objetos que se correspondan a tales conceptos. Por ejemplo, la ceguera no es un objeto real, sino que a partir de la visión, el entendimiento crea el concepto de "no-visión" o "ceguera".

En consecuencia, dejando de lado si las críticas de Quine al esencialismo afectarían en mayor o menor medida a Avicena, la postura del filósofo árabe respecto al no-ser es más coherente que la del norteamericano. La tesis conceptualista respecto de las entidades inexistentes evita los problemas del psicologismo y de la teoría de los objetos de Meinong, al

mismo tiempo que evita comprometerse con una concepción conductista del significado o con la negación de conocimiento conceptual.

6. REFERENCIAS

Aristóteles. (2018). Metafísica (Trilingüe ed.). (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.

Avicena. (1950). Sobre metafísica. (M. Cruz Hernández, Trad.) Madrid: Revista de occidente.

Avicena. (1963). Livre dés definitions. (A. M. Goichón, Trad.) París: Publications de l'institut français d'archéologie orientale du caire.

Avicena. (1978). La métaphysique du Shifa. Livres I à IV. (G. Anawati, Trad.) Paris: Libraire philosophique J. Vrin.

Avicena. (1985). La métaphysique du Shifa. Livres VI à X. (G. Anawati, Trad.) París: Libraire philosophique J. Vrin.

Avicenna. (2002). Metafisica. La scienzia delle cose divine (AL ILAHIYYAT) dal Libro della Guarigione (Kitab al-Sifa) (trilingue árabe-latino-italiana ed.). (O. Lizzini, Trad.) Milán: Bompiani. Il penseiro occidentale.

Blasco, J. (1976). Compromiso óntico y relatividad ontológica. Aspectos de la filosofía de Quine. Actas del V Simposio de lógica y filosofía de la ciencia (págs. 131-147). Valencia: Dpto. de Lógica y filosofía de la ciencia de la Universidad de Valencia.

Cassirer, E. (2020). Antropología filosófica. (E. Ímaz, Trad.) México: FCE.

Cruz Hernández, M. (2000). Historia del pensamiento en el mundo islámico 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Madrid: Alianza.

Cruz Hernández, M. (2002). La doctrina del entendimiento de Avicena. Revista española de Filosofía Medieval, 11-17.

Frege, G. (2017). Sobre sentido y referencia. En Ensayos de semántica y filosofía de la lógica (L. Valdés Villanueva, Trad., págs. 112-123). Madrid: Tecnos.

García Marqués, A. (2019). Pensando el sujeto: Aristóteles y Quine. Madrid: Dykinson.

Haack, S. (1991). Filosofía de las lógicas. (A. Antón, & T. Orduña, Trads.) Madrid: Cátedra.

Husserl, E. (2017). La idea de la fenomenología. (J. A. Escudero, Trad.) Barcelona: Herder.

Libera, A. (2016). La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media. (M. Miccio, Trad.) Buenos aires: Prometeo libros.

Locke, J. (2005). Ensayo sobre el entendimiento humano. (E. O'Gorman, Trad.) México: FCE.

Moro Simpson, T. (1975). Formas lógicas, realidad y significado. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Peña, L. (1985). El ente y su ser. Un estudio lógico-metafísico. León: Servicio de publicaciones de la Universidad de León.

Platón. (1988). Parménides. Teeteto. Sofista. Político. (Á. Vallejo Campos, M. Santa Cruz, & N. Cordero, Trads.) Madrid: Gredos.

Quine, W. (2002a). Acerca de lo que hay. En Desde un punto de vista lógico (M. Sacristán Luzón, Trad., págs. 39-61). Barcelona: Paidós.

Quine, W. v. (2002b). Dos dogmas del empirismo. En Desde un punto de vista lógico (págs. 61-93). Barcelona: Paidós.

Quine, W. v. (2017). Relatividad ontológica. En La relatividad ontológica y otros ensayos (págs. 43-93). Madrid: Tecnos.

Russell, B. (1981). Sobre la denotación. En Lógica y conocimiento (J. Muguerza, Trad., págs. 51-75). Madrid: Taurus.

Strawson, P. F. (1971). Sobre el referir. En Ensayos lógico-lingüísticos (A. García Suárez, & L. Valdés Villanueva, Trads., págs. 11-40). Madrid: Tecnos.

EL LEGADO CIENTÍFICO DE AL-ÁNDALUS Y LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL. ALGUNOS SABIOS MURSÍES EN TIEMPOS DE ALFONSO X

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia y Museo de la Ciencia y el Agua

1. INTRODUCCIÓN

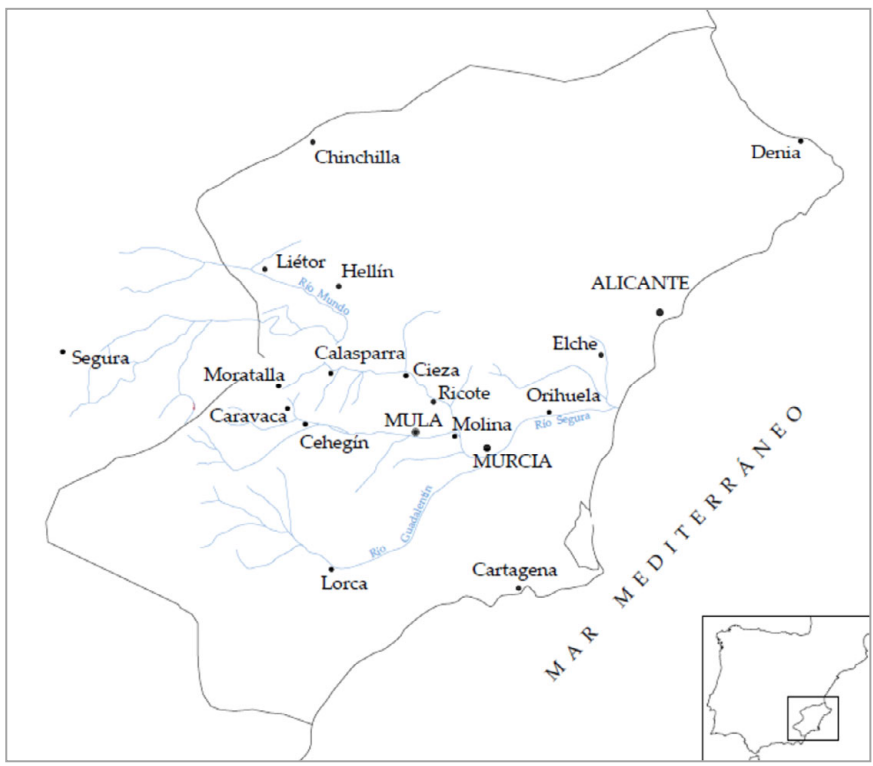
En las últimas décadas, el descenso de la población autóctona y el progresivo aumento de la inmigrante, están transformando el paisaje humano de nuestros centros educativos. La sociedad que hoy forjamos entre todos camina hacia una multiculturalidad alejada de la sociedad anterior, monocolor y tradicional, viéndose enriquecida con ciudadanos cosmopolitas que atesoran diversas lenguas, costumbres y rituales que sin duda aportan variedad. Ese fenómeno lógicamente tampoco está exento de una serie de fricciones y tensiones que tienen su reflejo en el sistema educativo y en las aulas.

En determinadas poblaciones y centros educativos existen aulas donde el porcentaje de discentes procedentes del ámbito cultural musulmán hace inviable el anterior enfoque "multuculturalista" implementado en Estados Unidos, en los años sesenta del pasado siglo, y que todavía impregna algunos de los contenidos y materiales didácticos que siguen siendo utilizados por los docentes en Europa (Aparicio y Delgado, 2014). La Multiculturalidad en los libros de Historia, se caracteriza por un evidente sesgo etnocentrista que es transmitido al alumnado sobre todo con respecto a la etapa histórica de la Edad Media. Se impone así un único punto de vista, el de los vencedores, que son tomados como referente principal de nuestra herencia cultural.

El resto de las realidades culturales que también tienen representación en nuestras aulas, están ausentes en el mejor de los casos o se hacen

realidad siempre en contextos de enfrentamiento con la cultura cristiana predominante. Es esta una concepción errónea a erradicar de los contenidos curriculares y de los libros de texto utilizados por los discentes. Tanto la historia general de al-Ándalus como la difusión de la biografía de algunos sabios andalusíes (en este caso *murcíes*, es decir, oriundos del reino musulmán de Murcia, conocido como *Kūra* de Tudmīr), que se vieron obligados a emprender el camino del exilio, puede ayudarnos a trabajar la interculturalidad y a conocer las características de esa sociedad diversa y configurada a partir de intensos movimientos migratorios a través del Mediterráneo (figura 1).

FIGURA 1. *Plano que muestra los límites territoriales y principales ciudades de la Cora de Tudmīr, precedente inmediato del Reino de Murcia configurado tras la conquista castellana.*



Fuente: Elaboración propia

2. EL SABIO ANDALUSÍ. BASES DE LA CIENCIA ÁRABE QUE PROPICIARON EL RENACIMIENTO EUROPEO

2.1. LOS SABIOS, UNA ÉLITE INTELECTUAL AL SERVICIO DEL MONARCA

En el contexto territorial de al-Ándalus, la Cora de Tudmīr fue un lugar privilegiado por su cercanía a la costa magrebí y a las islas que jalonan el Mediterráneo occidental. A medida que avanzan los emiratos y el califato omeya, se configura una sociedad compleja de carácter multiétnico. Progresivamente, se intensificó el proceso de islamización y arabización de la población, se desarrolló extraordinariamente la vida urbana y se planificaron y extendieron los espacios irrigados en el entorno de las grandes ciudades y de los núcleos rurales o alquerías. Se puede hablar sin temor a incurrir en exageración de una auténtica colonización agrícola del territorio, en la cual el dominio de los cursos de agua fue un factor fundamental. Resulta muy significativo que, por primera vez en la historia del sureste peninsular, desde los puertos de Cartagena o Alicante, no se exporta a otros lugares del Mediterráneo materias primas (minerales, trigo, aceite, esparto…) sino productos artesanos elaborados en talleres de los núcleos urbanos, entre ellos el papel, fundamental para la difusión del conocimiento.

El extraordinario desarrollo de la vida urbana y de los espacios cortesanos en el Medioevo fueron algunos de los factores que propiciaron los avances teóricos en diversas disciplinas científicas y su aplicación práctica, con los consiguientes beneficios para la sociedad de la época. La figura del sabio (*ālim*) formaba parte de una elite intelectual y religiosa que era muy respetada y acogida en las cortes medievales (Parra y Robles, 2011). En esa época se consideraba el conjunto de conocimientos como un todo del que emanan distintas ramas. No existía efectivamente una "especialización" en una determinada disciplina científica tal como la conocemos hoy. Los conocimientos se clasificaban, si atendemos a las palabras del polígrafo árabe Ibn Hazm, en aquellos que eran propios de un pueblo (Teología, Historia, Filología) los que eran universales (Matemáticas, Medicina, Astronomía y Filosofía) y las ciencias mixtas (Poética y Retórica). En cualquier caso, sobre la práctica se primaba la capacidad de teorizar y en la cúspide de las ciencias encontramos, como las

de mayor reconocimiento, aquellas que hoy englobaríamos bajo disciplinas como Teología y Filosofía. No obstante, con respecto a lo que hoy llamamos "ciencias exactas", gozaron de gran prestigio los sabios versados en Matemáticas y Astronomía (Bernis, 1956). Es bien sabido que, en sus tratados, los científicos andalusíes recopilaron buena parte de los saberes científicos heredados de la cultura grecolatina y de Oriente. Sin esa labor de transmisión de conocimientos y, sobre todo, sin la capacidad crítica demostrada por algunos de ellos, como Azarquiel, Avicena o el propio murciano Muhammad al-Riqūtī (aunque no haya llegado hasta nosotros ninguna obra escrita), y otros muchos que sería prolijo enumerar, el nacimiento de las ciencias modernas tal como las conocemos hoy, de alguna manera se habría ralentizado y habría sido diferente.

En ese sentido, algunas cortes mediterráneas jugaron un papel esencial como escenarios de transmisión de conocimientos. A menudo el prestigio de un rey o de un reino era valorado por la fama de los sabios que era capaz de atraer. Entre los reinos cristianos quizás habría que destacar entre otros la labor de Federico II, rey de Sicilia y de Alfonso X, monarca de Castilla y León. Ambos reunieron en su corte eruditos sin distinción de raza o religión. Musulmanes, judíos y cristianos recopilaron los conocimientos de una cultura islámica que por entonces se encontraba en plena decadencia política. En definitiva, la difusión de la cultura andalusí se concreta fundamentalmente a partir de traducciones arabolatinas realizadas por científicos europeos y por judíos sefardíes que emigraron desde al-Ándalus a los reinos cristianos del norte de España y del sur de Francia.

2.2. LA CIENCIA ANDALUSÍ Y EL RENACIMIENTO EUROPEO

El legado de la civilización hispanoárabe tuvo gran trascendencia en la transición de la Edad Media a la Moderna, siendo determinante para el desarrollo de la navegación y aportando algunos de los fundamentos de la revolución astronómica europea, que a lo largo de los siglos XV y XVI, protagonizaron Galileo, Kepler, Copérnico o Newton. En ese contexto, el territorio ocupado por la España musulmana, conocido con el nombre de al-Ándalus, pronto se convertiría en lugar de encuentro

intercultural donde acudieron estudiosos de todo Occidente, como Gerberto de Aurillac, Miquel Escoto, Hermann Alemán o Gerardo de Cremona. Ya nadie duda que el principal logro de los científicos andalusíes fue su labor de traducción y "recuperación" de las experiencias heredadas de las civilizaciones indoirania y helenística. El tratado más influyente en la Edad Media fue el "Megale Sintaxis", compendio, elaborado por Claudio Ptolomeo en el siglo II d.C., transmitido también al mundo occidental gracias a la traducción árabe llamada Almagesto. Esa obra contaba con un atlas de 1022 estrellas, un tratado de trigonometría plana y esférica y una descripción de los instrumentos astronómicos de observación y cálculo, y sirvió para enunciar el sistema cosmológico seguido por los astrónomos helenísticos y medievales: la tierra se sitúa en el centro y no giraba sobre sí misma, mientras que el resto de los planetas describen órbitas circulares a su alrededor (Vernet, 1999).

Es un hecho que los principales dogmas ptolemaicos ya comenzaron a ser cuestionados por los astrónomos árabes orientales que trabajaron para el califa Al-Ma'mūn en Bagdad (828-829) y en Damasco (831-832). En la España musulmana el personaje que mejor encarna esa capacidad crítica fue Azarquiel (siglo XI), autor de las famosas "Tablas toledanas" e inventor de la "azafea" o astrolabio universal. Este astrónomo cordobés fue el primero en plantear una curva no circular para interpretar una órbita planetaria, enfrentándose con las teorías ptolemaicas y adelantándose a la aplicación de la elipse por parte de Johannes Kepler (1571-1630).

A medida que se estudian los tratados de los científicos andalusíes, causa admiración la originalidad lograda en sus análisis teóricos. Sorprende su predisposición al estudio crítico de los modelos geométricos de Ptolomeo, de tal forma, que podemos considerar que fueron algunas correcciones de los astrónomos andalusíes las que debilitaron los cimientos sobre los que se asentaba el modelo geocéntrico (en vigor durante más de 2.000 años) y abonaron el terreno para que astrónomo polaco Nicolás Copérnico enunciara su ya célebre sistema heliocéntrico que supuso un cambio de paradigma de la ciencia astronómica.

2.3. APLICACIONES PRÁCTICAS DEL SABER TEÓRICO Y AVANCES EN EL INSTRUMENTAL ASTRONÓMICO

Una de las razones que explican el progreso sin precedentes de la astronomía andalusí fue su carácter práctico, es decir, la posibilidad de aplicación en la vida cotidiana. Así hay que entender la figura del *muwaqqit*, el astrónomo que estaba al servicio de una mezquita y en la que se ocupaba de resolver todos los problemas astronómicos relacionados con el culto islámico. El propio calendario lunar que rige la vida de la comunidad musulmana, y algunos preceptos litúrgicos emanados del Corán, requieren cálculos astronómicos de gran exactitud, como por ejemplo, el cálculo del mes del ramadán, la correcta orientación de las mezquitas a la *quibla*, el cálculo exacto de las horas canónicas, etc.

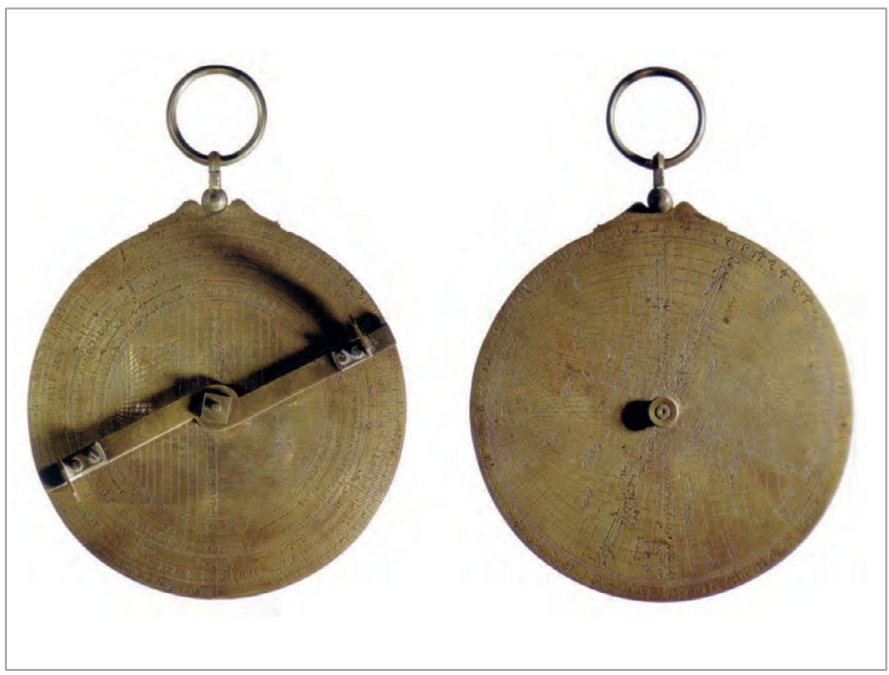
Los avances teóricos fueron acompañados de innovaciones en los aparatos empleados para realizar observaciones y cálculos astronómicos, mejoras trascendentales que contribuyeron a difundir la ciencia astronómica en el resto de Europa y tuvieron gran resonancia en el ámbito de la navegación, favoreciendo la era de los descubrimientos acontecida en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna. Entre todos los avances se pueden reseñar dos que tuvieron una incidencia considerable cuando se aplicaron en la navegación oceánica, actividad que precisaba de constantes cálculos astronómicos.

- En primer lugar, los artefactos voluminosos construidos en los observatorios astronómicos fueron reducidos de tamaño hasta convertirse en portátiles. Los títulos cambian
- Asimismo, a partir de unos instrumentos que sólo podían utilizarse en determinadas latitudes, se desarrollaron otros de carácter universal, esto es, disponibles en cualquier latitud.

Entre estos últimos hay que destacar la invención de la Lámina Universal de Ali b. Jalāf y de la "azafea" o astrolabio universal, dotados de proyección estereográfica meridiana que permitía realizar mediciones en cualquier latitud del planeta. Precisamente una de las azafeas más conocidas es el ejemplar construido por el mudéjar Muhammad Ibn Muhammad (Ahmad) Ibn Hudayl en la ciudad de Murcia y bajo el mandato del rey Ibn Hūd al-Daula, quien residía en un amplio complejo

palatino conocido como alcázar Menor, situado en el arrabal de la Arrixaca (figura 2). Esta pieza, aunque en principio no fue identificada correctamente, tiene una amplia bibliografía que hemos recopilado, aunque ninguna de ella entra en detalles sobre el difícil contexto socioeconómico en el que fue elaborada (Parra y Robles, 2007b, 308). La faz presenta las proyecciones estereográficas de las coordenadas ecuatoriales y eclípticas y 21 estrellas. El dorso tiene los círculos propios de los astrolabios, pero en vez de cuadrantes de sombras cuenta con sus equivalentes en el semicírculo graduado inferior. En el círculo interior aparece la proyección ortográfica en tres cuadrantes. En el cuadrante inferior derecho, las líneas para determinar senos y cosenos y "círculo de la Luna" dividido en 24 partes. La pieza, fabricada en *Mursiya*, presenta una inscripción epigráfica de autoría, lugar y fecha de construcción: comienza en la faz y continúa en el dorso, "Construido por Muhammad b. Muhammad b. Hūdayl en Murcia, en el año 650 de la Hégira".

FIGURA 2. Azafea de Azarquiel del tipo 'abbādiya (reproducción). Según la epigrafía fue construida en el año 1252, bajo gobierno de Ibn Hūd al-Daula, el último rey musulmán



Fuente: Museo de la Ciencia y el Agua

Tampoco se debe olvidar el grado de perfección y exactitud alcanzado en la elaboración de almanaques y de tablas astronómicas introducidas en al-Ándalus por al-Juārizmī (siglo IX) iniciando una tradición que tuvo su continuidad con las tablas de Jaén y de Toledo (siglo XI) y las Alfonsíes de mediados del siglo XIII. Constituían el material de trabajo imprescindible para realizar los cómputos más usuales tanto en el campo de la astronomía fundamental como de la astrología práctica: conversión de días en los diferentes calendarios, determinación de horas y fechas, cálculo de latitudes planetarias, levantamiento de horóscopos, etc. Se lograron asimismo altas cotas de calidad en los tratados sobre los cuadrantes solares o relojes de sol, destinados a medir la porción de arco diurno que ha recorrido el Sol desde el orto (y, por tanto, la porción que le falta por recorrer hasta su ocaso) para cualquier día del año solar. Una de las grandes conquistas de la ciencia ha sido determinar dicho arco mediante un instrumento tan sencillo como es un estilete (gnomon) que proyecta su sombra sobre un plano. La comprensión de las trayectorias que describe su sombra durante el día y el desplazamiento anual requiere un profundo conocimiento de fenómenos astronómicos (movimiento relativo Sol-Tierra) y matemáticos (secciones cónicas).

3. EL "MECENAZGO" DE ALFONSO X EL SABIO

El monarca castellano siempre se mostró interesado por recopilar el saber científico de una civilización como la andalusí, que, en la segunda mitad del siglo XIII, ya se encontraba en plena decadencia política. Su labor de mecenazgo cultural se plasmó en numerosas obras traducidas al castellano por decenas de colaboradores judíos, árabes, conversos y cristianos. Los avances científicos andalusíes fueron transmitidos y difundidos en Europa gracias a las traducciones árabo-latinas y árabo-romances. De ellas, la más conocida entre los sabios europeos fue el compendio denominado "Los Libros del Saber de Astronomía de Alfonso X", elaborados en la segunda mitad del siglo XIII. En su mayor parte se compone de tratados sobre la construcción y el uso de instrumental astronómico: la esfera armilar, los astrolabios esférico y llano, la azafea, la lámina universal, el cuadrante "sennero", los cuadrantes solares, etc. Esos tratados fueron compilados a partir de fuentes árabes, con el fin de

disponer de la información necesaria para acometer las observaciones astronómicas en Toledo, previas a la elaboración de las famosas "Tablas Alfonsíes".

Pero la labor del monarca castellano no se limitó al plano puramente teórico; parece ser que en la corte castellana instaló un gabinete que dispuso de todos los instrumentos. Así lo manifiesta en el prólogo que sirve de introducción a las citadas "Tablas Alfonsíes" donde se señala que don Alfonso "mandoles hazer los ynstrumentos que dixo Ptholomeo en su libro del Almagesto, segund son las armillas y otros ynstrumentos". Alfonso X siempre mostró un especial interés en la Astrología, aplicación práctica de los cálculos astronómicos; obras como el Lapidario o el Picatrix son resultado de las inquietudes del monarca por dominar los poderes sobrenaturales. El colaborador más fructífero fue el judío Ishāq b. Sīd (Rabiçag), en cuyas traducciones dejó patente su dominio en la técnica de construir instrumentos. A él se deben el "Libro de la Açafea" traducido en 1255-6 y completado en 1277 y el "Tratado de la construcción de la lámina universal u «orizon universal»", de gran interés, puesto que su inventor, `Ali b. Jalāf (s. XI), no dejó nada escrito.

En el ámbito de la interculturalidad, es paradigmático el caso del médico y matemático murciano Muhammad ibn Ahmad, conocido por al-Riqūtī, cuya presencia se disputaron Alfonso X y el nazarí Muhammad II. Fue un gran erudito de la ciencia del Lenguaje, de la ciencia de la Lógica, de la ciencia de las Matemáticas (en concreto de la Geometría, la Aritmética y la Música) y de la ciencia física (la Medicina). En una primera etapa dirigió una *madrasa* (que viene siendo considerada como el antecedente de la Universidad de Murcia) fundada por el propio Alfonso X. El medievalista Juan Torres Fontes la situó en su día en el Real de Monteagudo, que pasaría más tarde a manos de Doña Violante (esposa del rey sabio) y en su opinión habría sido creada en los dos meses de permanencia en este lugar del rey castellano en el transcurso del año 1257 (Torres, 1997). Precisamente en excavaciones arqueológicas recientes, llevadas a cabo por un equipo del CSIC al pie del Castillejo de Monteagudo, se han puesto al descubierto edificaciones de cierta entidad que solo pueden ser adscritas a cronología alfonsí, esto es, segunda mitad del siglo XIII. La presencia del rey sabio y su corte en el cercano Castillo

de Monteagudo y este último hallazgo deja abierta una sugestiva hipótesis sobre el emplazamiento de esta *madrasa* que todavía es difícil confirmar. Se sabe que a esa escuela de estudios superiores acudían cristianos, judíos y musulmanes y el maestro era capaz de impartir sus clases en diferentes idiomas.

Ante las presiones del monarca cristiano para que se convirtiera, el médico murciano emigró a Granada, donde, junto a otro científico murciano (el astrónomo Ibn al-Raqqām), ejerció su labor docente en la corte nazarí. Murió en Granada durante el reinado de Muhammad II, probablemente cuando ya había llegado a la vejez a juzgar por el retrato que de él hace Ibn al-Jatīb (1975): "Acudía a la corte del sultán [Muhammad II] con gran calma, a lomos de una mula flaca, con la ropa limpia y andar cansino, hasta que murió allí".

4. EL ASTRÓNOMO MURCIANO MUHAMMAD IBN-IBRAHIM IBN AL-RAQQAM Y EL INSTRUMENTAL ASTRONÓMICO

En el ámbito de la Astronomía contamos con una figura de primer orden en el ámbito de la ciencia gnomónica. Nos referimos a Muhammad Ibn al-Raqqām, un ilustre astrónomo y matemático que con toda seguridad nació en la propia *madīna* de Murcia, dato corroborado por la "nisba" de tipo geográfico o apodo con que sería aludido en algunas fuentes documentales ("al-Mursī", el murciano). En ese sentido, también resulta muy significativa la referencia biográfica inserta en la "Ihāta" (obra escrita en la segunda mitad del siglo XIV por el autor granadino Ibn al-Jatīb) quien afirma que descendía de la "gente de Murcia". Otra prueba documental de su presencia en el entorno de la ciudad y de que fue propietario de terrenos es una mención que hemos encontrado en el reparto de tierras realizado en el año 1272, la llamada quinta partición realizada tras ser sofocada la revuelta mudéjar. Se trata de unas tierras abandonadas en una alquería próxima a la ciudad (Bebinabiha) por un tal Ibrāhīm al-Raqqām "En la heredat de Abrahem Arracan i quarta de ataffulla, que faze i ochaua de alffaba" (Libro del Repartimiento de las tierras hecho a los pobladores de Murcia, edición facsimilar de 1991. Tomo 2, F-87 r).

Es muy probable que su familia, como otras muchas, se viera obligada a emigrar bien tras la conquista de Murcia por las tropas castellanas con la consiguiente firma del Tratado de Alcaraz en 1243 o con mayor probabilidad a lo largo del Protectorado castellano que se prolonga hasta la rebelión mudéjar sofocada en 1266. Una vez abandonado el oriente de al-Ándalus, su familia se asentó en la ciudad magrebí de Bujía, donde alcanzó tal renombre, que finalmente fue atraído a la corte nazarí por el monarca Muhammad II (1273-1302). En Granada, donde permaneció desde el año 1280 hasta su muerte, acontecida en 1315 (715 H.), coincidió con sabios de la talla del astrónomo Ibn Basuh o del médico Muhammad al-Riqūtī.

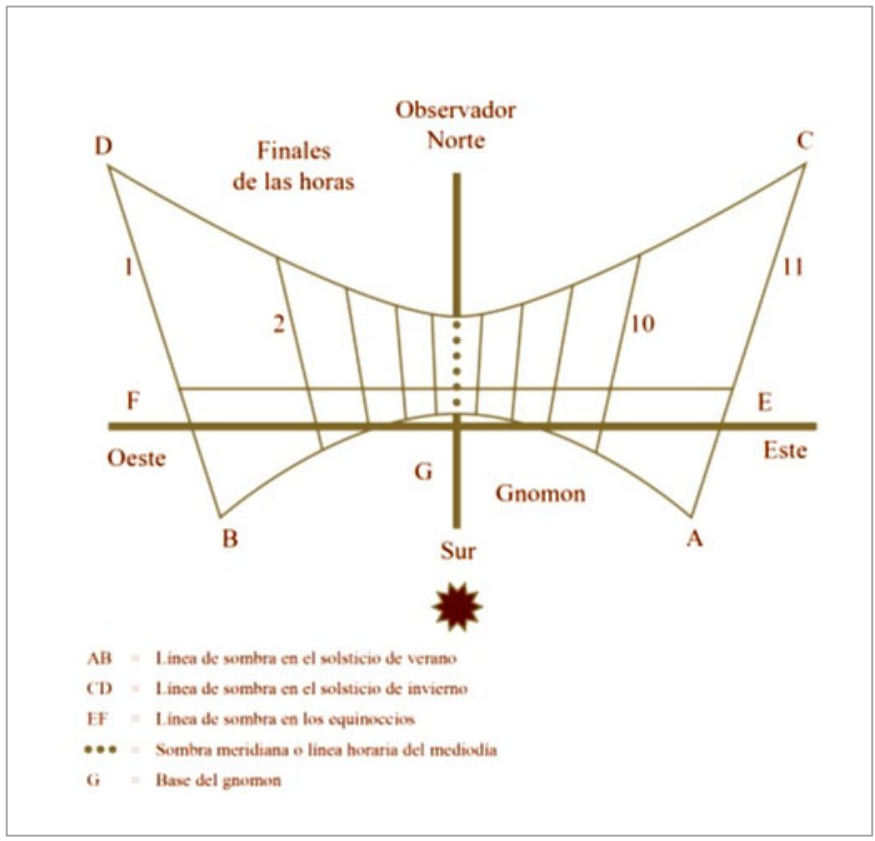
Ibn al-Raqqām fue un autor prolífico, aunque buena parte de su obra no ha llegado hasta nosotros. Con carácter fragmentario y a través de copias de autores tardíos se conserva un almanaque para calcular la luna nueva, en el inicio del mes islámico, así como varias tablas astronómicas: al-Ziyy al-Šāmil (trabajo en el que evidencia la influencia de Azarquiel) y al-Ziyy al-Qawīm, que parece tratarse de una adaptación de las tablas anteriores a las coordenadas de Granada (37º 10'). Su obra más conocida es el tratado sobre Gnomónica que escribió con fines litúrgicos: "Tratado de la ciencia de las sombras" (figura 3). En ella desarrolló un método de gran perfección para construir y trazar los cuadrantes solares; destaca la pericia demostrada al aplicar la técnica de tradición helenística de los "analemma", con la cual los problemas planteados por la geometría esférica son resueltos por medio de proyecciones de la esfera sobre un plano (Carandell, 1984 y 1994). En el preámbulo de su "Tratado de la ciencia de las sombras mediante el cual se llega al conocimiento de todos los instrumentos de sombras" relata las circunstancias en las que vuelve a escribir un tratado práctico que según parece ya había escrito en su juventud (Carandell, 1988):

> "Y entrando en materia: pues se me ocurrió en los tiempos de juventud la proyección de la esfera de una manera sencilla, distinta a la que ideó Ptolomeo, que se aplicará a la investigación de los instrumentos de las sombras, y todo ello con pruebas fehacientes. Ideé en un principio una proyección sobre el plano del círculo meridiano, pero después la transporté al círculo del horizonte, incluyendo en esto demostraciones. Pero dejé la obra en préstamo y la perdí por completo sin volverla a recuperar. Pero conversando sobre ello con algunos personajes notables, se divulgó

el asunto en Ifrīqiya hasta el punto de que algunos de aquéllos, muy apreciados por mí, me requirieron que volviese a ello y lo escribiera de nuevo para que fuera de utilidad general, para quien esté interesado en esta ciencia cuyos fundamentos están prácticamente olvidados.

Pero lo que se recordaba -Dios lo proteja- era como una roca en la que se debieron apoyar los que antes tocaron el tema y yo saqué a la luz lo que estaba oculto y lo traté de la manera más completa posible para que, con él, se pudiera llegar a diseñar todos los instrumentos basados en las sombras y así fuera posible resolver todos los problemas astronómicos para los que se utiliza el astrolabio, la azalea y otros, con un procedimiento sencillo, disponiéndolo en capítulos.

FIGURA 3. *Esquema interpretativo de un reloj de sol. Tratado de las sombras solares.*



Fuente: M. Díaz Fajardo

5. MURCIA Y RICOTE, CUNA DEL RENACIMIENTO SUFÍ EN EL ISLAM MEDIEVAL

Relevantes fueron los maestros de las ciencias de la religión, que en un momento de grave crisis política revivificaron la corriente sufí iniciada en el siglo VIII. Místicos como Ibn al-Arabī, Sab'īn o Abū l-'Abbās ocupan hoy en día un papel destacado en la Filosofía Universal. El ejercicio de su magisterio creó escuela y a su muerte fueron considerados como auténticos santones, tal es el caso de Abū-l-'Abbās o del propio Ibn Arabī, cuyos sepulcros siguen siendo escenario de peregrinación.

Ibn al-'Arabī nació en Murcia, el 7 de agosto de 1165, pero su familia se trasladó a Sevilla en 1173, donde recibió una esmeradísima educación. Abandonando una precoz vocación militar, se entregó a la vía sufí desde la más temprana juventud. Cuando tenía 18 años, tuvo un célebre encuentro con Averroes y el gran filósofo quedó profundamente impresionado por la ya evidente sabiduría y altura mística del joven Ibn al-'Arabī. Tras beneficiarse de las enseñanzas de numerosos maestros en Al-Ándalus (entre los que figuraban dos célebres místicas, Fátima de Córdoba y Shams de Marchena), en 1201, Ibn al-'Arabī abandona la península en un larguísimo peregrinaje que incluiría todo el norte de África, Meca y Medina, Siria, Irak y Turquía.

Uno de los místicos más influyentes durante la etapa de gobierno almohade fue Abu Muhammad, ʿAbd al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr b. Muhammad, al-Mursi al-Riquti al-Gafiqi al-Majzumi al-Qurasi al-Hasimi, nacido en Murcia en 614 H./1218 y fallecido en La Meca en 669 H./1270. Este personaje, cuya obra no se ha traducido todavía al castellano, es uno de los individuos más extraños en la historia de la filosofía islámica y del sufismo. Ibn Sab'īn, en su primera obra, las Cuestiones Sicilianas en contestación a las demandas de Federico II, refleja su formación en una ideología almohade y trata de uno de los problemas más urgentes de su tiempo: la eternidad del mundo, la ciencia divina, las categorías y la inmortalidad del alma (Díaz, 2007).

Otro de los personajes más importantes en este ámbito fue Abū l-'Abbās al-Mursī, originario de Murcia. Aunque no dejó textos escritos, al igual que su sucesor Abū Hasan aš-Šādilī, conocemos buena parte de su

filosofía por uno de sus discípulos, Ibn `Atā' 'Allāh (Alejandría, 1259-El Cairo, 1309), tercer šayj de la Tariqa Šādiliyya. Es entrañable y reveladora la narración de su encuentro con el místico sufí (Parra y Robles, 2007:

> En una ocasión, tras discutir con uno de los discípulos de Abū l-'Abbās al Mursī, me dije: ¿por qué no ir a verle personalmente? Quien detenta la Verdad tiene signos exteriores que la manifiestan. Fui a una de sus reuniones, y lo encontré hablando de los diferentes instantes espirituales que el Legislador ha pedido al hombre que experimente. Decía: en principio está la sumisión, luego la fe, luego el comportamiento excelente. Pero puedes formular esto igualmente así: el primer instante es la adoración, el segundo la servidumbre y el tercero la servidumbre absoluta. Tú puedes decir también: el primero es la Legislación revelada, el segundo la Realidad divina y el tercero la realidad de esa Realidad. Él continuó diciendo: y si tú quieres… etc. Hasta mi espíritu fue maravillado. Comprendí que este hombre extraía su Ciencia del océano divino y que recibía un influjo espiritual señorial.

6. LA MANUFACTURA DEL PAPEL EN TUDMIR. UN PRODUCTO FUNDAMENTAL PARA LA TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS

Creemos conveniente introducir en un último epígrafe una materia que, en contra de lo ocurrido en los reinos cristianos, era relativamente abundante en los territorios del Islam, nos referimos al papel. Si la invención de la imprenta a finales del siglo XV fue uno de los factores fundamentales en la difusión de los conocimientos científicos y a la divulgación masiva del conocimiento en los libros, durante la edad moderna, la abundancia de esta materia en determinados territorios también fue fundamental siglos antes. Debe ser considerado, por lo tanto, como un factor relevante que facilitó la transmisión de conocimientos en al-Ándalus y en el resto del *Dār al-Islam*. Como en tantos otros aspectos culturales y económicos de la Edad Media, el papel desempeñado por la cultura andalusí sería muy relevante como difusora (sobre todo a partir del siglo X) de la manufactura papelera, una actividad originaria de China, que se extiende tanto en el Mediterráneo occidental como en los territorios de la Europa cristiana (González, 1998). La historiografía hasta ahora no ha sido capaz de definir con certeza la presencia de artefactos

hidráulicos dedicados exclusivamente a la producción papelera en el territorio de al-Ándalus, siendo factible, tal como planteaba el investigador Robert I. Burns (1996), que la pulpa o pasta de papel fuera obtenida todavía con métodos artesanales (es decir, manualmente) o bien se utilizaran molinos de sangre (o de tracción de un ser vivo) de los que tantos testimonios iconográficos, literarios y arqueológicos han llegado hasta nosotros.

Existen valiosos testimonios escritos que refieren la presencia de esa actividad artesanal en tierras del levante peninsular, la región nominada como *Sarq al-Ándalus* por las fuentes árabes. Debe tenerse en consideración cómo la población de Játiva (integrada en diferentes periodos de la Historia de al-Ándalus en los territorios dependientes de Murcia) es, hasta el momento, la primera de Occidente de la que se tiene constancia documental de que dispuso de una floreciente industria papelera en la que fundamentalmente se utilizaba el lino como principal materia prima. En torno al año 1150, el conocido geógrafo de origen ceutí Muhammad al-Idrīsī (1100-1172) nos dice de Játiva que: "es una bonita villa con castillos... se fabrica papel como no se encuentra otro en el mundo. Se expide a Oriente y Occidente" (Idrīsī, 1989, 556). Ante una información de esa fiabilidad, recordemos que este sabio desarrolló buena parte de su obra en la corte normanda del monarca Roger II de Sicilia, es lógico pensar que si en la primera mitad del siglo XII, esta población de la taifa murciana gobernada por los almorávides había alcanzado tal perfección y logrado tal difusión, la manufactura de este producto se habría iniciado muchos años atrás.

Otra fuente textual sugiere asimismo la existencia de otros centros subsidiarios del setabense, uno de ellos estaría localizado en la propia ciudad de Murcia (la antigua *Madinat Mursiya*); así debe interpretarse el hecho de que, en un contrato depositado en el archivo de la catedral de Barcelona, donde se enumera un cargamento con destino a Sicilia y otras tierras, haya la siguiente anotación: "papel de Murcia" (Burns, 1999). La datación de este documento a finales del año 1267 permitiría vincular, de forma hipotética, y con mucha prudencia, esa producción de papel con la población mudéjar de la ciudad, mayoritaria todavía y retrotraerla quizás a plena época andalusí. La ausencia de pruebas

documentales y arqueológicas de momento deja en el terreno de la hipótesis algo que parece probable. Como ya hemos comentado en alguna ocasión, a partir del periodo almorávide esta ciudad se convierte en una de las capitales y sedes cortesanas más relevantes del Mediterráneo occidental, lo que facilitaría la existencia de esa artesanía en el entorno y, de alguna manera, explicaría el auge científico alcanzado. De cualquier modo, la evidencia más antigua que acredita la existencia de un molino de papel accionado mediante energía data de 1282 y tiene como escenario el Reino de Aragón. Nos referimos a un decreto de Pedro III en el que se promueve la construcción de un "molino de agua" real, un molino hidráulico propiamente dicho, en el centro manufacturero de papel de Játiva, concediéndoles exención de impuestos (Burns, 1996). Ese documento creemos que debería ser interpretado como un intento, por parte del nuevo poder feudal (la Corona de Aragón) de mantener activa una artesanía tradicional cuyo comercio había reportado grandes beneficios económicos en el periodo precedente.

7. CONCLUSIONES

Hemos ofrecido unas breves pinceladas biográficas sobre algunos sabios *saq-andalusíes* nacidos y formados en la *Kūra* de Tudmīr, reino islámico precedente del Reino de Murcia, pergeñado en líneas generales por Alfonso X, y de la actual comunidad autónoma (Robles y Pozo, 2008). Todos ellos tienen en común que se vieron obligados a abandonar su tierra y emprender el camino de la emigración. Su biografía los sitúa en su mayor parte en la ciudad de Murcia durante el llamado "protectorado castellano", periodo comprendido entre la firma del Tratado de Alcaraz en 1243 y la rebelión mudéjar de 1264. Ya se ha hecho algún intento de recopilación de fuentes árabes muy significativa, muy útil para conocer las convulsiones sociales e inestabilidad política de esas décadas desde la óptica musulmana (Carmona, 1994).

No obstante, queda mucho por hacer, ese periodo es apasionante y debe estudiarse con máximo interés puesto que se mantiene la figura de un "rey musulmán" de Murcia dentro de una estructura administrativa dependiente del Reino de Castilla y León. Es este un periodo de transición

en el que tiene un papel destacado Ibn Hūd al-Daula, el último gran monarca de la dinastía *hūdí* y el último que dispuso de suficientes medios económicos (la mitad de las rentas extraídas de la población mudéjar de la ciudad) y de un complejo palatino (el Alcázar Menor) donde quizás pudieron laborar y confluir algunos de esos sabios que más tarde terminarían desarrollando su magisterio en otras cortes de más entidad.

Los intentos por revitalizar culturalmente la capital del recién creado Reino de Murcia por parte de Alfonso X, creando una *madrasa* bajo la dirección del prestigioso sabio Muhammad al-Ricūtī, fueron infructuosos. La Granada de los nazaríes y las cortes norteafricanas almohades, *hafsíes* y fatimíes e incluso las orientales fueron los lugares receptores de los sabios mursíes. Cabe reseñar cómo el reino *nasrí* de Granada conoció una época esplendorosa para las ciencias en la que sobresalieron Ibn al-Raqqām y el citado al-Riqūtī. Relevantes también fueron los maestros de ciencias coránicas, que en un momento de crisis política revivificaron la corriente sufí. Místicos como Ibn al-'Arabī, Ibn Sabin o Abū l-'Abbās ocupan un papel destacado en la historia de la Filosofía. En Túnez, el sultán al-Mustansir protegió a varios murcianos emigrados: el poeta cartagenero Abū-l-Hasan al-Qartaŷannī y el médico murciano Ibn Andrās (m. 674 H/1276), asentado en Bujía en 1260. También desempeñó cargos administrativos el escritor e historiador Ibn Razīn al-Tuyībī al-Saqūrī, emigrado tras la conquista de Murcia primero en Ceuta y Bujía y más tarde (1259) en la capital del reino *hafsí*.

En definitiva, la alta formación intelectual de los súbditos mursíes facilitó su integración y el éxito cosechado en las cortes nazaríes y magrebíes donde fueron amparados y ejercieron su magisterio. Desde el área de ciencias sociales, la divulgación de su obra y de sus biografías por parte de los docentes, debería contribuir a integrar una herencia andalusí común como parte de la identidad del alumnado, promoviendo así una educación intercultural en nuestras aulas multiculturales.

8. REFERENCIAS

Aparicio, J. M. y Delgado, Mª A. (2014). La educación intercultural en la formación universitaria europea y latinoamericana. FIFIED.

Bernis, M. (1956). La ciencia hispano-árabe. Temas españoles, nº 235. Publicaciones españolas, Madrid.

Burns, R. I. (1996). Paper comes to the West, 800−1400. Lindgren, Uta, Europäische Technik im Mittelalter. 800 bis 1400. Tradition und Innovation (4th ed.), Berlin: Gebr. Mann Verlag, 413-422.

Burns, R. I. (1999). El papel de Xàtiva. Ayuntamiento de Xàtiva.

Carandell, J. (1984). An analemma for the Determination of the Azimuth of the Qibla in the Risāla fī `ilm az-zilāl of Ibn al-Raqqām. Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1, 61-72.

Carandell, J. (1988) Risāla fī `ilm az-zilāl de Muḥammad Ibn al-Raqqām al-Andalusī. Edición, traducción y comentario. Barcelona.

Carmona, A. (1994). E1 Reino de Murcia entre 1238 y 1275 en fuentes arabes de los siglos XIII y XIV". Yakka. Revista de Estudios Yeclanos, 5, 53-62.

Díaz-Fajardo, M. (2007). Un ejemplo de permanencia en la Murcia cristiana de Alfonso X: el caso del médico andalusí al-Riquti. En Concejalía de Cultura y Programas Europeos (Ed.), Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas (pp. 57-61). Ayuntamiento de Murcia.

González, R. (1998). Referencias al papel en fuentes árabes medievales. Anaquel de Estudios Árabes, IX, 41-44.

Idrīsī [al-Idrīsī]. (1989). Nuzhat al-mustaq, t. II, Beirut.

Jatīb [al-Jatīb]. (1973). Lisān ad-dīn, Al-Ihāta fī ajbār Ġarnāta. Ed. `Abd Allāh `Inān. vol. I. El Cairo.

Parra, Mª I.; Robles, A. (2007). Las artes y las ciencias en el Occidente musulmán. El canto del cisne de la ciencia en la Murcia islámica. En Concejalía de Cultura y Programas Europeos (Ed.), Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas (pp. 10-23). Ayuntamiento de Murcia.

Parra, Mª I.; Robles, A. (2007b). Azafea de Azarquiel de tipo `abadiya. En Concejalía de Cultura y Programas Europeos (Ed.), Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas (pp. 10-23). Ayuntamiento de Murcia.

Parra, Mª I.; Robles, A. (2011). Las artes y las ciencias en el Occidente musulmán. Alkaid: revista multitemática, 12, 8-19.

Robles, A.; Pozo, I. (2008). Regnum Murciae. Génesis y configuración del Reino de Murcia. En Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales (Ed.) Regnum Murciae. Génesis y configuración del Reino de Murcia, Murcia (14- 31). Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales. CARM.

Torres, J. (1997). Tratados, pactos y convivencia cristiano-musulmana en el Reino de Murcia (1243-1266). Murgetana, 94, 50-51.

Vernet, J. (1999). *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona.

PATRIMONIO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD. LA MEZQUITA DE CÓRDOBA COMO REFERENTE DE MÚLTIPLES DISCURSIVIDADES

ISIS MONSERRAT GUERRERO MORENO
Universidad La Salle, México

INTRODUCCIÓN

¡Oh excelso muro, oh torres coronadas
De honor, de majestad, de gallardía!
¡Oh gran río, gran rey de Andalucía,
De arenas nobles, ya que no doradas!

¡Oh fértil llano, oh sierras levantadas,
Que privilegia el cielo y dora el día!
¡Oh siempre gloriosa patria mía,
Tanto por plumas cuanto por espadas!

Si entre aquellas ruinas y despojos
Que enriquece Genil y Dauro baña
Tu memoria no fue alimento mío,

Nunca merezcan mis ausentes ojos
Ver tu muro, tus torres y tu río,
Tu llano y sierra, ¡oh patria, oh flor de España!

Luis de Góngora (1561-1627)

El 6 de enero del 2021, *The NY Times* lo abrió con la siguiente nota: "We asked readers to tell us about the spots that have delighted, inspired and comforted them in a dark year. Here, 52 of the more than 2,000 suggestions we received, to remind us that the world still awaits." En la lista de lugares recomendados figuró la ciudad de Córdoba, España

como un espacio donde hubo "[…] a magical coexistence of Arab, Jewish and Christian culture.", pero, además, donde "you can touch history […]" (Firshein Sarah, 2021).

Si tomamos en cuenta la joya poética que nos heredó Don Luis de Góngora y, después, reflexionamos sobre la referencia brindada por The NY Times, se observará una *romantización* y una idealización del espacio que se explica por su materialidad, es decir, sus cualidades físicas y, tal parece, por su historia, o de manera más precisa, por las representaciones hechas de su pasado.

Córdoba, como parte de al-Ándalus, ha sido una ciudad objeto de análisis históricos, de reportajes culturales y turísticos que han dejado ver su valor tanto físico como inmaterial a lo largo del tiempo. En este lugar no sólo se pueden apreciar edificaciones, barrios o zonas arqueológicas que nos permiten vislumbrar algo de su origen y desarrollo, también cuenta con tradiciones inmateriales que proyectan el impacto del pasado en la vida actual. De esto último, me gustaría acentuar cómo dichos patrimonios, en las últimas décadas, se han capitalizado para fines, incluso, turísticos, poniendo de relieve, nuevas funcionalidades de las representaciones históricas y, por lo tanto, nuevos posicionamientos de la sociedad cordobesa.

1.1. Objetivos centrales

El objetivo de esta comunicación es tomar el espacio más emblemático de Córdoba, por supuesto me refiero a la majestuosa Mezquita-Catedral, para explicar tres tipos de discursos construidos en torno a su espacio que intentan: definirla, esclarecer su origen, sus funciones, su naturaleza, su valor patrimonial y las expectativas que se tienen a propósito de ella. Básicamente, son tres *paradigmas discursivos*[131] que coexisten con

[131] Quiero proponer que *paradigma discursivo* se entienda como el conjunto de recursos, estrategias, narrativas y posicionamientos que se adoptan desde un espacio de enunciación para referir un tema específico. Nuestro ejemplo, hoy, es la Mezquita-Catedral de Córdoba. Un poco retomo el pensamiento de Thomas Kuhn para adaptarlo a mi necesidad de explicar la complejidad de los procesos que generan continuamente discursos bajo coordenadas, criterios y objetivos específicos.

puntos en común y contrastes continuos; tienen momentos de diálogo y retroalimentación, mientras que, en la mayoría de las ocasiones, desarrollan confrontaciones irreconciliables. No obstante, ello, lejos de entorpecer el proceso de comprensión de la Mezquita-Catedral, nos exige continuamente repensarla, investigarla y no perderla de vista. Más allá de ser un inmueble que por sí sólo atrae la atención general, su entorno orilla a los interesados a tratarla como un tema que no se puede dejar pendiente.

El primer *paradigma discursivo* que referenciaré es el que deriva de la Iglesia, específicamente de la Diócesis de Córdoba. El segundo es aquel que se construye desde el ámbito turístico; es decir, la información que se desprende de las labores múltiples de espacios como el Ayuntamiento de Córdoba y el Instituto Municipal Turismo de Córdoba; finalmente, el tercer *paradigma discursivo* es el trabajado y difundido por académicos que se han mostrado abiertamente inconformes con algunas acciones de la Iglesia en la ciudad, como la polémica inmatriculación del 2006.[132]

Como se podrá advertir, en este trabajo, los espacios de emisión o lugares desde los que se generan discursividades se caracterizan por ser aparentemente divergentes entre sí, aunque hay puntos comunes entre la Iglesia, la población civil y la academia, lo cierto es que confeccionan imágenes que nos hacen conocer de maneras diferentes un mismo espacio; a saber, la Mezquita-Catedral de Córdoba. En ello radica la riqueza de esta propuesta, en aproximarnos al estudio de los variopintos discursos y estrategias que apuntan a un mismo objeto para demostrar la *plasticidad del patrimonio* que no se mantiene quieto, sino que, antes bien, es continuamente deconstruido y reconstruido independientemente de su delicada materialidad.

Para respaldar la investigación he retomado algunas herramientas de la geografía cultural iniciada por Carl O. Sauer (Fernándes Christlieb, 2006) en el entendido de que este campo sustenta que el paisaje -natural

[132] Determiné retomar la producción escrita de este grupo de intelectuales en específico por cuanto los considero representantes de los discursos opuestos a los que genera la Iglesia; por ende, me ayudarán a brindar una visión más amplia y compleja de las representaciones echas a propósito de la Mezquita-Catedral. Se trata, al final, de estudiar la multiplicidad de voces.

o construido- está totalmente vinculado a la sociedad que lo habita, de tal suerte, que la cultura determina el desarrollo del espacio; no obstante, este último se convierte en una huella de procesos históricos que es investida de funciones, pero, también de significados. Bajo esta lógica, las áreas culturales o paisajes se pueden explicar por motivos de religión, política y organización social; por lo cual, adquiere sentidos variados como los que se verán en esta comunicación. Por otro lado, la geografía cultural también me permitió pensar en la construcción conceptual: *espacio de consumo,* que como bien vislumbrará mi lector, me ayudará a explicar el paradigma turístico construido entorno a la Mezquita-Catedral de Córdoba.

Otras herramientas que retomé son las proporcionadas por Pierre Nora a través de *Les lieux de mémoire.* De este autor tomé la propuesta de que un espacio puede ser una unidad simbólica vinculada a la identidad de un grupo o grupos sociales que se puede investir de ideales derivados de costumbres, o bien, que puede operar como representación de una aparente experiencia histórica (Nora, 1997).

Un lugar de memoria no tiene un poseedor único, sino que, puede ser referente de múltiples identidades y, por lo tanto, diferentes grupos. Se puede afirmar que es el punto donde convergen -o difieren- interpretaciones y formas de valorar un patrimonio. En el ejemplo que me ocupa, la Mezquita-Catedral de Córdoba, el espacio se convierte en el escenario de encarnizados debates políticos, religiosos e historiográficos más próximos al presente de los emisores que publican sus ideas que al pasado del propio inmueble.

Para cerrar estas coordenadas orientativas, me resta mencionar que mis fuentes de información, además de ser académicas -textos que se producen en las universidades y centros de investigación-, son de corte divulgativo; esto es, páginas de la web oficiales que publican datos, anuncios, comunicados o promociones a propósito de la Mezquita-Catedral. Éstas últimas, son las que guiarán, de manera preponderante, los *paradigmas discursivos* de la Diócesis y el sector turístico. La razón es relativamente sencilla: los medios digitales son los más recurridos por los usuarios interesados para conocer diversos elementos de la Mezquita-Catedral, por lo tanto, se puede asegurar que es el medio a través del cual se publicitan

las representaciones más populares del inmueble. No son las más fiables en términos académicos, pero, sí cuentan con un alcance mucho más amplio a nivel internacional, como lo demuestra el ejemplo de *The NY Times*.

Desde otra perspectiva, cabe mencionar que internet se ha convertido en el medio más recurrido tanto por la Iglesia como por el sector turístico para dar a conocer sus mensajes, eventos, ideas y publicidad. Las dinámicas de las sociedades digitales los han orillado a establecer estrategias de comunicación a partir de los mencionados soportes, pues, es un transmisor inmediato, popular, económico y de fácil uso.

1. PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD *VS* PATRIMONIO DE LA CRISTIANDAD

En España, la Iglesia Católica ha tenido una relación importante con el Estado y la política a pesar de que en la década de los 70´s se intentó establecer una clara separación entre ambos. La cristiandad, desde tiempos antiguos, se considera como un elemento identitario ineludible de *lo español* que se observa en las tradiciones, en la historia y en el valor que tiene a nivel social. Pero, más aún, la influencia de la Iglesia es tan extensa e importante que incluso, logra impactar sobre temas de corte jurídico, cultural y político. (Guerrero Moreno, 2020)

A manera de ejemplo, baste mencionar el periodo presidencial de José María Aznar. Esta fue una etapa política conservadora, muy próxima a ciertos rasgos de la dictadura franquista donde se lograron vislumbrar algunos privilegios dados a la Iglesia y sus miembros. (Ortíz de Zárate, 2021) La reforma al reglamento hipotecario de 1998 fue uno de ellos. Anteriormente, la Iglesia no podía inmatricular bienes a su nombre, aunque contara con la posesión; sin embargo, a raíz de la reforma mencionada se abrió la posibilidad de que aquellos inmuebles se registraran legalmente a nombre de la Iglesia. (García Sanjuan, 2018)

Este tema es fundamental para esta comunicación porque la Mezquita-Catedral de Córdoba fue uno de los inmuebles inmatriculados y, por

ende, puesto en el centro de un debate nacional sumamente polémico.[133] La sociedad española se dividió entre los que le reprocharon a la Iglesia el haberse tomado una libertad que no le correspondía, de tal forma que violó el derecho de propiedad sobre un espacio reconocido como Patrimonio de la Humanidad y, por otro lado, se ubicaron los defensores de la causa cristiana; entre ellos, algunos académicos que aseguraron saber de fuentes históricas que sustentaban dicha acción legal.[134]

Ahora bien, más allá de ponderar qué facción está del lado idóneo, lo que me interesa rescatar de esta situación son los discursos que se generaron en función de la Mezquita-Catedral. Como mi lector podrá intuir, el antiguo templo islámico volvió a los focos de la atención pública, por lo cual, la Iglesia comenzó a estructurar una historia, una defensa y una definición de su inmueble, con la intención de que las sociedades nacionales e internacionales comprendieran el estatus católico de la Mezquita-Catedral.

Conforme la información publicada por la Diócesis de Córdoba, la "Santa Iglesia Catedral" -nombre registrado en la inmatriculación- se caracterizaba por ser un patrimonio arquitectónico, símbolo del triunfo cristiano sobre el islam en España que había sido asentado por el conquistador de Córdoba, Fernando III "El Santo"; pero, no sólo esto, también se aseguró que la autoridad legal sobre el templo se transfirió del Monarca a la Iglesia tanto documentalmente como en la práctica desde los primeros momentos del nuevo dominio (Díaz-Vieito, 2018).

Otro argumento que le permite a la Iglesia reafirmar su posición es el cuidado que le ha procurado al edificio. En la revista *Iglesia en Córdoba*

---

133 "El art. 206 de la Ley Hipotecaria permite un sencillo modo de inmatricular fincas que pertenezcan a las Administraciones Públicas y a la Iglesia Católica. La Iglesia ha inmatriculado, por el procedimiento de la certificación administrativa del art. 206 LH, la Catedral porque la ha poseído pública, pacífica, ininterrumpida y en concepto de dueño durante casi 800 años." (Diósesis de Córdoba , 2018)

134 "Atendiendo a este cambio legal, la Diócesis de Córdoba, el día 2 de marzo de 2006, inmatriculó (es decir, inscribió por primera vez) la Catedral, antigua Mezquita, en el Registro de la Propiedad como "Santa Iglesia Catedral de Córdoba", usando el mismo nombre que se empleó cuando fue denominada Monumento Nacional en el siglo XIX." (Diósesis de Córdoba, s.f.)

del 23 de septiembre del 2018 se publicó una sucinta explicación a propósito de las medidas responsables que la Diócesis ha ejercido para mantener en buen estado el histórico inmueble; no obstante, es interesante que no se comenten los cambios que vulneran su originalidad como el caso de los baños públicos construidos cerca del mihrab de Al-Hakam II y otros menores (Manzano, 2015).

Bajo la narrativa descrita, que además se encontraba alineada a la producción historiográfica conservadora tradicional de fines del siglo XIX -puede pensarse en un autor como Francisco Javier Simonet o Miguel Asín Palacios-, (Guerrero Moreno, 2020) la rebautizada Catedral se reafirmó como un *lugar de memoria* desde el que se puede generar una vinculación identitaria entre la comunidad de creyentes católicos; en otros términos, el espacio se simbolizó como un ícono de la fe verdadera en España, una región que desde el origen de los tiempos, por ciertos sectores poblacionales, ha tratado de ser proyectada como un bastión del catolicismo.

Así, la naturaleza de la Mezquita-Catedral, a pesar de su origen indiscutiblemente islámico, ha tratado de redireccionarse hacia el cristianismo y son dos cuestiones que lo justifican desde la perspectiva del Obispado, primera, el uso ritual que se experimenta desde 1236 y, segunda, por ser un legado de Fernando III hacia los creyentes.

El acto de inmatriculación de 2006 reforzó este elemento de la memoria, por lo tanto, más allá de ser una acción legal se puede comprender como un mensaje político-cultural; a saber, que si bien el inmueble se inauguró como una gran Mezquita Aljama, las acciones de conquista de Fernando III y su posterior desarrollo lo invistieron de una naturaleza católica; de tal suerte, que incluso se permitió vulnerar su materialidad y se autorizó la incrustación de una Catedral en el centro del propio santuario.

Para la Iglesia, la Mezquita-Catedral fue un espacio que cambió su esencia, una especie de "identidad histórica", gracias a la gestión que se le ha dado y a la prohibición de cualquier acto islámico en su interior. Actualmente, en el inmueble se llevan a cabo no sólo celebraciones de estricto corte litúrgico, sino también eventos sociales de caridad y convivencia entre los fieles, que apuntan a reforzar un vínculo de unión e

identidad, si bien se comprende como un patrimonio, la preponderancia radica en la sociedad cristiano-cordobesa. (Diósesis de Córdoba, s.f.)

¿Qué hace tan necesaria esta resignificación del espacio religioso e histórico?, ¿por qué la Iglesia tiene necesidad de reafirmar su posición en función de la Mezquita-Catedral? Dos pueden ser las respuestas. Primera, por la imperiosa necesidad de distinguirse en una relación de poder que le genera privilegios, estabilidad y respeto social, mientras que, en segunda instancia, para mantener la administración de un bien que le genera recursos económicos representativos. Tener la responsabilidad del resguardo de un Patrimonio Histórico de la Humanidad reconocido por la UNESCO, trae compromisos, pero, también, retribuciones fundamentales, si a ello agregamos la inmatriculación, se entiende que el Vaticano aumentó sus fuentes de ingreso y herencia.

2. ESPACIO DE CONSUMO, ESPACIO DE TURISMO

En seguimiento a lo anterior, se debe estar consciente que la explotación del recurso, no como un patrimonio histórico de la Humanidad, sino como una atracción turística, la convierte en un apetecible espacio de disputa.

Esta cuestión me dirige al siguiente *paradigma discursivo*, es decir, el turístico. El ayuntamiento de Córdoba, a través de sus instancias de organización turística, se ha encargado de confeccionar una campaña publicitaria sostenida sobre una argumentación histórica y cultural que responde más a percepciones y necesidades del presente que del propio pasado del que asegura tomar fundamento.

En las páginas oficiales de promoción turística, donde encontramos eslóganes como “El alma de Córdoba”,[135] se proyecta una representación donde la Mezquita-Catedral se inviste como un símbolo de tolerancia y convivencia entre las tres religiones abrahámicas -cristianismo, judaísmo e islam-; aunque nunca funcionó como sinagoga, su materialidad arquitectónica se vincula, de una forma esencialista y poco

[135] Haciendo referencia a la Mezquita-Catedral

fundamentada, a una estructura de poder islámica abierta a la participación de actores con religiones diferentes durante un periodo donde la fe erigía fronteras infranqueables entre las poblaciones del mundo. En esos términos, Córdoba fue una excepción dentro de una dinámica internacional intolerante y bélica. (Córdoba, 2021)

A diferencia de los discursos de la Iglesia, este *paradigma* proyecta una idealización del ambiente sociocultural del pasado, de tal suerte, que el espacio de la Mezquita se interpreta como un patrimonio de múltiples grupos sociales y no únicamente de la cristiandad. Esto también encuentra su explicación en la urgencia de alinearse a la UNESCO que catalogó al monumento como Patrimonio de la Humanidad por su identidad histórica en tanto testimonio relevante del Califato de Córdoba (931-1031), por su autenticidad, por su influencia en el arte islámico desde el siglo VIII y por ser base de la inspiración del estilo Neo-morisco del XIX; más aún, por ser un ejemplo de la arquitectura religiosa del islam. (UNESCO , 1984)

Se trata de establecer un contrapeso a la posición de la Diócesis; en primer lugar, porque se busca evitar que la UNESCO cuestione la calidad patrimonial del inmueble y, después, para fortalecer una imagen inclusiva entre los potenciales turistas. Aquí debemos pensar en los grupos musulmanes nacionales e internacionales con alto poder adquisitivo. (Ayuntamiento de Córdoba, 2015)

Conforme el *Plan Estratégico de Turismo de Córdoba (2015-2019)*, la Mezquita-Catedral es el principal atractivo de la ciudad con más de un millón y medio de visitas anuales, por lo cual, continuar con el *marketing* histórico que romantiza la multiculturalidad y la grandeza tanto cultural como científica experimentada en al-Ándalus, se hace una labor trascendental para la propia economía regional. En consecuencia, guías de turistas, eventos, museos, folletos y todo aquello que funciona como medio de entretenimiento o información operan para reforzar una visión de la historia lejana a la dinámica política y religiosa que se vivió en al-Ándalus.

En nada se refieren, por citar algunos ejemplos, a los movimientos de represión que los califas ejercieron intermitentemente contra las

comunidades judías y cristianas, o bien, sobre los levantamientos de esos súbditos que se sentían inconformes con sus condiciones fiscales o de vida. Más aún, se ensalza de sobremanera el desarrollo científico de la región donde incluso las mujeres participaban, pero, no se matiza que ellas fueron una minoría excepcional tan minusvalorada como en otras coordenadas sociales del mundo.

En el reporte citado también se mencionan los esfuerzos por diversificar la oferta turística de Córdoba resaltando su pasado romano o visigodo; sin embargo, se reconoce que resulta difícil quitarle a la Mezquita-Catedral el interés natural que despierta en los visitantes (Ayuntamiento de Córdoba, 2015). La imagen de ella como un símbolo de coexistencia, tolerancia y esplendor bajo criterios románticos, idealizados y esencialistas llama la atención del público turístico que exige experiencias auténticas. Por otro lado, los ligeros aires orientalizantes y exóticos del pasado islámico, que se difunden a través de los medios señalados, contribuyen a fortalecer la visualización de un espejismo que inviste a la Mezquita-Catedral de un enigma y esplendor imperdible. Llega a venderse la idea de experimentar un poco de historia en el presente.

Ahora bien, los *youtubers* o *influencers turísticos* de las redes sociales también han contribuido a difundir que Córdoba y su Mezquita ofrecen una actividad de recreación única, pues, tienen la capacidad de ofrecer un poco de la cultura islámica sin necesidad de trasladarse a lugares lejanos, peligrosos o costos como Egipto, Arabia Saudita, Siria, Yemen, Iraq, entre otros. Dentro la experiencia europea, Andalucía es una joya particular que merece una visita de, por lo menos, un par de días. (Enrique Álex, 2020)

A todo esto, se debe añadir la creación de eventos que buscan no sólo informar y vender ideas sino también convencer a los sentidos de una narrativa:

> "El Alma de Córdoba" nos propone una nueva y sorprendente manera de redescubrir el monumento. Luz, sonido e imagen se unen para trasladar al visitante hacia el conocimiento profundo del monumento, desde una perspectiva histórico-artística y desde su significación religiosa.
>
> Patrimonio y tecnología se fusionan hasta crear un recorrido para los sentidos. Este espectáculo nocturno se inicia en el Patio de los Naranjos,

> con una proyección que transcurre por la historia del edificio y de la ciudad. A continuación, el visitante recorrerá el monumento y conocerá sus principales hitos. (Córdoba, 2021)

Más que la "objetividad histórica", el *paradigma turístico* promociona ilusiones románticas fundamentadas sobre representaciones adaptadas a aspiraciones actuales que tienen objetivos muy claros: atraer turismo -incluyendo al musulmán- y consolidar la idea de que Córdoba es una ciudad de tolerancia, inclusión y multiculturalidad.[136]

Siguiendo estos parámetros, la Mezquita-Catedral adquiere una segunda naturaleza; a saber, la de espacio de consumo. Los visitantes se adentran a ella para consumir una narrativa histórica idealizada, pasada por el maquillaje del *marketing,* que les garantiza una experiencia sensorial e intelectual auténtica, no obstante, lo que se debe subrayar es que para llegar a este punto pagan, consumen tickets de entrada, souvenirs, recorridos guiados y paquetes turísticos, por lo que su satisfacción se convierte en lo más relevante.

3. LA ACADEMIA Y LA CIENCIA HISTÓRICA

En contraste con los dos *paradigmas* anteriores, existe un espacio académico creado por especialistas -medievalistas, arabistas, periodistas, abogados- que se esfuerzan por precisar las representaciones del pasado que intentan explicar el origen, el desarrollo y la naturaleza presente de la Mezquita-Catedral. Eduardo Manzano Moreno, Alejandro García-Sanjuan y otros interesados en los temas relativos a lo que hoy nos ocupa, se han encargado de precisar dos aspectos angulares a propósito del Patrimonio de la Humanidad cordobés: uno, que fue un espacio

[136] Un ejemplo ampliamente representativo lo presenta Eduardo Manzano: "[…] la Edad Media hispana se ha convertido en una referencia histórica para ilustrar ideas relativas a la coexistencia de las tres principales religiones monoteístas. […] Así, el célebre proyecto de construir un centro islámico en Nueva York, en pleno Manhattan, no muy lejos de la zona cero destruida por los ataques del 11 de septiembre, llevó inicialmente el nombre de Cordoba House, inspirado por la ciudad española «where Muslims, Christians and Jews co-existed in the Middle Ages during a period of great cultural enrichment created by Muslims», según escribía el impulsor de la iniciativa, el imam Feisal Abdul Rauf." (Manzano, 2019).

simbólico -político y religioso- inmerso en procesos de coexistencia mucho más complejos que la simple *convivencia pacífica* e *idílica* argumentada por el sector turístico y, dos, que la Iglesia no debería ostentarse como propietaria del inmueble, por cuanto, no cuentan con las pruebas legales -históricas- suficientes para sostener tal figura, pero, menos aún, para gestionar cambios físicos y administrativos en su constitución arquitectónica. Con el objetivo de evitar lecturas imprecisas respecto del pasado de la Mezquita-Catedral y su entorno, o bien, en evitar la vulneración física del inmueble, los especialistas no se han limitado, incluso, en participar en debates ampliamente polémicos y politizados; han salido de la esfera académica para difundir discursos historiográficos que permitan la valoración de la naturaleza islámica y la necesidad de mantener, sí una memoria colectiva, pero, sin perder de vista las aportaciones de las investigaciones históricas profesionales. (García-Sanjuán, 2018)

A propósito del primer punto de discusión, Eduardo Manzano Moreno -investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas- argumenta que el tema de la convivencia idílica tiene su principal fundamento en las propuestas de Américo Castro que, antes que presentar un estricto trabajo de investigación, se concentró en confeccionar un ensayo reflexivo sobre la identidad española. Sin ser su intención principal, Castro brindó herramientas intelectuales para sustentar la existencia de un estado pacífico y abierto en al-Ándalus que, en términos concretos, no tiene un respaldo documental o arqueológico sólido. El problema de ello no es que Américo Castro estableciera algunas coordenadas que después se retomaron y divulgaron, sino que, en la actualidad, no ayudan a pincelar un cuadro claro sobre las condiciones de convivencia en Córdoba, así como tampoco aportan herramientas para la comprensión de los estados del poder durante el Califato. Eduardo Manzano explica que el Califato de Córdoba tuvo una dinámica política tan compleja y variada que está lejos de corresponder con la supuesta convivencia religiosa (Manzano, 2019).

Ahora bien, una desventaja que tiene este *paradigma académico* es que frente al *turístico* sus medios de difusión no son de alto impacto; los trabajos historiográficos de investigación de nivel profesional suelen

llegar a otros especialistas que ya conocen la delicada condición de lo que fue al-Ándalus; la población general, en cambio, pierde esta información porque no es inmediata y accesible en repositorios populares como las redes sociales y páginas de recomendación turística; tampoco son datos que divulguen los guías de turistas porque no son parte de aquel plan de ventas y espectáculos que reseñé arriba.

Me gustaría que se considerara que la historia de la Mezquita-Catedral tal y como la conocen los historiadores podría ser más enriquecedora e interesante que aquel discurso superficial que se proporciona para los turistas, o bien, se posicionaría como un argumento ecuánime y justo frente al sustentado por la Iglesia; sin embargo, si se utilizase como esperarían los investigadores, primero, se rompería con la fantasía lucrativa de la tolerancia entre religiones y, después, se entraría, como ha pasado, en un dilema politizado que proyecta una añeja disputa por el poder discursivo de dominio en la zona. Esto es, un poder que desprecia el carácter islámico que en algún momento predominó en la ciudad, una resistencia fuerte a asimilar dicha etapa como parte de la identidad española. ¿Por qué?, por razones políticas -léase el tema de la Reconquista- y, también, por una obsesión que insiste en vincular al islam con "la barbaridad y el atraso". Prejuicios decimonónicos que, básicamente, no han podido ser superados (Guerrero Moreno, 2020).

El siguiente tema es el relativo a la legitimidad de la propiedad de la Mezquita-Catedral, para desarrollarlo recurriré a los escritos de Alejandro García-Sanjuán, quien fue parte de la comisión de expertos contratados por la alcaldesa Isabel Ambrosio en 2018 para esclarecer el *status* jurídico e histórico del inmueble que había sido inmatriculado sin previo aviso por la Iglesia. (García Sanjuan, 2018)

Según las indagaciones de García Sanjuán, la Mezquita-Catedral perteneció por derecho de conquista al Rey Fernando III desde 1236, lo cual, por extensión, le da el derecho de propiedad al actual Estado español. Conforme su reporte, no hay en la historia, un momento claro donde se cediese algún derecho sobre el inmueble a la Iglesia; aunque se diga públicamente, no existe un documento histórico que sustente la acción de inmatriculación, antes bien, se menciona lo siguiente: "la normativa quedó codificada en las Siete Partidas, obra legislativa de época de

Alfonso X, hijo y sucesor de Fernando III, según la cual **las mezquitas que habían pertenecido a los "moros" eran propiedad del rey**, quien podía donarlas a quien quisiera (Partida VII, ley 1)." El historiador dejó asentado que el acto de la Diócesis es ilegal, pero que, adquirió un *status* legal por una amable atención del gobierno de Aznar; presidente altamente conservador, católico y de tintes falangistas que propició la reforma a la legislación hipotecaria que mencioné líneas arriba (Alejandro, 2016).

Siguiendo las posiciones del reporte de la Comisión de Expertos, la Iglesia únicamente obtuvo el beneficio de utilizar el inmueble para celebrar los actos religiosos correspondientes al catolicismo, mas, nunca hubo un acto donde se indicase que fue una especie de regalo para el Vaticano por parte de la Corona hispana.

El citado reporte tuvo una serie de respuestas inesperadas, de principio, cien especialistas de diversos espacios académicos respondieron con fuertes ataques no sólo hacia los postulados del escrito, sino que, también se dieron a la tarea de arremeter contra los autores (Morán Breña, 2015). Ellos defendieron el derecho pleno de la Iglesia como dueña legítima y aseguraron que el Reporte era un acto sin fundamento dirigido a desprestigiarla por motivos políticos.

A propósito de ello Rafael Aguilar afirmó:

> Hay dos documentos que destrozan el informe presentado el pasado sábado por la alcaldesa, Isabel Ambrosio (PSOE), y el exdirector general de la Unesco Federico Mayor Zaragoza: se trata, de un lado, de la «Crónica de los Veinte Reyes», que es el relato de los hechos de los monarcas de Castilla salida del escritorio que fundó Alfonso X El Sabio; y de otro de la dote que el Rey otorgó a la Iglesia de Córdoba a través de un documento fechado en Valladolid el 12 de noviembre de 1238. (Aguilar, 2018)

Si bien los escritos que señala no son contundentes como subraya,[137] han servido como armas para la batalla por la defensa de la inmatriculación, hasta hoy, diciembre del 2021, no se ha podido llegar a un acuerdo en términos históricos o a una sentencia en parámetros jurídicos. El Estado

[137] O públicos, como es el caso del documento de 1238.

no quiere emprender un acto legal directo para recuperar la propiedad de la Mezquita-Catedral a pesar de la presión social y académica que sigue los postulados de la Comisión de Expertos que, bien vale la pena aclarar, tiene un respaldo sólido dentro y fuera de España.

Esta breve puesta al día que ha resonado tanto en los medios de comunicación españoles, me sirve para mostrar a la Mezquita-Catedral como un espacio de disputa política, pues, los expertos disconformes con la inmatriculación no discuten que se le dé un uso católico o que la Iglesia esté presente en el inmueble, a donde ellos quieren llegar, es a un "uso responsable de la memoria y la historia" que permita una valoración idónea del patrimonio, sin llegar a la idealización del *paradigma turístico,* Eduardo Manzano afirmó:

> Una actuación razonable de las Administraciones debería tener como prioridad conseguir que la Mezquita de Córdoba sea un bien público, portador de valores de convivencia y de integración, proporcionando a sus cientos de miles de visitantes un conocimiento riguroso y respetuoso de su historia. En un mundo cada vez más global y multicultural, los poderes públicos deberían ser algo más conscientes de la enorme carga simbólica que ostenta este edificio único y de lo irresponsable que resulta el permitir que dentro de sus muros domine un discurso sectario, reivindicativo e ignorante del pasado. (Manzano, 2015)

De esta forma, el *paradigma académico* exige que se tome en cuenta la producción historiográfica especializada para que sea difundida y la Mezquita-Catedral sea comprendida como un símbolo de poder y cultura mucho más complejo de lo que se cree popularmente; un espacio que representa un legado islámico que no sólo permanece en las paredes del edificio o en las calles del casco histórico cordobés, sino que, también forma parte de la identidad social e histórica de la población regional.

En ese sentido, la meta del *paradigma* es lograr una integración de elementos históricos que han sido satanizados o discriminados por motivos políticos, religiosos y culturales que tienen que ver con discursos derivados de lo que hoy entendemos como el proceso de Reconquista de los Reyes Católicos.

El reto, desde mi perspectiva, es acercar a la población turística y local hacia los frutos de la ciencia histórica; tal vez con el uso adecuado de

los medios de difusión y el lenguaje, sería posible que el *paradigma académico* impregnara algo del *paradigma turístico* y, con ello, llegara a más personas interesadas en visitar Córdoba. Mientras este cambio de estrategia comunicativa no se lleve a cabo, los académicos seguirán peleando batallas desde una trinchera con poco impacto social y la Mezquita-Catedral seguirá representando elementos del presente, no de su pasado.

4. CONCLUSIONES

Los tres *paradigmas discursivo*s que presentamos coinciden en reconocer que la Mezquita-Catedral de Córdoba es un espacio histórico, símbolo de poder y hegemonía en la ciudad de Córdoba, aunque hoy no tiene el mismo peso político del siglo VIII, no ha perdido la capacidad para comunicar a la población y a los visitantes: su autoridad, valía y la autoridad que le transmite a los que tienen su posesión. Se configura como una pieza fundamental en las relaciones de poder.

No obstante, lo anterior, los *paradigmas* difieren en lo que la Mezquita representa en el ámbito de la religión, pues, así como se defiende desde la Iglesia su actual identidad cristiana, hay una postura, la predominante, que sostiene su cualidad de espacio de *convivencia* multireligiosa que se proyecta a través de su Qibla y sus Cristos. Lo interesante de esto último es que, al analizar dichas posturas, se puede conocer más del ambiente presente que rodea al inmueble que de su propia historia. Ejemplo, gracias a las acciones emprendidas y al paradigma construido por la Iglesia, es posible llegar a observar la tendencia del Estado central español hacia el conservadurismo o el nacional catolicismo tan fuerte durante la dictadura de Francisco Franco; ¿por qué? Porque la Iglesia no ha encontrado una oposición seria en su administración del inmueble, ya ni siquiera en la propaganda turística que en alguna etapa formuló con el nombre "La Catedral de Córdoba", omitiendo la denominación de *Mezquita.* Todo lo contrario, desde el centro político se le han dado todas las facilidades para empoderar su posición en este espacio que, paradójicamente, se publicita como un patrimonio de la Humanidad.

Cierro esta comunicación apuntando cómo un mismo lugar, un mismo espacio puede leerse, definirse y redefinirse desde múltiples ángulos, puede responder a intereses variopintos y puede ser, al mismo tiempo un referente de cultura, unión social e identidad colectiva.

5. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

> Extiendo mis más sinceros agradecimientos a la Facultad de Derecho de la Universidad La Salle, México, por el apoyo que me brindó para poder colaborar en este magnífico proyecto. Merece una especial mención el Mtro. José Luis Cárdenas Fernández, actual director de la Facultad, porque creyó en la pertinencia de mi propuesta.

Al Dr. Miguel Hernando de Larramendi y a la Dra. Ana Isabel Planet por siempre estar ahí; por leer mi escrito y brindarme sus recomendaciones. Gracias totales.

6. REFERENCIAS

Aguilar, R. A. (2018, 18 de septiembre). Documentos del siglo XIII prueban la cesión por Fernando III de la Mezquita de Córdoba a la Iglesia. *El ABCórdoba*. https://sevilla.abc.es/andalucia/cordoba/sevi-documentos-siglo-xiii-prueban-cesion-fernando-mezquita-cordoba-iglesia-201809180358_noticia.html

Allier Montaño, E. (2008). Los lieux de memoire: Una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, 165-192. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.redalyc.org%2Fpdf%2F589%2F58922941007.pdf&clen=193520

Ayuntamiento de Córdoba. (2015). *Plan Estratégico de Turismo de Córdoba 2015-2019.* Ayuntamiento de Córdoba. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.turismodecordoba.org%2F84%2Fgdocumental%2Fl15_a42_c7%2Fplan_estrategico_turismo_cordoba2015_2019.pdf&clen=6850318&chunk=truechrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglcl

Carpio Dueñas, J. B. (2019, 3 de enero). La Mezquita y los 40 que saben. Reacciones al informe, 2. *Paradigma*. https://paradigmamedia.org/la-mezquita-y-los-40-que-saben-reacciones-al-informe-2/

Cervera, C. (2018, 18 de septiembre). El Rey no podía ser propietario de la Catedral de acuerdo con la legislación canónica vigente en el siglo XIII. *El ABC*. https://www.abc.es/historia/abci-no-podia-propietario-catedral-acuerdo-legislacion-canonica-vigente-siglo-xiii-201809280156_noticia.html

Córdoba, A. d. (2021, noviembre). *La Mezquita-Catedral*. Obtenido de Turismo Córdoba: https://www.turismodecordoba.org/mezquita-catedral

Díaz-Vieito, R. (2018, 16 de septiembre). Jurídicamente inane, políticamente sectario. *El Diario de Córdoba*. https://www.eldiadecordoba.es/cordoba/Juridicamente-inane-politicamente-sectario_0_1282671855.html

Diósesis de Córdoba. (s.f.). Obtenido de https://www.diocesisdecordoba.com/catedral/historia

Diósesis de Córdoba . (2018, 23 de septiembre). Titularidad de la Mezquita-Catedral. Argumentos para opinar . *Iglesia en Córdoba. Semanario diocesano de información y formación cristiana*, 7-10.

Enrique Álex. (19 de diciembre de 2020). *HISTÓRICO: La mezquita de Córdoba como NUNCA se ha visto | España*. Obtenido de YOU TUBE: https://www.youtube.com/watch?v=xElf4jhYIHw&t=5s

Fernándes Christlieb, F. (2006). Geografía Cultural. En D. y. Hiernaux, *Tratado de Geografía Humana* (págs. 220-253). Anthropos.

Firshein Sarah, D. K. (6 de enero de 2021). 52 places to love in 2021. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/interactive/2021/travel/places-to-visit-vacation.html

García Sanjuán, A. (2018, 30 de noviembre). La Mezquita de Córdoba. Claves históricas e ideológicas de una controversia. *Desperta Ferro Ediciones*. https://www.despertaferro-ediciones.com/2018/la-mezquita-de-cordoba-claves-historicas/?fbclid=IwAR0gwQaHuIN-SZWjBHXM4plw_IHF86QqKAlv_LNmbCpZPSg_wab90wBTLb0

García Sanjuán, A. (2018). Rejecting al-Andalus, exalting the Reconquista: historical memory in contemporary Spain. *Journal of Medieval Iberian Studies, 10*(1), 127-145.

García Sanjuan, A. F. (2018). *Comisión de Expertos sobre la Mezquita Catedral de Córdoba.* Córdoba.

García Sanjuan, A. (2016, julio). La persistencia del discurso

nacionalcatólico sobre el Medievo peninsular en la historiografía española actual. *Historiografías, revista de historia y teoría, 12*, 132-157.

Guerrero Moreno, I. M. (2020, 14 de enero). Al-Ándalus: La Recontrucción decimonónica de un concepto historiográfico. Entre el nacionalismo y la consolidación de la ciencia histórica. [Tesis para obtener el título de Doctora en Historiografía. Ciudad de México. Posgrado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco].

Jover Báez, J. y. (2017). Patrimonio cultural en disputa: la Mezquita-Catedral. *Cuadernos Geográficos*(56), 322-343.

Manzano Moreno, E. (2015, 13 de abril). El 'affaire' de la Mezquita de Córdoba. *El País*. https://elpais.com/elpais/2015/02/05/opinion/1423137778_840752.html

Manzano Moreno, E. (2019). Qurtuba: algunas reflexiones críticas sobre el Califato de Córdoba y el mito de la convivencia. *Awraq*(19). http://www.awraq.es/indice/abstract-keywords.aspx?a=96

Morán Breña, C. (2015, 3 de noviembre). Cien expertos critican la situación de la Mezquita de Córdoba. *El País*. https://elpais.com/politica/2015/11/03/actualidad/1446553126_305752.html

Morey, M. (2000). *Michel Foucault: un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Alianza Editorial Madrid.

Nieva García, J. A. (2016). *Informe jurídico sobre la inmatriculación de la Mezquita- Catedral de Córdoba .* Cabildo Catedral de Córdoba. https://www.diocesisdecordoba.com/media/2020/07/Informe_juridico_sobre_la_inmatriculacion_de_la_Mezquita_Catedral_30-9-2016.pdf

Nora, P. (1997). *Les Lieux de memoire.* Gallimard.

Ortíz de Zárate, R. (26 de abril de 2021). *Barcelona Centre for International Affairs*. CIDOB: https://www.cidob.org/biografias_lideres_politicos/europa/espana/jose_maria_aznar_lopez

Pérez Garzón, J.(2000). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder.* Crítica.

Rauf, F. A. (2010, 8 de septiembre). Building on Faith. *The New York Times*. https://www.nytimes.com/2010/09/08/opinion/08mosque.html

UNESCO . (1984). *Consejo Mundial de Monumentos y Sitios, Lista de Patrimonio Mundial 313.*

UNESCO. (1993). *Word Heritage List 313bis.*

Watson Steve, E. W. (2010). Reading the visual: representation and narrative in the construction of heritage. *Material Culture Review*, 84-97.

EL MEDIO RURAL EN AL-ÁNDALUS. EDUCACIÓN PATRIMONIAL E ITINERARIO DIDÁCTICO POR EL DESPOBLADO ISLÁMICO DE VILLA VIEJA (CALASPARRA, MURCIA)

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia / Museo de la Ciencia y el Agua

1. INTRODUCCIÓN. VALORIZACIÓN DEL PATRIMONIO

Realizamos aquí una breve síntesis de las últimas actuaciones de valorización en Villa Vieja, uno de los yacimientos andalusíes mejor conservados en el territorio de la Región de Murcia y en todo el Mediterráneo occidental[138]. Antes de habilitar un itinerario didáctico para escolares a través del yacimiento, siguiendo algunas directrices propias de la Educación patrimonial (disciplina vinculada con la didáctica de las ciencias sociales) se tuvo en consideración la necesidad de excavar con metodología arqueológica en dos sectores concretos del yacimiento medieval. Con esas actuaciones pretendíamos obtener los datos científicos esclarecedores de aspectos como el acceso al poblado, el sistema defensivo y la trama urbana para que pudieran ser incorporados al discurso didáctico e interpretativo de este interesante espacio patrimonial.

Como es bien sabido, Al-Ándalus se configuró como una entidad política y territorial que fue capaz de generar grandes ciudades con un urbanismo muy avanzado, dotado de una red de saneamiento y todo tipo de servicios públicos. No obstante, la continua llegada de contingentes procedentes de regiones magrebíes, y del otro extremo del Mediterráneo, favoreció también una profunda colonización agrícola en el medio rural

[138] El yacimiento cuenta con la máxima declaración de protección patrimonial, es Bien de Interés Cultural por decreto n.º 20/2006 de 24 de marzo (B.O.R.M. n.º 239 de 15-10-1993).

de al-Ándalus, donde es posible detectar una tupida red de cortijos, alquerías y *hūsūn*, de parecidas características al que tratamos en este trabajo. En esos núcleos, muchos de ellos fundados *ex novo*, se concentraba buena parte de la población andalusí, ocupada esencialmente en tareas agropecuarias.

En el entorno inmediato de esos núcleos rurales, y aprovechando los afloramientos naturales de agua y/ o atajando ríos no muy caudalosos, esas comunidades campesinas fueron capaces de diseñar y mantener en funcionamiento sistemas de regadío cuya producción lograba su autoabastecimiento. Esas comunidades campesinas lograron trasformar el medio y los paisajes de su entorno que, de alguna manera y en ciertos lugares, han quedado "fosilizados", existiendo la posibilidad, hoy en día, de que sean interpretados desde el ámbito de la educación patrimonial y de la didáctica del paisaje. De esta manera, los ciudadanos en general y los escolares en particular, mediante salidas escolares convenientemente estructuradas y planificadas por los docentes de ciencias sociales, toman conciencia de hasta qué punto pervive hoy en día nuestra herencia cultural andalusí y forma parte de su identidad.

2. FUENTES ÁRABES MEDIEVALES SOBRE CALASPARRA

Hasta el momento carecemos de testimonios documentales procedentes de fuentes árabes que describan con cierto detalle el enclave que vamos a analizar a continuación. A ese problema debe sumarse el hecho de que en el mismo territorio existe, además de Villa Vieja, una fortificación o castillo que, tradicionalmente, la historiografía ha venido identificando con el citado por los autores árabes.

Adelantamos ya que el castillo de Calasparra, parece tratarse de una obra de fortificación bastante más tardía que el poblado fortificado de Villa Vieja y que habría estado vinculada con el poder y control fiscal de las comunidades campesinas ejercido por las autoridades almohades. Por consiguiente, el actual castillo solo habría sido sede de un *qaid* y dispondría del característico albácar o espacio cercado (pero carente de estructuras de habitación) donde se refugiaba la población del entorno con su ganado en épocas de inestabilidad. El poblado de Villa Vieja fue

fundado mucho antes, a finales del siglo XI y estuvo poblado hasta bien entrado el siglo XIII, por lo tanto, debería identificarse con el "Hīsn Kalasbārra" mencionado por el geógrafo al-Idrīsī a mediados del siglo XII (época almorávide) a riesgo de incurrir en anacronismo, puesto que el castillo al que hacíamos referencia parece haber sido construido en época posterior.

Queremos destacar las dos menciones de Calasparra (Kalasbārra) por parte de geógrafos árabes, de las que es posible deducir que nos encontramos ante un topónimo preárabe de tipo territorial. El ya mencionado al-Idrīsī destaca su emplazamiento en la vía de comunicación que, desde la ciudad de Murcia, conducía a Segura de la Sierra, remontando para ello el curso del río Segura (o río Tandaīr), itinerario tradicional que más adelante, ya bajo dominio cristiano, habría sido utilizado por los ganados trashumantes de la Mesta:

> Este es el camino de Murcia a Segura: De Murcia al *hīsn* de Molina, a orillas del río, hay ocho millas; al *hīsn* de Ricote hay doce millas; al *hīsn* de Cieza (*Siyāsa*), seis millas; al *hīsn* de Calasparra (*Qalasbārra*) hay 18 millas; a la Sierra de la Cabeza del Asno, 10 millas; al *hīsn* de Uyra (?) 12 millas; y a la Sierra de Segura 12 millas. Todos los *hūsūn* (poblaciones fortificadas) mencionadas en este camino se encuentran a orillas del Río Blanco, que es el río de Murcia (Idrīsī, 1989, 155).

El segundo geógrafo, de cronología algo más tardía, al-Zuhrī, también alude con ese nombre (río *Kalasbārra*) a uno de los afluentes que recibía el Segura antes de entrar en el "estrecho de la Fuente Negra" (cañón de los Almadenes), curso fluvial utilizado para el transporte de la madera:

> Siguiendo su curso, recibe a continuación las aguas del río de Calasparra, entrando después en una angosta garganta, conocida como la Fuente Negra. Dicho lugar es una de las maravillas del mundo. Creó Dios aquel estrechamiento o garganta, partiendo en dos una montaña de mármol rojo. La hendidura está constituida, a derecha e izquierda, por dos paredes que tienen, cada una de ellas, cincuenta brazas de altura. Su longitud es de cuatro parasangas. Su parte más ancha mide una *marya* o "cuerda" (de 40 a 60 codos) y su parte más angosta un cuarto de *marya*. No penetra allí el sol sino cuando está en el siglo de Géminis (es decir: cuando el día es más largo). A través de dicha garganta pasa la madera que desciende por el río hasta la ciudad y las comarcas de Murcia (Al-Zuhrī, 1968, 208).

Ese afluente no puede ser otro que el río Argos, cuya mención no parece anecdótica en ese contexto, puesto que sabemos -a partir de las prospecciones hidráulicas realizadas por el entorno del poblado- que el grupo humano asentado en Villa Vieja no fue tan numeroso como para tener la capacidad de construir un azud o presa para atajar el cauce del río Segura, mucho más cercano al asentamiento. El mantenimiento de una infraestructura hidráulica de semejante magnitud hubiera sido muy costoso, y las reparaciones demasiado frecuentes, dada la frecuencia con que acontecen las avenidas fluviales. Esos campesinos habrían optado por atajar el río Argos y derivar una acequia, con un largo recorrido y una leve pendiente, que favorece la irrigación de las terrazas de cultivo por gravedad, haciendo innecesaria la construcción de albercas para el almacenamiento del caudal.

Disponemos de una tercera fuente árabe que podría ser vinculada indirectamente con el entorno de la población que nos ocupa, en el caso de aceptar que en este periodo ya se explotaran unos arrozales que hoy siguen siendo conocidos y gozan de denominación de origen, y cuyo cultivo solo aparece mencionado en documentos de finales del siglo XVII. Ibn Razīn al-Tuŷībī al-Mursī (1228-1293) autor nacido en Murcia, y, por lo tanto, buen conocedor del territorio, aunque vivió los últimos años de su vida en Túnez, es autor de uno de los tratados de gastronomía más completos conservados. Su obra, "Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos: *Fuḍālat al-ḫiwām fī ṭayyibāt al-ṭa'ām wa-l-alwān*", goza de una magnífica traducción y estudio introductorio a cargo de la arabista Manuela Marín (2007). De cuyas palabras se deduce el cultivo y el consumo de arroz precisamente en las dos regiones levantinas, Murcia y Valencia, donde perviven esos cultivos (Ibn Razīn al-Tuŷībī, Marín, 2007, 95):

> Receta de Murcia: puré de arroz: Este puré no es común, excepto en mi ciudad, Murcia, o Valencia, Dios la devuelva (al Islam), que se caracterizan por el cultivo y abundancia del arroz, a diferencia del resto de las regiones de al-Ándalus. Al machacar el arroz para limpiarlo de su cáscara, se desprende de él este puré y se extrae del arroz descascarillado. Se cierne por un cedazo grueso y se aparta hasta que se vaya a consumir. La manera de hacerlo es que se lava muy bien con agua clara y se pone en una olla nueva. Se le echan seis arreldes de agua por cada arrelde de puré. Se cuece sobre fuego moderado hasta que está a punto y después

se le pone una cantidad suficiente de sal molida. Se sirve y se consume, si Dios Altísimo quiere.

3. EL ASENTAMIENTO

Un análisis exhaustivo del entorno del asentamiento nos permite intuir las estrategias seguidas por los andalusíes calasparreños a la hora de elegir el lugar que habría de servir como hábitat durante más de doscientos años. El poblado se fundó en un territorio rico en recursos hídricos, donde desembocan tres afluentes del Segura; el enclave elegido fue un cabezo ceñido en su flanco oriental por el Segura, pero lo suficientemente elevado como para quedar a salvo de sus devastadoras inundaciones. En este lugar convergen diversos ecosistemas (monte mediterráneo y bosque ribereño) que dan lugar a un biotopo muy peculiar significado por la variedad de recursos naturales.

Hasta el presente, Villa Vieja puede ser considerada como el único núcleo de hábitat islámico que se ha documentado en el entorno de Calasparra. Es significativo el hecho de que sea precisamente en sus inmediaciones donde se constate una mayor concentración de topónimos de origen árabe o beréber, como "camino de las Alquerías", Benifuche y Berberí, fenómeno indicador de la impronta dejada por la comunidad andalusí allí asentada. En cualquier caso, no cabe duda de que el nombre árabe con que había sido conocido el asentamiento islámico, tras la conquista castellana fue sustituido por el nombre romance utilizado por los repobladores cristianos que se asentaron al pie del castillo, fueron testigos de su progresivo deterioro y, finalmente, transmitieron y conservaron en su memoria histórica la existencia de un asentamiento anterior (figura 1).

El enclave ocupaba una superficie de unos 5.500 m^2, de los cuales hasta ahora se han explorado con metodología arqueológica, bajo la dirección del arqueólogo medievalista Indalecio Pozo Martínez, solo 2.455 m^2. En los sectores exhumados se ha identificado un tramo importante del sistema defensivo con todos sus elementos (foso, muralla y potentes torreones) y 22 viviendas construidas con zócalos de mampostería y alzados de tapial. En función de la superficie urbanizada, hemos estimado

que en la fase de mayor densidad poblacional el caserío contaba con unas 60 viviendas y unos 240 habitantes (Pozo, 1989).

FIGURA 1. *Vista aérea del poblado andalusí de Villa Vieja, Calasparra. El asentamiento se sitúa en la margen derecha del río Segura. A la izquierda, se extiende la huerta tradicional habilitada por los campesinos andalusíes, y regada con una acequia que transporta el caudal del río Argos*



Fuente: Elaboración propia

El yacimiento de Villa Vieja dejó de ser habitado por la población andalusí que lo había ocupado durante los siglos XII y XIII, tras la "conquista" castellana del sureste peninsular acontecida en el año 1243. Tras la capitulación de Alcaraz, en primera instancia, el infante D. Alfonso confirma a la Orden de Santiago la donación de Segura, que le había hecho Fernando III, en cuyo territorio se integra Calasparra, concedida a Diego Alfonso de Rojas. Se inaugura de este modo el periodo de protectorado castellano sobre el reino musulmán de Murcia, que se prolongó hasta la sublevación y represión de los mudéjares entre 1264 y 1266. Lógicamente en ese intervalo de más de veinte años se debió producir un significativo descenso numérico de la población mudéjar, el abandono de pequeños asentamientos agrícolas diseminados por el territorio y la concentración en los núcleos más importante (como Villa

Vieja) que disfrutaban de una mayor capacidad defensiva (Pozo et al., 2002a).

Uno de los interrogantes que restan por resolver es si hubo o no una breve reocupación del asentamiento andalusí por parte de los nuevos contingentes cristianos. En principio todos los datos registrados en el yacimiento parecen indicar que no hubo ocupación estable del hábitat, en las estancias de las viviendas no se detectan transformaciones que indiquen un modelo de vida diferente al de la familia andalusí, no obstante, existen ciertos indicios de presencia cristiana de carácter residual, relacionada quizás con el saqueo de materiales que sin duda debió sufrir este despoblado.

4. EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS AL SERVICIO DE LA EDUCACIÓN PATRIMONIAL

La metodología empleada para valorizar este yacimiento deriva de una larga tradición de interpretación del patrimonio arqueológico iniciada hace décadas en el ámbito anglosajón. En el caso de Villa Vieja, las últimas campañas de excavación, y los trabajos de consolidación de los restos arquitectónicos, se centraban en su inminente puesta en valor y, por lo tanto, en la necesidad de salvar las dificultades que para su comprensión tienen los escolares y el público en general. Esas dificultades se corresponden sobre todo con la incapacidad de identificar en tres dimensiones unos restos arquitectónicos que en el mejor de los casos conservan unos 30-40 cm de alzado. Para la puesta en valor del yacimiento fue necesario realizar una serie de tareas de consolidación de todos los restos arquitectónicos delimitados en la excavación y de otros que fueron exhumados durante campañas anteriores y que en su día no fue posible consolidar. Éramos conscientes de que para mejorar la comprensión del yacimiento era importante recrecer el sistema defensivo al menos 1 hilada por encima del resto de las estructuras de habitación para que los visitantes pudieran diferenciar con mayor facilidad las áreas domésticas del poblado, del cinturón defensivo que las protegía.

4.1. EL ACCESO Y EL FOSO DEL SISTEMA DEFENSIVO.

Como comentábamos anteriormente, el acceso al poblado era una problemática pendiente de resolver ante su inminente musealización, siendo necesario proceder a la excavación del tramo del sistema defensivo donde era previsible que encontráramos vestigios del vano de acceso. Algunos indicios inducían a pensar que podría situarse en uno de los torreones que había sido parcialmente excavado en una campaña anterior, quedando por delimitar dos de sus flancos: el septentrional y el oriental (Pozo et al., 2002a). La excavación permitió definir por completo dicha torre de forma trapecial y de mayores dimensiones que las documentadas hasta ese momento, lo que venía a confirmar nuestra idea de que en su interior albergaba el ingreso acodado del poblado. Se definieron restos de enlucido en el frente oeste (esquina SE) y el frente norte a nivel de cimentación, lo que nos permite tener una idea muy aproximada de sus dimensiones (figura 2):

- El frente sur medía 5,23 m.
- El frente oeste se ha restituido con unos 8,16 m.
- El frente norte ha sido restituida hipotéticamente con unas dimensiones de 6,35 m.

Los resultados no fueron definitivos, aunque algunos indicios permiten plantear que la puerta de acceso se situaba en el frente oeste y creemos que describiría un codo abriéndose a una de las calles del poblado:

- Señalar que la fábrica de mampostería de la muralla desaparece en el sector donde restituimos el pasadizo de acceso, lo que indicaría la existencia de un vano.
- También creemos que la habitación que se adosa al flanco oriental de la muralla quizás pudo tener una función defensiva, ya que parece proteger el acceso y permitiría la defensa en altura desde la torre.
- De ese pasadizo que hemos restituido arranca una callejuela que se sitúa en el eje de entramado urbano y que atraviesa perpendicularmente el trazado de la muralla para ramificarse en varias calles, entre las que se encuentra la arteria principal.

– La presencia de un adarve y de tiendas son otros indicios que abundan en el argumento anteriormente expresado.

De la existencia de una cava o foso ya teníamos constancia gracias al arqueólogo e ingeniero cordobés Manuel González Simancas. Durante su visita al lugar, realizada en el año 1907, ya hizo mención a la presencia de un "un ancho foso" cortado en la roca, aunque en ese momento se encontraba parcialmente cegado (González, 1905-1907, 76). En efecto, un componente fundamental del sistema defensivo es un entrante natural (un ramblizo) de forma cóncava que presenta unos 3,17 m de anchura y unos 3,00 m de profundidad respecto a la cota registrada en la roca de base de la periferia exterior, cota que indica el nivel de circulación de época medieval.

Desde el punto de vista estratégico no cabe duda de que ese ramblizo cumplió las veces de "foso", no en vano sus paredes fueron regularizadas por la mano del hombre a martillo y cincel y se ha documentado un tramo que fue reparado en fábrica de mampostería, siguiendo la inclinación del talud natural. Durante el proceso de excavación comprobamos cómo vertían en él dos albellones públicos que evacuaban el agua pluvial, evitando que se anegaran las calles y constituyendo, quizás, una reserva temporal de agua.

Desde una perspectiva estratégica, el foso era un obstáculo que magnificaba la altura de la muralla, que probablemente no debieron ser muy elevadas. En los sondeos arqueológicos ejecutados en los años noventa del pasado siglo solo pudo confirmarse la existencia de este foso en un tramo de 8 m. En la última campaña de excavaciones pasamos a conocer unos 30 m, con un trazado irregular que sigue la línea de muralla. El depósito arqueológico estaba constituido por unos rellenos artificiales de escombros y materiales que procedían del derrumbe de la propia muralla; en ese depósito abundaban las cerámicas islámicas cuya cronología nos remite a los siglos XII y XIII. Tal como se aprecia en la planimetría elaborada para la musealización, el resto de las torres fueron construidas sobre el propio foso, apoyándose en los márgenes y en la base de este, lo que refuerza la idea de que, en realidad se adosaron posteriormente al lienzo de la propia muralla.

FIGURA 2. *Planimetría del despoblado andalusí de Villa Vieja. En la parte inferior el Centro de Interpretación y el sistema defensivo con el acceso. En la parte superior las viviendas excavadas antes de la musealización*



Fuente: Dirección Indalecio Pozo, dibujo Elvira Navarro.

4.2. LA VIVIENDA MÁS AMPLIA DEL POBLADO: LA CASA Nº 19.

El otro sector el yacimiento que, según nuestro criterio, debía ser intervenido con metodología arqueológica se situaba al norte del poblado (figura 3). En las campañas anteriores habían quedado sin definir algunas fachadas perimetrales y estancias de tres viviendas andalusíes que no guardaban la misma orientación que el resto de las documentadas, debido a que tuvieron que adaptarse a los límites del cabezo. En esta ocasión nos vamos a centrar en la casa nº 19, que resultó ser la más amplia de todas las excavadas hasta el momento y sin duda fue habitada por una familia pluricelular. De ella desconocemos el muro de fachada norte, perdido como consecuencia de los desplomes acontecidos en la ladera del cabezo, habiendo sido restituido, tanto ese paramento como la anchura aproximada de todas las estancias localizadas en esta crujía septentrional.

A la vivienda se accedía desde el flanco sur, donde se definió un tramo de una calle orientada en dirección oeste-este y que se bifurca hacia el norte mediante un pequeño adarve o callejuela sin salida que solo daba acceso a una tienda y a la vivienda colindante (la nº 18). En el testero de la vivienda que tratamos encontramos un vano de acceso de 1,35 m de luz que configuraba un acceso acodado con respecto al vano que en frente comunica una crujía sur con el patio. Al no situarse en el eje, se lograba salvaguardaba la intimidad familiar en el interior de la vivienda, evitando miradas indiscretas desde la calle. El salón meridional tenía unas dimensiones considerables de 8,88 x 2,27 m (20,11 m^2), no encontrándose restos de pavimento ni compartimentaciones interiores. La superficie de esta estancia no responde al tradicional uso de zaguán lo que plantea otra funcionalidad dentro de la vivienda andalusí, quizás podría proponerse un uso para alguna actividad productiva o artesanal de la que no se han encontrado vestigios.

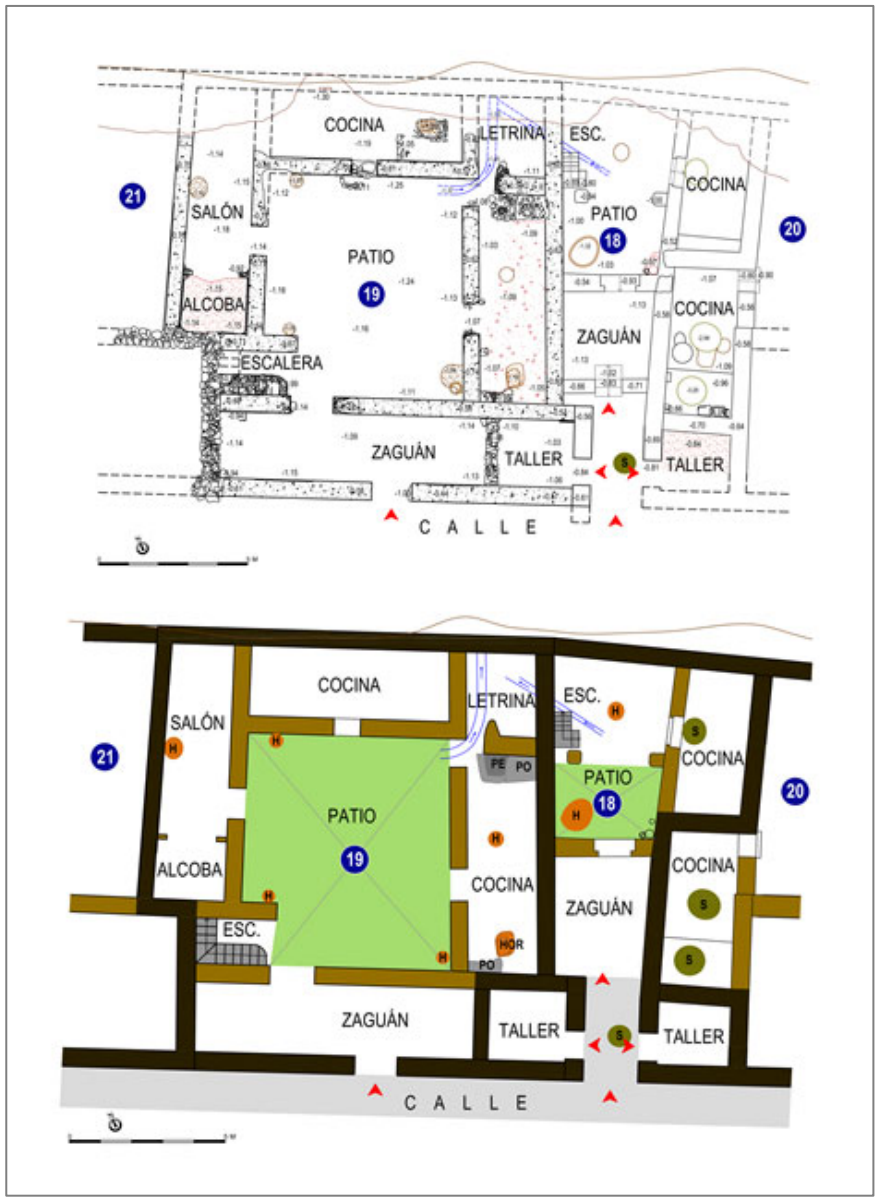
Como en toda vivienda andalusí, de tradición mediterránea, el patio de forma cuadrangular (7,44 x 6,62 m y 47,22 m^2) era amplio y servía como eje distribuidor para el resto de las estancias que se desarrollan en los cuatro lados (planta en "O"). La vida familiar se desarrollaba en este espacio que, además, contribuía a la ventilación e iluminación de las habitaciones de las dos plantas de que constaba la vivienda. Este espacio

se encontraba muy arrasado, sin que hayamos podido documentar restos de pavimentos o vestigios de una hipotética galería o espacio porticado que pudiera haber existido. Sólo se delimitaron tres hogares en las esquinas del patio. Como es habitual en la vivienda andalusí, el agua de lluvia se evacuaba a través de una atarjea excavada en la roca, situada en el extremo NE, que atravesaba la letrina de la vivienda

La crujía oriental fue identificada como una cocina, era una estancia rectangular de 6,98 x 2,23 m (15,62 m^2). En su pavimento de cal se identificó un hogar, un horno y un poyete adosado al muro de cierre norte. Otra peculiaridad de esta sala es que contaba con dos vanos sin jamba marca, uno en el extremo norte el muro y otro en eje de la estancia. Al norte de esta cocina y con acceso directo desde el patio se puso al descubierto una pequeña estancia cuadrangular con la función de letrina que ocupaba unos 5,98 m^2 de superficie. Su pavimento de cal estaba atravesado por una atarjea excavada en la roca de base que se encontraba cubierta por lajas pétreas; tal como se aprecia en la planimetría, dicha canalización procedía del patio y con toda seguridad evacuaba las aguas pluviales y de la propia letrina en el cortado. También parece confluir en esta atarjea otra procedente del patio de la vivienda colindante, que atraviesa el muro medianero hasta conectar con la atarjea de esta letrina. En el ángulo SW del patio se delimitó un reducido espacio rectangular de 2,58 x 1,46 m (3,65 m^2) que albergaba la base del primer tramo de una escalera de 0,65 m de anchura. Este tramo se adosa al muro norte de la crujía sur y deja un hueco en esta estancia que podría utilizarse para la estabulación del ganado.

Como suele ser habitual en este tipo de viviendas amplias que debía acoger un modelo de familiar pluricelular, dispuso de una segunda cocina, identificada parcialmente en la crujía. A ella se accedía a través de un vano abierto en el flanco sur que dispuso de un umbral de lajas de piedra y una luz de 0,85 m. En el interior tuvimos la oportunidad, no sin dificultad, los elementos que siempre están presentes en este tipo de estancias: un poyete adosado al muro sur, un hogar situado en el eje de la estancia y una alacena en el fondo.

FIGURA 3. *Procedimiento seguido para la puesta en valor de las viviendas excavadas en el sector norte del poblado de Villa Vieja. Arriba, planta arqueológica con todos los hogares, pavimentos y restos de estructuras arquitectónicas que aclaran la funcionalidad de las estancias domésticas; debajo, planta interpretada incorporada al discurso didáctico*



Fuente: Dirección Indalecio Pozo, dibujo Elvira Navarro.

El salón o estancia de mayor entidad en la planta baja de la vivienda era sin duda la situada al oeste, a la cual se accedía a través de un vano simple de 0,9 m de luz. Su superficie se estima en unos 17,43 m^2, midiendo 2,16 m de anchura y unos 8,23 m de longitud. Se define un hogar en la mitad de la sala, junto a la medianera. En función de las dimensiones de esta estancia, creemos que probablemente dispuso de dos alcobas en los extremos, aunque solo fue posible encontrar vestigios de una en el flanco sur.

El último espacio vinculado con la vivienda, al menos con su perímetro, se situaba en la esquina SE. Se definió un interesante habitáculo de forma rectangular, de 2,51 x 2,25 m (5,69 m^2) que, en función de su ubicación, hemos interpretado como una tienda o taller al cual se accedía a través de un vano de 0,90 m de luz abierto al adarve que daba acceso a la vivienda contigua (la nº 18). Los muros de los lados menores son de mampostería, esto es el muro que lo separa de la crujía sur y el muro testero.

5. EL ITINERARIO DIDÁCTICO

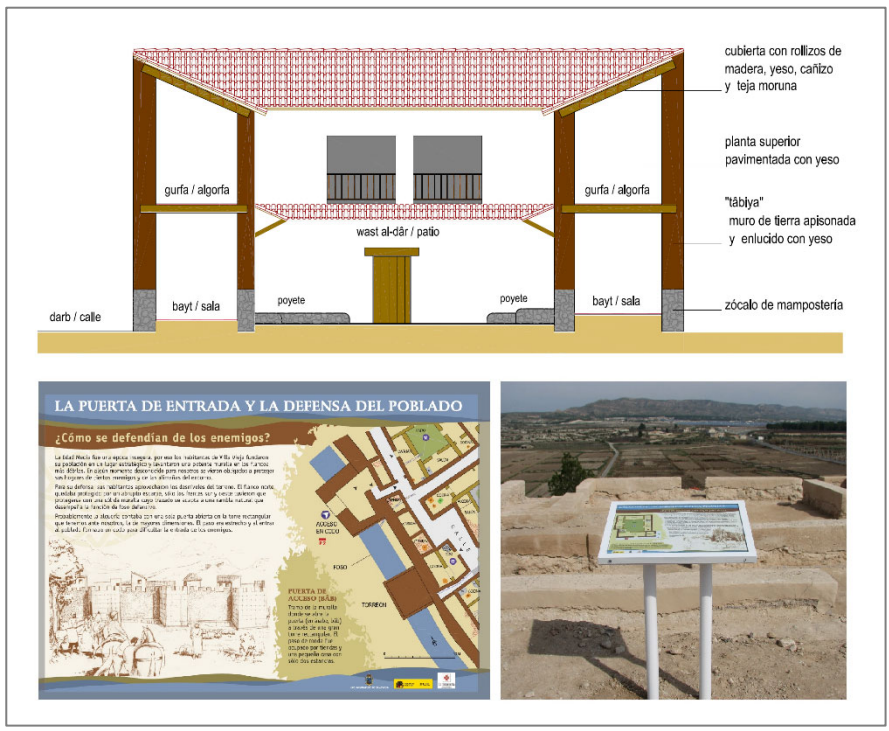
En función de los restos conservados y de las temáticas que creíamos era necesario abordar para favorecer algunos de las nociones que contribuyen al desarrollo del pensamiento histórico en el alumnado, diseñamos un itinerario didáctico desarrollado en diez paneles distribuidos por todo el yacimiento y que cuentan con un doble discurso interpretativo (figura 4 y tabla 1).

De un lado se interpretan gráficamente las estancias que configuraban la mayor parte de las residencias, así como los espacios públicos y el sistema defensivo de la alquería. En todos ellos se aportan planimetrías interpretativas con escala gráfica y con la misma orientación que los restos reales. Aunque sea difícil de creer son numerosos los itinerarios interpretativos en los que las planimetrías no guardan la orientación que los restos que pretenden explicar, constituyendo una fuente de frustración para los usuarios de los mismos. Como complemento de esa documentación gráfica se aportan dibujos de un ilustrador que pretenden recrear y dar vida a los paisajes, el entorno y a esas estructuras

arquitectónicas domésticas mediante escenas cotidianas donde aparecen los moradores del poblado.

En cuanto a la legislación educativa se refiere, los contenidos trabajados en este recurso de educación patrimonial se ajustan a lo establecido para el bloque IV "Las huellas del tiempo" de todos los cursos, siendo de especial aplicación en 5º de Educación Primaria donde se aborda el estudio de "los Reinos peninsulares en la Edad Media", entre los que cabe reseñar la *Cora de Tudmīr*, las taifas murcianas o la propia configuración del Reino de Murcia, dependiente de Castilla y León (Decreto n.º 198/2014, de 5 de septiembre).

FIGURA 4. *Arriba, sección transversal y alzados de una vivienda del poblado andalusí de Villa Vieja con interpretación de los espacios que la configuraban. Debajo, panel interpretativo sobre el acceso y el sistema defensivo del poblado y panel instalado frente a la vivienda nº 19*



Fuente: dirección Indalecio Pozo, dibujo Elvira Navarro.

***TABLA 1**. Síntesis de las temáticas abordadas y de los enigmas a resolver por los visitantes planteados en los paneles interpretativos*

Título	Restos patrimoniales interpretados y temáticas abordadas	Interrogantes que promueven el pensamiento histórico
1. Villa Vieja: Bien de Interés Cultural.	Visión general del poblado e itinerarios a seguir.	Conocimiento de legislación autonómica sobre protección del patrimonio histórico.
2. El acceso de la alquería y sus defensas.	Interpretación de la puerta de acceso y de los elementos del sistema defensivo. Torres del frente oeste.	¿Cómo se accedía al poblado y cómo era su entorno?
3. La muralla, los torreones y el foso.	Funcionalidad de la muralla y torreones. Las ahumadas. Torre sur.	¿Cómo se defendían de los enemigos?
4. La calle: función social, comercial y sanitaria.	Calles, adarves y tiendas-taller. La calle principal del poblado y el zoco.	¿Un sistema de alcantarillado en un poblado rural?
5. La familia andalusí y la casa pluricelular.	Identificación de las viviendas más amplias. Casa 13.	¿Una de las viviendas más grandes del poblado?
6. La casa rural y la familia monocelular.	Identificación de las viviendas de dimensiones más reducidas. Casas 1 y 2.	¿Cómo era una familia de Villa Vieja? Estructura familiar y linajes de la familia andalusí.
7. El ganado doméstico y la dieta cárnica	Restos faunísticos hallados en el poblado. Casa con establo (nº 7).	¿Dónde se estabulaba el ganado? Hipótesis sobre las estancias dedicas a establo.
8. Consolidación de los restos arqueológicos.	Explicación de procedimientos de conservación patrimonial. Casas 15 y 16.	¿Por qué debemos conservar el patrimonio?
9. El patio. Eje de la vida doméstica.	El patio interior en la arquitectura mediterránea. Casas 10, 11 y 22.	¿Por qué no existen jardines en los patios?
10. Calasparra. Un "agroecosistema" peculiar.	Planta y distribución de las estancias de la vivienda nº 19. Degradación del medio y huellas y transformación de sus habitantes. Huerta y sistema de riego fosilizados.	¿Por qué eligieron este lugar para vivir? Interpretación de un paisaje cultural. Elementos antrópicos (regadíos tradicionales, arrozales), bosque de ribera, etc.

Fuente: elaboración propia

Además de este discurso interpretativo, que permite analizar prácticamente todos los restos arquitectónicos del yacimiento, el centro de interpretación fuer levantado a modo de réplica de dos viviendas

andalusíes (arqueología reconstructiva) de modo que los visitantes tienen la oportunidad de imaginar los volúmenes y alzados de las viviendas (Santacana y Masriera, 2012). Dentro de han recreado las estancias características de la vivienda (cocina, letrina, salón, etc.) con el mobiliario característico, de forma que puede trabajarse la didáctica del objeto. También fue habilitada una cuadrícula con una estructura muraria y cerámica para que los escolares puedan simular la metodología de una excavación arqueológica (Pozo et al., 2002b). Suscribimos los planteamientos realizados por J. Prats (2001) sobre la necesidad de renovar la museografía que se viene empleando en los últimos años en los yacimientos arqueológicos y adaptarla a las necesidades de los diferentes públicos y usuarios potenciales:

> En el museo, en el yacimiento arqueológico, en el barrio histórico, etc. el visitante, sea adolescente o no, debe poder encontrar las fuentes más interesantes o estimulantes para él, descubrir los enigmas del pasado, aprender las claves de interpretación, aprender a formular los juicios críticos sobre los testimonios que nos han quedado y, en definitiva, hacerse una imagen propia del pasado, que él mismo, con la ayuda de todo el planteamiento que he señalado, ha construido. Todo ello supone una museografía, una manera nueva de diseñar los museos, los yacimientos arqueológicos y los conjuntos patrimoniales que contemplen de manera fundamental los planteamientos didácticos. Introducir al visitante en este proceso implica adoptar un nuevo estilo de considerar la acción del patrimonio. Supone transformarlo en instrumento real del aprendizaje y, por lo tanto, del conocimiento, que no se debe confundir con la exclusiva información. El modelo que se propone dispone de un elemento clave: centrar la línea de acción didáctica en el saber hacer, en todo aquel conjunto de aprendizajes de tipo metodológico y técnico, que son tan necesarios para la investigación histórica. Con esta opción, no pretendemos dejar de lado ni menospreciar la contemplación o la visión pasiva de lo que se muestra, pero no será esta la prioridad para la utilización escolar, quizá sí para otros estilos de visita.

6. CONCLUSIONES

En los últimos años se ha incrementado de forma notable el uso de las nuevas tecnologías (como es el caso de la arqueología virtual, la realidad aumentada, etc.) que tienen un innegable valor en la necesaria tarea de difundir el patrimonio tanto en contextos formales como no formales (Rivero, 2011; Rivero y Feliú, 2017). Somos conscientes de que es

necesario una inversión para actualizar esos contenidos y hacerlos más atractivos a un alumnado que, como "nativo digital", demanda ese tipo de metodologías. A la espera de esa inversión, que permita además instalar estaciones de intermediación didáctica en el yacimiento, no debemos olvidar que la educación patrimonial tiene en la arqueología reconstructiva, en la didáctica del paisaje y en la didáctica del objeto tres de las herramientas más potentes para facilitar la comprensión por parte del alumnado de las formas de vida de las sociedades históricas y el análisis de las huellas que sus actividades dejaron en el medio.

El buen estado de conservación de este poblado rural andalusí y las labores de restauración acometidas tras la última campaña de excavaciones arqueológicas, permiten a los visitantes y a los escolares pasear por sus calles y adarves, conocer cómo era su urbanismo y la estructura antropológica de la familia árabe. A partir de la didáctica del paisaje también es posible comprender cómo esos campesinos andalusíes transformaron el paisaje y el entorno inmediato generando un agroecosistema que hoy pervive como un espacio fosilizado.

Los docentes de ciencias sociales cuentan con una eficaz herramienta didáctica en un yacimiento arqueológico que ha sido musealizado, habilitando un itinerario que, además de interpretar diferentes aspectos de un poblado rural, extrapolables a cualquier territorio de Al-Ándalus, permite a través de su Centro de Interpretación (que ha sido construido como réplica a escala real de dos viviendas andalusíes) conocer los objetos y ajuares domésticos y los materiales constructivos empleados por esas comunidades rurales.

7. REFERENCIAS

Decreto N.º 198/2014, de 5 de septiembre, por el que se establece el currículo de la Educación Primaria en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Boletín Oficial de la Región de Murcia (BORM), 206, de 6 de septiembre de 2014, 33054-33556.

González, M. (1905-1907). Catálogo Monumental de España. Provincia de Murcia, Vol. I. Colegio Oficial de Arquitectos de Murcia.

Idrīsī [al-Idrīsī]. (1974). Nuzhat al Mustāq, en E. Saavedra (trad. y ed.), Geografía de España. Madrid, 1881; reed, Valencia, Anubar.

Idrīsī [al-Idrīsī]. (1989). Uns al-Muhaŷ, en J. Abid Mizal (trad. y ed.), Los caminos de al-Ándalus en el siglo XII. Madrid, CSIC.

Pozo, I., (1989). El despoblado islámico de Villa Vieja, Calasparra. Memoria preliminar. Miscelánea Medieval Murciana, XV, 185-212.

Pozo, I. et al. (2002a). El despoblado andalusí de Villa Vieja «Hīṣn Qalashbārra». La transformación de una alquería en un ḥīṣn de la Cora de Tudmīr. En Consejería de Educación y Cultura. Dirección General del Cultura (Ed.), Urbanismo islámico en el sur peninsular y norte de África (pp. 146-196). Organismo autónomo Imprenta Regional. CARM.

Pozo, I. et al. (2002b). Centro de interpretación Yacimiento arqueológico Villa Vieja, Calasparra. Guía didáctica del profesor. Cuaderno guía para profesores de Primaria y Secundaria. Consejería de Educación y Cultura. CARM.

Prats, J. (2001). Valorar el patrimonio histórico desde la educación: factores para una mejor utilización de los bienes patrimoniales. En J. Morales, Mª C. Bayod, R. López, J. Prats y D. Buesa (Eds.). Aspectos didácticos de las ciencias sociales (pp. 157-171). Zaragoza: ICE de la Universidad de Zaragoza.

Santacana, J. y Masriera, C. (2012). La arqueología reconstructiva y el factor didáctico. Trea.

Razīn al-Tuŷībī [Ibn Razīn al-Tuŷībī], Manuela Marín (2007). Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos: Fuḍālat al-ḫiwām fī ṭayyibāt al-ṭa'ām wa-l-alwān. Trea.

Rivero, M. P. (2011). La arqueología virtual como fuente de materiales para el aula. Revista Íber. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia, 68, 17-24.

Rivero, P. y Feliú, M. (2017). Aplicaciones de la arqueología virtual para la Educación Patrimonial: análisis de tendencias e investigaciones. Estudios pedagógicos (Valdivia), 43 (4), 1-8.

Zuhrī [al-Zuhrī]. (1968). Kitāb al-Dja'rafiyya, ed. M. Hadj-Sadok, Damasco, Bulletin d`Études Orientales, 21, 255-257.

ITINERARIO DIDÁCTICO Y PATRIMONIAL A TRAVÉS DEL URBANISMO DE ORIGEN ALMORÁVIDE: EL MUSEO DE SANTA CLARA EN EL ARRABAL DE LA ARRIXACA

ALFONSO ROBLES FERNÁNDEZ
Universidad de Murcia / Museo de la Ciencia y el Agua

1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Murcia, y más concretamente su casco histórico, es una de las más exploradas con metodología arqueológica de nuestro país. Tras la entrada en vigor de la Ley de Patrimonio Histórico de 1985 y con el desarrollo de la legislación autonómica y local han sido muy numerosas las investigaciones realizadas desde el ámbito de la llamada "arqueología de gestión" que, en muchos casos, ha tenido que cubrir el vacío dejado por instituciones como la Universidad o las propias administraciones públicas competentes que en ese aspecto solo se ha mostrado interesadas en determinados yacimientos de mayor interés mediático, tal como ocurre con el yacimiento de San Esteban, excavado fundamentalmente en el año 2009 y cuyos resultados se presentaron poco después (Robles, Sánchez y Navarro, 2011). En esas excavaciones tuvimos la oportunidad de excavar en extensión y poner al descubierto la trama urbana de un barrio con más de un centenar de viviendas islámicas, calles y una mezquita mudéjar. Esos restos, de gran valor patrimonial, se han conservado y están a la espera de su valorización y explotación didáctica por parte de las administraciones competentes. Respecto a la topografía medieval, esas viviendas andalusíes formaban parte del Arrabal de la Arrixaca, barrio amurallado que acoge propiedades nobles como el alcázar menor, espacios ajardinados y, en los últimos años de la presencia del islam en Murcia, una trama urbana densa formada como consecuencia del crecimiento natural de la *madīna*. La fisonomía del arrabal no puede

entenderse, por lo tanto, una imagen fija, sino que sufriría transformaciones muy profundas a medida que fue siendo ocupada por barrios residenciales (Robles et al., 2011).

Queremos llamar la atención sobre la ausencia, en la actualidad, de una institución que investigue y revise la ingente cantidad de datos y materiales obtenidos en estas décadas (el Centro Ibn Arabí, dependiente del Ayuntamiento de Murcia, fue intencionadamente clausurado para proceder a la completa privatización de estos servicios). Ello hace que los trabajos que intenten pergeñar una imagen evolutiva del urbanismo de la *madīna* sean más bien escasos. Por otra parte, existen determinados estudios en los que sus autores proyectan prejuicios cognitivos al no tener en consideración algunas fuentes documentales que muestran, sin lugar a duda que, aunque la ciudad fue fundada en el año 825 y que existen muestras interesantes de arquitectura doméstica califal y taifa, la ciudad no alcanza un estatus de gran ciudad hasta la primera mitad del siglo XII, esto es, durante el gobierno de los almorávides.

2. ORIGEN ALMORÁVIDE DEL URBANISMO: EL CONTEXTO POLÍTICO Y LA "REFUNDACIÓN" DE LA CIUDAD

Creemos que a partir de los restos materiales -y salvando en muchos casos la ausencia de fuentes documentales o una errónea interpretación de las mismas- puede probarse la especial relevancia que tuvo en la historia de la Cora de Tudmīr la irrupción de dinastías omeyas y linajes beréberes en el panorama político general y en el gobierno local con un empeño común: ejercer el control efectivo sobre un territorio periférico de al-Ándalus. Una parte de la historiografía tiende a plantear que la ciudad de Murcia, no comienza a despuntar como una gran urbe hasta el período de las primeras taifas (siglo XI); otros investigadores, sin embargo, sitúan esa pujanza económica en una fecha muy posterior: el emirato de Muḥammad b. Sa'd b. Mardanīš (1147-1172). Con el análisis de los restos materiales y las fuentes documentales (aunque estas últimas sean realmente escasas), trataremos de evidenciar que el despegue económico y urbanístico se produce en una etapa intermedia, la almorávide (1085-1147).

La importancia estratégica del territorio de Murcia en el contexto geopolítico de al-Ándalus, como centro organizador de los ejércitos que operaban en la marca superior, queda probado por la alta dignidad de las personas elegidas para detentar su gobierno. En este período puede hablarse de una auténtica "refundación de la ciudad", en el sentido de que se transforma profundamente su fisonomía, al ampliarse su mezquita aljama y reconstruirse todo su sistema defensivo, además de dotar a la ciudad de amplios espacios áulicos (Robles, 2016). A partir de una descripción del geógrafo Abū abd Allāh Muhammad al-Idrīsī, sabemos que toda la superficie del arrabal de la Arrixaca de la ciudad de Murcia estaba plenamente configurado y amurallado a mediados del siglo XII, circunstancia que probablemente pueda remontarse a la primera mitad de esa centuria, es decir a época almorávide. Según sus palabras "de (Murcia) depende un arrabal floreciente y muy poblado que, al igual que la ciudad, está rodeado de murallas y fortificaciones muy sólidas. Este arrabal está atravesado por dos corrientes de agua" (Idrīsī, 1886).

En efecto, las intervenciones arqueológicas parecen atestiguar una intensa actividad constructiva bajo el mandato de Ali ibn Yūsuf (1106-1143). El peso específico de la ciudad se consolida definitivamente a partir del año 1130, cuando fue nombrado gobernador del sureste peninsular Abū Muḥammad Ibn Badr b. Warqā´, conocido caudillo militar que ya había vencido a Alfonso I en Fraga. El período comprendido entre 1130 y 1143 se caracteriza por cierta estabilidad política que, unida a la capacidad expropiatoria del nuevo poder beréber, habría permitido emprender destacadas obras de fortificación, así como la ampliación de la mezquita mayor que fue financiada por una mujer de origen andalusí, Fāṭima, desposada con el emir ʿAlī b. Yūsuf, con quien habita en la corte de Marrakech desde 1113-1114, así como la fundación de un nuevo palacio en el arrabal de la Arrixaca. Esos planteamientos ampliados se desarrollan a modo de hipótesis en un trabajo de investigación sobre el origen y fundación del palacio menor murciano (Pozo et al., 2007).

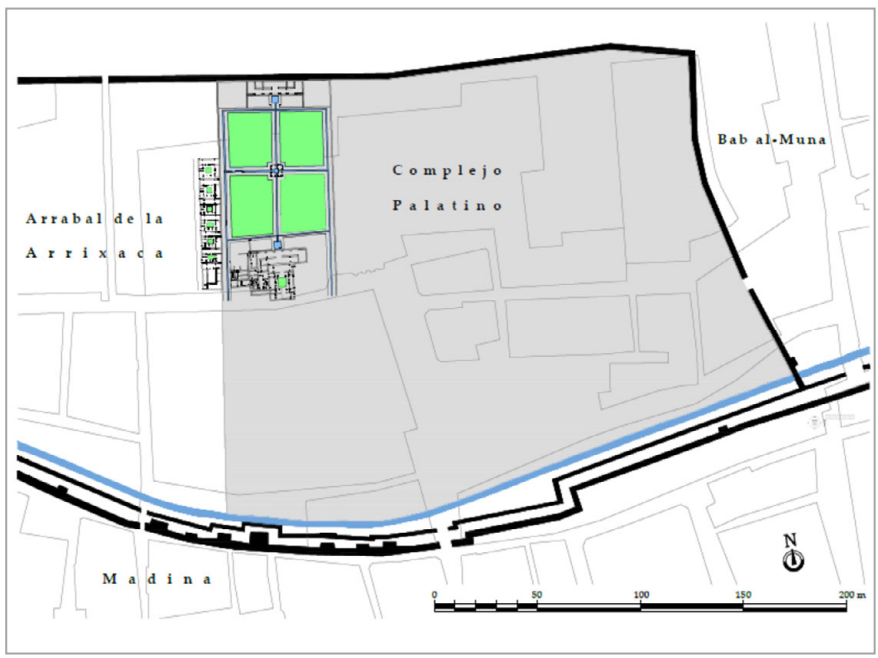
Esos datos dispersos, unidos a otros indicios extraídos del registro arqueológico en las excavaciones, nos inducen a plantear que durante el período almorávide se realizaron importantes obras arquitectónicas en

la ciudad, precisando sus límites y transformando profundamente su fisonomía para asentar las bases del urbanismo de la ciudad medieval.

3. LA FUNDACIÓN ALMORÁVIDE DEL ALCÁZAR MENOR. FUENTES ÁRABES.

En la historia de al-Ándalus fue una práctica muy frecuente que, en la periferia de las grandes ciudades andalusíes, en lugares privilegiados y bien dotados de agua, el emir o los propios gobernadores musulmanes eligieran y acotaran unos terrenos que habrían de permanecer como patrimonio del Estado, regentado por los propios gobernantes, con la finalidad de levantar edificaciones, básicamente de recreo (figura 1).

FIGURA 1. Planimetría del sector norte de la ciudad o arrabal de la Arrixaca. Ubicación del palacio almorávide o Dar al-Sugrà (Palacio Menor).



Fuente: Elaboración propia

Aunque carecemos de pruebas documentales que lo avalen, según nuestro parecer, ese pudo ser el caso de dos espacios periurbanos de *Madīnat*

Mursiya: el "real" del alcázar (área rústica muy productiva situada entre el Alcázar Mayor y el río Segura) que sí sabemos habría sido parcialmente urbanizada ya en la primera mitad del siglo XIII, y otra zona algo elevada desde el punto de vista topográfico, situada al norte de la *madīna*, esto es, el arrabal de la Arrixaca. Las fuentes árabes corroboran, sin ningún género de dudas, la existencia en época almorávide del Alcázar Menor, puesto que, entre los años 1145 y 1146, ya en plena decadencia de su poder, es mencionado un Dār aṣ-Ṣuġrà, el "palacio menor" o "alcázar pequeño" según las traducciones, cuya cronología es anterior a la instauración del emirato mardanīší en el año 1147.

3.1. PRIMERA MENCIÓN (AÑO 1145)

La primera mención documental del *Dār aṣ-Ṣuġrà* tiene como escenario la pérdida del gobierno e influencia política por parte del linaje de los Banū Tahīr. La disgregación del poder almorávide en todo el territorio andalusí se agudizó tras las insurrecciones de carácter local que terminaron por conformar gobiernos autónomos denominados como segundas taifas. En Murcia, Ibn al-Hāyy al-Lūrqī asumiría el mando durante los meses de marzo y abril de 1145; tras su renuncia le sucede el cadí Ibn Abī Ya'far al-Jusanī, cuyo período de gobierno será muy breve, debido a que feneció poco tiempo después, cuando participaba en el sitio de Granada. Fue sucedido en septiembre de 1145 por el arráez Muhammad, de la prestigiosa familia murciana de los Banū Tahīr. Sin embargo, muchos estaban en desacuerdo con este nombramiento y poco después solicitaron la presencia de Ibn 'Iyād, poderoso jefe del ejército de la taifa de Valencia, quien se hizo pacíficamente con el control de la ciudad, tomando posesión del Alcázar Mayor de la ciudad (*Qaṣr al-Kabīr*), siendo desplazado Ibn Tāhir al Alcázar Menor (*Dār as-Sugrà*). Según refiere el polígrafo Ibn al-Abbār (1963-1964, 231):

> El 10 de Yumādà I del año 540 (29 de octubre de 1145) entró Ibn 'Iyad en el Alcázar Mayor (*al-Qaṣr al-Kabīr*) que nadie había defendido. Ibn Tahīr se trasladó entonces al Palacio Menor (*Dār as-Sugrà*). Después, temiendo por su vida, abandonó esa residencia para trasladarse a su casa.

3.2. SEGUNDA MENCIÓN (AÑO 1146)

La segunda mención que prueba la existencia de un Alcázar Menor en los años que anteceden a la Segunda taifa murciana nos es conocida indirectamente a través del aludido arabista Mariano Gaspar Remiro, autor especialmente fiable que sin embargo en este caso no consignó la fuente original de la que extrajo los datos relatados:

> Apenas había transcurrido un mes desde la caída en desgracia de los Banū Tahūr en Murcia, la ciudad de Valencia expulsaba también a su régulo y proclamaba emir a Ibn ʻIyād, quien conservó bajo su control las dos ciudades más importantes del levante peninsular hasta su muer-te. Durante los primeros meses, Ibn ʻIyād gobernó en nombre de Zafa-dola Ibn Hūd, quien entró en la ciudad de Murcia el 5 de enero de 1146 y se alojó en el Alcázar Mayor, mientras que aquél regresó a la misma le prestó homenaje y tuvo que instalarse en el *Dār aṣ-Ṣuġrà*. El relato que de los hechos hace Gaspar Remiro es muy elocuente: "los subleva-dos de Valencia, al echar a Meruan aben Abdelaziz, entregaron el man-do de la ciudad a Abdalá, hijo de Mohamed aben Mardenix, como lugarteniente de Abeniyad. Llegado éste a Valencia antes de terminarse dicho mes de noviembre, tomó posesión del mando y después de pro-ceder a la defensa de la ciudad y sus fronteras y de entregar el gobierno de Denia a Abubequer, hijo de Zafadola, volviose a Murcia, dejando en Valencia a su cuñado Abdalá, hijo de Mohamed Aben Mardenix.
>
> La rápida vuelta de Abenyad a Murcia era debida a que Zafadola a quien aquél había recibido como su soberano, había hecho su entrada en dicha capital en 5 de enero de 1146. Dos días llevaba Zafadola en Murcia, cuando se le presentó Abeniyad rindiéndole homenaje y hos-pedándose en el alcázar pequeño de la ciudad, pues el mayor había sido ocupado por su soberano. Por lo demás, parece ser que Zafadola era un príncipe honorífico que efectivo, y que el gobernante de hecho en el Oriente de la España árabe era Abeniyad (1905, 178-179).

Estos dos episodios que tienen como escenario el levante peninsular, además del "desgobierno" almorávide, evidencian que el control político y militar de la ciudad de Murcia era por aquel entonces ineludible para lograr un reconocimiento en el resto del territorio *šarqandalusí*. Esta ciudad ya contaba por lo tanto con todos los espacios protocolarios que hacían posible la visita de un emir con todo el séquito que le solía acompañar y cuyo alojamiento provocaba el desplazamiento del gobernador local a las dependencias estatales del sector oriental de la Arrixaca. Es palmario también el hecho de que ya estaba plenamente consolidada la costumbre en el protocolo da la ciudad, de que en los períodos

en los que permanecían en ella dos gobernantes de distinto rango, éstos ocupaban las dos sedes oficiales en función de su jerarquía: el de mayor rango (aunque en este caso su poder fuera más nominal que fáctico) se alojaba en el *Dār-al Imāra*, mientras que el de menor rango debía desplazase al *Dār aṣ-Ṣuġrà*. Si cotejamos esas certezas documentales con el registro arqueológico se evidencia que el palacio menor en su fase fundacional no pudo ser construido por el emir Muḥammad b. Sacd b. Mardanīš como viene siendo reiterado por la historiografía que aborda el arte y la arquitectura almorávide, sino por los descendientes de Yūsuf ibn Tāšfīn y durante la primera mitad del siglo XII.

4. LA FUNDACIÓN ALMORÁVIDE DEL ALCÁZAR MENOR. FUENTES ARQUEOLÓGICAS.

4.1. EL ALCÁZAR MENOR. RESTITUCIÓN DE SU PLANTA

En la actualidad, los restos almorávides del alcázar Menor están parcialmente visibles en el Museo de Santa Clara, inaugurado en 2005, donde perduran el alzado las fases más recientes del palacio principal, esto es, las de época almohade, *hūdí* y mudéjar (Robles et al., 2005). El diseño del palacio principal almorávide se enmarca en una larga tradición de arquitectura palatina donde la estructura general del patio se articula mediante andenes de crucero siguiendo modelos iraníes primitivos o iraquíes del período abbasí.

Uno de los antecedentes más claros se encuentra en el palacio de Balkuwāra (entre los años 850-860) que cuenta con varios patios con una planta de parecidas dimensiones a las documentadas en el principal palacio almorávide de Santa Clara. El palacio de Samarra es el precedente más claro de las organizaciones áulicas del mundo musulmán, destacando la organización en crucero de sus tres patios dispuestos sucesivamente, entre los que se intercalan varios pabellones. Esa tipología oriental ya fue implantada en tiempos del califato y aparece por ejemplo en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā'.

En el período que nos interesa ahora -la fase fundacional- hemos de fijar nuestra atención en dos complejos palaciales con patios de crucero: el

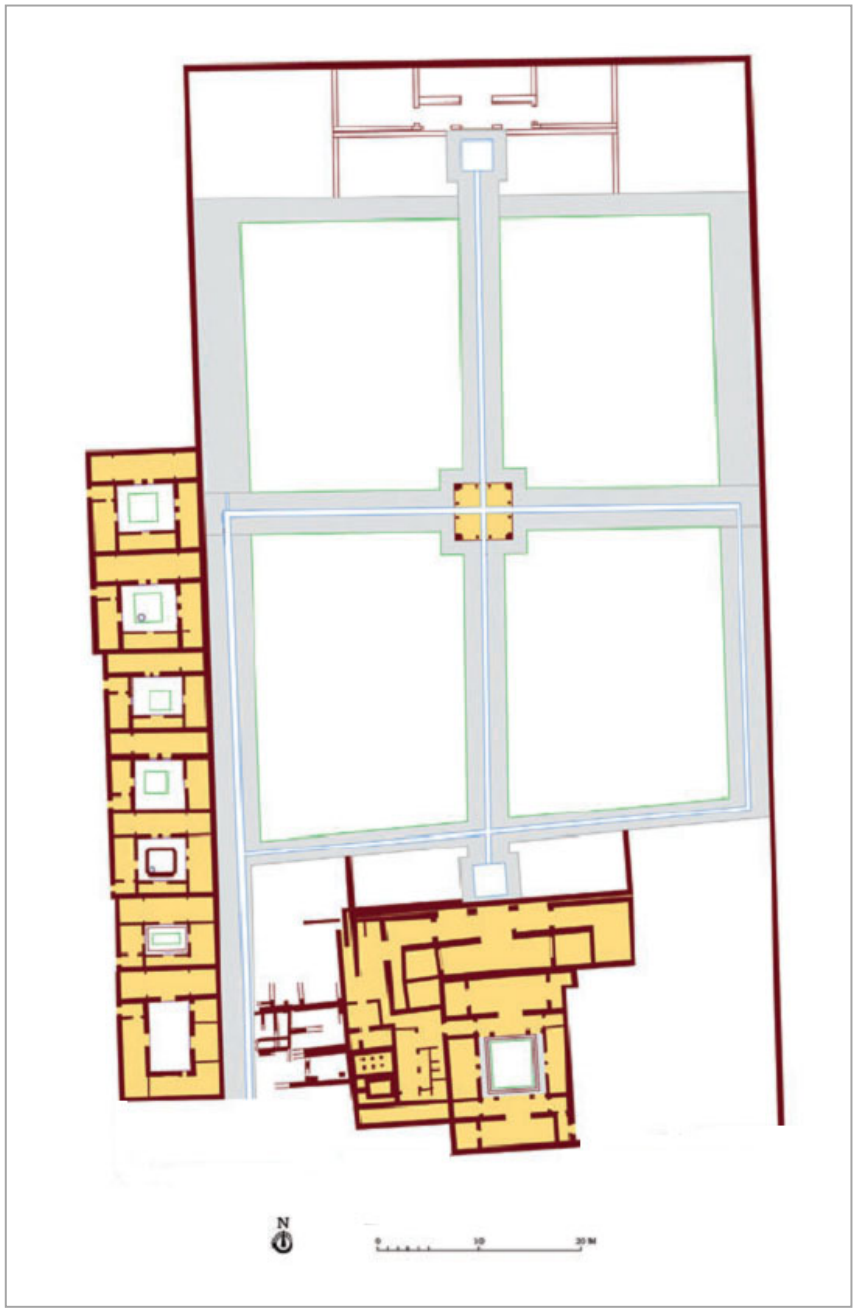
levantado bajo el patrocinio de Alī b. Yūsuf en la ciudad de Marrakech (*Qaṣr al-Ḥaŷar*), datado en la primera mitad del siglo XII por sus excavadores, y en el más cercano Castillejo de Monteagudo, que especialistas de la talla de Gómez Moreno y H. Terrase atribuyeron a la primera mitad del siglo XII (época almorávide), cronología que Torres Balbás avanza a época tardo-almorávide, atribuyéndolo a la edilicia de Ibn Mardanīš. Creemos posible que el patio del palacio marroquí fuera un referente directo del Alcázar Menor murciano y éste a su vez pudo servir como inspiración para el trazado y construcción del Castillejo de Monteagudo, pocos años después. Los restos por nosotros documentados en las excavaciones del Monasterio de Santa Clara la Real se limitan exclusivamente a la mitad meridional del palacio que abarcan desde el andén transversal del patio hasta una serie de construcciones adosadas al salón sur del palacio (figura 2).

Somos conscientes, por lo tanto, de las dificultades para completar la planta del alcázar del siglo XII, puesto que una parte considerable de las construcciones palaciegas permanecen bajo el monasterio de religiosas (al este), bajo la calle y teatro Romea (al sur) y en el huerto del propio monasterio y edificios de Plaza Captesa (al norte).

No obstante, los sectores explorados son suficientes para comprobar que, en la planta del palacio almorávide de Santa Clara, tal como ocurre en los conjuntos palatinos de Samarra o de la propia Madīnat al-Zahrā', se prescinde de un principio geométrico estricto y que los componentes esenciales del conjunto se implementan en perfecta armonía para configurar una ciudadela amplia dotada de todos los servicios propios de una ciudad.

La planta general del palacio ha podido ser restituida gracias a que en varias intervenciones llevadas a cabo por Indalecio Pozo fue posible completar la planta del andén occidental -parcialmente excavado en 1980- y se delimitó un pequeño tramo del paramento en fábrica de encofrado hormigonado que cerraba el frente occidental tanto del jardín como del complejo palaciego.

FIGURA 2. Restitución hipotética del palacio principal en su fase almorávide. A la izquierda siete casas del barrio andalusí de la Arrixaca, adosadas al testero oeste del palacio



Fuente: Elaboración propia

En esas intervenciones se definió asimismo la esquina noroeste del arriate situado en el flanco suroeste del patio y el arranque del andén longitudinal que avanza hacia el sur recorriendo su frente occidental evidenciando que el palacio principal siempre careció de crujías o estancias cubiertas en este sector. Esos datos, obtenidos en la excavación de 1998, unidos al hallazgo e identificación del frente sur del jardín en una intervención posterior, hizo posible aplicar simetrías de los restos conservados hacia los flancos este y norte, aunque tenemos presente que en el frente septentrional no tiene por qué reproducirse el mismo esquema. Una vez realizado el desarrollo hipotético comprobamos que los frentes norte y sur exceden ampliamente la superficie del palacio *hūdí* y del actual monasterio. No parece suceder lo mismo con el frente oriental, que supuestamente coincide con el testero del monasterio y tapia del huerto, y más o menos con el frente occidental, donde una manzana de viviendas islámicas se emplaza bajo el muro de la crujía occidental del monasterio; las profundas zanjas practicadas en su día para cimentación los paramentos de época barroca impiden documentar con exactitud los testeros islámicos.

Creemos que el palacio carecía de crujías en los lados mayores: ello es seguro en el flanco occidental, ocupado por la manzana de viviendas (de las cuales se han excavado parcialmente siete) que constituyen el cierre del palacio, siendo también posible que ocurriera algo parecido en el lado oriental. Un hecho a destacar es que el testero norte del palacio -una vez aplicadas las simetrías- vendría a coincidir con el trazado de la muralla que ceñía el arrabal en este sector; ese hecho podría evidenciar que el cierre defensivo de la Arrixaca y el conjunto palatino podrían haber formado parte de un diseño unitario. El palacio principal del Alcázar Menor (*Dār aṣ-Ṣugrā*) dispuso de un amplio patio con cuatro arriates deprimidos de 0,30/0,35 m de profundidad, sin ornamentación alguna en los paramentos, con planta trapezoidal y delimitado por andenes perimetrales de 4,10 m de anchura. El arriate mejor atestiguado es el suroeste, habiéndose documentado varios tramos de los frentes sur (que medía 20,89 m) y oeste (28,48 m); como disponemos de la esquina noroeste y del tramo restituido del andén transversal, podemos proponer una restitución que resulta lógica.

La existencia de un pabellón central y de los frentes sur y oeste del patio, nos permite conocer los ejes de este. Desde el eje central del pabellón hasta el testero del pórtico sur se contabilizan unos 39 m de longitud y desde el axis del pabellón hasta el frente del muro occidental (contra el que fue construida una manzana de viviendas adosadas) se registran 28 m de longitud. Realizando la proyección por simetría (siempre suponiendo que el patio fuera regular) tanto en su flanco oriental como en el septentrional, se podría estimar una superficie total para el patio de unos 4.368 m^2.

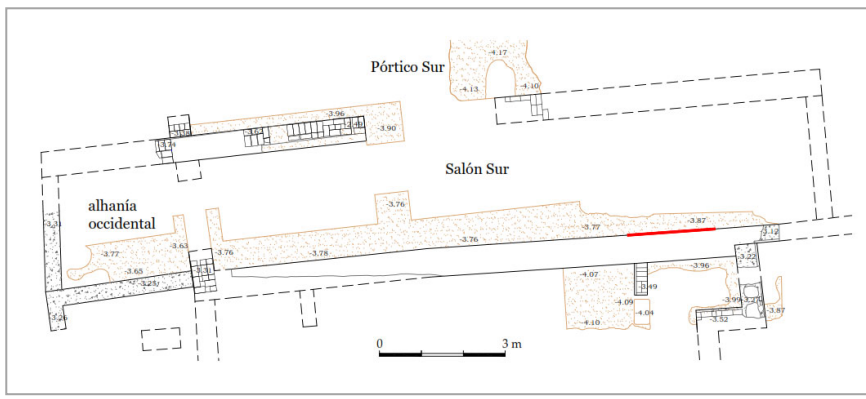
4.2. EL SALÓN MERIDIONAL

En el frente sur del palacio se identificaron restos de una alberca y del pórtico que antecede a la única estancia noble del palacio principal que ha sido verificada por el registro arqueológico: el salón meridional, al cual se accedía a través de un amplio vano simple de 3,14 m de luz. La sala presenta una longitud (restituida) de unos 10,40 m y una anchura de 2,75 m y muy probablemente dispuso de dos alhanías en los extremos. De ellas, solo se ha documentó en su totalidad la occidental, estancia que adopta una forma trapezoidal (de 2,98 x 2,66 m) a la cual se ingresaba a partir de un escalón que salvaba unos 0,21 m de desnivel. De la alhanía oriental únicamente se localizó un atajo y ha sido restituida con una forma rectangular, con unas dimensiones de 3,40 x 2,98 m. Existen, además, serios indicios de un vano que comunicaba el palacio principal con el secundario, situado al sur del mismo, tal como indica el hallazgo de un quicio in situ. En una segunda fase, y en el contexto de reformas arquitectónicas de consideración que datamos en época mardanīší, el citado vano habría sido tabicado, aislando estos dos espacios y cubriendo el paño con un zócalo decorativo. Una vez más hemos de recordar que el uso, tanto del salón meridional, como del resto del palacio, fue muy prolongado, tal como revelan las numerosas reformas de sus paramentos y los dos pavimentos asociados a los mismos.

La primera de ellas, lógicamente, se refiere a la fundación de la estancia que hemos atribuido al período almorávide (figura 3). El paramento que sirve de soporte al primer paño decorado se asocia con un pavimento formado por una consistente capa de mortero de cal de 0,05 m de espesor

que se extiende en todo el paño interior del muro (cota de referencia -3,76, m). En la segunda fase de ocupación (etapa *mardanīší*) las reformas del paramento cubren parcialmente el pavimento fundacional, pero sigue utilizándose en esta etapa (esto es, no se eleva el nivel de circulación) donde también se habilitan los nuevos zócalos decorativos que serán abordados en el capítulo correspondiente. El tramo pintado conservado mide solo 1,36 m de longitud y 0,70 de altura, pero la presencia del desarrollo vertical y de responder a los característicos entrelazados que generan motivos geométricos divididos en cartelas o paneles cuadrangulares conocidos en al-Ándalus desde el siglo XI.

FIGURA 3. *Planta arqueológica del salón meridional. Palacio principal del Alcázar Menor de Murcia (Dār aṣ-Ṣuġrā). Fase I. Época almorávide. En rojo ubicación del revestimiento mural decorativo que apareció trasdosado. Primera mitad del siglo XII*



Fuente: Dirección Indalecio Pozo. Dibujo Elvira Navarro

De extraordinaria importancia para establecer la secuencia cronológica relativa del salón y de todo el conjunto áulico ha sido la verificación de que el paño pintado en cuestión trasdosaba a otro zócalo de similar ornamentación geométrica, pero carente de estructura vegetal; al primer panel pintado se adosó un tabique de ladrillo y un segundo zócalo pintado, lo que posibilitó la conservación parcial de ambos. Resulta igualmente fundamental la constatación material de que la totalidad de los zócalos pintados de la estancia fueron destruidos cuando se recreció el nivel de circulación del salón en más de 0,30 m. La superposición de los zócalos, la doble pavimentación y su relación con las estructuras arquitectónicas permiten establecer una secuencia de fases constructivas que

coinciden con las grandes etapas de vigencia del palacio, esto es: la almorávide, la mardanīší, y la almohade-hūdí.

4.3. EL TRATAMIENTO DECORATIVO

Quizás uno de los hallazgos más espectaculares sean los documentados por Indalecio Pozo Martínez en las excavaciones del Monasterio de Santa Clara de Murcia. Esas pinturas murales permanecían *in situ* y cubrían los paños del que fuera salón meridional del cuerpo principal del palacio islámico en su etapa más antigua. Esos zócalos que alcanzarían una altura en torno a los 0,85/ 0,90 m engalanaban el tramo inferior de los paramentos contribuyendo a su conservación; la decoración trazada a pincel con almagra responde a los característicos entrelazados que generan motivos geométricos divididos en cartelas o paneles cuadrangulares conocidos en Al-Ándalus al menos desde el siglo XI.

De extraordinaria importancia para establecer la secuencia cronológica relativa del salón y de todo el conjunto áulico ha sido la verificación de que el paño pintado que vamos a abordar a continuación estaba trasdosado por otro zócalo de similar ornamentación geométrica, pero con una estructura vegetal; al primer panel pintado se adosó un tabique de ladrillo y un segundo zócalo pintado, lo que posibilitó la conservación parcial de ambos. Resulta igualmente fundamental la constatación material de que la totalidad de los zócalos pintados de la estancia fueron destruidos cuando se recreció el nivel de circulación del salón en más de 0,30 m; esa actuación manifiesta una tercera fase constructiva atribuida a lo almohade-*hūdí* en la que el salón sigue en uso. En síntesis, la superposición de los zócalos, la doble pavimentación y su relación con las estructuras arquitectónicas permiten establecer al menos tres fases de ocupación del palacio antiguo, hecho que contrasta claramente con los planteamientos hasta ahora realizados por el primer investigador del monumento.

Nos centraremos a continuación en la fase de ocupación almorávide -o lo que es lo mismo- en la fase de fundación de la estancia del palacio principal. El paramento que cerraba la estancia al sur y que servía de soporte al paño cubierto con revestimiento mural decorativo estaba relacionado con un pavimento formado por una consistente capa de

mortero de cal de 0,05 m de espesor, pavimento que se mantuvo en uso también en la siguiente fase de ocupación (fase *mardanīší*), esto es, se asocia también a los nuevos zócalos decorados con que fue cubierto este paramento en este periodo.

El tramo del paño con decoración pintada conservado medía solo 1,36 m de longitud y 0,70 de altura, pero la presencia del desarrollo vertical y de parte del lazo superior que enmarca el zócalo permite aplicar simetrías y seguir la evolución lógica del lazo (figura 4); no obstante, no descartamos que el lazo se prolongara en la parte superior formando algún motivo curvo, tal como ocurre en algún ejemplar descubierto en el palacio real de Marrakech (*Qaṣr al-Ḥaŷar*) y por tanto la altura sería mayor de la restituida.

Antes de la consolidación y retirada del mismo (actualmente se expone en la llamada Sala de Šarq al-Ándalus del Museo de Santa Clara) se realizaron los calcos preceptivos con el fin de disponer de los principales hitos del esquema compositivo. En él se distinguen tres cartelas alternantes enmarcadas por los característicos encintados: la central, casi completa, es de forma rectangular alargada y presenta un desarrollo con predominio de las formas curvas, mientras que las laterales, de las que sólo se conserva un pequeño tramo, presentan una ornamentación de ataurique en reserva donde se adivinan los extremos de algún motivo vegetal con hojas dobles y algún nudo. En el caso de la cartela central, observamos que está dividida a su vez en dos paneles cuadrangulares de 0,55 m de lado separados por un lazo vertical que genera una flor de cuatro pétalos. En el centro de ambos paneles se perfila una doble flor octopétala que evoluciona a arquillos que terminan por generar un octograma, aunque éste no constituye el primer plano de la composición. Los dos paneles son prácticamente iguales, sólo varían los cuatro motivos situados en los vértices del cuadrado girado, justo en el tramo que marca la transición entre el marco y el motivo decorativo: en el izquierdo encontramos arquillos de medio punto y en el derecho triángulos con vértices apuntados. En cuanto a las cartelas laterales de ataurique, es posible que igualmente estuviesen divididas en paneles más pequeños, con el dibujo de algún florón principal del que solo conservaríamos restos de sus extremos.

El buen estado de conservación de este zócalo ha permitido realizar un análisis más minucioso del procedimiento pictórico seguido por los artesanos andalusíes que trabajaron en esta estancia palacial. En primer lugar, se preparó el muro que había de servir como soporte y se aplicó un estrato de revoco que cubría todo el paramento. Sobre esta superficie se marcaron las líneas principales del esquema compositivo; mediante incisiones se trazaron los dos cuadrados inscritos y con un compás se trazaron los segmentos de arco que conforman el contorno del motivo floral. En los trazos no encontramos errores, se observa una gran pericia técnica, conocimientos geométricos y gran capacidad de abstracción puesto que el artesano no desarrolla la totalidad de los trazos que habían de servir como referencia en el trazo del pincel. Resulta evidente que había ejecutado el mismo trabajo en muchas ocasiones.

La geometría del zócalo es en realidad muy sencilla, los artesanos no hicieron uso de plantillas, a partir de unos trazos incisos se generó una retícula de líneas verticales y horizontales configurando tres cuadrados iguales. En cada uno de esos cuadrados se marcó el centro mediante un eje horizontal y otro vertical. Las diagonales originan los centros de compás de los motivos circulares que se encuentran en los extremos. Para trazar la flor octopétala, primero con un compás se dibujó un círculo inscrito en el cuadrado y dos triángulos isósceles en cuya intersección se generan los centros de compás para trazar las hojas del motivo floral.

Desde el punto de vista estilístico, la referencia más cercana del zócalo murciano debe buscarse sin ningún género de dudas en el palacio de Marrakech, la capital del imperio almorávide, el conocido como *Qaṣr al-Ḥaŷar* o Alcázar de Piedra, en unos paneles atribuidos con poco margen de error a la primera mitad del siglo XII. En la decoración de los revestimientos murales de los espacios áulicos marroquíes predomina también la línea curva frente a los polígonos estrellados que paulatinamente se impondrán en la etapa tardoalmorávide y *mardanīší*; el empleo aquí del círculo y sus derivados tienen mayor protagonismo respecto a las formas angulosas, de manera que el artesano, mediante un diseño estrictamente geométrico, consigue evocar una decoración vegetal (figura 4).

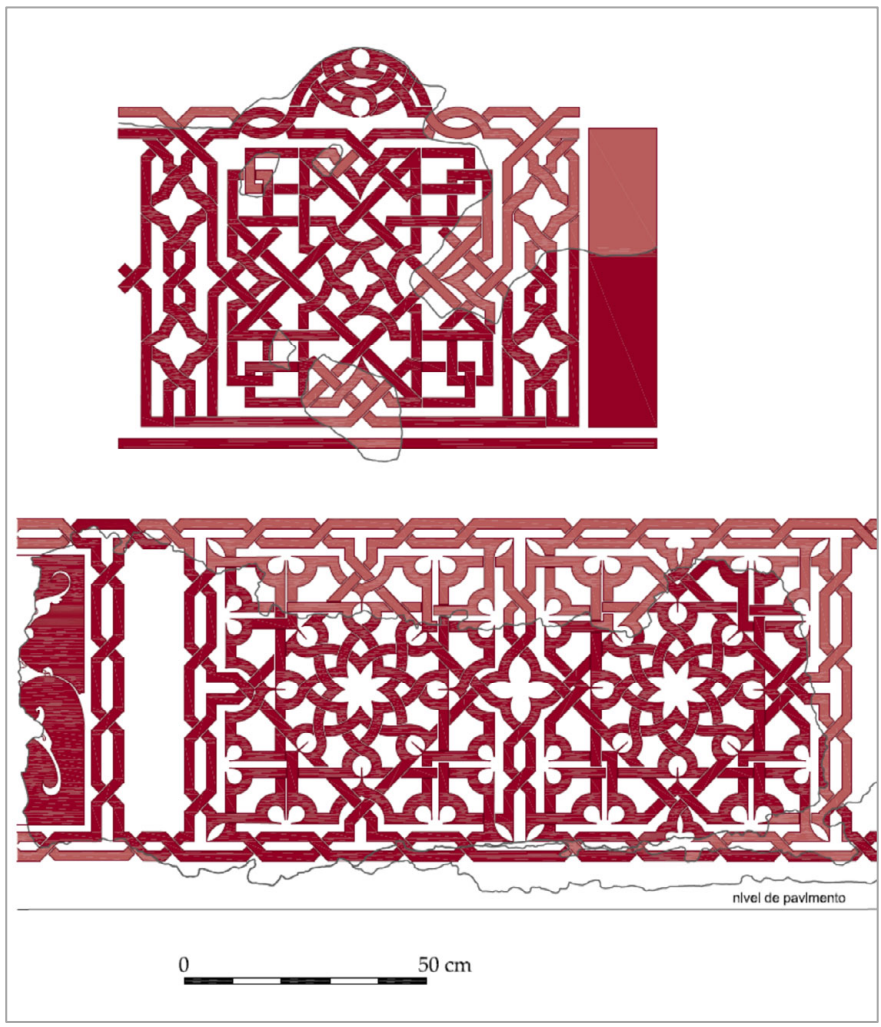
Fueron los investigadores franceses que excavaron las dependencias del palacio marracusí y documentaron los zócalos parietales los primeros en llamar la atención sobre la posibilidad de que su geometría pudiera indicar una cronología anterior a los zócalos del Castillejo de Monteagudo. La presencia de "geometría no poligonal" podía ser anterior a la poligonal y si el predominio de las curvas podía considerarse como un carácter "arcaico". Sus palabras textuales son las siguientes (Meunié et al., 1952, 19):

> Un certain nombre de enduits à décor peint ont éte trouvés en Espagne. L`aspect général, la largeur même du trait, paraissent semblables. Un fragment provenant du Castillejo de Murcie presente une bande d`encadrement qui rappelle assez exactement les bandes situées à droite et à gauche du panneau A4. M. Torres Balbás daterait ce fragment du troisième quart du XIIe siècle; mais la prédominance semble donnée, ici, aux droites, et un polygone étoilé occupe le centre.

Señalan por tanto estos autores la evidente diferencia entre los dos zócalos que cubrían estancias áulicas, siendo en los de Monteagudo predominantes los cuadrados y polígonos estrellados que ocupan el centro de las composiciones. Cualquier especialista que observe los dos zócalos estará de acuerdo con tal afirmación, aunque evidentemente en los zócalos murcianos de Monteagudo algunos paneles también aparecen formas curvas, aunque nada tienen que ver con las composiciones de Marrakech ni con el zócalo trasdosado por nosotros documentado en el salón meridional del *Dār aṣ-Ṣugrā*.

Como ya avanzamos en 2007 (Pozo et al., 2007), nos quedamos con los primeros razonamientos expresados con extraordinaria clarividencia por Meunié, Terrasse y Deverdun, ratificados en publicaciones posteriores por el propio H. Terrase. El carácter poligonal predominante en la ornamentación parietal del Castillejo tiene poco que ver con los diseños de los zócalos de Marrakech (*Qaṣr al-Ḥaŷar*) y con la fase fundacional de Santa Clara (ambos almorávides).

FIGURA 4. *Comparativa del zócalo almorávide perteneciente a la fase de fundación del palacio murciano (debajo) y el documentado en Marrakech, Qaṣr al-Ḥaỷar (arriba). Los dos de cronología almorávide.*



Fuente: Dirección Indalecio Pozo. Dibujo Elvira Navarro

Por lo tanto, a la pregunta anterior acerca de si nos encontramos en un estadio anterior al triunfo de los motivos poligonales, la respuesta sería rotundamente afirmativa a raíz de los hallazgos de Indalecio Pozo Martínez en el salón meridional del palacio principal del Alcázar Menor murciano (*Dār aṣ-Sugra*).

Por último, citar las palabras de la autora María Marcos Cobaleda (2010, 940) que en su tesis sobre el arte almorávide andalusí manifiesta claramente su conformidad con nuestra propuesta:

> El zócalo geométrico se enmarcaba por otros de forma más o menos cuadrada en los que aparecía decoración de ataurique. Por el predominio de los trazos curvos frente a los zócalos más geométricos posteriores, y la similitud entre éstos y los de la capital norteafricana, consideramos que su adscripción cronológica debe corresponderse con la época almorávide, a lo que hay que añadir el hecho de que se encontraron bajo los zócalos que habrían decorado el palacio durante los años en que éste fue ocupado por Ibn Mardanīs.

5. CONCLUSIONES

Desde que fueron "redescubiertos" los alzados del monumento islámico en el transcurso de unas obras de restauración del monasterio hasta poco antes de la apertura del Museo de Santa Clara ha existido una visión demasiado fragmentaria sobre su entorno urbano y su evolución. Un claro exponente de ello es el hecho de que en ninguna de las publicaciones realizadas hasta 2007 (fecha en la que formulamos un planteamiento que contextualizaba correctamente el palacio como parte de un conjunto más extenso) los autores de los primeros estudios hacen mención a un complejo palatino, siempre se hablaba de un "palacio antiguo" o *mardanīší* y otro "moderno" atribuido al gobernante de la Tercera taifa *hūdí*, significando que quedó completamente abandonado en la etapa almohade.

Tanto las fuentes árabes (a pesar de su escasez y mutismo) como los datos aportados por las excavaciones arqueológicas realizadas a lo largo de estas últimas décadas, tanto en el casco antiguo de la ciudad, como en el recinto del actual Monasterio y Museo de Santa Clara, inducen a plantear que fue durante el período almorávide cuando se llevaron a cabo importantes obras arquitectónicas en el interior de la ciudad, se densificó rápidamente la trama urbana de la mitad septentrional de la misma, se precisaron sus límites y se transformó profundamente su fisonomía para asentar las bases del urbanismo de la ciudad islámica que encontrarían los conquistadores cristianos a mediados del siglo XIII. Existen numerosos restos conservados y valorizados que permiten

plantear un itinerario por la arquitectura y arte almorávide en Murcia. Algunos de ellos, como la fase fundacional de la mezquita del alcázar mayor (Museo de San Juan de Dios) pueden sumarse a los elementos valorizados en el Museo de Santa Clara (alcázar Menor). Se vislumbra así un itinerario de educación patrimonial que permitiría, desde el ámbito de la educación formal y dentro del área de ciencias sociales, profundizar en la interpretación didáctica de estos restos patrimoniales, aportando además un enfoque intercultural.

Existen algunos recursos pedagógicos en el Museo de Santa Clara, dispone de algunos interactivos y de un audiovisual con recreaciones escenográficas y restituciones infográficas que permiten la interpretación y comprensión de los restos arquitectónicos y decorativos por parte de los discentes. El camino iniciado poco antes de la inauguración debería continuarse actualizando las nuevas tecnologías (como es el caso de la arqueología virtual, la realidad aumentada, etc.) que tienen un innegable valor en la necesaria tarea de difundir el patrimonio arqueológico (Rivero, 2011).

En cuanto a la legislación educativa se refiere, los contenidos trabajados en este recurso de educación patrimonial se ajustan a lo establecido para el bloque IV "Las huellas del tiempo" de todos los cursos, siendo de especial aplicación en 5º. de Educación Primaria donde se aborda el estudio de "los Reinos peninsulares en la Edad Media", entre los que cabe incluir el territorio de al-Ándalus (Decreto n.º 198/2014, de 5 de septiembre).

6. REFERENCIAS

Decreto N.º 198/2014, de 5 de septiembre, por el que se establece el currículo de la Educación Primaria en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Boletín Oficial de la Región de Murcia (BORM), 206, de 6 de septiembre de 2014, 33054-33556.

Abbār [Ibn al-Abbār] (1963). Al-Ḥulla al-siyarà, ed. H. Mu'nis, El Cairo, 1963-1964, vol. II.

Idrīsī [al-Idrīsī]. (1886). Nuzhat al-Mustaq fī ikhtirāq l-āfāq, Placer que calma el ansia, Descripción de España. Ed. de Dozy y De Goeje, Leyden.

Marcos, M. (2010). Los almorávides. Territorio, arquitectura y artes suntuarias. Universidad de Granada.

Meunié, J. et al. (1952). Recherches archéologiques à Marrakech, Arts et métiers graphiques, 54. Publications de l´Institut des Hautes Études Marocaines. París.

Pozo, I. et al. (2007). Arquitectura y artes decorativas del siglo XII: el alcázar menor de Santa Clara, Murcia (Dar as-Sugra). En Concejalía de Cultura y Programas Europeos (Ed.), Las Artes y las Ciencias en el occidente musulmán: sabios mursíes en las cortes mediterráneas (pp. 203-233). Ayuntamiento de Murcia

Gaspar, M. (1905). Historia de Murcia Musulmana. Zaragoza. Rep.: Murcia, 1980. Academia Alfonso X el Sabio.

Rivero, M. P. (2011). La arqueología virtual como fuente de materiales para el aula. Revista Íber. Didáctica de las Ciencias Sociales, Geografía e Historia, 68, 17-24.

Robles, A. et al. (2005). Un museo de arte y arqueología andalusí instalado en el Real Monasterio de Santa Clara de Murcia. Revista de Museología, 33-34, Museos de la Región de Murcia, 55-62.

Robles, A. et al. (2011). Arquitectura residencial andalusí y jardines en el arrabal de la Arrixaca. Breve síntesis de las excavaciones arqueológicas realizadas en el Jardín de San Esteban, Murcia (2009). Verdolay, 13, 205-219.

Robles, A. (2016). Estudio arqueológico de los palacios andalusíes de Murcia (ss. X-XV): tratamiento ornamental e influencia en el entorno. [Tesis doctoral no publicada]. Universidad de Murcia.

LA ACTUALIDAD RELATIVA AL MUNDO ÁRABE EN UNA NOVELA ATRIBUIDA A ESTANISLAO DE COSCA VAYO: *OROSMAN Y ZORA O LA PÉRDIDA DE ARGEL* (1830)

JAVIER MUÑOZ DE MORALES GALIANA
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

El casi total olvido al que la crítica literaria y la historia de la literatura han relegado a la novela *Orosman y Zora o la pérdida de Argel* (1830) puede deberse, por un lado, al hecho de que se publicara anónima, pero también a que la atribución más probable sea a Estanislao de Cosca Vayo, hipótesis defendida por Gomis Martí (1986, p. 9) y Rodríguez y Ranch Sales (1992, p. 271). Las obras de este autor apenas han sido apreciadas ni valoradas, prueba de lo cual son las escasas reediciones a cargo de especialistas que podemos apreciar: tan solo localizamos una de *Los terremotos de Orihuela*, publicada hace ya unas décadas (1986), y otra de *Voyleano o la exaltación de las pasiones* (2007), que ya en su momento juzgó Sebold, y no sin razón, muy difícil de localizar (2014, p. 535).

La escasez de trabajos sobre Vayo en general y la nula existencia de alguno que aborde esta novela en particular hacen que esta pueda ser objeto de estudio con carácter novedoso[139]. Lo peculiar del tema que trata, a su vez, nos lleva a incidir sobre un posible interés añadido que se desprende del texto en cuestión, en tanto que necesariamente se ve obligada a desarrollar cuestiones relativas al mundo árabe y su historia

[139] Tan solo localizamos al respecto unos breves comentarios, de carácter generalista y denotativo, en el trabajo de Zellers (1938, pp. 22-24).

más reciente, lo cual, como veremos, no era en modo alguno una tendencia en los novelistas españoles de entonces.

2. OBJETIVOS

El principal objetivo de este trabajo es determinar cuáles son las implicaciones de una novela sobre la actualidad argelina en la España de 1830. De esto se desprende un análisis de las posibles motivaciones que el autor en particular pudo tener para novelar en torno a un asunto semejante, así como la visión que este tenía de lo tocante a Argel, que pudo haber propagado por entre la sociedad española de entonces gracias a este texto.

No obstante, resulta difícil lograr nada de esto sin concretar la identidad del novelista que compuso *Orosman y Zora*, ya que el autor es "un referente con el que ha de operar todo investigador literario" (Maestro, 2017, p. 356), mientras que la anonimia "nos hace conscientes de una limitación, que en absoluto aleja la novela de la realidad, sino que la implica a través de vínculos cuya construcción nos exige" (Maestro, 2017, p. 1046). Por ello, otro de los objetivos de este trabajo es intentar determinar hasta qué punto es coherente la atribución a Vayo del texto que estudiaremos, lo que a su vez nos acercará a nuestra finalidad principal, en tanto que orientará la lectura de la obra por permitirnos tener una certeza mayor en lo que respecta a los presupuestos ideológicos de los que pudo partir el autor.

3. METODOLOGÍA

Con la finalidad, en una primera instancia, de comprobar o desmentir la atribución de esta novela a Vayo, reuniremos todas las evidencias de las que disponemos a ese respecto, las cuales han permitido a investigadores previos sostener tal hipótesis. A partir de ahí, nos serviremos también de mi reciente trabajo en relación sobre la mentalidad de Vayo y sus posiciones ideológicas (Muñoz de Morales Galiana, 2021), a fin de comprobar si estas coinciden o no con las que pueden intuirse en *Orosman y Zora*.

En caso de observar una correspondencia, partiremos de las ideas sobre el mundo árabe que el propio Vayo había objetivado en otras novelas de autoría reconocida, y comprobaremos de qué manera pueden extrapolarse a su presunta visión de Argel. En todo momento, a su vez, tendremos presente el concepto de "heteroimagen", que se explica a partir de la noción de "imagen" como la "visión forzosamente arbitraria, automatizada y entontecedora de aquellas complejidades —pueblos, ciudades, nacionalidades— que desconocemos" (Guillén, 1994, p. 143), y, dentro de esta categoría, como oposición dialéctica al concepto de "autoimagen" o visión del grupo cultural del que el hablante se siente parte (Leersen, 2007, p. 27). Partimos, por tanto, de la asunción de que todo lo desarrollado sobre Argel en esta novela es una "heteroimagen" en tanto que los habitantes de esa ciudad son concebidos como un "otro". Toca precisar en qué consiste tal visión arbitraria, para lo cual también nos serviremos de las ideas sobre la otredad desarrolladas en el trabajo de Todorov (2005).

4. RESULTADOS

La principal evidencia que encontramos para atribuir esta novela a Vayo es el hecho de que apareciera firmada con las iniciales "J. G.", que el mismo novelista utilizaría en una novela posterior, *Leila en Oriente*, cuya autoría pasó a reconocer, más adelante, en otro texto (Gomis Martí, 1986, p. 9). A esto debemos añadirle que la novela, como recogemos en la bibliografía, se publicó en la valenciana imprenta de Cabrerizo (G., 1830)[140], y que el propio Vayo, también valenciano, "publicó casi la totalidad de su obra en Valencia", y hasta tres novelas en esa misma casa editorial, a saber, *Los terremotos de Orihuela* (1829), *La conquista de Valencia por el Cid* (1831) y *Aventuras de un elegante* (1832), según anota Ferreras (1979, pp. 420-421).

Si tenemos en cuenta la proximidad de las fechas de esas obras con la de que aquí nos ocupa (1830), comprobaremos que, de hecho, Vayo

[140] Todas las citas de *Orosman y Zora* habidas en el presente trabajo provienen de esa misma edición.

tenía tratos habituales con Cabrerizo en esa misma fecha. Ese impresor, no obstante, estaba muy interesado en estimular la producción narrativa original española, y prueba de ello son los libros que también imprimió de otros novelistas que publican en esos años, como Francisco Brotons, Ramón López Soler o Pascual Pérez y Rodríguez (Rodrigo Mancho, 2018, p. 111). Sin embargo, de entre todos estos, a fecha de 1830, solo Vayo había escogido sucesos relativos al mundo árabe contemporáneo como materia novelesca, prueba de lo cual es su novela *Grecia o la doncella de Missolonghi*, publicada también en ese mismo año, y cuyos paralelismos temáticos con *Orosman y Zora* ya han sido advertidos por Gomis Martí (1986, p. 9).

Si reunimos, por tanto, los datos de los que disponemos en torno al autor del texto que aquí nos ocupa, veremos que coinciden, uno a uno, con el perfil biográfico y artístico de Vayo, sin que sepamos de otro novelista al que se le pueda adecuar: que firmaba con las siglas "J. G.", que tenía trato con Cabrerizo, que escribió en torno a 1830 y que estaba muy interesado en las noticias más recientes relativas a lo árabe como materia sobre la que novelizar.

A todo esto, podemos añadirle las coincidencias que, de hecho, observamos entre el punto de vista de ese novelista sobre los musulmanes y el que se infiere de *Orosman y Zora*. Torrecilla mencionó, en su momento, que Vayo demostraba una notoria empatía hacia estos en su novela *Los expatriados o Zulema y Gazul*, con quienes presuntamente se identificaba por ver su situación similar a la suya propia, en tanto que liberal (2016, p. 183-185). Ya he explicado en otra parte lo imprecisa que resultan esas afirmaciones, dado que la estima hacia los árabes en esa narración es muy relativa y tocante solo a los más amistosos para con los cristianos, mientras que, en otra obra, *La conquista de Valencia por el Cid,* de 1831*,* no muestra sino un desprecio furibundo hacia los musulmanes, a quienes considera merecedores por completo de todo exterminio a manos cristianas (Muñoz de Morales Galiana, 2021, pp. 69-73).

Exactamente lo mismo ocurre en *Orosman y Zora o la pérdida de Argel*. El segundo término de la disyunción que tiene por título y el hecho de que aparezca subtitulada *Novela histórica de 1830* nos avisan de que va

a tratar sobre la conquista de Argel por los franceses que tuvo lugar ese mismo año. Su visión del conflicto en cuestión es, nuevamente, parcial, y siempre del lado de los cristianos, como ya anuncia en el prólogo con el que se abre la narración:

> El mérito de esta obrita consiste principalmente en la oportunidad con que se da a la luz: la conquista de Argel por los franceses es tanto más *heroica*, cuanto que habiéndola intentado en varias épocas poderosas naciones y grandes capitanes, fueron inútiles sus esfuerzos (…). No parece sino que el *alto destino* tuviera reservado este *glorioso triunfo* para hacer brillar perpetuamente la corona del monarca que tal idea concibiera, pues (…) supo sujetar a los *bárbaros argelinos*, y libertar al mundo de sus *infames piraterías*. Sin duda el *Omnipotente* le había colocado en el trono de Francia para ejecutar tan *vasta empresa* (s. p., la cursiva es mía).

Si atendemos al léxico resaltado en cursiva, advertiremos que, de nuevo, hay aquí una visión de los hechos tan parcial como la que un año después desarrollaría en *La conquista de Valencia por el Cid*; así, los conquistadores franceses son heroicos, gloriosos y guiados por Dios, mientras que los argelinos merecían en todo momento la derrota por ser bárbaros e infames.

La ideología subyacente, por tanto, parece corresponderse con la que Vayo llegó a demostrar en otras composiciones. Sin embargo, esta novela es peculiar frente a otras suyas por plantear un conflicto entre musulmanes y cristianos ajeno por completo a la península ibérica. Los árabes, en novelas como la mencionada del Cid o la de *Los expatriados*, podían aparecer caracterizados en función del discurso nacionalista hispano que en aquellos años imperaba, que veía a la civilización islámica como el principal "otro" contra el que se construía España (Andreu Miralles, 2016, p. 149). Sin embargo, esto no podía operar del mismo modo en un contexto cuya temática, en principio, se nos muestra como ajena a todo lo español.

Solo su novela *Grecia* es similar a esta en ese punto, pero el sustrato ideológico de ese otro texto es, esencialmente, una apología en favor de "la presencia de las potencias europeas en pro de la causa griega", idéntica en ese punto a las ideas sobre esa cuestión de Byron y Chateaubriand (Gomis Martí, 1986, p. 9); de hecho, el propio Vayo dedica esa obra "a la memoria del sabio patriota Lord Byron, que tanto trabajó en fervor de

la Grecia" (1830, vol. 1, p. XXXI). A partir de ahí, ese texto se presta a ser interpretado, si no desde el nacionalismo español, sí como una tentativa europeizante que partía, sobre todo, de la admiración a los románticos extranjeros, referentes artísticos de entonces[141].

En cambio, las connotaciones de *Orosman y Zora*, aun dentro de un discurso hegemónico, debían ser en ese caso diferentes, al igual que los motivos que justificaran su composición. En el ya citado prólogo podemos ver que, ante todo, el autor se justifica apelando a la "oportunidad" surgida a partir del reciente suceso histórico, la toma de Argel, para desarrollar una novela. La utilización de los sucesos más recientes y actuales como tema en sus composiciones era, precisamente, una de las características diferenciadoras de la narrativa de Vayo, común a *Voyleano* (1827) —sobre la Guerra de Independencia—, a *Los terremotos de Orihuela* (1829) —sobre un muy reciente desastre natural— y a *Grecia* (1830). Esta constante puede explicarse atendiendo a motivos puramente comerciales y lúdicos, ya que se está adelantando a López Soler, quien a partir de 1832 se mostraría "consciente de que el relato, basado en hechos históricos coetáneos a su generación, ganaría en amenidad", y de ahí brotarían dos de sus novelas sobre historia reciente, *Jaime el Barbudo* y *El pirata de Colombia* (Rubio Cremades, 1992, p. 19).

La segunda de estas dos, de hecho, se anunciaba en el título como *Relación histórica de los crímenes y aventuras del famoso delincuente que acaban de ahorcar en Nueva York* (López Soler, 1832), en alusión a lo extremadamente reciente de los acontecimientos tratados. Rubio Cremades advierte cómo, en aquellos años, si se novelaba sobre un hecho acaecido pocos meses ha "el éxito editorial estaba prácticamente asegurado", antecedente de lo cual era el propio Vayo con *Los terremotos de Orihuela* (1992, p. 20). Esta cultura de la inmediatez y su reflejo en la novela histórica es lo que permite explicar la aparición de un título como *Orosman y Zora*, el cual, a diferencia de *Grecia*, no solo desarrollaba acontecimientos recientes, sino sucedidos en ese mismo año, 1830, que

[141] López Soler, por ejemplo, menciona a Byron como una de sus principales inspiraciones literarias en el prólogo a su novela *Los bandos de Castilla*, publicada en el mismo año que *Grecia* (2014, p. 23).

aparece dos veces en la portada: tanto en el título, fechando los hechos históricos, como junto al nombre del impresor, indicando el momento de la publicación.

Pero ver en esto una tendencia en la narrativa española de entonces supone desmentir que para el caso hispano sea siempre válidas las arbitrarias consideraciones de Fernández Prieto sobre que la novela histórica "no se refiere a situaciones o personajes de la actualidad, sino que lleva a sus lectores hacia el pasado, hacia realidades más o menos distantes y documentadas históricamente" (1996, p. 188). Tal afirmación podría ser cierta solo si tomamos como referentes ejemplos de las letras anglosajonas, como el universalmente conocido de Walter Scott, pero tratar de explicar la historia de la literatura hispana con base en estos presupuestos implica un reduccionismo que dejaría fuera títulos como *Orosman y Zora*, presentada como "novela histórica" pese a desarrollar hechos del mismo año de su publicación.

Lo aparentemente contradictorio de la incursión en ese género de una narración como la que nos ocupa es que parecería, en principio, terminante renuncia a una de las ventajas que esa modalidad literaria implicaba, esto es, la utilización de un pasado relativamente ajeno o desconocido al lector para justificar una mayor libertad creativa (Álvarez Barrientos, 1991, p. 326). Esto podría quedar como inhibido si, como en el caso de Vayo o López Soler, se escogen acontecimientos sucedidos ese mismo año, de los que los lectores han podido ser testigos y conocedores, por ello, de las equivocaciones o contradicciones con la realidad que el texto pueda contener.

A tal limitación asistimos, de hecho, en *Los terremotos de Orihuela*, donde el suceso histórico que da título a la obra se restringe a ser únicamente el broche final al trágico destino con el que finaliza la truncada relación de los enamorados y ficticios protagonistas, sobre la que recae, en realidad, el interés principal de la narración (Gomis Martí, 1986, p. 17). Pero en *Orosman y Zora*, por el contrario, Vayo —de ser el

autor[142]— logra un resultado mucho más novedoso en tanto que consigue superar la principal restricción que implicaba esta nueva modalidad de novela histórica; para ello, opta por recuperar la distancia del lector frente a lo narrado no ya recurriendo a lo temporal, sino a lo geográfico.

La libertad creativa que supone situar la historia en un entorno lejano a lo habitual para el público pretendido se consigue en este caso no ya remitiéndose a tiempos pretéritos, sino a un territorio geográfico que la mayor parte de lectores debían ignorar de primera mano: Argel. Algo muy similar ocurrirá, de hecho, en *El pirata de Colombia*, obra cuya trama se desarrolla en los Estados Unidos. El desconocimiento general de este país por parte del público español de entonces posibilita que pueda resultar verosímil la "fuerte dosis imaginativa" a la que Rubio Cremades se refiere en alusión a ese texto (1992, p. 19). Vayo, en este punto, estaría adelantándose dos años al hacer lo mismo con Argel, en un texto que mezclaba a un mismo tiempo la actualidad con lo exótico.

De ahí que podamos hablar, necesariamente, de una heteroimagen, en tanto que asume en sus posibles lectores una mayor ignorancia que la suya propia sobre esa ciudad en su actualidad. Prueba de esto son las numerosas notas que agrega a la novela, las cuales no se pretenden en sí mismas ficticias, sino que aspiran a ofrecer datos supuestamente reales sobre distintas cuestiones argelinas que el lector no tenía por qué conocer por sí mismo. Un claro ejemplo de esto es la siguiente descripción, en extremo detallada, de la propia Argel:

> La ciudad de Argel, capital del reino de su nombre en el norte de África, está edificada en forma de anfiteatro a la orilla del Mediterráneo. Tiene cerca de tres cuartos de legua de circuito, y está rodeada de una muralla de 14 pies de espesor, 45 de elevación por la parte que mira al mar, y 35 por el lado de tierra; con cinco puertas, cuatro castillos y 18 baterías: el muelle de defensa está guarnecido de 117 cañones de 48 y 24: en la punta de la dársena hay 25 cañones de a 18, y 7 morteros de grueso calibre (…) Sus edificios públicos consisten en nueve grandes mezquitas y cincuenta pequeñas; tres colegios, cinco baños y cuatro cuarteles, varios mercados públicos y fuentes, y el palacio del Dey. (pp. 236-237).

[142] En ocasiones sucesivas me referiré a Vayo como autor de la novela sin introducir la pertinente aclaración, a fin de evitar reiteraciones y dado también que esta es la más probable de las posibilidades, a juzgar por las pruebas de que disponemos.

Puesto que se trata de un texto externo a la novela en sí, a la que solo sirve como complemento, carece de todo estatuto ficcional, ya que, además, sí pretende ostentar un valor de verdad inexistente en la narración como tal. Por ello el autor es parco y preciso al ofrecer detalles, y prefiere señalar datos claros y comprobables, con tendencia a los numerales y al léxico denotativo, a dejarse llevar por subjetividades de las que, por otra parte, la obra está repleta.

Tal fenómeno es, en realidad, una forma de extrapolar lo que Sebold menciona como característica de la novela histórica romántica, es decir, la recreación de realidades pretéritas mediante descripciones que parten de la observación empírica (2002, p. 24). En este caso ocurre lo mismo con la lejanía geográfica, que se suple mediante la suministración de datos concretos. Sin embargo, el modo en el que estos se integran es distinto al que veríamos en un texto de Scott, por ejemplo, en lo relativo a las costumbres medievales, las cuales pueden aparecer incorporadas al relato principal[143]. En cambio, la lectura de las notas de *Orosman y Zora* es opcional y omisible para el público, lo que permite un incremento en la amenidad de lo narrado.

Sin entrar a detallar hasta qué punto es veraz o no lo apuntado en el fragmento reproducido, conviene aclarar que tampoco podríamos acusar mucha diferencia en el caso de que sí lo fuera, porque no se nos proporciona una visión crítica de esa información, lo que contrasta con lo entusiasta que resulta al narrador al mencionar, refiriéndose a Zaragoza, las "ruinas que *honran* y *eternizan* la memoria de sus *valientes* defensores" (p. 44, la cursiva es mía). De nuevo, si atendemos al léxico resaltado en cursiva, veremos cómo intenta redirigir las simpatías del lector en preferencia de lo cristiano, lo que también redunda en detrimento de lo musulmán.

Pero ese último comentario, más concretamente, exalta una realidad que, dentro de lo católico, tiene aún más connotaciones en la obra de Vayo: lo español, que, con la salvedad de *Grecia*, se mantenía como constante

[143] Al comienzo de *Ivanhoe*, por ejemplo, se nos da una compleja descripción de la indumentaria de dos personajes en el cuerpo principal de la novela (Scott, 1982, pp. 12-13).

temática en su producción novelesca, y desde un enfoque, como se mencionó, en extremo nacionalista. En *Orosman y Zora*, por ser el asunto central la caída de Argel, España aparece solo de manera colateral, aunque no por ello menos significativa. El contexto en el que se introduce parte de que, al comienzo de la obra, el protagonista, Orosman, se ve obligado a viajar por el extranjero:

> El joven Orosman (…) había recibido una educación propia de su fortuna y de la carrera militar a que su padre le destinaba: heredero de los inmensos bienes de este, era asimismo su ídolo, porque tanto en sus virtudes como en su instrucción no solo aventajaba a los jóvenes de su edad, sino que estos le tomaban por modelo. Su alta y proporcionada estatura, su fisonomía graciosa y apacible, y su aire noble le atraían la estimación de cuantos le miraban. Pero, al llegar a la edad de dieciocho años, su salud (…) principió de repente a decaer, y el padre (…) estaba inconsolable viendo cómo se marchitaba su lozanía. En vano se consultaron los más célebres médicos de Constantinopla; la salud del enfermo no se restablecía, y lo único que opinaron podría salvarle era el viajar por países extranjeros (pp. 11-12).

La caracterización de Orosman con la que se abre la obra nos permite ver al protagonista como reflejo de la idea dieciochesca de virtud, lo cual era muy habitual en Vayo, que acostumbraba a caracterizar a sus protagonistas con un "exceso de bondad" muy poco realista y de trasfondo más bien pedagógico (Gomis Martí, 1986, pp. 17-18); virtud que, en este caso, se traduce en cualidades positivas tanto en lo moral como en lo físico, pero que resulta insuficiente para impedir que se "marchite" su "lozanía", lo que demanda, en ese caso, un viaje. Esto último es una clara alusión al concepto, también del XVIII, de "Grand Tour", que "intentaba convertir el viaje en camino si no aún de perfección, sí de educación" (Comellas Aguirrezábal, 2014, p. 92), claramente vinculada a la idea alemana de *bildung*, de héroe "que se hace a sí mismo" (Comellas Aguirrezábal, 2014, p. 125), y que, en este contexto, sirve a unos intereses evidentemente hegemónicos.

El motivo del árabe que viaja a Europa, ya presente en las *Cartas persas* de Montesquieu, bien podría haber servido, al igual que en esa otra obra, como distanciamiento para con su propia cultura y modo de renovar una crítica contra esta (Todorov, 2005, p. 399). Por el contrario, la actitud de Vayo al relatar la travesía del protagonista se corresponde con lo que

el mismo Todorov denomina "etnocentrismo", que "consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco" (Todorov, 2005, p. 21). Partiendo de un flagrante desprecio hacia lo árabe, no se concibe que Orosman sea del todo virtuoso residiendo únicamente en Turquía, y por ello necesita, obligatoriamente, de la influencia extranjera. La inferioridad moral atribuida a su propia civilización se reafirma, sobre todo, mediante el personaje de Abderramet, un sabio que lo acompaña en su recorrido. Este último, en su estancia en Europa, adopta el nombre de "Puniatouski", mientras que Orosman utiliza el de "Lusinki" (p. 16), y el contraste entre culturas les permite tener diálogos en los que aparecen afirmaciones tan significativas como las siguientes:

> ¿No notáis, mi querido Lusiuki, la gran diferencia que hay entre las costumbres turcas, y las del resto de Europa? Solía decirle Puniatouski. Aquí se respetan las propiedades; los hombres responden de sus acciones solamente a la ley, y observándola viven en el seno de la tranquilidad: en Turquía, por el contrario, todos dependen de la voluntad de uno solo; su capricho es la ley suprema, que, dictada sin consultar a la justicia, y en la efervescencia de las pasiones, sumerge a los vasallos en la opresión, y son víctimas con frecuencia de su orgullo y soberbia. Aquí se protege al industrioso y al que ha llegado a ser opulento por medios honrados; (…) allá la opulencia es perseguida (…).
>
> De aquí el atraso de las artes y descubrimientos en nuestro país; de aquí sus rápidos progresos en el resto de la Europa.
>
> Las mujeres forman aquí la parte más agradable de la sociedad (…); en nuestro país nacen y mueren en la esclavitud, viven en la envidia y los celos, y su vida no es más que un tejido de desgracias (pp. 18-19).

Afirmaciones similares, sumadas a lo ya mencionado en el prólogo, vendrían a explicar por qué una ciudad árabe como Argel merecería, según Vayo, ser conquistada, pero también suponen un punto de inflexión que distingue a Orosman del resto de sus compatriotas. Siguiendo la terminología de Todorov relativa a los retratos de viajeros contemporáneos, este protagonista entraría en la categoría de "asimilado", o sea, el que "se va a vivir entre los otros, no para convertirlos en semejantes a sí mismo, sino para volverse como ellos" (2005, p. 391). Que además sea un sabio turco el que lo induzca a este proceder confirma, más aún, el tono supremacista y hegemónico de la obra, por asumir que las personas

más inteligentes de la civilización árabe serían aquellas que reconociesen su inferioridad con respecto a Europa.

Esto tendrá, sobre todo, consecuencias en la próxima guerra contra los franceses, en la que Orosman, aunque turco, también participará de lado del bando argelino, donde llegará a ser coronel[144], pero mostrando una actitud mucho más noble y digna que el resto de sus camaradas, a quienes el narrador se refiere como "bárbaros africanos" que "insultaban con algazara y gritería a las desgraciadas víctimas que espiraban en medio de los tormentos más crueles" (p. 71). Él, por el contrario, se muestra generoso y compasivo con sus propios enemigos, sin importarle que pertenezcan al bando contrario:

> Los infelices franceses, a quien (sic) Orosman el día antes salvó la vida, fueron conducidos al cuartel que ocupaba su regimiento, y puestos bajo la custodia de este. El joven coronel había tomado las medidas más oportunas para que nada les faltase, y este trato humano y generoso dulcificaba en parte la amargura de su suerte (p. 81).

Orosman, en tanto que, asimilado a la cultura europea, queda caracterizado como superior a la barbarie generalmente atribuida a los árabes, y, en consecuencia, actúa de un modo más humanitario. Pero, dentro de esta misma perspectiva, la distinción y preferencia de lo español frente al resto del continente es algo que nos da otra de las claves para comprender la ideología que subyace al relato. Hemos comprobado cómo, al referir las ruinas de Zaragoza, el narrador aludía a la heroicidad de los españoles en la Guerra de la Independencia. En su viaje a España, Orosman encontrará el que será un ejemplo que seguir de una situación similar a la que él mismo atravesará, esto es, la resistencia al invasor francés:

> Esta es la patria de los héroes, dice Puniatouski. Aquí encontraron su sepulcro aquellas legiones que asombraron el mundo llenándole de terror; apenas habrá donde poner el pie que no sea sobre sangre y cadáveres; ¡y cuánta ha derramado la ambición!

[144] El principal motivo de que acabe implicado en una cuestión argelina se debe, precisamente, al segundo término del título principal; o sea, "su amada Zora (hija del cadí de Argel)", que, en palabras de Vayo en el prólogo, se nos retrata como "un modelo de constancia y fidelidad" (s. p.).

> Los españoles invocaban a Fernando en las batallas: este augusto nombre les hacía invencibles, y en cada soldado se hallaba un héroe (p. 43).

Posteriormente, cuando se ve coronel de las tropas argelinas, aconseja al soberano en función de este referente: "vuestras tesorerías están cargadas de oro y plata; levántese en masa *la nación*, y que cada vasallo sea un soldado. ¡Ah, señor! Reine la unión entre nosotros, y la victoria es cierta" (pp. 114-115, la cursiva es nuestra). La utilización del término "nación" en un contexto semejante nos remite al nacionalismo español del que estaban teñidas las palabras de Abderramet, quien resaltaba, sobre todo, la unión de todos los individuos en el respeto a un mismo soberano, así como la heroicidad de cada persona en sí. Tales ideas son las que vertebraban, de hecho, la primera novela de Vayo, *Voyleano*, cuyo protagonista actúa como un patriota exaltado, heroico y corajudo, capaz de dar la vida por su nación y mostrar el valor de un mártir al ser ejecutado por los franceses, si bien en ese caso la obra adquiría también connotaciones cristianas al ser concebido tal conflicto como una guerra contra el descreimiento irreligioso que provenía del otro lado de los Pirineos (Muñoz de Morales Galiana, 2021, p. 64).

Pero, aunque no compartan credo, no son casuales los paralelismos que puedan advertirse entre Voyleano y Orosman, en tanto que ambos son héroes exaltados y defensores de la unión patriótica como forma de plantar cara al invasor francés. El nacionalismo español es lo que permite explicar al primero, pero también, aunque de manera más sutil, al segundo. Para comprender esto, es imprescindible entender que la idea de "España" que operaba en el XIX singularizaba tal país como aquel que "luchaba contra un enemigo infiel", es decir, "contra los ateos franceses" en la Guerra de la Independencia y "contra los árabes musulmanes" en la Edad Media (Areedh, 2021, p. 114). Las obras de Vayo son fiel reflejo de estas ideas; así, si *Voyleano* se articula en torno a la primera, *La conquista de Valencia por el Cid* pivota alrededor de la segunda, mientras que *Orosman y Zora* supone un sincretismo de ambas, ya que su protagonista, si bien no es español, está construido en oposición dialéctica a lo árabe y a lo francés.

Sobre lo primero, debemos recordar que, aunque turco y musulmán, el viaje que realiza al comienzo de la novela y su consiguiente

españolización lo llevan a distanciarse, parcial pero significativamente, de su propia cultura. Prueba de ello es lo ya mencionado sobre lo distinta que resulta su actitud en el campo de batalla con respecto a la de los argelinos, lo que se hace por completo explícito en el momento en el que aconseja seguir la "táctica europea" (p. 94), o también al final de la obra, cuando se va a vivir con su amada a París, porque "no quiere que los atractivos y virtudes de Zora queden sepultados entre las paredes de un harem" (p. 233). La distancia para con el resto de los árabes es total, de cuyas costumbres reniega, si bien no deja de combatir en su misma causa, lo que imprime en él el segundo rasgo de lo que entonces se definía como español, esto es, el rechazo a lo francés, que en el contexto de la novela no puede ser más literal, ya que esa es la nacionalidad de los invasores que pretenden ocupar la tierra de su amada Zora.

Antes enfatizamos el paralelismo perceptible entre lo planteado en *Orosman y Zora o la pérdida de Argel* y lo que un año después desarrollará en *La conquista de Valencia por el Cid*, esto es, las ideas hegemónicas sobre que las civilizaciones árabes son inferiores y merecen ser conquistadas por otras cristianas y presuntamente más desarrolladas. Sin embargo, hay una notoria diferencia entre estas dos novelas que puede percibirse ya en el título; si bien ambos aluden a la toma de dos ciudades musulmanas, el primero se sirve del sustantivo común "pérdida" para referirla, y de los nombres propios de dos musulmanes para presentar a los protagonistas en los que establece el punto de vista, mientras que el segundo utiliza el término precisamente opuesto, "conquista", que pone el énfasis en el bando vencedor y en su correspondiente héroe también incluido en el sintagma: el Cid.

Lo paradójico de *Orosman y Zora* reside en que, si bien en el prólogo Vayo no se priva de elogiar al "conde de Bourmont, expedicionario de las tropas expedicionarias" (s. p.), el protagonismo se lo concede a dos sujetos inventados de la facción derrotada; bien es cierto que el héroe descuella de entre todos los árabes por tener una actitud más "europea", pero el énfasis en el vencido se puede leer como un ejercicio de relativa empatía hacia un país que en 1830 había pasado por lo mismo que España dos décadas antes, esto es, una invasión por parte de los franceses, que necesariamente evocaría una guerra transpirenaica aún muy

presente en el imaginario colectivo[145], a lo que el propio Vayo había contribuido tres años antes con *Voyleano*. Su comportamiento con *Orosman y Zora* podría ser calificado, siguiendo nuevamente la terminología de Todorov, con el de un "alegorista", es decir, el que "habla de un pueblo (extranjero) para debatir sobre alguna cosa distinta a ese pueblo — sobre un problema que concierna al mismo alegorista y a su propia cultura" (2005, p. 393).

En este caso, la alegoría funciona por similitud y contraste entre los recientes sucesos acaecidos en Argel y lo que había acontecido en España entre 1808 y 1814. Ambos países habían sufrido el ataque de un invasor francés, pero este solo se había repelido en la Guerra de la Independencia, no así en la ciudad árabe. La diferencia entre la resolución de estos dos conflictos, comparados de este modo, explicitaba una exaltación, por parte de Vayo, de su propio país, por ser considerado superior al mundo musulmán de entonces. Es en el personaje de Orosman donde más nítidamente reside esta idea, sobre todo en su irreconciliable disparidad para con los otros árabes. Su asimilación a la cultura europea, y en especial a la española, justifica que él esté en posesión de una serie de virtudes no compartidas por sus compañeros, de los que se avergüenza de un modo terminante en el siguiente fragmento:

> Los argelinos, temiendo que sus enemigos se apoderasen del fuerte, habían volado los almacenes, y con ellos la fortificación.
>
> A esta vista, el valiente joven se llena de furor.
>
> —Todo lo abandonan cobardemente, exclama; dentro de poco la misma capital será presa de un corto número de europeos, y sus habitantes, por premio de su cobardía, arrastrarán la ignominia y las cadenas…
>
> El ejército africano se había colocado en tropel bajo las murallas de la ciudad; llega Orosman, y, al considerar el desorden y la confusión que allí reina, poseído de una justa indignación, iba a dirigirles la palabra y a echarles en cara su infamia y cobardía; pero un amigo fiel le advierte que el ejército, seducido por el infame Almanzor, atribuye a los desastres

[145] En aquellos años, de hecho, se estaba forjando un estereotipo español, también presente en el extranjero, sobre este país como nación indómita y fiera, capaz de vencer a cualquier invasor (Andreu Miralles, 2016, pp. 61-70), lo que favorecía la aparición de novelas como *Voyleano*.

> de la patria al Dey y a sus favoritos, a quienes quieren decapitar; y que Almanzor, con veinte mil de los conjurados, se halla situado a una legua de la capital, de donde se propone dirigir el plan infernal que ha concebido (pp. 127-129).

Las virtudes militares que Orosman pudo haber aprendido en España, como el coraje y la unión, son ajenas a estos árabes abocados a la cobardía y los conflictos internos, motivos por los que no logran repeler al invasor francés. Dicho de otra manera, Vayo está dando a entender que la pérdida de Argel no hubiera sido posible de ser todos sus habitantes como su protagonista, esto es, españolizados; o, mejor dicho, que en España no podría ocurrir nada así, prueba de lo cual sería la Guerra de la Independencia.

Si observamos esta idea en un contexto ideológico internacional, comprobaremos que intenta ser una refutación de los presupuestos con los que Chateaubriand, escritor y político ultraconservador, había justificado el envío a España de un ejército que restaurara la monarquía absoluta, pretextando que el sustrato árabe condicionaba terminantemente a esa nación de modo que estaba condenada a un salvajismo incompatible con la posibilidad de organizarse constitucionalmente (Andreu Miralles, 2016, p. 85). Pero en ese país había ya una tendencia, desde Cadalso, por pretender crear una imagen nacional propia, en respuesta a las que imponía el extranjero (Torrecilla, 1996, p. 55). La contraposición que advertimos en *Orosman y Zora* es, de hecho, un intento por dignificar a los españoles frente a los desprecios basados en la comparación con los árabes.

Este tono contestatario es por completo afín a los ideales de Vayo, entusiasta ante la idea de su país pudiera tener una constitución, a la que, según consideraba, era imprescindible que sus compatriotas guardaran tanto respeto y veneración como a la monarquía (Muñoz de Morales Galiana, 2021, p. 70). Si la similitud con los musulmanes podía usarse como argumento para denegar este modo de organización política a España, una vía por la que contrarrestar este discurso era incidir sobre el contraste en un caso práctico tan reciente como el de la pérdida de Argel, hecho histórico que, tal como queda referido en la novela, podría llevar a la idea de que una nación realmente árabe no hubiera podido resistir al yugo francés.

Por consiguiente, el texto esconde un mensaje por completo liberal y constitucional, si bien el hecho de haber sido publicada en vida de Fernando VII, cuando aún operaban los agentes represores del régimen absolutista, pudo haber llevado a pretender disimular esta crítica a las ideas de Chateaubriand mediante el uso de la alegoría. Ya encontramos antecedentes de esto mismo en la obra del autor, concretamente, en *Voyleano*, donde la crítica a los franceses como enemigos de la libertad hispana escondía, en realidad, un ataque velado al Borbón, principal responsable del sometimiento sufrido por quienes habitaban la España de entonces (Mallin, 2007, pp. 47-53). Quizá el temor a una posible censura fuera lo que, en este caso, lo llevara no solo a querer disimular la ideología del texto, sino también su propia identidad mediante el uso del seudónimo.

La propuesta, de hecho, resultaba en sí misma arriesgada incluso aunque no se llegara a percibir el trasfondo constitucional. Si recordamos que la idea imperante de España concebía tal nación en oposición dialéctica a los árabes y a los franceses, configurar una historia que enfrentara a estas dos potencias, sin intervención directa del propio país, podía ser arriesgada o concebida como apología a alguna de las dos facciones, acusación que Vayo también hubiera querido evitar.

En cualquier caso, la escasez de antecedentes en cuanto a textos similares a *Orosman y Zora* pudo haber sembrado en nuestro autor las inseguridades con respecto a la recepción que motivaron el anonimato. Al escoger como materia para la novela histórica no ya solo sucesos recientes, sino de máxima actualidad, el autor se exponía con más facilidad a caer, intencionalmente o no, en cuestiones polémicas de las que no tenía por qué ser consciente, pero en las que no convenía adentrarse en el contexto de una monarquía totalitaria y represora.

5. DISCUSIÓN

La principal dificultad para el estudio de *Orosman y Zora* que aquí se plantea, la identidad del autor, considero ha sido subsanada, si no con total seguridad, sí con la garantía de que, hasta donde sabemos, no parece ser coherente ninguna otra opción imaginable. Cualquier vía

alternativa nos llevaría a un sujeto con una posición ideológica idéntica o al menos muy cercana a la de Vayo, que usaría, como seudónimo, las mismas iniciales, que tenía tratos con Cabrerizo en torno a 1830 y que se movía en unas coordenadas literarias de renovación en el terreno novelesco, del que también sería pionero. Tal cúmulo de coincidencias, en principio, y mientras no aparezcan nuevas evidencias, parece más bien descartable por inverosímil.

Asumida la autoría de Vayo, la heteroimagen que en la obra se nos presenta de Argel y de los árabes en general tendría más implicaciones tocantes a la política española que al panorama internacional de entonces. Dentro del marco hegemónico y etnocentrista que predominaba, la propuesta habida en *Orosman y Zora* resultaba transgresora en tanto que las últimas consecuencias de lo planteado suponían la defensa, aunque de manera velada, ya no solo de "España" como nación, sino también del constitucionalismo por el que el mismo Vayo se pronunciaría más adelante, y sin tapujos, en un periódico titulado, precisamente, *El Constitucional* (Muñoz de Morales Galiana, 2021, p. 70). Pero las restricciones a la libertad de prensa que entonces imperaban y la necesidad de tener que usar alegorías, sumada a la visión de por sí negativa de lo árabe que predominaba, propiciaron que Vayo reuniera y fomentara, en su alegato liberal, una imagen, muy dañina a la larga, de los árabes como salvajes e incivilizados.

6. CONCLUSIONES

Tras todo lo explicado y demostrado, consideraríamos coherente que, a partir de ahora, se incluyera *Orosman y Zora* en el corpus de obras compuestas por Vayo, cuyas tempranas tendencias liberales y constitucionales nos son conocidas, gracias a este trabajo, en mayor detalle, del mismo modo que también hemos reafirmado cómo su ya conocido desprecio hacia los árabes de Al-Ándalus, presente en *La conquista de Valencia por el Cid*, se extrapola también a cualquier civilización islámica imaginable, sin importarle el área geográfica o el contexto histórico. No obstante, justicia es reconocer que tal xenofobia puede ser, en buena medida, resultado de la que él mismo experimentó, como español, al

sufrir que las tropas enviadas por Chateaubriand suprimieran las libertades de su país cuando restauraron la monarquía absoluta y dieron inicio a la Década Ominosa. Si la vinculación con los árabes justificaba que España fuera foco de desprecios, injusticias y represiones por parte del resto de Europa, había motivos harto sobrados por los que querer desligarse de esa cultura que tantos años había permanecido en la península; y, si en el proceso se incrementó la xenofobia entonces existente, esto no se debió tan solo a las mentalidades reaccionarias preexistentes en el territorio hispano, sino también a la coacción enajenadora a la que los súbditos de Fernando VII estaban sometidos a causa de potencias como Francia y políticos como Chateaubriand.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este artículo es uno de los resultados de los proyectos de investigación "Leer y escribir la nación: mitos e imaginarios literarios de España (1831-1879)" —LEyENMIESXIX—, financiado por AEI/FEDER, UE, con referencia FFI2017-82177-P, e "Idea de Andalucía e idea de España en los siglos XVIII-XIX. De la prensa crítica al artículo de costumbres" (PID2019-110208GB-I00/AEI/10.13039/501100011033).

8. REFERENCIAS

Álvarez Barrientos, J. (1991). La novela del siglo XVIII. Ediciones Júcar.

Andreu Miralles, X. (2016). El descubrimiento de España: mito romántico e identidad nacional. Taurus.

Areedh, R. A. (2021). El imaginario literario de lo árabe andalusí en la primera mitad del siglo XIX: Francisco Martínez de la Rosa, Serafín Estébanez Calderón y Francisco Javier Simonet. Universitat Autònoma de Barcelona.

Comellas Aguirrezábal, M. (2014). Viajes y aprendizaje. Del grand tour dieciochesco al viaje romántico. En E. Navarro Domínguez (Ed.), Imagen del mundo: seis estudios sobre literatura de viajes (pp. 67-125). Universidad de Huelva.

Ferreras, J. I. (1979). Catálogo de novelas y novelistas españoles del siglo XIX. Taurus.

Gomis Martí, M. P. (1986). Introducción. En E. C. Vayo, Los terremotos de Orihuela o Enrique y Florentina (pp. 7-19). Editorial Caballo-Dragón.

Guillén, C. (1994). Imágenes nacionales y literatura. Anales de Literatura Española, 10, 117-145. Universidad de Alicante.

G., J. (1830). Orosman y Zora o La pérdida de Argel. Novela histórica de 1830. Imprenta de Cabrerizo.

Fernández Prieto, C. (1996). Poética de la novela histórica como género literario. Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica, 5, pp. 185-203. Asociación Española de Semiótica.

Leersen, J. (1986). Imagology: History and method. En M. Beller y J. Leersen (Eds.), Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters (pp. 17-32). Rodopi.

Leersen, J. (1986). Imagology: History and method. En M. Beller y J. Leersen (Eds.), Imagology: The cultural construction and literary representation of national characters (pp. 17-32). Rodopi.

López Soler, R. (1832). El pirata de Colombia. Relación histórica de los crímenes y aventuras del famoso delincuente que acaban de ahorcar en Nueva York. Oficina de López.

López Soler, R. (2014). Los bandos de Castilla o el caballero del Cisne. Edhasa.

Maestro, J. G. (2017). Crítica de la razón literaria. Academia del Hispanismo.

Mallin, M. (2007). Introducción. En E. C. Vayo, Voyleano o la exaltación de las pasiones (pp. 11-73). Editorial Delirio.

Muñoz de Morales Galiana, J. (2021). Un romántico en contra del liberalismo exaltado: el caso de Estanislao de Cosca Vayo. Revista Historia Autónoma, 19, 61-79. Universidad Autónoma de Madrid.

Rodrigo Mancho, R. (2018). Mariano Cabrerizo: energía literaria y liberal en tiempos de Fernando VII. Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, 24, 93-114. Universidad de Cádiz.

Rodríguez, R. T., y Ranch Sales, A. (1992). La biblioteca romántica de Eduardo Ranch. Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, 68, 269-292. Biblioteca Menéndez Pelayo.

Rubio Cremades, E. (1992). La narrativa de Ramón López Soler: Ficción y realidad. Romance Quarterly, 39 (1), 17-21. Taylor & Francis.

Sebold, R. P. (2002). La novela romántica en España: entre libro de caballerías y novela moderna. Universidad de Salamanca.

Sebold, R. P. (2014). Alma sensible, romanticismo exaltado y suicidio. Sobre la novela Voyleano o la exaltación de las pasiones (1827), de Estanislao de Cosca Vayo y Lamarca. Revista de literatura, LXXVI (152), 531-548.

Todorov, T. (2005). Nosotros y los otros. Siglo XXI.

Torrecilla, J. (1996). La imitación colectiva. Gredos.

Torrecilla, J. (2016). La España al revés. Los mitos del pensamiento progresista (1790-1840). Marcial Pons Historia.

Vayo, E. C. (1830). Grecia o la doncella de Missolonghi (2 vols.). Mompié.

Vayo, E. C. (1986). Los terremotos de Orihuela o Enrique y Florentina. Editorial Caballo-Dragón.

Vayo, E. C. (2007). Voyleano o la exaltación de las pasiones. Editorial Delirio.

Zellers, G. (1938). La novela histórica en España, 1828-1850. Instituto de las Españas en los Estados Unidos.

MAUROFILIA Y MAUROFOBIA EN LA VALORACIÓN DEL ÚLTIMO EMIR DE AL-ANDALUS, MUḤAMMAD XI (BOABDIL). DE HERNANDO DE BAEZA A VICENZIO BLASCO DE LANUZA (SS. XVI- XVII)

María de las Mercedes Delgado Pérez
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Modesto Lafuente Zamalloa, considerado "paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX" (López Serrano, 2001), en su monumental *Historia general de España*, escribió:

> No era Boabdil un imbécil ni un cobarde, como le han representado equivocadamente muchos de nuestros escritores, y bien lo acreditó en el combate de Lucena. Era, sí, desgraciado en sus combinaciones políticas y alumbrábale mala estrella en sus empresas, por lo cual le apellidaron los moros con el epíteto de *El Zogoibi*, el Desventurado (1852, p. 281, n. 2).

Es importante destacar estas palabras porque escribe en una época en la que el trabajo historiográfico en España se ve marcado, en la mayoría de los casos, por el patrioterismo, más que patriotismo, que caracterizó la actitud española del siglo XIX hacia el mundo árabe-islámico, una relación compleja originada por los constantes enfrentamientos hispano-marroquíes que estallaron, en toda su crudeza, en la guerra de 1859-1860 e impregnaron en el futuro la opinión mayoritaria de los españoles sobre sus vecinos del sur (Romero Morales, 2014). Esta circunstancia tuvo efecto, incluso, en la carrera de señalados pioneros del arabismo español, como Francisco Javier Simonet, que transformó progresivamente su apreciación inicial positiva de la cultura árabe-islámica en una creciente depreciación sobre sus logros y originalidad (Guerrero Moreno, 2019).

Por otro lado, el advenimiento del movimiento romántico a finales del siglo XVIII en Europa había deformado la visión exterior e interior de España, tanto de su historia como de sus raíces, dando lugar a una visión exótica de marcado acento orientalista de su cultura y sociedad, influida, especialmente, por las letras francesas, que gozaron en los siglos XVIII y XIX de indudable prestigio. De esta forma, señala M.ª Soledad Carrasco, una obra histórico-literaria como la de Jean Pierre Claris Florian (1791) marcó un modelo de transición entre "el florecimiento morisco del Siglo de Oro" y el romanticismo, y su amplia difusión e imitación posterior fijó modelos muy repetidos en adelante (1956, p. 137).

El orientalismo occidental fue definido en sus esquemas fundamentales en 1978 por Edward Said:

> But at the outset one can say that so far as the West was concerned during the nineteenth and twentieth centuries, an assumption had been made that the Orient and everything in it was, if not patently inferior to, then in need of corrective study by the West. The Orient was viewed as if framed by the classroom, the criminal court, the prision, the ilustrated manual. Orientalism, then, is knowledge of the Orient that places things Oriental in class, court, prision, or manual for scrutiny, study, judment, discipline, or governing (1979, p. 40-41).

Para Said, sus orígenes estarían en la invasión napoleónica de Egipto en 1798, aunque sus raíces hay que buscarlas en siglos anteriores, en los que fue estableciéndose un determinado vocabulario, imágenes, retórica y figuras que permitieron expresarse a los orientalistas posteriores, produciéndose un verdadero *Oriental renaissance*, que incluía una nueva perspectiva en la relación Oriente-Occidente (1979, p. 41-42). Esto significó "in many ways the very model of a truly scientific appropiation of one culture by another", lo que afectó tanto a las posiciones culturales y políticas entre Oriente y Occidente como a los contenidos de la erudición, pues en Egipto, primero, y luego en las demás tierras islámicas, el orientalismo encontró un marco perfecto para realizar estudios experimentales, un verdadero laboratorio o teatro, dice Said, "of effective Western knowledge about the Orient" (1979, p. 42-43).

España no era Oriente, pero para los viajeros decimonónicos fue el oriente de Occidente y su último gobernante, Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad XI (Boabdil), fue tratado con los caracteres legendarios de un

gobernante oriental. Washington Irving, primero de los hispanistas para Francisco Ynduráin (1959) y escritor inaugural de la literatura de los Estados Unidos de América, expresó este sentimiento maravillado en carta a Antoinette Bolviller durante su visita a la Alhambra el 15 de marzo de 1828:

> Acabo de diluir la tinta en sus aguas [*de la fuente de la Sala de los Abencerrajes*] y tomo asiento para escribir tranquilamente una carta de chismorreos en el lugar que ha sido la escena de un crimen atroz… He intentado conjurar la imagen de Boabdil pasando con todo su regio esplendor por estos patios; de su bella esposa Moraima, de los Abencerrajes y de otros caballeros granadinos que tiempo atrás llenaron estos salones con el brillo de sus armas y el esplendor del lujo oriental (citado en: Garnica, Losada y Navarro, 2015, p. 22).

Como se aprecia de forma evidente en el pasaje, Irving había acudido a la llamada de esta fantasía por la atracción confesada que ejerció en él un libro que llenó la imaginación de generaciones, en España y el extranjero, de estas ensoñaciones: la *Historia de los bandos* (1595) ideada por Ginés Pérez de Hita en pleno Siglo de Oro español. Y es que, del abundante manantial literario de los siglos áureos surgieron las fuentes que generaron, recreándola, una imagen muy condicionada del último emir de al-Andalus. En las próximas líneas voy a tratar de analizar desde diferentes expresiones literarias, artísticas y culturales, los rasgos fundamentales de esa recreación.

2. CUESTIÓN DE APODOS

Si el nombre personal es la forma de identificación más íntimo de una persona, el motejo, o el apodo, es una forma destacada de pasar a la posteridad, pues es un identificador que, en palabras de Vergara Figueroa, opera como "un sustantivo que, además, califica a quien designa" por singularizar elementos de su personalidad, aspecto físico, comportamiento y/o estatus social (1997, p. 14); y, podríamos añadir, además, que define la percepción que se tuvo o tiene de él.

En el caso concreto de Muḥammad XI, observamos que ha pasado a la historia con diferentes apelativos o apodos. El más conocido y empleado es la del Chico o Chiquito que, como el denominativo "pequeño", era

común en la dinastía nazarí para designar a "los reyes niños, o jóvenes, más jóvenes que otro pretendiente al trono" (Reventlow, 1976, p. 144).

En el siglo XVI la Historia de la casa real de Granada señalaba:

> Con que eligieron [*los Abencerrajes*] por rey a su hijo Mahomad Boabdelín, a quien llaman otros Halí Muley Alcabardile, o Algaçal, y también Rey Chiquito, a diferencia de su padre, que era el Mayor (Carriazo, 1957, p. 46).

Y, para Juan Sedeño, Chiquito era la forma en la que "el vulgo" llamaba al emir, "q*ue* por no*m*bre proprio se dezía Mahometo" (1551, f. 175v°). Desde luego, este sobrenombre no parece en modo alguno ofensivo, ya que lo usó Hernando de Baeza, declaradamente favorable al emir (1863, p. 66).

Esta explicación simple, sin embargo, fue alterada para darle cierto significado anímico y moral, que oponía su supuesta flaqueza de carácter a la gallardía atribuida a su tío y rival, Muḥammad XII (al-Zagal). Lo podemos comprobar en el humanista Paolo Jovio:

> Reynavan e*n*tonces dos reyes en Granada, y entre ellos avía gra*n*de discordia. Porq*ue*, muerto Buluhacén, su hermano Boabdelin, avie*n*do atraído a su favor y devoción la mitad del reyno, avíase usurpado el nombre de rey, y así en obra como en no*m*bre él era Alzagal, q*ue* en le*n*gua morisca significa la fuerça de un ho*m*bre valeroso y esforçado. Avía un otro hijo de Buluhacé*n*, del mismo nombre, llamado así del padre qua*n*do vivía, por una ciudad q*ue* le avía dado el rey, Gaudicem [*sic*]. Este era llamado de los españoles el Rey Chiquito, porq*ue* en edad y disposición era menor que'l tío. Estava en el alcáçar del Albayzín, y el otro en el Alha*m*bra (1555, f. 10r°).

De la idea que relaciona Chico con Joven, se le da otro apelativo*: Zaguer* (*al-Ṣagīr*), que recoge Pedro Salazar de Mendoza (1625, p. 243). Este apodo se dio a otros emires, como a Muḥammad VIII, e, incluso, al tío y benefactor del rebelde morisco Fernando de Córdoba y Válor, Aben Humeya (Ibn Umayya), llamado Fernando de Válor el Zaguer, "que en su lengua quiere dezir el Menor" (Hurtado de Mendoza, 1627, f. 11v°).

Las fuentes árabes no recogen estos atributos para Muḥamamd XI, solo su nombre y *kunya* (prenombre de paternidad), del que derivó la forma sincopada y dialectal Boabdil (Abū ᶜAbd Allāh), como puede verse en Hernando de Baeza, que llama así, también, a Muḥammad IX, y

testimonia cómo lo usaron los granadinos en la proclamación del emir: "Dios todopoderoso ensalze el estado del rey muley Baudeli, hijo de muley Abulhazén, nuestro señor" (1863, p. 59); asimismo, empleó el sobrenombre honorífico (*laqab*), *al-Gālib bi-Lāh* (El Vencedor por Dios) (Vidal Castro, 2000, p. 195).

Pero hay otra forma común de motejar a Muḥammad XI que insiste en la afirmación de una personalidad fatídica, en este caso asociada a su particular estrella: *el Zogoibí* (o con la grafía *Zogoybí*), el Desventurado. O, para mayor injuria, el Desventuradillo, epíteto que fue difundido por la pluma del granadino Luis del Mármol Carvajal:

> Llegado Abi Abdalá a Granada no fue tan bien recebido de los moros como se pensava, porque quando supieron las capitulaciones que avía hecho con los Reyes Cathólicos, y que avía de ser su vasallo, los proprios que le avían alçado por rey fueron los primeros que se bolvieron contra él, y començaron a favorescer a Abi Abdalá su tío, que tenía la parte de el rey viejo [*Abū l-Hasan ʿAlī*], y porque los dos tenían un mesmo nombre, para diferenciarlos, y aún por oprobio del sobrino que avía sido captivo de christianos, le llamaron el *Zogoybí* (que quiere dezir desventuradillo), y al otro llamaron el Zagal, que es nombre de valiente, y desta mesma manera los llamaremos de aquí adelante (1573, f. 234rº-234vº, 1600, f. 15rº)[146].

Según Federico Corriente, Christophe Pereira y Ángeles Vicente el remoquete *zogoibí* proviene del árabe dialectal granadino (2017, p. 587-588), y se refiere a un niño que ha nacido, en portugués, *empelicado*, en italiano *con la camicia*, y en francés *con la cuffia*, es decir, es fruto de un "parto velado", en el que el neonato nace con toda o parte de la bolsa amniótica y líquido sobre su cuerpo. Este era un hecho muy peculiar que, en la tradición occidental, se entendía como señal de buen augurio para el bebé, ya que le dotaba de cualidades especialmente positivas y era una "promesa de buena suerte, riqueza y fortuna" (Valença, 2016, pp. 104 y 181). Sin embargo, en la expresión del neoárabe occidental, como el marroquí, se carga de significados funestos (Corriente, Pereira y Vicente, 2017, p. 588, n. 43). En otro lugar, Corriente nos indica que *zogoibí* viene de un error de transliteración de Mármol Carvajal que se

[146] El texto transcrito es el de la *Descripción general de África*. El texto de *la Historia del rebelión* presenta ligeras variantes.

ha transmitido durante siglos y en diversas culturas, derivado del andaluz *zuġáybi*[147], diminutivo de la voz *zuġbi*, que ha pervivido en Marruecos bajo la forma *zoġbi* (2008, p. 478), esto es: desgraciado, desafortunado, desdichado; relacionado con la expresión inglesa *poor devil* (Moscoso García, 2005, p. 99).

En todo caso, este apelativo se relaciona directamente con la leyenda que, sin duda, más ha dañado la imagen de Muḥammad XI: la del "suspiro del moro". Este lugar común de la biografía de Muḥammad XI pretende ser un elemento de la tradición morisca recogido por fray Antonio de Guevara en las primeras décadas del siglo XVI, quizá durante su presencia en la ciudad de Granada y visita del Reino en 1526 actuando como consejero del emperador y miembro de la junta de la Capilla Real, donde trató específicamente el asunto de los moriscos granadinos (Sandoval, 1604, f. 442vº-443rº). Dice Guevara:

> Esto todo, no obstante, todavía os quiero contar una cosa que me contaron avrá un mes, la qual si no fuere de reýr será a lo menos digna de saber. Viniendo pues al caso, avéys señor de saber que en toda esta visita traygo co[*n*]migo diez vallesteros, así para mi guarda como para que me enseñen la tierra, y como subiese a un recuesto, encima del qual se pierde la vista de Granada y se cobra la del Val de Leclín [*sic*], díxome un moro viejo que yva co[*n*]migo estas palabras mal aljamiadas: 'Si q*ue*rer tú, alfaquí, parar aquí poquito poquito, a mí contar a ti cosa, Alá gra*n*de, que rey Chiquito y madre suya fazer aquí'. Como yo oý que me quería contar lo que al rey Chiquito y a su madre allí avía acontescido, amélo oýr, y començómelo en esta manera a contar: 'Has de saber que este reyno nuestro de Granada se començó a perder desde diferencias que entraron entre el rey Mulí Abduacén y los Avencerrages, q*ue* era*n* unos cavalleros muy valerosos y asaz muy belicosos, los quales en la gobernación del reyno eran muy cuerdos, y en la defensa de'l muy venturosos. Levantáronse aquellos enojos entre el rey y ellos sobre amores de una mora muy fermosa, los amores de la qual fueron tales y tan malhadados que abastaron a que el rey y los Avencerrajes se acabasen, y el reyno todo se perdiese. Créeme tú alfaquí y no dubdes que, si el rey Fernando tomó este reyno en tan poco tiempo y con tan poco daño, más fue por las voluntades discordes que en él avía que no por la gente de armas que él traýa. Otro día, pues, que se entregó la ciudad y Alhambra al rey Fernando, luego se partió el rey Chiquito para tierras d*e*l Alpuxarra, las quales tierras quedaron en la capitulación que él las tuviese y por suyas las

[147] Transcrito *zuġajbī* en: Steiger, 1991, p. 372.

> gozase. Yvan con el rey Chiquito aquel día la reyna su madre delante y toda la cavallería de su corte detrás, y como llegasen a este lugar a do tú y yo tenemos agora los pies, bolbió el rey atrás la cara para mirar la ciudad y Alhambra como a cosa que no esperava ya más de ver, y mucho menos de recobrar. Acordándose pues el triste rey y todos los que allí ývamos con él de la desventura que nos avía aco*n*tescido y del famoso reyno que avíamos perdido, tomámonos todos a llorar, y aún a nuestras barbas canas a mesar, pidiendo a Alá misericordia, y aún a la muerte que nos quitase la vida. Como a la madre del rey, que yva delante, dixesen que el rey y los cavalleros estavan todos parados, mirando y llorando la Alhambra y ciudad que avían perdido, dio un palo a la yegua en que yva y dixo estas palabras: Pues no pelearon como cavalleros. Muchas vezes oý dezir al rey Chiquito, mi señor, que si como supo d*e*spués supiera allí luego lo q*ue* su madre d*e*'l y d*e* los otros cavalleros avía dicho, o se matara*n* allí unos a otros o se bolbieran a Granada a pelear con los christianos'. Esto pues fue lo que me dixo aquél morisco, y estotro día me preguntó el emperador, mi señor, no sé qué cosas de la visita, y a revuelta de otras le conté esta que aquí he contado, el qual me dixo estas palabras: 'Muy gran razón tuvo la madre del rey en dezir lo que dixo, y ninguna tuvo el rey, su hijo, en hazer lo que hizo, porque yo, si fuera él, o él fuera yo, antes tomara esta Alhambra por mi sepultura que no vivir sin reyno en la Alpuxarra' (1541, f. 56v^{o}-57r^{o}).

Para Guevara la moraleja es clara: "La pérdida de lo que se ama, acarrea al coraçón tristeza" (1541, f. 56v^{o}); pero, entre líneas, es fácil advertir la acusación de cobarde y poco animoso a Muḥammad XI.

Con todas estas tradiciones, el historiador Miguel Lafuente Alcántara se inventó otra más atribuyéndola a la pluma del cronista fray Prudencio de Sandoval (1846, p. 181-182), que fue extendida en versión literaria por Pedro Antonio de Alarcón años más tarde (1874, p. 38). Según esta versión, Carlos V exclamó al contemplar la Alhambra, en clara alusión al último sultán que la ocupó, a su tradicional motejo y a la anécdota del suspiro: "¡Desdichado el que tal perdió!". En realidad, Sandoval sí menciona la admiración del emperador por los palacios nazaríes de Granada, pero no reproduce ninguna expresión concreta del soberano hacia el último emir de Granada (1604, f. 442v^{o}).

3. LA LECCIÓN DE LA CRONÍSTICA

Fue el cronista de los Reyes Católicos Hernando del Pulgar quien *hizo llorar* a Muḥammad XI en la doble edición de su crónica del reinado, la atribuida a Elio Antonio de Nebrija y la firmada con su nombre:

> Este día hizo el rey moro dos actos de tristeza y fueron: Que tienen por costumbre los reyes moros que, quando pasan algún río de poca agua, que los cavalleros moros le cubren los pies y los estrivos con los suyos, y él no lo quiso consentir; y quando suben alguna escalera, dexan los alpargates y se los lleva el más principal moro que allí está, lo qual él no quiso consentir. E como fue a su casa (que era en el Alcaçava) entró llorando lo que avía perdido. E díxole su madre que, pues no avía sido para defenderlo como hombre, que no llorase como muger (1565, f. 312vº; igual en 1567, 213rº).

Muy distinta es la versión de la rendición de Granada que traslada Francisco de Medina y de Mendoza en su biografía del cardenal Pedro González de Mendoza (*ca.* 1566), donde aparece el consuelo recibido por Muḥammad XI de los victoriosos Reyes Católicos, aunque el emir mantiene en todo momento su dignidad y el llanto es trasladado a sus súbditos varones. El reproche hacia su cobardía se debe a la sultana Soraya (Ṯurayyā):

> Dice Hernando de Baeça, escriptor de aquel tiempo, que era [*Muḥammad XI*] hombre de gran valor y ser de gentil entendimiento y persona que representaba lo que era, y era de edad de poco más de treynta años, y salió en este mismo día en una mula con çinquenta cavalgaduras, y aunque llevaba el rostro y semblante triste, mostraba ánimo de varón. Y, quanto un trecho pequeño de la ciudad llegó al Rey Católico, que con toda la gente de guerra venía, señalándole Gonzalo Fernández quál era el rey, sacó él un pie del estribo y con la una mano quitó el sombrero, y la otra puso el arçón, como estaba conçertado, y el rey híçole seña que no lo hiçiese, y hiço el acometimiento de pedille las manos y no se las dio, y pasaron pocas palabras. El rey moro pasó adelante buen trecho atrás donde la reyna venía, traíanla en medio el príncipe don Juan, su hijo, y el cardenal [*Pedro González de Mendoza*], e hizo con la reyna lo mismo que había hecho con el rey, y ella con el cardenal, por terçería de Hernando de Baeça, que era la lengua que él traía, le habló y consoló, y le ofresció su amistad y ayuda, y él se lo agradesció mucho y le respondió que para sí ninguna cosa había en el mundo que le pudiese aprovechar, que los que le quisieren haçer bien harto había en qué, en la señora reyna su madre y los infantes sus hermanos (…) El rey Boabdeli mozo, que por la capitulación había de haber cierto mantenimiento y tierras, se pasó aliende [*África*], donde diçen que lo mataron. A la reyna Fátima

> [sic, *i.e.* Soraya] y a sus hijos llevaron a Sevilla, y dicen que, quando la vieron salir los moros, alçaron gran grita de llantos y que, sabido ella lo que era, dijo: 'Justamente lloran como mujeres los que no pelearon como varones' (Medina y de Mendoza, 1853, pp. 290-291).

Medina hace protagonista del relato al cronista Hernando de Baeza que, sin embargo, no recoge en su crónica esta escena, aunque sí participó en los preparativos del acto de rendición, según su propio testimonio, especialmente en lo concerniente a preservar en todo momento la dignidad del emir, cosa que sí parece haber servido a Medina para su propia composición (Delgado Pérez, 2018).

- Una interesante atribución histórica a Muḥamad XI le hace donatario a los Reyes Católicos de, nada menos, que un pedazo del auténtico *Lignum Crucis* sobre el que fue muerto Cristo que, supuestamente, conservaban los diferentes gobernantes islámicos de España desde tiempos de la invasión musulmana en el siglo VIII, de forma que el transmisor de esta tradición, el eclesiástico y cronista segoviano Diego de Colmenares, establece una supuesta línea de continuidad ininterrumpida y homogénea entre los primeros dirigentes de al-Andalus y el último de ellos:

- Entre otros dones ofreció el vencido rey [*Muḥamad XI*] a los vencedores una gran cruz en que murió el Redentor del mundo, con tradición de que estava en poder de sus ascendientes desde que sugetaron a España.

- Los Reyes la ofrecieron luego a nuestro convento de Santa Cruz [*de Segovia*], q*ue* por este tienpo reedificavan co*n* tanto aumento, que algunos la an llamado fundación de los Reyes Católicos, aviendo dozientos y sesenta y quatro años que estava fundado por el santo patriarcha santo Domingo, como escrivimos, año 1218 (1640, p. 437).

- No es necesario decir que tal rumor no era sino una falsificación histórica (Larrañaga et al., 2005, p. 157).

- Mucho más lejos se llegó al abusar del juicio histórico de algunos historiadores cercanos a Muḥammad XI, especialmente

Hernando de Baeza, que era de la opinión de que las cualidades del emir lo convertían en perfecto candidato para el bautismo: "y realmente creo que si alcançase a ser cristiano, que fuera uno de los mejores que jamás fueron" (1863, p. 89).

– Así, el ansia de redención del emir y su estirpe llegó al extremo de bautizarlo, literaturizándolo al convertirlo en el característico "moro bueno" y noble del romance fronterizo (Corbalán, 2003, p. 11) que, en el ciclo morisco del XVI, termina por recibir voluntariamente las aguas del bautismo. Esta era una fórmula de asimilación que André Stoll calificó como "trampa" del imaginario colectivo, esto es, dotar a la historia de un final de "auténtico cuento oriental" que exalta las excelencias cuasimíticas de la aristocracia musulmana y que contribuyen a

– elevar todavía más la excelencia del sistema de valores cristiano, capaz de acoger en su seno tanta idealidad, e incluso, de ofrecer un porvenir mejor que el que el imperio árabe pudo nunca otorgar en cualquiera de los momentos de su glorioso pasado (1995, pp. 454-455).

– Así lo transmitió, en el caso de Muḥammad XI, el prestigioso canónigo de la Seo de Zaragoza, Vicencio Blasco de Lanuza, continuador de los famosos *Anales* del reino de Aragón de Jerónimo Zurita:

– Hizo el rey muy grandes mercedes el día que entró en Granada, y todo el tiempo que en aquel reyno estuvo. En el qual siempre vivió en la ciudad de Santa Fe, y dio al rey Boabdelli (que dixeron el Rey Chiquito, y se convirtió poco tie*m*po después a nuestra Sa*n*ta Fe Cathólica, y se hizo christiano) muchas tierras, vasallos, y rentas donde viviese honradamente como a su estado pertenecía. Y se acabó de quitar el duro jugo [sic] de servidumbre que por muchos años los españoles avían tenido sobre sus cervices en el Reyno de Granada, y en lo demás de España, la mayor molestia que jamás otras gentes o naciones con sus vezinos tuvieron (1622, p. 5).

El destacado arqueólogo decimonónico Juan de Dios de la Rada y Delgado recogió de las fuentes históricas esta doble visión: por un lado, declaradamente maurófoba en cuanto a la apreciación de la cultura árabe-islámica, por otro, una valoración favorable del último emir andalusí, todo ello enmarcado en los prejuicios de su tiempo, de modo que, al referirse a la leyenda del "suspiro del moro" y las desabridas palabras que, supuestamente, la madre del emir le dedicó por su debilidad, expone:

> Si la tradición es cierta en lo que se refiere a las palabras de Aixa [sic, *i. e. Fátima*], esta sultana fue injusta al dirigir semejante cargo a Boabdil, pues según hemos visto, defendió heroicamente a su patria, no siendo culpa suya, sino de la índole especial de su pueblo, la desgracia del vencimiento (…). La España árabe formaba en Europa la vanguardia del islamismo, y si bien el valor de los hijos de Oriente engendró prodigios en mil batallas, al cabo la cimitarra llegó a doblegarse con la pesada armadura del coloso del Norte (1869, p. 152).

4. LA LECCIÓN DE LA PAREMIOLOGÍA

La *Floresta española* de Melchor de Santa Cruz de Dueñas, popular colección paremiológica del Siglo de Oro español que contó con numerosas ediciones a lo largo del siglo XVI (la primera en 1574), y otras varias en los siglos posteriores, recoge en sus páginas estas dos visiones antagónicas de Muḥammad XI transformadas en anécdotas entretenidas y edificantes. Por un lado, la imagen negativa, relacionada con su supuesta debilidad de carácter y pusilanimidad, asociada, además, a una imagen marcadamente misógina que atribuye a la condición femenina los flacos comportamientos que, de inmediato, pasan a connotar, por semejanza, las debilidades atribuidas al emir, y que toma de Pulgar:

> Saliendo este rey de Granada, por el co*n*cierto que con el rey don Fernando avía hecho, yendo por un alto donde se veýa bien la ciudad con su madre y otros parientes, parándose a mirar la hermosura de la ciudad, como quien se despedía d'ella, para no vella otra vez, lloró, dizie*n*do que por mejor tuviera ser muerto que avella dexado. Como lo vio su madre, dixo: 'Bie*n* es que llore como muger, quien no la supo defender como hombre' (1576, f. 137vº-138rº).

Por otro lado, la positiva, que lo caracteriza como hombre prudente y sabio, tomada directamente de la crónica de Hernando de Baeza (1863, p. 89):

> El rey Chiquito d*e* Granada, sabía la le*n*gua castellana medianamente, pero nu*n*ca jamás la quería hablar. Preguntado, ¿por q*ué* quando se ofrecía no usava d'ella pues lo podía hazer? Respondió: 'Nu*n*ca el rey ha de hazer cosa, por pequeña que sea, que no parezca bien' (1576, f. 137v^{o}).

Estas dos tradiciones tuvieron éxito gracias a la difusión popular en este tipo de obras sentenciosas y moralizantes, pensadas para todo tipo de público lector y curioso, bien erudito o de cultura más popular. Su extensión traspasó las fronteras españolas en obras de reconocido prestigio como los *Apophthegmata* de Gerardo Tuningio, editadas en Leiden, dentro del apartado "Apophthegmata hispanica" (1609, pp. 12-13).

Aún en el siglo XIX se recogieron ambas anécdotas directamente de la *Floresta* de Santa Cruz, pero se modificaron para presentarlas en forma irreverente y satírica, acompañadas de una cruel caricatura que transformaba la Granada nazarí en una escena norteafricana estereotipada con los prejuicios del momento (Palacio y Rivera, 1864, p. 209 y 309).

5. LA LECCIÓN DE LA LITERATURA

En 1575 Gonzalo Argote de Molina insertaba unos preciosos versos que atribuía a factura morisca granadina, incluyendo tanto la versión romance como la transcripción del árabe, de donde José Vázquez Ruiz desentrañó la versión árabe que presume original del poema (1950, pp. 277-291). La versión castellana que difundió Argote de Molina como uno de los "cantares lastimeros que oýmos cantar a los moriscos del reyno de Granada sobre la pérdida de su tierra a manera de endechas" (1575, f. 95r^{o}), es como sigue:

> Alhambra amorosa, lloran tus castillos,
>
> o Muley Vuabdeli, que se ven perdidos,
>
> dadme mi cavallo y mi adarga azul
>
> para pelear y librar mis hijos,
>
> Guadix tiene mis hijos, Gibraltar mi mujer,

señora Malfata, hezísteme perder,

en Guadix mis hijos, y yo en Gibraltar,

señora Malfata, hezísteme errar (1575, f. 95vº).

Argote de Molina lo interpreta como una "canción lastimosa que Muley Vuabdeli, último rey moro de Granada, haze sobre la pérdida de la real casa del Alhambra quando los Cathólicos Reyes, don Fernando y doña Ysabel, conquistaron aquel reyno" (1575, f. 95vº).

Observamos que, entre los moriscos de la segunda mitad del siglo XVI, Muḥammad XI seguía conservando gran parte de su prestigio y que la visión sobre su actuación en los momentos postrimeros del sultanato se aproxima a la propuesta por Hernando de Baeza.

Pero la transformación definitiva del emir en personaje literario la realiza Ginés Pérez de Hita en su novela *Historia de los vandos* (1595), una obra, para Carrasco Urgoiti, filomorisca más que maurófila o islamófila, que "traza una brillante estampa de la Granada de Boabdil", y en la que los musulmanes abrazan el cristianismo como remedio ante su infortunio o su final, de manera que la conquista del emirato por los cristianos se interpreta como la "voluntaria anexión de la mejor nobleza de Granada a la ejemplar sociedad caballeresco-cristiana que presiden los Reyes Católicos", una "doble lección" que va dirigida tanto a los moriscos criptomusulmanes como a quienes despreciaban a la sociedad morisca desde su desdén de cristiano-viejos (1971, pp. 276-277). Pero esta apreciación positiva de la cultura andalusí no conllevaba una buena percepción de la figura de Muḥammad XI, pues Pérez de Hita deformó los acontecimientos históricos para adaptarlos a la ficción novelada y transformó al emir en un "tirano cobarde", que será la imagen general que se va a difundir en España y el extranjero gracias a la popularidad y difusión nacional e internacional que alcanzó esta obra (Carrasco Urgoiti, 1956, pp. 66-67).

Donde más va a florecer la figura de Muḥammad XI es en la lírica. En el *Romancero general* (1600) podemos ver que se ha transformado en personaje plenamente literario y los episodios históricos del final de la Granada nazarí aparecen desdibujados y disfrazados de escenas galantes

al gusto de la época. Por ejemplo, el enfrentamiento con su tío Muḥammad XII puede rescatarse en los siguientes versos (f. 243rº):

> Por divertirse Celin
>
> fiestas ordena en Granada
>
> en desgracia del Rey Chico
>
> y en ausencia de su dama.
>
> Secretas haze las fiestas
>
> con dos amigas del alma,
>
> galanes Avencerrages
>
> hombres de palacio y plaça.

El estribillo insiste en la situación desgraciada de Muḥammad XI con motivo de su cautiverio:

> Que una prisión muy larga
>
> la vida gasta y la paciencia acaba.

Su cautividad se percibe como situación lastimosa que, lejos de desfavorecer su imagen, la dignifica al dotarla de cierto aire martirial. Esta idea se repite en el romance conocido como *La prisión del Rey Chiquito de Granada*:

> Junto al vado de Genil, por un camino seguido
>
> viene un moro de a caballo, de polvo y sangre teñido,
>
> corriendo a todo correr como el que viene huido.
>
> llegado junto a Granada, da un gran grito y alarido,
>
> publicando malas nuevas de un caso que ha acontecido:
>
> -Que se perdió el rey Chiquito y los que con él han ido,
>
> y que no escapó ninguno, preso, muerto o mal herido;
>
> que de cuantos allí fueron yo solo me he guarecido,
>
> a traer nueva tan triste del gran mal que ha sucedido (Galmés de Fuentes, 1989, p. 422).

6. LA LECCIÓN DE LA ICONOGRAFÍA

La conquista de Granada fue un episodio que se fijó en la monarquía española como el hecho que marcó la culminación de su destino histórico. Un ejemplo de ello lo tenemos en la rica decoración que tuvo el Palacio Real de El Pardo a principios del siglo XVII durante el reinado de Felipe III, cuando fue redecorado en una de las "empresas [*artísticas*] colectivas más importantes del reinado" (Martínez Cuesta, 1995, p. 222). En la Galería de Retratos la escena central es la *Toma de Granada*, pintada en su techo por Pantoja de la Cruz y su hijo, junto con Francisco López, considerada obra cumbre del manierismo español. La representación recrea la entrega, rodilla en tierra, de las llaves de Granada por Muḥammad XI a los Reyes Católicos, escenificando dos ideas troncales del monarquismo español: la finalización de la misión *reconquistadora* y la prolongada continuidad biológica, ideológica y de proyecto de las diferentes dinastías que han reinado en el país desde la Edad Media (Martínez Cuesta, 1995, pp. 237-239). El modelo fue imitado más tarde, con adaptaciones de época, en otros frescos pintados en los siglos siguientes, como el del Palacio Real de Madrid, obra de 1763 de Francisco Bayeu para el Cuarto de la Reina (Ponz, 1776, p. 24), o el del palacio madrileño del marqués de Gaviria, de mediados del siglo XIX, en la cubierta de su Gran Salón de Baile, obra de Joaquín Espalter (Rivas Quinzaños, 2010, pp. 296-297).

Muy distinta va a ser la representación de este ciclo iconográfico de la caída de Granada en el Palazzo di Spagna (Palazzo Monaldeschi), que alberga desde el siglo XVII la legación española en Roma, esta vez situado sobre la gran escalera de acceso diseñada por Borromini, de forma que recibe al visitante y recuerda uno de los momentos más destacados de la intervención de la corona española en defensa de la fe, precisamente en la sede de su embajada ante la Santa Sede. En esta ocasión, la escena se desarrolla como una representación religiosa, parangonando a Isabel la Católica con la mismísima Virgen María, pues se muestra sentada entre nubes rodeada de ángeles y alegorías de tono clasicista, recibiendo las llaves del emir que muestra devoción, más que sumisión, a la reina. Esta particular escena fue pintada seguramente por Liborio

Coccetti en los primeros años del siglo XIX (García Sánchez, 2007-2008, pp. 309 y 315).

Todas estas representaciones son consecuentes con las primeras que marcaron el ciclo iconográfico de la *Toma* granadina, comenzando por la que el emperador Carlos V hizo representar en la Capilla Real de Granada, destinada a ser el panteón real de la monarquía española desde tiempo de sus abuelos los Reyes Católicos. En la predela del retablo se ha labrado la figura de un emir desmontado entregando las llaves junto con sus cortesanos y súbditos, sin perder la compostura, obra de 1520-1522 del escultor francés Felipe Vigarny (Fernández-Puertas, 1994, pp. 374-375). Por su parte, uno de los principales protagonistas en la rendición, el cardenal González de Mendoza, hizo colocar un ciclo completo de *tomas* en la sillería baja del coro catedralicio de su sede toledana, culminado, lógicamente, por la escena de la caída de la capital granadina, que quedó situada frente al altar mayor, obra del entallador Rodrigo Alemán de 1489 a 1496 (Franco Mata, 2010-2011, pp. 131-134). Esta representación es menos respetuosa que la anterior, pues muestra al emir durante el acto de entrega de llaves postrado e implorante ante los vencedores. En este ciclo se ha visto un marcado componente litúrgico, doctrinal e histórico (Franco Mata, 2010-2011, p. 134) relacionado con el espíritu de cruzada presente durante la campaña granadina en el campo cristiano, lo que se muestra tanto en la propaganda regia como en las teorías políticas desarrolladas en la España de ese tiempo (Martínez Medina, 2003, p. 12).

Más exótica resulta una curiosa representación de la salida de Muḥammad XI por una puerta de las murallas granadinas, cabalgando junto a su madre, casi a la fuga, mientras los reyes cristianos entran triunfales por otra puerta. Está tallada en una adarga de finales del siglo XVI conservada en la Real Armería de Madrid, donde forma parte de un ciclo cuaternario de escenas destinadas a ensalzar triunfos del cristianismo sobre el islam en la historia española, de la Reconquista a la Batalla de Lepanto de 1571, lo que queda explicado en *mise en abîme* en el objeto, transformado en verdadero ciclo heráldico a través de la emblemática representada en el centro del escudo:

> Dice la mitología que todas las primaveras salían de Arabia multitud de serpientes aladas que iban a caer sobre Egipto, cuya destrucción hubieran causado si las ibis [*sic*] no las mataran, como igualmente a los demás insectos ponzoñosos y reptiles inmundos (Martínez del Romero, 1849, pp. 92-93)[148].

En el siglo XIX, como ya he comentado, este ciclo va a ser ampliamente representado en una corriente pictórica historicista que buscaba recrear escenas gloriosas del pasado español. Destaca, en este sentido, la obra de Francisco Pradilla, que reproduce en sendos lienzos dos momentos decisivos en la vida de Muḥammad XI: *La entrega de Granada*, finalizado en Roma en 1882, realizado por encargo del Senado español para su salón de conferencias, y *El suspiro del moro*, acabado en la misma ciudad en 1892 (Rincón García, 1986, pp. 301-302). En el primer caso, Pradilla expone en carta a su cliente, el presidente del Senado, marqués de Barzanallana, que su intención ha sido destacar las figuras de los Reyes Católicos, mediante el uso de colores cálidos, sobre los fríos empleados con Muḥammad XI, y mostrar la sumisión del emir mediante un gesto que, sin embargo, respeta las capitulaciones tal y como se narran en Hernando de Baeza, es decir, sin que durante el acto de entrega de la capital nazarí se viese afrentado, pues persigue un desarrollo de la composición en "sentido realista" pero sin excluir la "poesía y la grandeza con que se nos presenta envuelta la Historia" (Rincón García, 2004, pp. 144-146). En el segundo caso, Óscar Vázquez interpreta la escena como un acto en suspenso, con el emir en pie, desmontado, frente a su capital perdida, contemplando la Alhambra lejana con tristeza, dispuesto a entregarse a las muestras del duelo (2017, p. 73 y 81). Este autor destaca en Pradilla la "mirada hacia atrás" (*looking back*), que se caracteriza en una paralización de los sentidos semejante a la experimentada por la bíblica mujer de Lot al salir de Sodoma, pero en este caso aprecia cómo

> In Boabdil's act of crying on his knees, and in his mother's reprimand, there is in the historical imagination of many writers a clear insult to the King's masculine identity and leadership (2017, p. 82).

[148] Esta antigua tradición fue recogida por Aristóteles, aunque se refiere a las grullas, no los ibis (Delgado Pérez, 2003, p. 118).

Para Vázquez, estas representaciones trasladaban al discurso patriótico de la España del XIX un doble sentimiento:

> While the themes of Reconquest signaled to nineteenth-century audiences the glory that was Spain's, the same scenes could also, in patronizing tones, revert to highly nostalgic interpretations of loss and decadence, stemming, of course, from the reassuring side of the historical victors (2017, p. 85).

Capítulo aparte sería el estudio de los supuestos retratos de Muḥammad XI difundidos en diferentes épocas y medios de expresión artística, desde tablas estucadas a cálices litúrgicos, pasando por tallas heráldicas, especialmente relacionadas con la familia Fernández de Córdoba, protagonista de la batalla de Lucena de 1483, que obtuvo por ello el privilegio de llevar en su escudo de armas la figura del emir prisionero. Este estudio fue iniciado en su día por Agustín de Amezúa y Mayo (1915), quien dio por auténtico y tomado del natural el que conserva desde el siglo XIX la familia Fernández-Guerra (Fernández Cruz, 1998, p. 311). Pero esta imagen es, a todas luces, un modelo estereotipado que únicamente busca representar la victoria de los nobles andaluces sobre el emir nazarí, que se muestra aherrojado y sometido, con una argolla al cuello, tocado de corona, símbolo de realeza que no usaban los emires de Granada desde mediados del siglo XIV (García Gómez, 1988, p. 150), y que en esta figuración solo pretende expresar gráficamente la calidad del prisionero y, por tanto, de la empresa realizada por los nobles.

7. CONCLUSIÓN

La imagen de Muḥammad XI quedó asimilada a las necesidades de la nueva sociedad cristiana, adaptada como figura de un drama que se representaba constantemente en el paisaje que un día gobernó, para recordar que solo era posible una única identidad social, cultural y religiosa en la España moderna, y que hasta la memoria debía amoldarse a esa nueva realidad. Este drama se representaba como un ciclo de arrepentimiento, conversión y bautizo, es decir, de integración completa de la sociedad hispanomusulmana en la sociedad cristiana a la que, como alternativa, solo le quedaba la vía de la asimilación o de la expulsión.

Podemos trasladar las consideraciones que realiza María Carmen Albert Guardiola sobre el fenómeno de las migraciones humanas a la situación de marginación y sometimiento en la que quedó la sociedad morisca tras la conquista: "la adaptación se convierte en asimilación si el emigrante abandona su identidad cultural en favor de la identidad cultural de la sociedad de acogida" (2007, p. 30).

La crónica de Hernando de Baeza, reconociblemente maurófila, cae dentro de ese género narrativo que Stoll caracterizó por su "tendencia a transformar en conceptos ficcionales hechos biográficos auténticos" (1995, p. 433), y, como él, podemos preguntarnos si evocaba un pasado perdido para reconocerlo y dejar memoria de él o, por el contrario, para pasar página y llevarlo al olvido. En el otro lado de la balanza, Blasco de Lanuza expresaba esta engañosa alternativa:

> Y si bien es verdad, que los moros que allí quedaron sugetos a nuestros reyes, algunas vezes quisieron rebelar, y lo pusiero*n* por obra porque, así como los árboles viejos y de muchos años son dificultosos de sacar de raýz, por las muchas y muy hondas que con el largo tiempo de su vida vegetativa echaron por la tierra adentro, ansí tienen dificultad en los coraçones humanos el destierro de la perfidia y malas costumbres quando se envejecieron en el coraçón, y más en los moros, que son bárbaros y crueles desde sus principios de su naturaleza y costumbres. Tomaro*n* el nombre de christianos por no dexar sus tierras, y como aquello era fingido y de paso, y su perfidia y infidelidad tan asentada en sus coraçones, brotava de quando en quando y se descubría alterando la tierra, y haziendo millares de insultos contra los fieles, hasta que por ellos últimamente han sido castigados mil vezes, y no aviendo enmienda, desterrados para siempre destos reynos, sin quedar uno solo el día de hoy en toda España (1622, pp. 5-6).

8. REFERENCIAS

Alarcón, P. A. de (1874). La Alpujarra. Sesenta leguas a caballo precedidas de seis en diligencia. Imprenta y Librería de Miguel Guijarro.

Albert Guardiola, M. C. (2007). Aculturación y competencia intercultural. Presupuestos teóricos y modelos empíricos. Publicaciones Universidad de Alicante.

Amezúa y Mayo, A. G. de (1915). La batalla de Lucena y el verdadero retrato de Boabdil. Estudio histórico-artístico. Imprenta Clásica Española.

Argote de Molina, G. (1575). Discurso hecho por Gonçalo Argote y de Molina, sobre la poesía castellana contenida en este libro". Ff. 92 rº-97 rº. En: El conde Lucanor. Compuesto por el excelentísimo príncipe don Iuan Manuel, hijo del Infante don Manuel, y nieto del sancto rey don Fernando. En casa de Hernando Díaz.

Blasco de Lanuza, V. (1622). Historias eclesiásticas y seculares de Aragón. Juan de Lanaja y Quartanet. V. 1.

Carriazo, J. de M. (Ed.). (1957). La Historia de la Casa Real de Granada. Anónimo castellano de mediados del siglo XVI. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam, 6, pp. 7-56.

Colmenares, D. de (1640). Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla. Diego Díez.

Corriente, F., Pereira, Ch. et Vicente, Á. (2017). Dictionnaire du faisceau dialectal árabe andalou. Perspectives phraséologiques et étymologiques. De Gruyter. V. 2.

Corriente, F. (2008). Dictionary of Arabic and Allied Loanwords. Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects. Brill.

Corvalán Vélez, A. (2003). Aproximación a la imagen del musulmán en la España medieval. Lemir, 7, pp. 1-27.

Delgado Pérez, M.ª M. (2018). Certezas e hipótesis sobre el final de la crónica granadina de Hernando de Baeza. Anaquel de Estudios Árabes, 29, pp. 33-62.

Delgado Pérez, Mª. M. (2003). Las islas en el Āṯār al-bilād de al-Qazwīnī. Alfar.

Fernández Cruz, J. (1998). Iconografía de don Aureliano Fernández-Guerra y de Boabdil, 'Rey Chico' de Granada. Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, (76)135, pp. 311-336.

Fernández-Puertas, A. (1994). Sobre los relieves en la predela del retablo de la Capilla Real de Granada. Anales de la Historia del Arte, 4, pp. 373-384.

Franco Mata, Á. (2010-2011). El coro de la Catedral de Toledo. Abrente, 42-43, pp. 113-165.

Galmés de Fuentes, Á. (Ed.) (1989). El romancero hispánico. Everest.

García Gómez, E. (1988). Foco de antigua luz sobre la Alhambra. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

García Sánchez, J. (2007-2008). La intervención del arquitecto Antonio Celles en las reformas del Palacio de España en Roma (1814-1815). Locvs Amoenvs, 9, pp. 307-317.

Garnica Silva, A., Losada Friend, M. y Navarro Domínguez, E. (2015). De Colón a la Alhambra: Washington Irving en España. Universidad Internacional de Andalucía.

Guerrero Moreno, I. M. (2019). Entre maurofobia y maurofilia: formación e impacto del pensamiento historiográfico de Francisco Javier Simonet. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 27, pp. 203-223.

Hurtado de Mendoza, D. (1627). Guerra de Granada hecha por el rei de España don Philippe II, nuestro señor, contra los moriscos de aquél reino, sus rebeldes. Por Giraldo de la Viña.

Lafuente Alcántara, M. (1846). Historia de Granada, comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días. Imprenta y Librería de Sanz. V. 4.

Lafuente Zamalloa, M. (1852). Historia general de España. Establecimiento Tipográfico de Mellado. V. 9.

Larrañaga, M., Bermúdez, A., Egaña, F., Arroba, M. y Birlanga, J. G. (2005). Arte e historia en Santa Cruz La Real de Segovia. Oppidum, 1, pp. 143-198.

López Serrano, F. de A. (2001). Modesto Lafuente como paradigma oficial de la historiografía española del siglo XIX: Una revisión bibliográfica. Chronica Nova, 28, pp. 315-336.

Marchesi, J. M. (1849). Catálogo de la Real Armería. Aguado.

Mármol Carvajal, L. del (1573). Primera parte de la Descripción general de África, con todos los sucesos de guerras que a avido entre los infieles y el pueblo christiano, y entre ellos mesmos desde que Mahoma inventó su secta, hasta el año del señor de mil y quinientos y sesenta y uno. En Casa de René Rabut.

Mármol Carvajal, L. del (1600). Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada. Juan René.

Martínez del Romero, A. (1849). Catálogo de la Real Armería. Aguado.

Martínez Medina, F.J. (2003). Las teorías religiosas del poder político en la España de los Reyes Católicos. Diputación de Granada, pp. 11-42.

Martínez Cuesta, J. (1995). Consideraciones iconográficas sobre las decoraciones fijas anteriores al siglo XVIII del Palacio Real de El Pardo. Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Hª del Arte, 8, pp. 221-239.

Medina y de Mendoza, F. de (1853). Vida del cardenal d. Pedro González de Mendoza. Memorial Histórico Español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, 6, pp. 149-310.

Moscoso García, F. (2005). Diccionario español-árabe marroquí. Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias. Consejería de Gobernación. Junta de Andalucía.

Palacio, M. del y Rivera, Luis (1864). Museo cómico o tesoro de los chistes. Librería de Miguel Guijarro. V. 2.

Ponz, A. (1776). Viage de España. En que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella. Por D. Joachín Ibarra. V. 6.

Reventlow, D. (1976). La historia de la frontera y el romancero fronterizo. [Tesis doctoral]. University of British Columbia.

Rincón García, W. (1986). Francisco Pradilla y la pintura de historia. Archivo Español de Arte, (59)235, pp. 291-303.

Rincón García, W. (2004). Los Reyes Católicos en la pintura española del siglo XIX. Arbor, (178)701, pp. 129-161.

Rivas Quinzaños, P. (2010). Palacio del marqués de Gaviria. En: Palacios de Madrid. Dirección General de Patrimonio Histórico, Área de Promoción y Difusión, pp. 292-297.

Romero Morales, Y. (2014). Prensa y literatura en la guerra de África (1859-1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia. Historia contemporánea, 49, pp. 619-644.

Said, E.W. (1979). Orientalism. Vintage Books.

Salazar de Mendoza, P. (1625). Crónica del Gran Cardenal de España, don Pedro Gonçález de Mendoça. En la Emprenta de doña María Ortiz de Saravia.

Sandoval, P. de (16o4). Primera parte de la vida y hechos del emperador Carlos quinto, máx[imo], fortísimo rey de España y de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano. Sebastián Cañas.

Sandoval, P. de (1606). Segunda parte de la vida y hechos del emperador Carlos quinto, máximo, fortísimo rey católico de España y de las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano. Sebastián Cañas.

Santa Cruz de Dueñas, M. de (1576). Floresta española de apotegmas o Sentencias sabia y graciosamente dichas de algunos españoles (…). Juan Íñiguez de Lequerica.

Sedeño, J. (1551). Summa de varones ilustres. Por Diego Fernández de Córdova.

Steiger, A. (1991). Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Stoll, A. (1995). Avatares de un cuento del Renacimiento. El 'Abencerraje', releído a la luz de su contexto literario-cultural y discursivo. Sharq al-Andalus, 12, pp. 429-460.

Valença, E. M. (2016). A tradução de Expressões Idiomáticas de Baixa Dedutibilidade Metafórica: contribuições aos estudos fraseológicos bilíngues. [Tesis Doctoral]. Universidade Estadual Paulista 'Júlio de Mesquita Filho'.

Vázquez, O. E. (2017). Vision, Lamentation and Nineteenth-century Representations of the End of al-Andalus. Art in Translation, (9)1, pp. 71-91. DOI: 10.1080/17561310.2017.1303994

Vázquez Ruiz, J. (1950). La elegía de Boabdil (contribución al estudio del árabe granadino). Boletín de la Universidad de Granada, 89, pp. 277-291.

Vergara Figueroa, C.A. (1997). Apodos, la reconstrucción de identidades. Estética del cuerpo, deseo, poder y psicología popular. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vidal Castro, F. (2000). Historia política. En: El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía. Coord. Mª. J. Viguera. Espasa-Calpe, pp. 49-248.

Ynduráin Hernández, F. (1959). Washington Irving, primer hispanista americano. Conferencia dada en la Universidad de Granada el día 27 de noviembre de 1959. Imprenta Urania.

EL PATIO. NUEVA CONCEPCIÓN COMO ÓRGANO VITAL EN LA ARQUITECTURA RESIDENCIAL ACTUAL

MARÍA DOLORES DONAIRE GALIANO
Universidad de Málaga

JUAN GAVILANES VÉLAZ DE MEDRANO
Universidad de Málaga

RAFAEL HERNÁNDEZ LÓPEZ
Universidad Camilo José Cela

1. INTRODUCCIÓN

El desarrollo de esta investigación parte de un recorrido histórico a través de la evolución del patio andaluz en la arquitectura residencial, teniendo en cuenta sus influencias arquitectónicas, sociales, políticas, religiosas…etc. con la intención de observar la evolución de este elemento arquitectónico y su influencia en la vida de las personas.

Como menciona Campos Sánchez en su tesis, se podría decir, que antes de los años 60 la tipología residencial estaba formada por una vivienda unifamiliar entre medianeras, el patio, el negocio en planta baja y, en ocasiones, la huerta. A partir de los 60, debido a las corrientes migratorias del campo a la ciudad de los años 40-80, se observa un cambio en el tejido urbano de las pequeñas ciudades, similar a lo que ocurre a las grandes capitales.(Macías Rodríguez et al., 2017). Aparecen nuevas funcionalidades basadas en nuevos usos y necesidades sociales. Se consolidan las áreas industriales, las VPO, edificios plurifamiliares, arquitectura social... regulando las condiciones higiénicas y de accesibilidad. Mientras la demografía parece no crecer, el desarrollo urbano sigue en aumento.(Campos Sánchez, 2012)

Durante ese período de años y los distintos acontecimientos, cabe valorar la importancia del patio como elemento vertebrador de la

arquitectura tradicional para condiciones de habitabilidad. Con el planteamiento de esta investigación, se pretende seguir desarrollándolo y adaptarlo a las necesidades de la sociedad actual con el uso de las nuevas tecnologías y poner en valor la arquitectura andaluza, nacional e internacionalmente redefiniendo su estilo con la recuperación de este elemento principal.

Esto se puede aplicar a distintos fines (personas con COVID, enfermedades respiratorias, necesidades específicas de cuidados (enfermedades físicas/psíquicas) gracias al uso de la domótica y los beneficios derivados del patio.

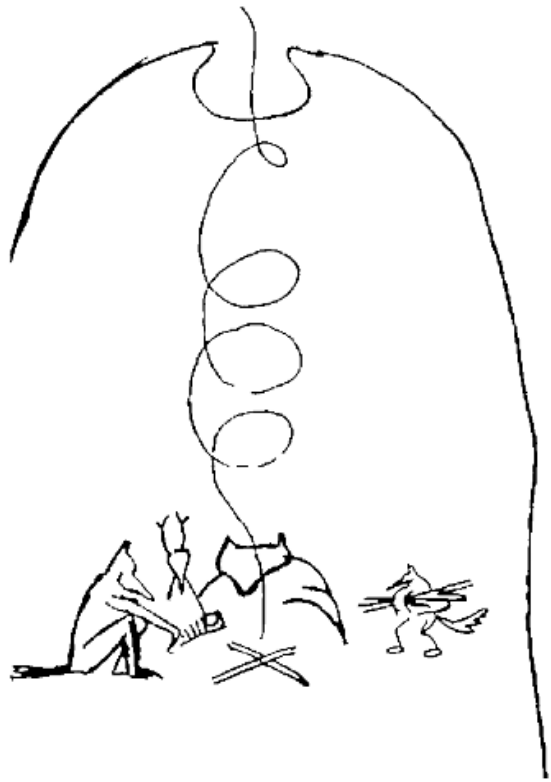
Siguiendo con el ejemplo del proyecto "Patio 2.12" este, además de otros beneficios (salubridad), juega un papel fundamental en la articulación de estos inmuebles, como eje vertebrador, pasando a ser lugar de reunión y ocio (Terrados & Moreno, 2014)

1. EL ORIGEN DEL PATIO

1.1. EL FUEGO, EL INICIO DE TODO

"Si tienes 5 troncos de madera, ¿Cuál es la manera más sencilla de delimitar un espacio con ellos?

FIGURA 1. El fuego, el inicio de todo. Organización alrededor de la hoguera



Fuente: Lloyd Kahn. (2009). Cobijo (T.-H. BLUME (ed.). 2009

La respuesta a la pregunta, según los tratados de Vitrubio es quemar los troncos y organizarse en torno a él. El fuego como el origen del refugio. (pág. 35-39 Vitrubio, 1997)

Antiguamente, el ser humano, como individuo nómada, pasaba la vida de un lado para otro, recolectando frutos, cazando y tomando los recursos que encontraban a su paso. Vivía en cuevas.

Ese tipo de vida de viajar tras los recursos cambió completamente con la aparición del fuego. Rápidamente, el ser humano comprendió los múltiples beneficios de este elemento. El fuego les proporcionaba luz, calor, protección, seguridad, independencia. Esto cambió por completo la

configuración de la vivienda y de la sociedad hasta entonces. Reuniones alrededor del fuego, vida social, comida, comunicación…etc.

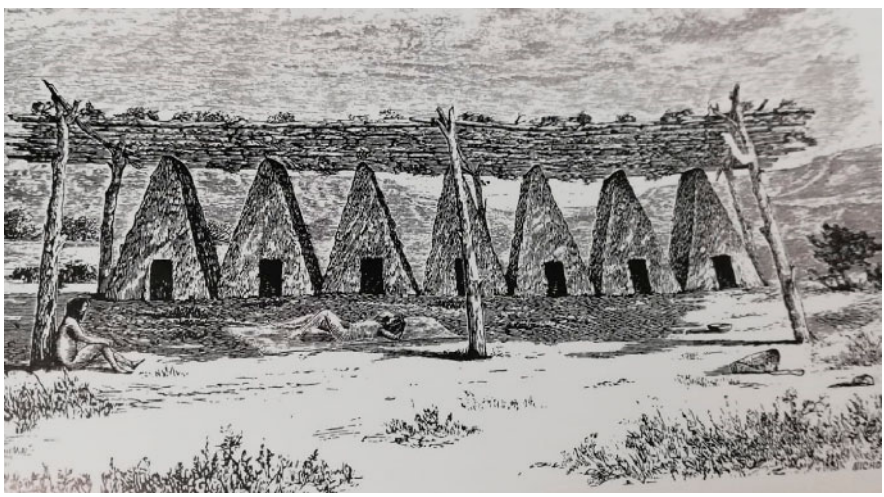
El refugio se configura en torno a ese fuego y a esa vida social entorno a la hoguera.

Esa sociedad nómada fue mejorando las chozas a medida que se desplazaban, utilizando técnicas que iban observando de otros individuos y de la propia naturaleza y recursos existentes: barro, madera, piedra..etc.

Fue con el control de la agricultura y ganadería cuando se apreció el cambió más radical. Las personas ya no tenían que desplazarse. Tenían alimentos. Esto hizo que las viviendas ya no fuesen arquitectura auxiliar provisional de cobijo, sino algo con durabilidad y confort. Ya no debían desmontar su hogar. (pág. 35-39 Vitrubio, 1997)

> "Cuando el hombre sintió la necesidad de refugio, creó un entorno que respondía a sus necesidades."(Lejeune & Sabatino, 2009).

FIGURA 2. *Construcciones primitivas. Alojamientos Yokut*



Fuente: Lloyd Kahn. (2009). Cobijo (T.-H. BLUME (ed.)). 2009

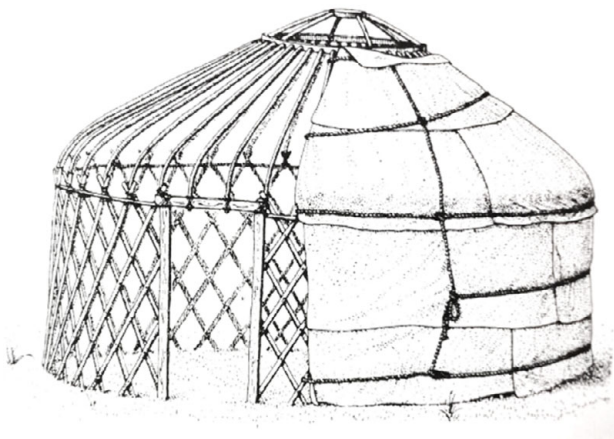
Eran viviendas muy básicas que utilizaba poca variedad de elementos de construcción. La mayoría de planta circular atando unos cañizos por la parte superior y que cubrían con los recursos que disponían: barro,

paja, telas...etc. dejando en el interior un espacio en el que sentarse y organizarse en torno al fuego.

Podemos ver diferencias entre diferencias entre refugios dependiendo de su ubicación geográfica en el uso de materiales y recursos cercanos disponibles o técnicas de cubrición y empleo de herramientas.

En este tipo de construcción no se diferencia la pared del techo. Era el mismo elemento, lo que hacía que la altura interior fuera escasa. La altura mínima para poder echarse o sentarse junto al fuego a descansar. Además, no presentaban huecos o aperturas. Eran construcciones que les para refugiarse de la lluvia y fenómenos climáticos, pero que además servía ser de rápido montaje y desmontaje, permitiéndoles seguir con su vida nómada y desplazarse en busca de alimentos. (Lloyd Kahn, 2009)

FIGURA 3. *Yurtas*



Fuente: Lloyd Kahn. (2009). Cobijo (T.-H. BLUME (ed.)). 2009

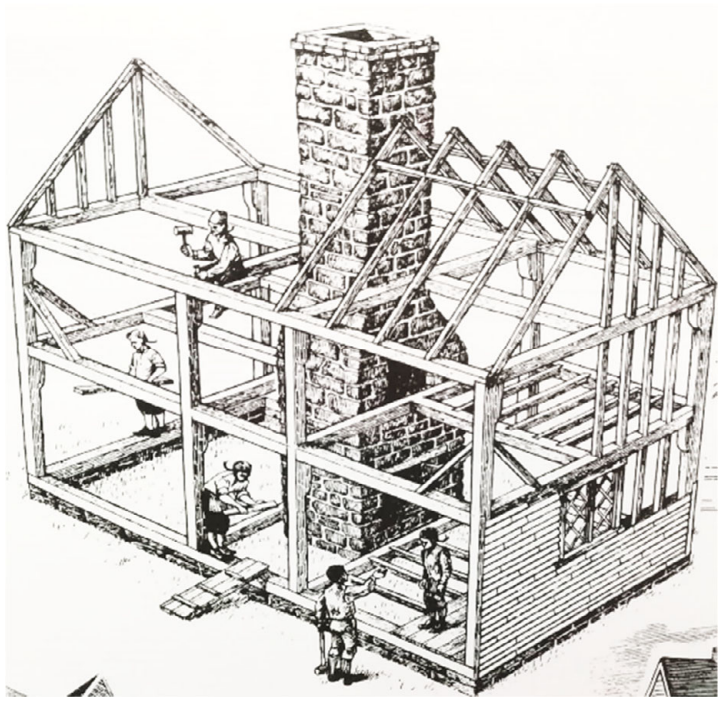
Con el dominio de la agricultura y la ganadería, el ser humano ya no necesitaba desplazarse en busca de alimentos. Esto cambió la configuración de sus refugios. Ahora no necesitaban construcciones auxiliares de rápido montaje. Este tipo de refugio de centra en la necesidad de buscar, además de protección, comodidad. Empiezan a tener una altura libre interior mayor, diferenciando pared de techo con el uso de vigas y

soportes que les permitían abrir pequeños huecos o ventanas para observar y ventilar las viviendas. Sin embargo, la configuración espacial seguía siendo la misma. Organización entorno al fuego. El fuego como el centro del hogar.

> "Creo que actualmente la arquitectura tiene que reflexionar sobre sus tareas y posibilidades originarias. La arquitectura no es un vehículo o símbolo de cosas que no pertenecen a su esencia. En una sociedad que celebra lo inesencial, la arquitectura puede, desde su ámbito, oponer resistencia, oponerse al desgaste de formas y significados y hablar su propio lenguaje". (Zumthor, 2014)

Esta evolución de la vivienda en la que empieza a haber una estructura diferenciada del cerramiento, y que por lo tanto permite una configuración más amplia y sana gracias a la apertura de huecos, ventilación, y calidad de vida de sus ocupantes, se ve diferenciada según la zona geográfica donde se ubica, observando los recursos que utilizan en su construcción. No invaden el paisaje sino al contrario, aparece una vivienda integrada a este. Sin embargo, sigue teniendo en común con el refugio primitivo la necesidad de organizarse en torno a una fuente de calor. El fuego sigue apareciendo como elemento vertebrador, que proporciona calor, luz…etc. (Lloyd Kahn, 2009)

FIGURA 4. Vivienda estructura de madera con chimenea. Organización entorno al fuego.



Fuente: Lloyd Kahn. (2009). Cobijo (T.-H. BLUME (ed.)). 2009.

Fue a partir de la revolución industrial, s. XIX cuando el modelo de vivienda conocido hasta ahora en cuanto a configuración espacial, estructural y constructiva se vio completamente cambiado. Descienden los índices de mortalidad debido a las mejoras de las condiciones sanitarias y de salubridad. La vivienda y su organización en barrios y pequeñas agrupaciones son insuficientes. La población crece rápidamente y con ella la necesidad de aumentar el número de viviendas y abaratar costes. Hacia 1891, la explotación intensiva del centro de las ciudades fue posible gracias a dos hechos esenciales para la construcción de edificios en altura: la intervención del ascensor en 1853 y el perfeccionamiento de las estructuras de acero en 1890. (Frampton, 2009)

> "Por primera vez en la historia de la arquitectura apareció un material de construcción artificial: el hierro." (Benjamin, 2021)

Esta revolución, cambia la configuración de las viviendas y su agrupación, gracias a la aparición de la locomotora, que permitía la

descentralización de núcleos poblacionales y la calefacción entre otras. Ya no existe la necesidad de configuración de vivienda entorno al fuego.

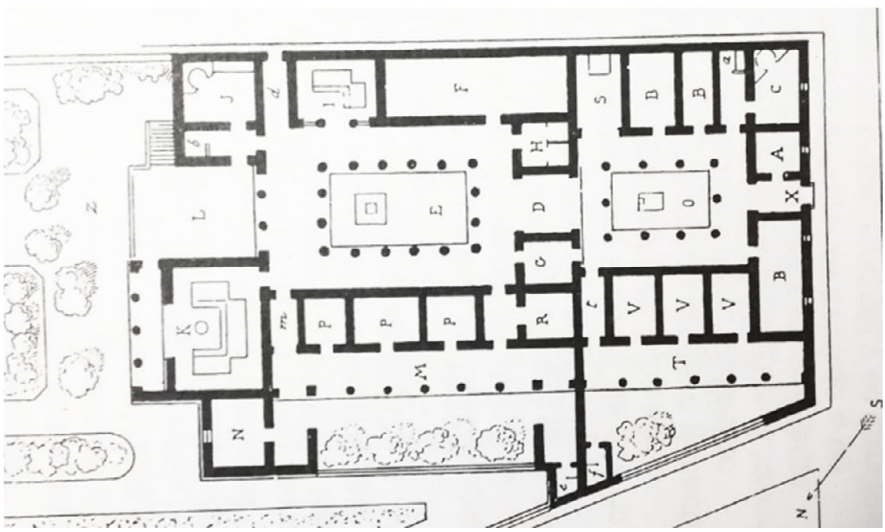
1.2. El patio como forma de vida

1.2.1. El patio en la antigüedad y Edad Media

> "El hombre necesita paredes, vallas y cercados para imaginarse una existencia no amenazada; por ello nos parece esencial la relación entre el espacio imaginado y sus habitantes" (Blaser, 2004)

El patio de desarrolla principalmente en viviendas situadas en zonas de climas cálidos (Muhaisen & Gadi, n.d.). Encontramos los primeros patios desde el inicio de la civilización: Mesopotamia, Egipto, Grecia y Roma. (Pérez Ordóñez & Alejandro, 2009)

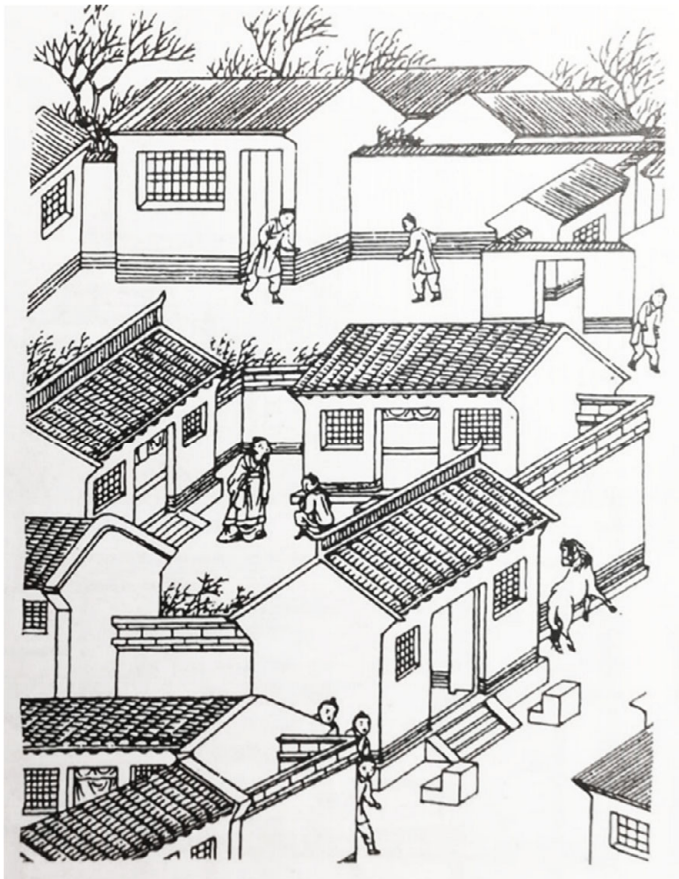
FIGURA 5. Casas pompeyanas con patio



Fuente:. Blaser, W. (2004). Patios. 5000 años de evolución desde la antigüedad hasta nuestros días (Gustavo Gili).

Aunque otros autores afirman que el inicio del patio se encuentra en China y en la India y que tienen fecha de aproximadamente hacia el año 3.000 a.C. (Blaser, 2004).

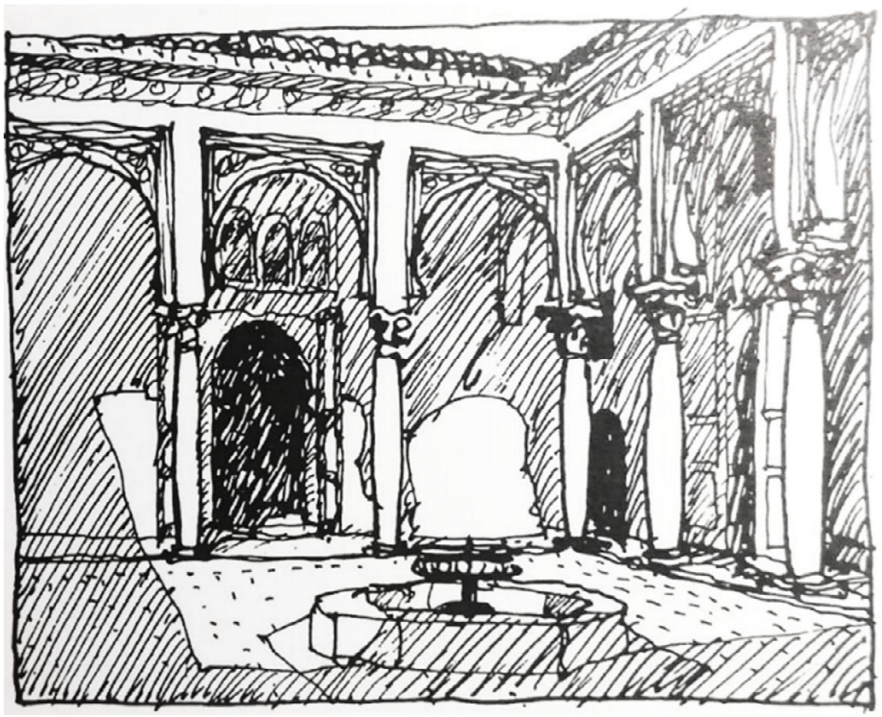
FIGURA 6. *Colonia de casas patio, hacia 1900 en China*



Fuente:.Blaser, W. (2004). Patios. 5000 años de evolución desde la antigüedad hasta nuestros días (Gustavo Gi).

Este sistema de estructurar la vivienda entorno a un patio, se ha ido repitiendo a lo largo de la historia, encontrando aún a día de hoy una gran influencia presente en la arquitectura actual y tradicional derivada de la historia de Al-Andaluz y muy presente en la arquitectura Mediterránea.(Pérez Ordóñez & Alejandro, 2009)

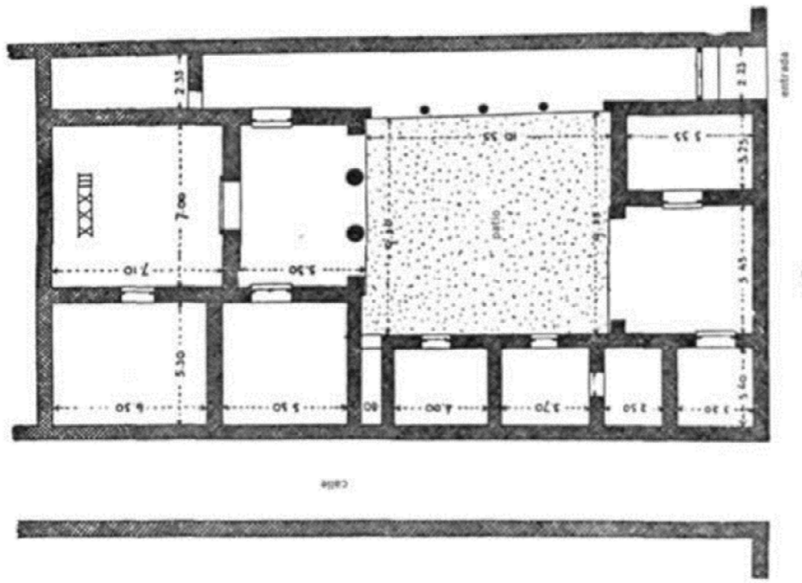
FIGURA 7. *Patio árabe del palacio del gobernador de Tánger, siglo XVII.*



Fuente: Blaser, W. (2004). Patios. 5000 años de evolución desde la antigüedad hasta nuestros días (Gustavo Gi).

En Grecia la casa-patio aparece como tipología de vivienda que se cerraba hacia el exterior y se abría hacia el patio interior a modo de "protección". La figura del patio aparece como un elemento privado con esencia propia al que se abren las estancias de la vivienda. Estas viviendas tenían un crecimiento irregular y laberíntico, en el que el patio aparece según estas van creciendo, como elemento para organizar el espacio de distribución de las dependencias. Orden dentro del caos (González Capitel, 2005)

FIGURA 8. *Casas Griegas: Casa XXIII de Priene, finales del siglo IV a.C.*



Fuente: (González Capitel, 2005)

En Roma, en general, destaca la tipología de vivienda entre medianera, organizada en cuadrícula regular o irregular de grandes manzanas, organizadas entorno al patio, al que acometían a este todas las estancias, salvando con este patio-regular, la irregularidad que pudiera tener la parcela. Viviendas que crecen a partir del patio. (González Capitel, 2005)

Este mismo esquema se repitió en distintas ciudades. Podemos verlo en Toledo o Sevilla, donde tuvieron que construirse en parcelas irregulares, introduciendo el patio como elemento regular vertebrador del espacio. (González Capitel, 2005).

FIGURA 9. *Casas romanas en Saint-Remy-de-Provence, Francia. Ejemplos con patio completo y con patio fragmentado*



Fuente: (González Capitel, 2005)

> "Las casas patios se encuentran configurando núcleos tradicionales de muchas ciudades alrededor del mundo. Su diversidad tipológica en gran parte se debe a la irregularidad de las parcelas y a la cuadrícula urbana en la que se ubican dichas casas. Esa fue posiblemente la razón por la que se ha mantenido, aunque pueda tener múltiples ventajas asociadas al confort térmico. El patio era el elemento encargado de proporcionar luz y ventilación a las dependencias interiores. La capacidad de este elemento para dar forma a las viviendas y salvar irregularidades de las parcelas lo hace imprescindible para configurar y articular el tejido urbano, dando un orden dentro del caos." (González Capitel, 2005)

El último periodo de este tipo de construcciones domésticas en la península ibérica se presenta en forma de vivienda morisca en Granada s. XVI.

"Desde la llegada de la cultura islámica a suelo de la Península Ibérica a principios del siglo VIII hasta la expulsión de los moriscos acaecida entre los años 1610-1614, varios han sido los momentos históricos en los que el trasvase de la cultura andalusí hacia el vecino territorio marroquí ha trascendido de forma particular." (Pérez Ordóñez & Alejandro, 2009)pag. 15.

1.3. Patios tras la Revolución Industrial

Tras la revolución industrial, la casa-patio se ve reducida. Prima la construcción plurifamiliar en edificios en altura. El patio no tiene la misma

configuración que tenía hasta ahora Se empieza a asociar el patio a la vivienda vernácula. (González Capitel, 2005)

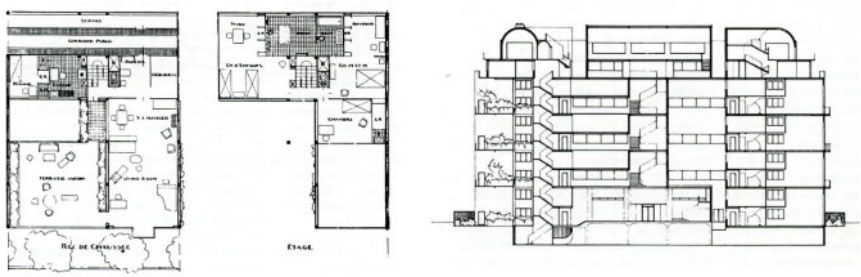
Los edificios en altura aparecen ante la necesidad de abaratar costes y resolver problemas de escasez de viviendas en núcleos urbanos. Además, resuelve otros problemas derivados de esta situación como son la falta de áreas verdes y la regularización de las condiciones ambientales para un hábitat salubre.

1.3.1. Nueva configuración del patio tradicional

Hoy en día, Le Corbusier sigue siendo un referente para la arquitectura. Su obra y sus ideas se proyectan hacia el futuro, adaptada a una sociedad muy actual. Sin embargo, dicha arquitectura fue resultado de una transformación de la arquitectura tradicional según la demanda de la sociedad, junto con la importancia del lugar geográfico en el que se inserta. Una observación continua y estudio del entorno, los materiales y las necesidades sociales. La influencia de esta arquitectura tradicional se hace presente en sus obras, con una configuración totalmente contemporánea.

Usando de ejemplo Inmuebles Villa de Le Corbusier, podemos observar como esa casa-patio a la que hacíamos referencia en la Edad Media, se convierte en casas L de dos crujías.(González Capitel, 2005)

FIGURA 10. *Inmuebles Villa - Le Corbusier. Planta inferior, planta superior y sección del Inmueble Villa*

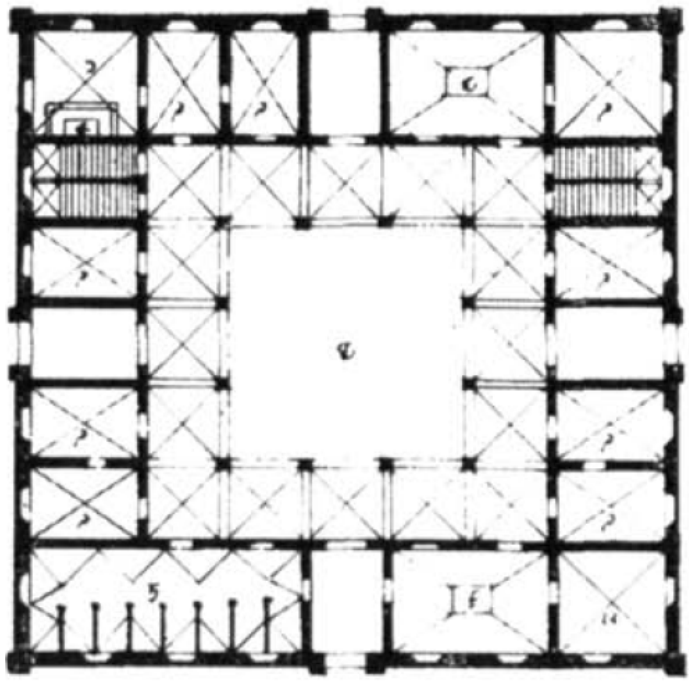


Fuente: Charles Jenks: *Movimientos modernos en arquitectura*. Blume, 1973, p.35

Otro ejemplo de la nueva configuración de patio es la Villa Savoye, también en disposición de L, organizada en diferentes niveles estructurados a través de un “espacio patio” en su interior.

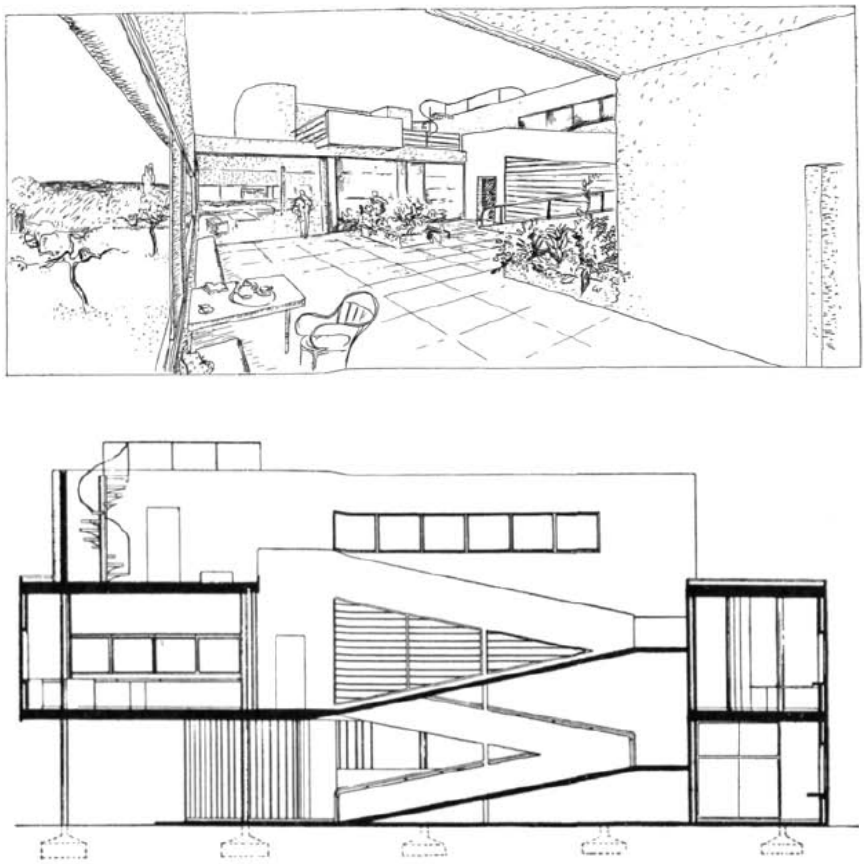
Ha cambiado la configuración del patio tradicional eliminando de este su circulación al elevar la planta. Se podría comparar con dos influencias sintetizadas: la casa patio tradicional (existencia de trozo de cielo interior alrededor del que se configura la vivienda) con la villa palladiana (casa compacta que crece en altura). El resultado, es una solución inteligente de reinterpretación de la arquitectura adaptada a las necesidades actuales. (González Capitel, 2005).

FIGURA 11. Villa Palladiana. Giorgio Vasari el Joven. Planta de palacio en torno a un patio, de la città ideale.



Fuente: (González Capitel, 2005)

FIGURA 12. *Villa Savoye - Le Corbusier. Vista al patio y sección longitudinal del edificio.*

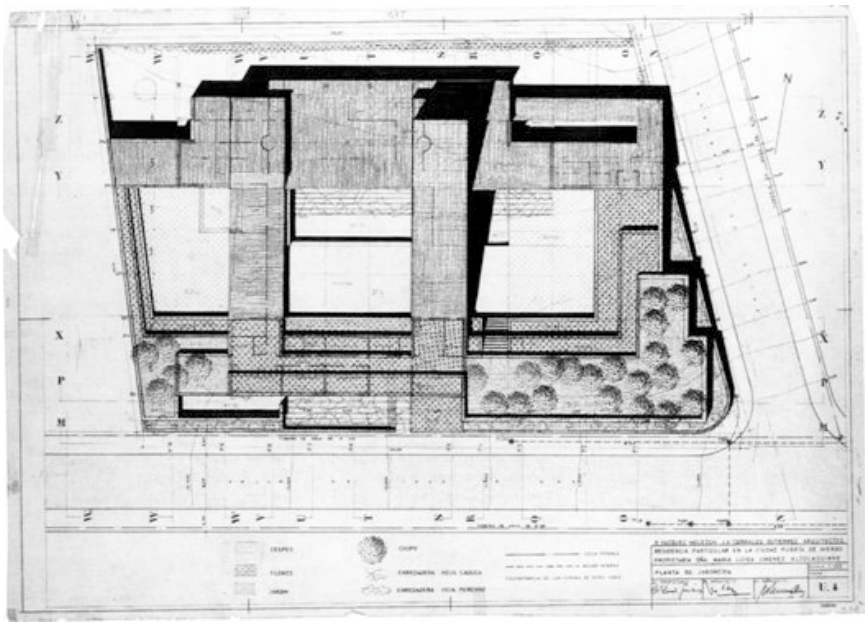


Fuente: (González Capitel, 2005)

1.3.2. Arquitectura moderna española

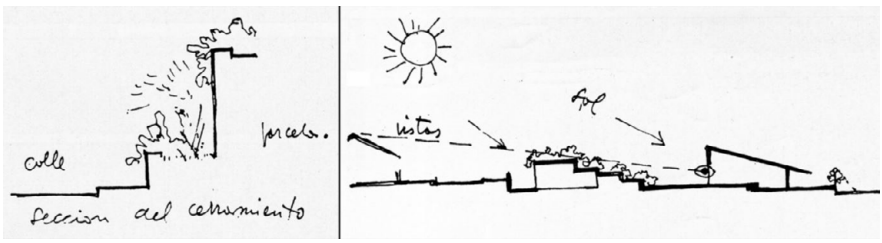
Construida en 1966 por José Antonio Corrales y Ramón Vázquez Molezún, la casa Huarte es un icono de la arquitectura moderna española.

FIGURA 13. *Casa Huarte – Planta de cubierta. Identificación de patios.*



Fuente: Legado Ramón Vázquez Molezún, Fundación Coam, por Pilar Hortelano para Metalocus (2015).

FIGURA 13. *Casa Huarte – Esquemas de la volumetría y la incidencia solar en el edificio.*



Fuente: Dibujos de Molezún para el Croquis publicado en Nueva Forma, nº20 "La casa-patio y un chalet en Puerta de Hierro". Publicación de Metalocus (2015).

La casa se proyecta orientada al sur, ubicando las salas de servicio a modo de barrera protectora del sonido de la calle en el lado sur.

Estas estancias se presentan semienterradas, iluminadas de forma natural a través de los grandes lucernarios de la cubierta y de sus patios. La

casa cuenta con cinco patios, piscina, dos chimeneas interiores, además de las diferentes estancias vivideras.

2. CLIMA Y ARQUITECTURA

La arquitectura aparece como respuesta a la necesidad de protección del ser humano. Esta protección se refiere tanto a agentes externos como pueden ser animales o incluso otros humanos como a agentes climáticos.

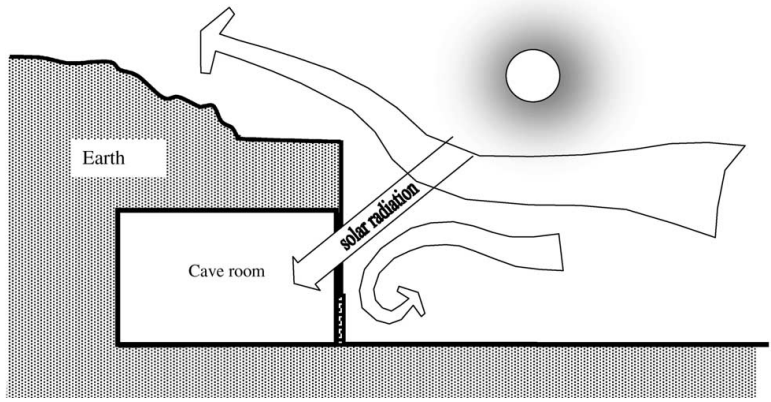
Como hemos visto, la necesidad de refugio es básica para la habitabilidad del ser humano, por lo que la vivienda, a lo largo de la historia ha ido modificándose en función de estos condicionantes: el clima y los recursos materiales y energéticos. (González, 2004)

Tenemos el ejemplo de la arquitectura propia de la "casa cueva".

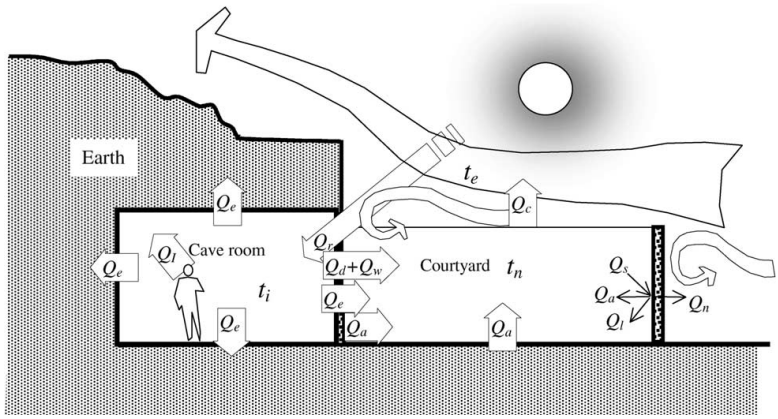
> "Son términos eminentemente arquitectónicos. El entender que parte del edificio pertenece a la tierra (estereotómico) y que parte se desliga de ella (tectónico), o el considerar que todo el edificio trabaja en continuidad con la tierra, o por el contrario, establece con ella los mínimos contactos, puede ayudar eficazmente a la producción del nuevo organismo arquitectónico" (Campo Baeza, 2003)

Existen estudios con relación a la influencia de este tipo de arquitectura al confort térmico interior. Vemos algunos ejemplos de estudios de comportamiento climático de casas cuevas al norte de China que además posee un patio. Esta investigación se realizó partiendo de una medición in situ de las condiciones ambientales de esa construcción, y por medio de simulación por ordenador se fueron añadiendo parámetros y condicionantes para ver el comportamiento de la vivienda con las distintas variables. (Wang & Liu, 2002).

FIGURA 14. *Estudio climático de patio y casa cueva.*



a) Sin patio



b) Con patio

Fuente: *Wang, F., & Liu, Y. (2002). Thermal environment of the courtyard style cave dwelling in winter. Energy and Buildings, 34(10), 985–1001.*

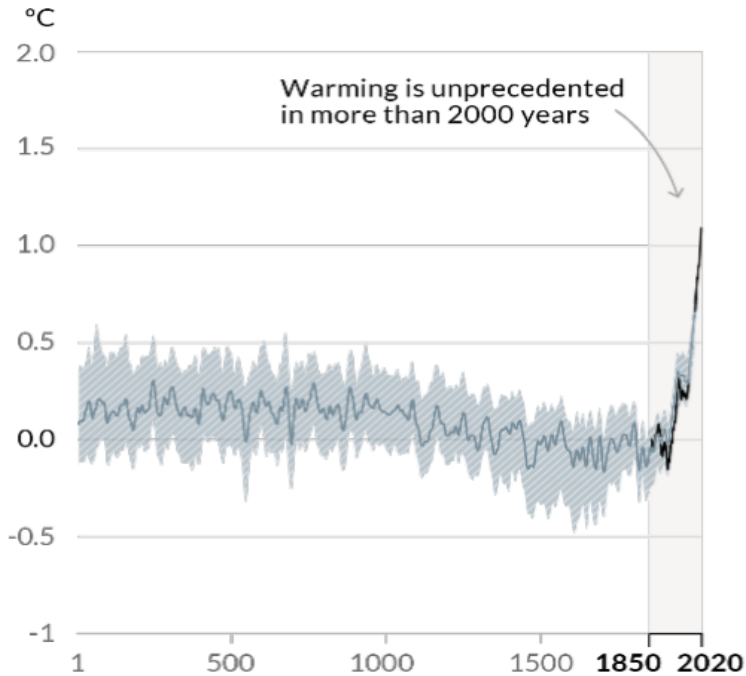
Este estudio demostró que la arquitectura propia de las casas cuevas con presencia de patio, además de generar un nuevo espacio habitable con todos lo que ello implica, influye en la vivienda, de forma que cuando mayor es la temperatura en el patio, mayor es en el interior. Ocurre lo mismo con el frío. Se establece una relación directa de protección entre el patio y la vivienda.

Se observa que el patio crea un ambiente más cálido que se transmite a la fachada y por tanto a la temperatura interior del edificio, reduciendo las pérdidas de calor a través de la fachada y favoreciendo el ahorro energético y el confort térmico. Las variables más importantes que influyeron en la simulación fueron las dimensiones del patio, la altura de los muros y su orientación.

La conclusión del estudio fue que el principal transmisor de temperatura al interior de la vivienda era la fachada y que por lo tanto, independientemente de la existencia o no de patio, era necesario actuar sobre este elemento con el aislamiento de fachadas y un acristalamiento eficiente, prestando atención a los puentes térmicos. (Wang & Liu, 2002).

Por otro lado, la principal amenaza contra la que debe protegerse y luchar la sociedad actual es el cambio climático.

FIGURA 15. *La influencia humana ha calentado el clima a un ritmo que es sin precedentes en al menos los últimos 2000 años. Cambios en la temperatura global de la superficie en relación con 1850-1900.*



Fuente: Sexto Informe de evaluación – *Intergovernmental Panel on Climate Change IPCC. .*

La escasez de recursos naturales y energéticos. Como hemos visto, las viviendas han evolucionado adaptándose a su contexto social y natural, utilizando los recursos que tenían disponibles.

> "En los últimos años nos hemos dado cuenta de que los recursos están agotándose. Las materias escasean, los combustibles no alcanzan a cubrir la demanda, y los precios se disparan. Sólo van a poder sobrevivir los muy ricos o quienes dispongan del recurso del ingenio o capacidad inventiva. O los más dependientes de la producción y control centralizados, o los más liberados de ellos. Resulta evidente, sin embargo, que cuanta mayor sea nuestra capacidad de hacer por nosotros mismos, mayores serán también nuestra libertad e independencia individuales".(Lloyd Kahn, 2009)

Actualmente echamos de menos en numerosas construcciones la conexión entre la vivienda y el entorno en el que se inserta. La implicación de la utilización de recursos disponibles según el entorno en la construcción de viviendas no está clara. Existen numerosos casos de construcciones de edificios pasivos y de agentes involucrados en este cambio. Hacemos especial mención al concepto importado de Estados Unidos *Green Realtors*, movimiento ecológico y eco saludable en el mundo inmobiliario. Ofrecen diferentes alternativas de mejora de la eficiencia energética de una vivienda interviniendo en elementos del diseño como pueden ser ventanas, aislamientos, sistema de calefacción...etc. El ideal es estudiar su entorno específico y utilizar lo que este nos ofrece para cada construcción en particular. (Aysha & Mani, 2017)

Sin embargo, el uso del recurso del patio no siempre es el preferido en las construcciones modernas. (Soflaei et al., 2020)

Recapitulando, ocurre lo mismo con la arquitectura vernácula. El estudio llevado a cabo por Nicol y Foruzanmehr en Irán, proporciona métodos a partir de la investigación de este tipo de arquitectura, para comprender y aplicar estrategias de enfriamiento pasivo en climas cálidos y secos. Se ha observado su buen comportamiento frente a la necesidad de ahorro energético, sin embargo, para el desarrollo de estos métodos debían tener presente 3 parámetros: la aceptación cultural, el confort térmico deseado y el rendimiento energético necesario. (Nicol & Foruzanmehr, n.d.)

3. EL PATIO EN LA ACTUALIDAD

Son numerosos los estudios recientes que tratan el tema “casa-patio” con relación a la eficiencia energética de los edificios y el aprovechamiento de recursos naturales.

3.1. PARÁMETROS DE DISEÑO QUE INFLUYEN EN EL CONFORT TÉRMICO DEL EDIFICIO

Poniendo de ejemplo el resultado del estudio de un patio por Almhafdy, teniendo en cuenta simulaciones según la orientación y forma de este elemento, se ha observado que el microclima que este genera y que

afecta al edificio es capaz de verse alterado. Su estudio se ha llevado a cabo gracias a las simulaciones por ordenador utilizando diferentes programas informáticos, entre los que encontramos preferentemente Sketchup 8 (Almhafdy et al., 2013)

Primero se han identificado las funciones térmicas de los patios interiores. Los resultados demuestran que el máximo rendimiento térmico del patio está relacionado con el aumento de la temperatura máxima exterior. Este factor es crucial para establecer un potencial inicial de templado para un patio determinado. Aparte de esto, un análisis completo del ciclo diario a través del rango de temperatura diurna confirma y aclara este efecto amortiguador térmico. (Carlos et al., 2019)

Posteriormente, se estudia el rendimiento energético del patio según el tipo de acristalamiento usado en las dependencias que dan a este y tomando como estudio edificios con distintas condiciones climáticas. Los resultados de obtienen gracias a la simulación paramétrica con diferentes variables en función de las características del cristal y de los sistemas de calefacción de apoyo empleados. La conclusión fue que el edificio con patio demostró ser un elemento esencial en todos los climas, aunque era más eficiente energéticamente en climas cálidos-secos y húmedos que en climas templados y fríos. (Aldawoud, 2008)

Además, la presencia de agua modifica el microclima que genera un patio. Se realiza un estudio en el patio interior con piscina de una vivienda unifamiliar de los años 90 en la aldea de Al-Oyyena, en Arabia Saudita. Región de clima cálido árido. Se midió diferentes parámetros mediante sensores. Los resultados indican que el patio con presencia de agua ofrece una eficiencia muy alta en el suministro de aire interior fresco a través de la ventilación cruzada. (Al-Hemiddi & Megren Al-Saud, 2001).

Sin embargo, también encontramos estudios que afirman lo contrario. El patio que se utiliza para este estudio y las mediciones que se realizan en él concluyen en que las necesidades de energía de enfriamiento del edificio se ven reducidas en una cantidad relativamente pequeña con la presencia del patio, siendo insuficiente y por lo tanto, necesitando apoyo de calefacción. Esto contrasta con las zonas donde el empleo de patios

aumentó las necesidades de energía de calefacción por su presencia. (Safarzadeh & Bahadori, 2005)

Cuando hablamos de patio, de alguna forma lo relacionamos con su eficiencia bioclimática, concretamente en zonas con un clima cálido-árido. Se lleva a cabo un estudio de simulación de comportamiento del patio para un diseño en casas de climas desérticos subtropicales mediante el programa Grasshopper. El estudio comprobó que la principal influencia en el confort térmico viene dada por la orientación, la geometría, los materiales, los tamaños de las ventanas y la excentricidad del patio. Además se demostró que un diseño óptimo de este elemento aumenta sustancialmente el confort térmico de sus viviendas. (Soflaei et al., 2020)

Teniendo en cuenta la relación entre el confort térmico y la presencia de cobertura vegetal en un espacio es determinante. Numerosos estudios se han desarrollado partiendo de esta premisa. (Darvish et al., 2021). Estos estudios se pueden realizar mediante simulaciones utilizando diferentes programas informáticos. En este caso en concreto se empleó ENVI-met y Design Builder. La simulación de un patio real mediante esta herramienta hizo posible aplicarla a estos distintos parámetros para medir los diferentes resultados fruto de esos condicionantes.

Con ello se demostró el papel que juega la vegetación en el diseño de los patios, y más concretamente, las especies vegetales locales, con su carácter emocional, demostrando una mejora significativa en la regulación de la temperatura y por lo tanto del confort térmico. (Darvish et al., 2021)

> "La arquitectura del siglo XX de Oriente Medio se considera un consumidor principal de energía, la mayor parte de la cual se utiliza para la provisión de confort térmico para los ocupantes para permitirles sobrevivir a las severas condiciones climáticas". (Nicol & Foruzanmehr, n.d.)

En el diseño del patio intervienen diferentes factores entre los que podemos destacar la proporción, la orientación, la geometría, y la elección de materiales. Además puede tener distintos componentes derivados de su diseño como los dispositivos de sombreado, la vegetación y la piscina o lámina de agua. Todo esto con sus distintas combinaciones y variables afecta al consumo de energía, a la temperatura interior y exterior, a la

radiación solar y a la ventilación natural en climas diferentes. Estos factores climáticos que influyen en el microclima del patio podrían resumirse en 3: radiación solar, humedad y ventilación. (Zamani et al., 2018).

Existen escasos estudios que prueben la relación entre la ventilación natural y su impacto en el consumo de energía. Ocurre lo mismo con la relación entre la proporción de este y su profundidad teniendo en cuenta los flujos de aire. A eso se le sumaría el estudio de las distintas variables climáticas junto a la presencia de elementos de sombreado, la presencia de vegetación y la existencia de lámina de agua, para realizar una medición precisan del consumo de energía. (Zamani et al., 2018)

3.2. El diseño del patio y la generación de microclimas

A día de hoy, sigue presente el problema de proyectar sin considerar parámetros climáticos del entorno en el que se ubican las edificaciones, dependiendo mayoritariamente de medios mecánicos.(Batty et al., 1991)

Sin embargo, depender completamente de los sistemas activos, da lugar a un gran consumo energético y emisiones de gases de efecto invernadero. Por otro lado, el uso inadecuado de las estrategias vernáculas tradicionales unido a los sistemas activos para intentar compensar los momentos climáticos extremos, puede causar el mismo efecto: un consumo extremo de energía. Sirva como metáfora el siguiente texto:

Para que esto no ocurra es necesario conocer el lugar donde se proyecta, sus condiciones climáticas y particularidades, y plantear una solución mixta: un híbrido que convine arquitectura con el apoyo sistemas de calefacción que se basen en energías renovables.(Abdulkareem, 2016)

La aplicación de estrategias de diseño sostenible es lo que hace que una edificación sea viable hoy en día. Estas estrategias de actuación puntual en edificio no solo afecta al confort térmico del propio edificio, sino que en su conjunto, afectan a la generación de microclimas en espacios urbanos.

Para un mayor desarrollo de una arquitectura de diseño sostenible en la que el ser humano se conecte con el medio ambiente natural se requiere de un estudio de recursos renovables disponibles y el impacto que esta

construcción tiene sobre el medio ambiente. (Soflaei, Shokouhian, & Soflaei, 2017). Es imprescindible considerar la configuración del patio como estrategia sostenible eficaz para mejorar las condiciones térmicas y micro climáticas incluso de los espacios urbanos. (Zamani et al., 2018)

Se observa que gran parte del consumo de energía viene de la refrigeración de los edificios, aumentando casi en un 60% entre el año 2000 y 2010. (Chiesa et al., 2017)_bookmark5. El uso de sistemas de refrigeración se remonta a orígenes antiguos, utilizando métodos naturales. Vemos los primeros sistemas de enfriamiento de edificios por medio de la evaporación y ventilación. (Chiesa et al., 2017)._bookmark5

El uso de estos sistemas naturales de refrigeración tradicionales se vio reducido en la era de la industrialización. La utilización de sistemas activos se ha normalizado, dejando de lado en numerosas ocasiones el diseño de un edificio específico de una zona para generar una arquitectura y construcción con estándares universales. _bookmark6 (Davis & Gertler, 2015)(Jenkins, 2009). Entre los elementos de diseño del patio encontramos los voladizos o aleros de cubrición parcial del patio y sombreamiento de la vivienda. Numerosos estudios confirman la relación entre la morfología del patio y el confort térmico del edificio. (Almhafdy et al., 2015)

Actualmente ante la preocupación del agotamiento de las reservas de combustible fósil y la contaminación ambiental, volvemos a la necesidad de utilizar elementos basados en sistemas naturales.

Estos sistemas, implementados ahora en las edificaciones actuales requieren de un nuevo pensamiento en el su diseño que integre además nuevos materiales y el uso de la tecnología, combinando soluciones basadas en la arquitectura vernácula con la aplicación de la tecnología con la aparición de sistemas activos tras la revolución industrial. Una solución mixta que utilice sistemas pasivos y energías renovables. (Chiesa et al., 2017).

Como mencionamos, dentro de estos sistemas y métodos para intervenir en el diseño de edificios eficientes, el patio juega un papel fundamental en numerosas ocasiones como una estrategia pasiva tanto para la calefacción como para la refrigeración térmica no solo de unos edificios sino

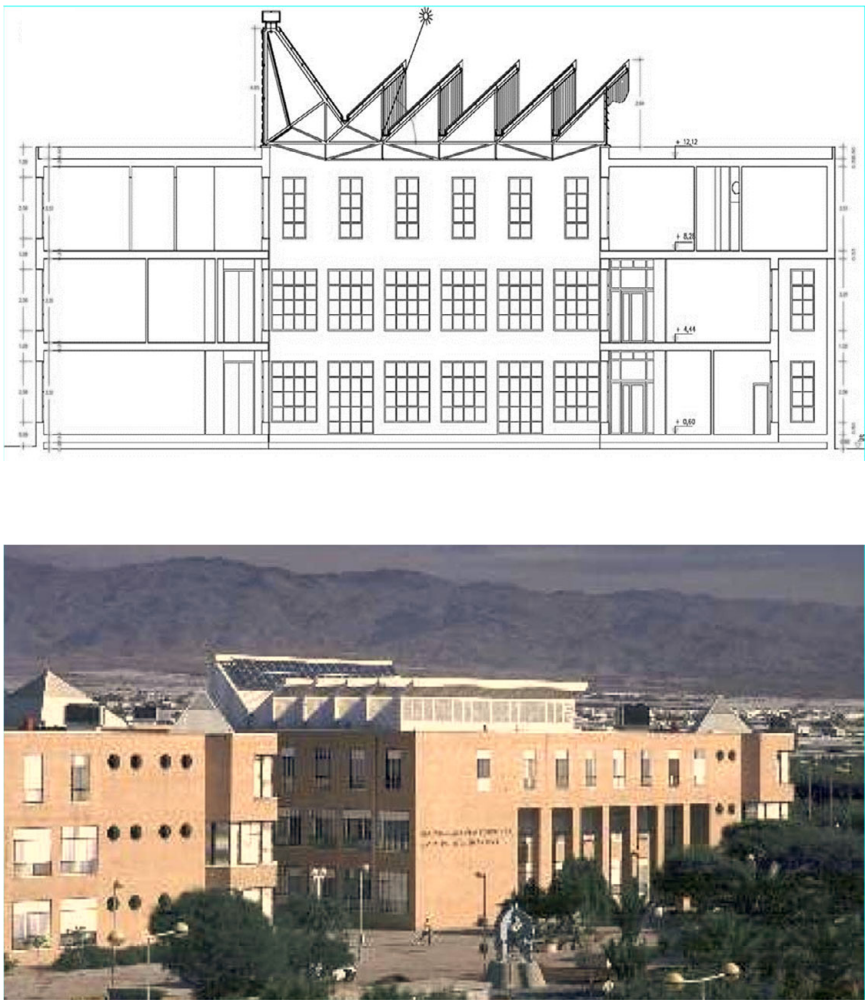
con aplicación a una trama urbana. Sus diferencias constructivas y espaciales hacen referencia al lugar en el que se proyecta, creando un diseño a medida que responda al contexto. (Julio Apolonio Callejas et al., n.d.)

Para diseñar un patio óptimo en la generación de microclimas específicos es necesario un estudio previo de las condiciones climáticas y meteorológicas de la región específica donde se vaya a desarrollar. Pero no solo eso, se ha demostrado cómo influye en el confort térmico la proporción óptima del patio considerando la radiación mínima durante el verano y la máxima durante el invierno. (Yaşa & Ok, 2014)

> "La capacidad humana de inventar melodías, armonías y ritmos me deja estupefacto. No obstante, el mundo de los sonidos abarca también lo contrario de la melodía, la armonía y el ritmo: a parte de los sonidos meramente funcionales que llamamos ruido, conocemos desarmonías y ritmos quebradizos, fragmentos y apelotamientos de sonidos, elementos con los que trabaja la música contemporánea. Pienso que la arquitectura contemporánea debería disponer de un plan tan radical como la nueva música" (Zumthor, 2014)

Podemos hacer referencia al Proyecto MEDUCA, en Almería. (Heras et al., 2005). Manuel Pérez García y Francisco Javier Batlles, miembros del Departamento de Física Aplicada de la UAL intervienen mediante el programa THERMIE, en la instalación de una cubierta sobre el patio existente en la Sala de Exposiciones de la Universidad de Almería con la intención de regular la temperatura de este y aprovecharlo para el ahorro energético. Resultó una gran mejora en ganancia de radiación en invierno, lo que no fue tan beneficioso en verano, por lo que había que apoyarlo en un sistema de ventilación para su refrigeración debido a las dimensiones y particularidades climáticas de ese patio.

FIGURA 16. *Proyecto MEDUCA, Almería*



Fuente: (Heras et al., 2005)

Cada vez más, el empleo de sistemas pasivos para regular la temperatura es más necesario. Como hemos visto, el patio con sus diferentes componentes y variables se convierte en uno de esos elementos pasivos de regularización de ambientes. Su funcionamiento y el microclima que genera dependen del comportamiento global del patio junto al edificio y la relación con su entorno.

En otra situación geográfica, un estudio realizado en Irán identifica tres variables esenciales en el diseño del patio para su óptimo funcionamiento como generador de microclimas favorables. Encontramos la orientación, las proporciones y la relación de espacios permeables o impermeables de la envolvente del edificio, diferenciando zonas opacas y transparentes. El resultado comprobó que el sistema de enfriamiento más eficaz es la orientación y las características del medio físico donde se proyecta, concluyendo con el diseño de ecuaciones específicas para el diseño óptimo del edificio considerando sus proporciones. Este sistema de cálculo del patio ideal se podría diseñar para distintos tipos de clima según la localización, para el diseño de los patios. (Soflaei et al., 2016)

Otras investigaciones se han enfocado en la influencia de la aplicación de distintas variables del diseño de los patios en la generación de sombra en casas patios tradicionales. La investigación de Soflaei, Shokouhian, Abraveshdar, se enfocó en identificar el patio óptimo en cuanto a geometría y orientación para un patio en Irán (clima cálido y árido). Para su estudio y diseño se utilizaron diferentes programas informáticos para realizar la simulación.

Los resultados mostraron existen distintos componentes del patio que influyen en la modificación de su microclima y del ambiente interior de edificios. En particular, influyen en la relación longitud-anchura, funcionando mejor, por lo tanto, un patio cuadrado frente a uno rectangular. (Soflaei, Shokouhian, Abraveshdar, et al., 2017)

A parte de la proporción, la medición del aire y la ventilación es otro de los parámetros necesarios para el diseño pasivo en un clima cambiante. Se han realizado estudios basados en modelos paramétricos para estudiar el sobrecalentamiento del verano y aplicar a este una estrategia de diseño pasivo basado en una construcción ecológica real.

Para ello fue muy importante estudiar los flujos de aire y cómo circulaban dentro del edificio para la generación de un estado de confort utilizando diseños pasivos. (Yi & Peng, 2014)

En Dubai también están realizando distintas simulaciones en busca de un diseño sostenible que responda a la demanda energética. Para ello,

utilizan simulaciones por ordenador, analizando el consumo real de edificios con patios existentes y comparándolos entre ellos. En segundo lugar se realizan diferentes comprobaciones en cuanto al número de plantas posibles en cada edificios, características de los elementos constructivos (muros, cristales..etc) y cómo varía su rendimiento en función de sus diferentes variables. En tercer lugar, se define y diseña el patio óptimo según los parámetros estudiados y los resultados obtenidos. La conclusión muestra que un edificio más bajo (tres alturas) es más eficiente que un edificio en altura de seis plantas cuando se diseña en climas similares al de Dubai. (Al-Masri & Abu-Hijleh, 2012)

Son diversos los artículos que hacen referencia a las proporciones del patio y con especial mención de la altura del edificio que lo rodea como elemento del diseño influyente en la demanda energética (Yang et al., 2012). La presencia de sombra y su influencia en el confort es algo que se ha ido demostrando en numerosas investigaciones. Vemos un ejemplo de ello y de la importancia de la relación entre el ancho del patio y su altura mediante simulaciones son el programa LightUp. (Al-Hafith et al., 2017)

Partir de un estudio climático del lugar de construcción del edificio parece lo más razonable para poder realizar un diseño óptimo. Cada región tiene sus particularidades y el edificio debe estar preparado para ello. Existen construcciones adaptadas y particulares de cada región y pudiendo apreciarse en su arquitectura tradicional, las cuales contemplan estos fenómenos y se adaptan a ellos utilizando recursos existentes. (Oktay, 2002)

Se ha demostrado cómo la aplicación de estrategias de enfriamiento en regiones de climas áridos y cálidos usando agua, puede ser un sistema viable a la hora de generar un diseño viable y eficiente. Para ello se estudiaron seis tipos de estrategias con combinaciones de árboles, césped, tipos de sombras..etc. Los datos revelaron que la presencia de césped o hierba baja bajaba la temperatura y aumentaba la humedad pero que si además, se encontraba en sombra, el efecto que producía era mucho más eficiente. (Shashua-Bar et al., 2009).

Uno de los principales programas informáticos utilizados para la simulación del comportamiento de estos edificios en función del diseño del patio es el programa ENVI-met. Este programa se ha utilizado en numerosas simulaciones y en concreto, encontramos algunas realizadas para el estudio del comportamiento energético de edificios en presencia de patios. Estas simulaciones parten de la medición de un patio real existentes al que por medio de la simulación se les ha sometido a distintos cambios en su diseño para estudiar su comportamiento.

Dentro de los distintos estudios, en el caso de la investigación de Taleghani, muestra como el sol directo y la radiación juegan un papel muy importante en el confort térmico de sus edificios. Además, destaca la importancia del patio en la generación de microclimas necesarios en los Paises Bajos comparándolo con otros elementos de diseño. (Taleghani et al., 2015)

Se ha demostrado que es un programa que ha ido realizando actualizaciones y que hoy en día es bastante fiable. Por sí solo puede tener pequeñas diferencias en cuanto a la precisión de la medición (Forouzandeh, 2021). Aunque los datos podrían variar ligeramente en una medición, ENVI-met sigue sin considerarse una herramienta fiable en cuanto a precisión. (López-Cabeza et al., 2018)

No obstante, algunas investigaciones han realizado estas mediciones usando ENVI-met junto a otros programas informáticos. Encontramos el ejemplo de utilización de ENVI-met junto a Grasshopper. Los resultados aumentaron su precisión. Se llegó a realizar una comparación casi exacta del comportamiento de una trama urbana en función de la existencia de vegetación, con medición de cómo afectaba eso además al interior de los edificios. (Perini et al., 2017)

Otro ejemplo de simulación fue con el uso de ENVI-met y Rayman 1.2. El resultado obtuvo datos muy precisos en comparación con las mediciones reales y reveló la importancia de estrategia de sombreamiento en patios de escuela para el confort térmico del interior de las aulas. (Elgheznawy & Eltarabily, 2021)

ENVI-met también se ha utilizado para verificar campañas de medición realizadas in situ. Vemos el caso de una investigación que estudiaba el

efecto de la vegetación y de los materiales de su edificio para la medición del confort térmico en contextos urbanos cerrados. Simularon diferentes escenarios y el resultado mostró que en zonas de clima mediterráneo la vegetación es imprescindible para la regulación de la temperatura en los meses de calor, así como el uso de materiales que no absorban calor. (Salata et al., 2015)

4. HIPÓTESIS DE PARTIDA

Tras el recorrido histórico y el análisis del papel que juega del patio a día de hoy, se plantean unas hipótesis que sirven de base para seguir desarrollando este tema.

- Existen parámetros que influyen en el patio en la creación de microclimas, afectando al confort térmico y al ahorro energético de sus viviendas.
- Situación geográfica
- Morfología y forma (altura, profundidad, proporción)
- Radiación solar (diferenciación de ciclo solar)
- Sombras (edificios colindantes, momento del día…)
- Materiales de construcción (porosidad, capacidad de reflexión, conductividad…)
- Vegetación (autóctona o no, de hoja perenne o caduca, a distintas alturas, césped y humedad)
- Ventilación (corrientes de aire, enfriamiento, salubridad)
- Estructuras auxiliares (coberturas de patios, móviles o no)
- Presencia de agua (lámina de agua, estanque, fuente…)
- Relación con edificio/patios colindantes
- El patio crea un microclima que afecta al edificio
- Dicho microclima y por lo tanto el patio, afecta al ser humano, física y psicológicamente

- Las viviendas vernáculas funcionan mejor que los edificios de hoy en día climáticamente
- Existen variedad de programas informáticos que realizan simulaciones para estudiar las variaciones de temperatura de la superficie del edificio considerando la textura urbana, así como las propiedades físicas del material.
- Podemos simular las condiciones de un edificio con y sin patio como uno de los factores importantes ayuda a predecir el consumo de energía del edificio.
- Podemos simular el patio ideal según parámetros del edificio (localización, orientación...etc)

5. METODOLOGÍA

Para la redacción y elaboración de este artículo se ha realizado un recorrido histórico de la configuración de los patios desde su origen hasta la actualidad, a nivel global, centrando la investigación en edificación residencial.

Hemos visto cómo la vivienda y el patio han ido evolucionando al ritmo que la sociedad le marcaba, adaptándose a su contexto.

Actualmente, ante la problemática de la escasez de recursos energéticos disponibles nos encontramos con la necesidad de buscar alternativas.

Presentamos al patio como un elemento fundamental en la creación de microclimas que con una configuración determinada pueden dar respuesta a la demanda energética observada en los edificios.

Se conocen numerosas investigaciones de medición de los diferentes parámetros que afectan a la generación de microclima en el patio realizado in situ en diferentes patios de distintas zonas geográficas. A partir de estas mediciones y mediante simulación digital se procede a realizar modificaciones de sus condiciones para observar y estudiar cómo afectan al microclima que genera y por tanto al confort térmico del edificio.

6. CONCLUSIONES

El desarrollo de esta investigación de ha desarrollado a partir de un recorrido histórico a través de la evolución del patio andaluz en la arquitectura residencial.

El patio para dar respuesta a las necesidades de la sociedad actual con el uso de las nuevas tecnologías recuperando un elemento tradicional.

Para ello es necesario seguir desarrollando programas informáticos que realicen simulaciones más precisas que sirvan para estudiar los parámetros que incluyen en su diseño, así como las propiedades físicas de sus materiales.

Esta investigación se puede aplicar a distintos fines (personas con COVID, enfermedades respiratorias, necesidades específicas de cuidados (enfermedades físicas/psíquicas) gracias al uso de la domótica y los beneficios derivados del patio.

7. REFERENCIAS

Abdulkareem, H. A. (2016). Thermal Comfort through the Microclimates of the Courtyard. A Critical Review of the Middle-eastern Courtyard House as a Climatic Response. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *216*, 662–674. https://doi.org/10.1016/J.SBSPRO.2015.12.054

Al-Hafith, O., Satish, B. K., Bradbury, S., & De Wilde, P. (2017). The Impact of Courtyard parameters on its shading level An experimental study in Baghdad, Iraq. *Energy Procedia*, *134*, 99–109. https://doi.org/10.1016/J.EGYPRO.2017.09.539

Al-Hemiddi, N. A., & Megren Al-Saud, K. A. (2001). The effect of a ventilated interior courtyard on the thermal performance of a house in a hot–arid region. *Renewable Energy*, *24*(3–4), 581–595. https://doi.org/10.1016/S0960-1481(01)00045-3

Al-Masri, N., & Abu-Hijleh, B. (2012). Courtyard housing in midrise buildings: An environmental assessment in hot-arid climate. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, *16*(4), 1892–1898. https://doi.org/10.1016/J.RSER.2012.01.008

Aldawoud, A. (2008). Thermal performance of courtyard buildings. *Energy and Buildings*, *40*(5), 906–910. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2007.07.007

Almhafdy, A., Ibrahim, N., Ahmad, S. S., & Yahya, J. (2013). Courtyard Design Variants and Microclimate Performance. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *101*, 170–180. https://doi.org/10.1016/J.SBSPRO.2013.07.190

Almhafdy, A., Ibrahim, N., Ahmad, S. S., & Yahya, J. (2015). Thermal Performance Analysis of Courtyards in a Hot Humid Climate Using Computational Fluid Dynamics CFD Method. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *170*, 474–483. https://doi.org/10.1016/J.SBSPRO.2015.01.012

Aysha, S., & Mani, M. (2017). Adaptation of Buildings to Climate Change. *Encyclopedia of Sustainable Technologies*, 331–349. https://doi.org/10.1016/B978-0-12-409548-9.10202-7

Batty, W. J., Al-Hinai, H., & Probert, S. D. (1991). Natural-cooling techniques for residential buildings in hot climates. *Applied Energy*, *39*(4), 301–337. https://doi.org/10.1016/0306-2619(91)90002-F

Benjamin, W. (2021). *París, capital del siglo XIX* (J. J. DE OLAÑETA (ed.)).

Blaser, W. (2004). *Patios. 5000 años de evolución desde la antigüedad hasta nuestros días* (Gustavo Gi).

Campos Sánchez, F. S. (2012). *Estrategias Unbanas para las Cuidades MEdias Andaluzas*. Universidad de Granada.

Carlos, R. G., Eduardo, M. D. M., Carmen, G. M., & Victoria, L. C. (2019). Tempering potential-based evaluation of the courtyard microclimate as a combined function of aspect ratio and outdoor temperature. *Sustainable Cities and Society*, *51*, 101740. https://doi.org/10.1016/J.SCS.2019.101740

Chiesa, G., Grosso, M., Pearlmutter, D., & Ray, S. (2017). Advances in adaptive comfort modelling and passive/hybrid cooling of buildings. *Energy and Buildings*, *148*, 211–217. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2017.05.012

Darvish, A., Eghbali, G., & Eghbali, S. R. (2021). Tree-configuration and species effects on the indoor and outdoor thermal condition and energy performance of courtyard buildings. *Urban Climate*, *37*, 100861. https://doi.org/10.1016/J.UCLIM.2021.100861

Davis, L. W., & Gertler, P. J. (2015). Contribution of air conditioning adoption to future energy use under global warming. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *112*(19), 5962–5967. https://doi.org/10.1073/PNAS.1423558112

Elgheznawy, D., & Eltarabily, S. (2021). The impact of sun sail-shading strategy on the thermal comfort in school courtyards. *Building and Environment*, *202*, 108046. https://doi.org/10.1016/J.BUILDENV.2021.108046

Forouzandeh, A. (2021). Prediction of surface temperature of building surrounding envelopes using holistic microclimate ENVI-met model. *Sustainable Cities and Society*, *70*, 102878. https://doi.org/10.1016/J.SCS.2021.102878

Frampton, K. (2009). *Historia crítica de la arquitectura moderna* (G. GILI (ed.)).

González Capitel, A. (2005). *La arquitectura del patio* (G. Gili (ed.)).

González, F. J. N. (2004). *Arquitectura Bioclimática* (MUNILLALERIA (ed.)).

Heras, M. R., Jiménez, M. J., San Isidro, M. J., Zarzalejo, L. F., & Pérez, M. (2005). Energetic analysis of a passive solar design, incorporated in a courtyard after refurbishment, using an innovative cover component based in a sawtooth roof concept. *Solar Energy*, *78*(1), 85–96. https://doi.org/10.1016/J.SOLENER.2004.05.019

Jenkins, D. P. (2009). The importance of office internal heat gains in reducing cooling loads in a changing climate. *International Journal of Low-Carbon Technologies*, *4*(3), 134–140. https://doi.org/10.1093/IJLCT/CTP019

Julio Apolonio Callejas, I., Cleonice Durante, L., Diz-Mellado, E., & Galán-Marín, C. (n.d.). Thermal Sensation in Courtyards: Potentialities as a Passive Strategy in Tropical Climates. *Mdpi.Com*. https://doi.org/10.3390/su12156135

Lejeune, J.-F., & Sabatino, M. (2009). *Modern architecture and the Mediterranean : vernacular dialogues and contested identities*. 268.

Lloyd Kahn. (2009). *Cobijo* (T.-H. BLUME (ed.)). 2009.

López-Cabeza, V. P., Galán-Marín, C., Rivera-Gómez, C., & Roa-Fernández, J. (2018). Courtyard microclimate ENVI-met outputs deviation from the experimental data. *Building and Environment*, *144*, 129–141. https://doi.org/10.1016/J.BUILDENV.2018.08.013

Macías Rodríguez, D., Del Espino Hidalgo, B., & Pérez Cano, M. T. (2017). *URBAN OBSOLESCENCE IN THE MEDIUM-SIZED CITIES OF ANDALUSIA . SUSTAINABILITY OF URBAN CONTEXTS IN THE SOUTH OF THE PROVINCE OF CÓRDOBA*. Dialnet. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6005662

Martinelli, L., & Matzarakis, A. (2017). Influence of height/width proportions on the thermal comfort of courtyard typology for Italian climate zones. *Sustainable Cities and Society*, *29*, 97–106. https://doi.org/10.1016/J.SCS.2016.12.004

Muhaisen, A. S., & Gadi, M. B. (n.d.). Mathematical model for calculating the shaded and sunlit areas in a circular courtyard geometry. *Building and Environment*, *40*(12), 1619–1625. Retrieved September 9, 2021, from https://www.academia.edu/625716/Mathematical_model_for_calculating_the_shaded_and_sunlit_areas_in_a_circular_courtyard_geometry

Nicol, F., & Foruzanmehr, A. (n.d.). *Towards new approaches for integrating vernacular passive-cooling systems into modern buildings in warm-dry climates of Iran*. Retrieved September 12, 2021, from https://www.researchgate.net/publication/266037190

Oktay, D. (2002). Design with the climate in housing environments: an analysis in Northern Cyprus. *Building and Environment*, *37*(10), 1003–1012. https://doi.org/10.1016/S0360-1323(01)00086-5

Pérez Ordóñez, A., & Alejandro. (2009). *Arquitectura doméstica tardoandalusí y morisca: aproximación al modelo de familia y a su plasmación en la arquitectura y el urbanismo de los siglos XIII al XVI*. https://digital.csic.es/handle/10261/12283

Perini, K., Chokhachian, A., Dong, S., & Auer, T. (2017). Modeling and simulating urban outdoor comfort: Coupling ENVI-Met and TRNSYS by grasshopper. *Energy and Buildings*, *152*, 373–384. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2017.07.061

PLAN GENERAL DE ORDENACIÓN URBANÍSTICA DE MÁLAGA. (n.d.).

Safarzadeh, H., & Bahadori, M. N. (2005). Passive cooling effects of courtyards. *Building and Environment*, *40*(1), 89–104. https://doi.org/10.1016/J.BUILDENV.2004.04.014

Salata, F., Golasi, I., Vollaro, A. D. L., & Vollaro, R. D. L. (2015). How high albedo and traditional buildings' materials and vegetation affect the quality of urban microclimate. A case study. *Energy and Buildings*, *99*, 32–49. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2015.04.010

Shashua-Bar, L., Pearlmutter, D., & Erell, E. (2009). The cooling efficiency of urban landscape strategies in a hot dry climate. *Landscape and Urban Planning*, *92*(3–4), 179–186. https://doi.org/10.1016/J.LANDURBPLAN.2009.04.005

Soflaei, F., Shokouhian, M., Abraveshdar, H., & Alipour, A. (2017). The impact of courtyard design variants on shading performance in hot- arid climates of Iran. *Energy and Buildings*, *143*, 71–83. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2017.03.027

Soflaei, F., Shokouhian, M., & Mofidi Shemirani, S. M. (2016). Investigation of Iranian traditional courtyard as passive cooling strategy (a field study on BS climate). *International Journal of Sustainable Built Environment*, *5*(1), 99–113. https://doi.org/10.1016/J.IJSBE.2015.12.001

Soflaei, F., Shokouhian, M., & Soflaei, A. (2017). Traditional courtyard houses as a model for sustainable design: A case study on BWhs mesoclimate of Iran. *Frontiers of Architectural Research*, *6*(3), 329–345. https://doi.org/10.1016/J.FOAR.2017.04.004

Soflaei, F., Shokouhian, M., Tabadkani, A., Moslehi, H., & Berardi, U. (2020). A simulation-based model for courtyard housing design based on adaptive thermal comfort. *Journal of Building Engineering*, *31*, 101335. https://doi.org/10.1016/J.JOBE.2020.101335

Taleghani, M., Kleerekoper, L., Tenpierik, M., & Van Den Dobbelsteen, A. (2015). Outdoor thermal comfort within five different urban forms in the Netherlands. *Building and Environment*, *83*, 65–78. https://doi.org/10.1016/J.BUILDENV.2014.03.014

Terrados, F. J., & Moreno, D. (2014). "Patio" and "Botijo": Energetic strategies' architectural integration in "Patio 2.12" prototype. *Energy and Buildings*, *83*, 70–88. https://doi.org/10.1016/j.enbuild.2014.03.081

Tien, P. W., & Calautit, J. K. (2019). Numerical analysis of the wind and thermal comfort in courtyards "skycourts" in high rise buildings. *Journal of Building Engineering*, *24*, 100735. https://doi.org/10.1016/J.JOBE.2019.100735

Vitrubio, M. L. (1997). *Los diez libros de la arquitectura* (IBERIA (Ed.)).

Wang, F., & Liu, Y. (2002). Thermal environment of the courtyard style cave dwelling in winter. *Energy and Buildings*, *34*(10), 985–1001. https://doi.org/10.1016/S0378-7788(01)00145-1

Yang, X., Li, Y., & Yang, L. (2012). Predicting and understanding temporal 3D exterior surface temperature distribution in an ideal courtyard. *Building and Environment*, *57*, 38–48. https://doi.org/10.1016/J.BUILDENV.2012.03.022

Yaşa, E., & Ok, V. (2014). Evaluation of the effects of courtyard building shapes on solar heat gains and energy efficiency according to different climatic regions. *Energy and Buildings*, *73*, 192–199. https://doi.org/10.1016/J.ENBUILD.2013.12.042

Yi, C. Y., & Peng, C. (2014). Microclimate Change Outdoor and Indoor Coupled Simulation for Passive Building Adaptation Design. *Procedia Computer Science*, *32*, 691–698. https://doi.org/10.1016/J.PROCS.2014.05.478

Zamani, Z., Heidari, S., & Hanachi, P. (2018). Reviewing the thermal and microclimatic function of courtyards. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, *93*, 580–595. https://doi.org/10.1016/J.RSER.2018.05.055

Zumthor, P. (2014). *Pensar la arquitectura* (G. GILI (Ed.)).

LA REPRESENTACIÓN FIGURATIVA EN EL ISLAM. LA RECREACIÓN ESTÉTICA TOLERADA

MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Cuando nos referimos a la proscripción o a la libertad de representación figurativa no estamos abordando una mera cuestión estética que afectaría únicamente a la reflexión artística, sino que entramos en el terreno más delicado de la libertad de expresión y opinión reconocida en el art. 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y a la posibilidad de tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad y al goce de las artes, amparados por el art. 27 de esa misma Declaración. Es, por tanto, un problema de índole jurídico, además de una razón fundada en la tradición cultural y en el ingenio creativo.

El arte del mundo islámico, al igual que sus aspectos sociales y culturales, está fuertemente influido por el medio en que surgió y se desarrolló. Desde épocas muy tempranas podemos advertir ya algunos de esos rasgos peculiares y característicos que lo dotan de una idiosincrasia y personalidad tan propias que permiten reconocerlo a primera vista a cualquiera que lo observe en cualquiera de sus manifestaciones. La cuestión de la aniconia –es decir, ausencia de representación de seres animados—, que no de la iconoclasia (Burckhardt, 1999, p. 38, nota 3)[149], en el arte islámico, es tema largamente debatido por la crítica y lugar común al hablar del arte en el ámbito del islam.

[149] Y aclara: "el anaconismo puede tener un carácter espiritualmente positivo, mientras que la iconoclasia sólo tiene un sentido negativo".

2. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA ANICONIA EN EL ISLAM CLÁSICO

Se tiene como ampliamente aceptada y difundida la idea de que el islam prohíbe la representación de las figuras animadas o de fauna, en acepción de Georges Marçais (2005, p. 104), lo que vale tanto para personas como para animales. En el *Corán* no aparece de manera explícita dicha prohibición, aunque algunas suras se han interpretado como proscripciones expresas de este tipo de imágenes. Por ejemplo, la sura de "La mesa", 5:92, nos habla de la procedencia satánica de "el vino, el *maysir*, los ídolos"; de donde los ídolos, *anṣāb*, o altares de piedra situados alrededor de la Kaᶜba en época preislámica, designarían, en sentido amplio y según Muhammad Asad, "una asociación con cualquier tipo de prácticas que podríamos describir como idólatras, y no simplemente en sentido literal" (2001, p. 138, nota 8). Negar o destruir a los ídolos reafirma la razón misma del islamismo, el *tawḥīd*: *Lā ilāha illà Allāh* –no hay más dios que Dios—, testimonio absolutamente dominador en el Islam (Burckhardt, 1999, p. 37).

Pero han sido otras suras de muy diferente carácter a esta, sin su sentido coercitivo, las que propiciaron una mayor restricción posterior a la representación de la imagen en el arte musulmán. Nos referimos a la 15:29 y a la 38:72. En ellas aparece la idea bíblica de la creación del hombre según la cual Dios ha creado un modelo a su imagen, al que insufla vida[150]. Coránicamente hablando, estas suras y aleyas son las que han ejercido una mayor influencia en la tradición y en la jurisprudencia islámica, y han fortalecido la creencia de Dios como gran y único creador (Wensinck, Fahd, 1998, p. 927).

Dios es el único *muṣawwir*, creador, pintor; y el hecho de que este término pueda aplicarse a un mortal sería, por tanto, una blasfemia. Ello dio lugar en el hadiz a una vasta literatura que puede resumirse, esencialmente, en que "todos los hombres que reproducen la figura humana

[150] Corán, 5:28-29: "Acuérdate de cuando dijo tu Señor a los ángeles: "Estoy creando un ser humano a partir del barro, de la arcilla moldeable; / cuando lo haya concluido, insuflaré en él parte de mi espíritu. ¡Caed postrados ante él!" (trad. al español: Vernet, 1991).

son imitadores de Dios, y en tanto que tales, punibles: "Dios impondrá como castigo a aquel que haya creado una imagen la necesidad de insuflarle vida a Su imagen; pero eso jamás será posible" (Wensinck, Fahd, 1998, p. 925-926). El artista será, pues, "juzgado por esa orgullosa tentativa de imitar al Creador y condenado por ella" (Massignon, 1932, p. 258) el día del Juicio Final. La tradición condena a pintores y escultores como "los peores de los hombres". El tener representaciones figurativas es similar a tener un perro, animal impuro y sucio; o se equipara a otras acciones despreciables, como efectuar préstamos con interés, o tatuarse (Chejne, 1974, p. 317-318). El principal objeto de la reprobación va a ser, por tanto, el artista, y no la obra de arte, pues es él quien aparece como "una especie de competidor de Dios al crear algo que tiene vida real o potencial" (Grabar, 1981, p. 94).

Debemos tener en cuenta, además, otras posibles influencias de carácter semita que influyeron también en la postura del islam hacia la representación figurativa y que se encontraban en contacto con los pueblos árabes preislámicos. Y así, la frase: "Los ángeles evitan las casas que contienen una imagen, una campanilla o un perro", atribuida al Profeta por la tradición, tiene reminiscencias hebreas: "la prohibición de las imágenes en el islam solo se aplica, estrictamente hablando, a la de la Divinidad; descansa, pues, en la perspectiva del Decálogo o, para ser más exactos, en el monoteísmo abrahámico, del que el islam se considera el renuevo" (Burckhardt, 1999, p. 37)[151]. Es sabido que el elemento judaico era notable en La Meca poco antes de la Revelación y que, además, se encontraba ampliamente diseminado entre las tribus y los beduinos de Arabia. Además, sabemos que "desde los comienzos del islamismo (y ya desde antes), [los árabes] trataban con los cristianos y con los judíos, y leían los libros de los unos y de otros" (Menéndez Pidal, 1973, p. 93-94, nota 6). En el arranque del islam, el tradicionista y compañero del Profeta, Kaᶜb al-Aḥbār (m. 32 ó 35=652-3)(Schmitz, 1998), interpretó la Torá judía para los musulmanes y se alzó como autoridad de primer

[151] Este autor aclara que la prohibición de la representación de la imagen de Dios se extiende a los "mensajeros divinos (*rusūl*), los profetas (*anbiyā'*) y los santos (*awliyā'*)" ya que son los "lugartenientes de Dios en la tierra" (Ibidem).

orden para citar los relatos bíblicos y cristianos que encontramos insertos en el islam. Podemos concluir que, independientemente de las tradiciones preislámicas, la lectura bíblica reforzó el rechazo sobre la representación figurativa desde la tradición histórica: "No harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o aquí abajo en la tierra o en el agua bajo tierra" (Éxodo, 20:4); y desde la reglamentación religiosa: "No os hagáis ídolos, no os alcéis estatuas o estelas ni pongáis en vuestra tierra piedras esculpidas para postraros ante ellos, porque soy yo, Yahvé, vuestro Dios" (Levítico, 26:1); y: "No vayáis a prevaricar haciéndoos imágenes talladas de cualquier forma que sean: de hombre o de mujer, de animal que vive sobre la tierra o de ave que vuela en el cielo, de reptil que repta sobre el suelo o de pez que vive en las aguas subterráneas" (Deuteronomio, 4:16).

Por último, cabe mencionar la primitiva creencia universal, hoy todavía en boga en numerosos pueblos del mundo, de que "el realizador de una imagen o pintura transfiere, en cierta medida, parte de la personalidad del sujeto a la imagen o pintura y, de esa forma, esta adquiere poderes mágicos sobre la persona reproducida" (Creswell, 1946). Este factor antropológico puede explicar el rechazo de algunas culturas hacia la representación de seres animados.

Esto en cuanto a la tradición religiosa. En cuanto a la tradición jurídica, que en el mundo islámico se vincula a la primera, ("el carácter jurídico-religioso es en esencia lo que distingue al Derecho Islámico de cualquiera de los sistemas jurídicos conocidos" (Aguilera, 2000, p. 21-22) debemos tener en cuenta que sus fuentes son el *Corán*, la *sunna*, el consenso o *iŷmāᶜ* y la analogía o *qiyās*. En la *sunna* tenemos la llamada "verbal" o hadiz, fuente en la que, en el apartado de prohibiciones, queda claramente proscrita, como ya hemos expuesto, la representación animal sobre alfombras, piedras, vestidos, *darāhīm*, dinares, almohadas, cojines, etc., así como en paredes, techos, cortinas, turbantes, vestidos, etc., y se añade el mandato de destruir las imágenes (An-Nawawi, 2005, hadiz nº 293). E igualmente está recogida en el hadiz la prohibición de retratos o similares (An-Nawawi, 2005, hadiz nº 303). Como parte de la fundamentación del código jurídico el derecho, en teoría, en su apartado penal y en concreto en lo que se refiere al derecho público-religioso,

debe amparar el castigo hacia los infractores de estas proscripciones pues alteran uno de los principios del derecho divino, "del cual se erige en vindicadora la autoridad constituida"; y esto, una vez más, parece tener origen en el mundo hebreo (López Ortiz, 1932, p. 91-92).

Para Louis Massignon (1932, p. 261), sin embargo, en el mundo islámico debemos referirnos a restricciones y no tanto a prohibiciones, y aquellas van no contra el arte en sí mismo, sino contra la idolatría. La oposición a la representación de las imágenes no pertenece, *strictu senso*, a las doctrinas más antiguas del islam; es la tradición, el hadiz, el que marca explícitamente la hostilidad hacia la representación figurativa (Lammens, 1915) y, al parecer, no antes de la segunda mitad del siglo VIII. Es en el contexto de este siglo donde debe destacarse también, como bien señalara Oleg Grabar, una reacción "musulmana hacia las artes del mundo cristiano [conquistado] como una actitud confusa" (Grabar, 1981, 95-97), de temor y admiración al mismo tiempo. Esta actitud hacia el arte cristiano-bizantino se refleja en una tradición islámica que cuenta cómo el Profeta, al entrar en La Meca recién conquistada, lo primero que hizo fue circunvalar la Kaʿba a lomos de un camello y derribar con su fusta los ídolos que, alrededor de ella, habían erigido los árabes. Al entrar, vio en el interior pinturas que un artista bizantino había realizado en sus paredes y que representaban escenas de la vida de Abraham y algunas costumbres de los idólatras, así como una representación de la Virgen María con el Niño en sus brazos. Este último icono fue el único que el Profeta mandó conservar, aunque, años más tarde, se destruyera accidentalmente en un incendio. Según Burckhardt (1999, p. 16-17), "esta historia tradicional ilustra el significado y las proporciones de lo que equivocadamente se llama iconoclasia musulmana, que más bien debería llamarse aniconismo: si la Kaaba es el corazón del hombre, los ídolos, que en ella moraban, representan las pasiones que lo revisten e impiden el recuerdo de Dios". También hacia esa época de los primeros califas fue cuando, junto a la penalidad del derecho privado, de tradición preislámica, se detalla y fija una nueva de derecho público-religioso que, como hemos visto, es la que fundamenta el castigo hacia los infractores del derecho divino (López Ortiz, 1932, p. 92).

Con todo lo dicho, la abstracción se fue desarrollando gradualmente de tal forma en el arte del mundo islámico que, en un periodo de tiempo relativamente corto y, podríamos decir, de manera generalizada para toda la Dār al-Islām, cobraron una importancia excepcional las representaciones abstractas[152] cuya proliferación extraordinaria como elemento decorativo realza la contemplación "mediante su ritmo ininterrumpido y su entrelazamiento incesante. En lugar de aprisionar la mente y conducirla a algún mundo imaginario, disuelve las fijaciones mentales, al igual que la contemplación de un curso de agua que fluye, de una llama o de unas hojas que el viento agita" (Burckhardt, 1999, p. 16-17). Pero existen en el arte islámico representaciones figurativas, aunque en menor medida y quizá, también, sean menos distintivas del "estilo islámico" que las abstractas. Es cierto que han sobrevivido menos ejemplos, pero eso no significa que no se realizaran y así veremos, para el caso concreto de al-Andalus, algunos de ellos conservados a través de las fuentes escritas o materiales, fuentes que nos muestran un desarrollo artístico más generoso con la representación de figuras de hombres y animales de lo que en un principio podríamos considerar.

En el islam clásico, y antes de pasar a al-Andalus, existen algunos precedentes realmente indispensables de citar. Si bien la mezquita fue el único lugar –o edificio— donde la restricción de representar figuras humanas o animales se respetó estrictamente –volvemos a encontrarnos con un fuerte rechazo hacia la idolatría y hacia la iconografía—, en cambio en palacios y en casas, ya desde época omeya, aparece profusión de figuras humanas y animales, sobre todo, en sus baños o harenes, es decir, en las zonas más reservadas e íntimas del edificio. El ejemplo quizá más conocido sea el edificio omeya de Qusayr ᶜAmra, en Jordania, baños que están profusamente decorados con frescos en los que podemos contemplar, por ejemplo, sus famosas bailarinas y cantoras helenizantes. O, ya

[152] Existe una tradición que cuenta que un pintor persa que antiguamente no había trabajado bajo la prohibición de representar figuras se dirigió al famoso tradicionista Ibn ᶜAbbās (m. d. 68 H.) y le preguntó si debía dejar de pintar animales y, si eso era así, cómo podía ganarse la vida; a lo que el tradicionista le contestó que podía continuar pintando animales, pero cortándoles la cabeza y dándoles la apariencia de las flores (Ettinghausen, 1963, p. 261). La inclusión de figuras animales y humanas en mobiliario decorativo donde se funden y confunden con arabescos podría ser, así, explicada.

de la segunda mitad del siglo IX, las ruinas de Samarra, cuyas excavaciones arqueológicas han revelado la existencia de pinturas sobre yeso de mujeres parcialmente vestidas y curiosísimos sacerdotes cristianos, así como numerosas figuras de pájaros, leones y camellos, estos ya de tradición persa-sasánida (Marçais, 1932, p. 162).

Nos encontramos ante una disociación entre los edificios de carácter religioso y los de carácter profano. Y esta dicotomía se produce en el mundo islámico de manera opuesta al mundo judío y al cristiano pues, si hemos visto que en la mezquita se rechaza la representación figurativa y, sin embargo, en edificios civiles se consienten, sucede lo contrario en el caso de las otras dos religiones del Libro. Esto se explica por la interpretación diferente que se hace en unas u otras tradiciones de los anteriormente citados textos bíblicos. Maimónides nos lo explica en su *Mishné Torá*: "La estatua que la Torá prohíbe es una estatua a la cual todos acuden, y está prohibida, aunque sea para servir al Eterno, porque esa era la modalidad idolátrica, y está escrito: "No te erigirás estatua" (Deuteronomio, 16:22). […] Lo mismo se aplica a la piedra con imágenes mencionada en la Torá, aunque uno se prosterne ante ella en honor al Eterno. […] Pues está escrito: "Y no pondréis en vuestra tierra piedra con imágenes para prosternaros ante ella" (Levítico, 16:1). […] Esta ley rige en todas partes menos en el Templo, donde está permitido prosternarse sobre las piedras, pues está escrito en el versículo mencionado: "En vuestra tierra", es decir: No os debéis prosternar en vuestra tierra, pero sí lo haréis sobre las piedras labradas del Templo" (Maimónides, 1998, p. 33).

Podemos establecer, por tanto, que la tradición islámica es peculiar en cuanto a la representación figurativa. Y encontramos que no solo los príncipes gustaban de adornar sus casas con pinturas; las fuentes escritas conservan ejemplos referidos a domicilios particulares en los que, de alguna forma, las imágenes representadas podían tener un efecto propiciatorio. Ibn Qutayba (Wensinck, Fahd, 1998, p. 927) cuenta, por ejemplo, cómo Abd Allāh b. Ziyād b. Abīhi mandó pintar en el vestíbulo de su casa un perro ladrando, un león en actitud de fiera y un carnero dando cornadas. También hay que mencionar los numerosos datos que han llegado hasta nosotros que atestiguan la presencia en las casas de objetos

decorativos con figuras, especialmente tejidos y trabajos en metal, como parte fundamental del ajuar doméstico. Y ello se correspondía con la misma costumbre que, según las fuentes, seguía el propio Profeta.

Quizá el medio material desde el que nos han llegado más representaciones artísticas figurativas sean los manuscritos iluminados. Había en el mundo araboislámico medieval cinco centros en los que, según sabemos, se miniaban manuscritos: Siria, norte de Mesopotamia, centro y sur de Iraq, al-Andalus y Marruecos (Albarracín, 1988, p. 117). De entre las diferentes etapas que podríamos distinguir en el arte de iluminar manuscritos, cabe destacar dos principales (Hoffman, 2000; Bloom, 2001): una primera, que comprende los siglos X y XI; que tiene, como ejemplo más significativo, el manuscrito de al-Sufī (903-986), titulado *Kitāb ṣuwār al-kawākib al-tabita* (*Tratado sobre las estrellas fijas*). Está datado en el 1009-10 y se conserva actualmente en la Bodleian Library de Oxford, ms. Marsh 144. Fue el propio hijo del autor quien copió e ilustró el manuscrito que hoy podemos contemplar (Wellesz, 1959); y la segunda, que se extiende del siglo XIII al XVI. Los manuscritos del XIII contienen las ilustraciones más conseguidas. Debemos mencionar el tratado de al-Ŷazarī (m. 1206), titulado *Kitāb fī maᶜrifat al-ḥiŷāl al-handasiyya* (*Libro del conocimiento del artificio del ingenio mecánico*) (Al-Jazarī, 1974). En las iluminaciones de este manuscrito podemos apreciar un gran número de detalles y vibrantes colores. En el siglo XIV los manuscritos abarcan una enorme cantidad de materias de estudio. Podríamos citar como ejemplo el tratado de al-Mawsilī, *Kitāb manāfiᶜ al-ḥayawān* (*Libro de las utilidades de los animales*), cuyo manuscrito se conserva en El Escorial y fue estudiado por la profesora Carmen Ruiz-Bravo Villasante (1980).

Titus Burckhardt ve también, a su vez, en la miniatura del mundo musulmán, dos periodos, pero con características diferentes a las que acabamos de señalar por otros autores. Un primer periodo representado por la Escuela de Bagdad, de calidad inferior, con una gran influencia del ámbito helenístico –pese a haber sido considerado el momento de la pintura árabe por excelencia— pues, junto con las traducciones científicas que se realizaban en la época se copiaban las ilustraciones de los manuscritos trasladados al árabe; y un segundo momento originado durante el

periodo de los selyúcidas, caracterizado por la incorporación de influencias del Asia central y oriental. Pero para Burckardt la auténtica miniatura persa, "sin duda alguna el más perfecto arte figurativo sobre suelo islámico", surgió con la llegada a Irán de los mogoles, que trajeron influencias chinas, aunque fue en Persia donde alcanzaron una dimensión distintiva, puesto que "no intenta reflejar el mundo exterior tal como suele ofrecerse a los sentidos, con todas sus discordancias y accidentes; lo que describe de modo indirecto son las esencias inmutables (*al-aᶜyān at-tābitah*) de las cosas, en virtud de las cuales un caballo no es simplemente un individuo de su especie, sino el caballo por excelencia" (Burckhardt, 1999, p. 341-343). Lo representado, por tanto, no es un ser concreto sino su esencia abstracta.

En el siglo XV podemos encontrar en miniaturas persas, incluso, representaciones del propio artista en el acto de crear, lo que sugiere que para entonces el pintor ha perdido su carácter de proscrito y puede aparecer orgullosamente desarrollando su labor[153]; parece, además, que es una tarea estimada y reconocida y, desde la segunda mitad del siglo XV, algunos pintores van a comenzar a firmar sus obras, siendo uno de los pioneros Ruh-Allah-Mirak, fallecido hacia el año 1496, y el más célebre Bihzad, nacido hacia el año 1440 y muerto poco después de 1514 (Rice, 2000, p. 222). El mismo hecho de que sus biografías nos sean más o menos conocidas, es ya de por sí significativo y, por ejemplo, llegaremos a poder identificar el aspecto de algunos de los más conocidos artistas musulmanes, caso del famoso pintor persa de la segunda mitad del siglo XVI Riza-i Abbasi, retratado en 1676 por su más aventajado discípulo, Mu'in Muzaffar (Rice, 2000, p. 248-251, fig. 246). Es evidente que la representación figurativa había alcanzado en la sociedad una consideración diferente a la que establecían los principios religiosos. El artista se identificaba ahora con su obra y esta le confería su personalidad.

[153] Existe una interesante representación de un pintor persa del siglo XV ataviado con ropajes turcos en el acto de trazar, a su vez, una figura humana, pintura que es de tal perfección y calidad artística que llegó a considerarse copia de Bihzad de una obra del veneciano Giovanni Bellini (Rice, 2000, p. 226, fig. 226).

En estas miniaturas encontramos además figuras hieráticas de animales, que no estáticas, de marcada solemnidad, pero gráciles en su trazo y de elegante movimiento en sus acciones. Louis Massignon dice que estas figuras están heraldizadas. No olvidemos que las figuras heráldicas son puro simbolismo y que nacen en el mundo oriental. Con ellas "no se trata de imitar a la naturaleza para hacerla hablar", sino que los blasones son "yuxtaposiciones tajantes, puramente intelectuales. Son agrupaciones arbitrarias de cuarteles coloreados, de átomos decorativos. Nada ilustra mejor la teoría musulmana –la negación de la permanencia de la naturaleza— que los blasones, donde hay animales fantásticos, oposiciones radicales de colores, todo género de cosas que la naturaleza no puede dar" (Massignon, 1932, p. 273-274). Todas estas representaciones simbolizan, fundamentalmente, un modo de vida, un "ideal de existencia principesca que, desde Oriente, se había extendido a través de las cortes musulmanas. […] Las figuras de animales pertenecen al repertorio asiático, en particular los grupos que enfrentan a una fiera subida sobre un herbívoro, al que muerde el cuello o la grupa" (Marçais, 2000, p. 105). Son figuras transformadas de tal manera que puedan ser aceptadas por la sociedad musulmana, es decir, que no muestren las condiciones necesarias de los seres vivos: "seis direcciones o cinco sentidos" (Ettinghausen, 1963, p. 259). Igualmente debían tener un marcado y particular modo de ser, irreal y pasajero, porque la "evanescencia del arte es necesaria considerando la permanencia de Dios" (Ettinghausen, 1963, p. 262): *li-Llāh al-baqā'*. Como bien determina Titus Burckhardt, (1999, p. 38) "puede no ser más que la exteriorización silenciosa de un estado contemplativo, y en este caso –o en este respecto— no refleja ideas, sino que transforma cualitativamente cuanto le rodea, haciéndolo participar de un equilibrio cuyo centro de gravedad es lo invisible".

En el caso de al-Andalus sobreviven numerosos ejemplos de representaciones figurativas a lo largo de toda su historia, desde el califato, época en la que el arte andalusí alcanza madurez, hasta los nazaríes.

Tenemos, por ejemplo, los magníficos bronces de animales que fueron surtidores de fuentes en el Palacio de Medina Azahara, del siglo X, como el famoso cervatillo del Museo Arqueológico de Córdoba; o los candiles de bronce con figuritas de aves; las arquetas de marfil, como la del

Monasterio de Leyre, de extraordinaria talla, que contiene escenas cortesanas, de caza o caballeros, con animales variados inscritos en círculos o en figuras polilobuladas rodeadas de exuberantes composiciones vegetales; o las numerosas cerámicas que contienen animales: el ataifor califal verde manganeso de la gacela; la botella, también califal, de las liebres, separadas por líneas trenzadas; el ataifor del ave llevando las riendas de un caballo enjaezado; o, ya de época nazarí, el conocidísimo Jarrón de las Gacelas, de la Alhambra, en tonos dorado y azul prusia. También aparecen motivos figurados en telas y tapices, de los que conservamos algunos andalusíes, como el fragmento de almaizar que se encuentra en el Instituto de Valencia de Don Juan y que, a juicio de Torres Balbás representa "la obra maestra del grupo de tapicerías califales, la de mayor finura y perfección de técnica y arte" (Torres Balbás, 1957, p. 786). Está decorada con círculos, de cuyo interior solo se conserva uno de ellos, que contiene la imagen de un pavo, adornado con motivos vegetales de tipo califal.

Tras esta breve relación de ejemplos terminamos con algunas pinturas murales, o frescos, de los que, aún hoy, conservamos escasos pero significativos ejemplos. Por ejemplo, de época califal y perteneciente, en concreto, a Medina Azahara, es el dibujo de una cabeza humana encontrada "en un muro del pasadizo [que hay] entre las dos terrazas más elevadas" (Torres Balbás, 1957, p. 725) del conjunto. Otro ejemplo es el delicado flautista pintado en un fragmento de yeso encontrado en el convento de las Claras, de Murcia, auténtica joya de gran valor que da testimonio del valioso patrimonio histórico y artístico de esa ciudad entre los siglos XII y XIII.

También cabe citar unas pinturas o incisiones murales figurativas, de las que dio noticia la profesora Mª. Jesús Rubiera (2004, 27-33), que creemos son de un enorme interés por su excepcionalidad. En ellas se representan unos pájaros y están situadas en una de las rábitas de las Dunas de Guardamar, en la desembocadura del río Segura, en Alicante. Su representación es simbólica: según se atribuye en un hadiz al Profeta, este dijo que las almas de los mártires se encuentran en los buches de pájaros verdes en el Paraíso hasta el día del Juicio Final. Curiosamente, estas

aves se hayan pintadas o incisas en el muro de la quibla, es decir, el que señala La Meca y hacia el cual los musulmanes deben dirigirse para orar.

¡Unas pinturas en una mezquita! Y, además, ¡en el muro que contiene el *miḥrāb*! ¿Sería este un hecho aislado? ¿Habría pinturas figurativas, aunque como estas de carácter simbólico, en más mezquitas? ¿O se trata de un caso único? Desgraciadamente los vestigios conservados no nos permiten juzgarlo con su debida proporción.

Para terminar, quisiéramos citar un testimonio que se recoge en una fuente escrita donde aparece un dato también digno de destacarse. Se trata de una relación del viaje que el humanista alemán Diego Cuelbis[154] hizo a España en 1599, apenas un siglo después de que el islam abandonara políticamente la Península. En ella encontramos noticias interesantísimas sobre vestigios islámicos de nuestro país, algunos ya imposibles de contemplar. Entre otros lugares, Cuelbis visitó Granada y allí, por supuesto, la Alhambra. Las descripciones son minuciosas, se fijaba en todo. Al salir del patio de los Leones, anota:

> … Fuera deste portal, a la mano ysquierda está la Mesquita Real de los moros, agora se llama Yglesia de San Francisco; donde se abre la puerta ay pintadas mil cosas: una caça en que los moros son a cavallo. Ytem, donçellas morescas pintadas en sus vestidos y ropas.

Escenas de caza con musulmanes a caballo y doncellas moriscas… en la mezquita real de la Alhambra… ¿cabría pensar que son de factura musulmana? Ya hemos visto que, desde el califato omeya de Oriente, se representaban bailarinas y cantoras; y que durante todo el periodo de la historia andalusí se repitieron en la decoración escenas de corte, caballeros en guerra o practicando la caza. También hemos visto la simbología representada por los pájaros en las mezquitas de Guardamar. En la Alhambra, el palacio árabe mejor conservado en la Península, los ejemplos de representaciones figurativas son numerosos; es una mina, de hecho. Tenemos, entre otros muchos ejemplos, la conocidísima fuente de los leones; los frescos de las Casas del Partal, que muestran una

[154] Estuvo en nuestro país entre los años 1599-1600 y escribió unas memorias de ese viaje que tituló *Thesoro chorographico de las Espannas* que ha sido editado, hasta el momento, parcialmente en 1942 y en 2000 (Cuelbis, 2002).

expedición de hombres a caballo; o los también famosos cueros que decoran la cubierta de la Sala de los Reyes, de entre los siglos XIV y XV.

3. CONCLUSIONES

El Corán y el hadiz imponen la norma divina del culto a un único Creador y esta imposición deriva hacia el recelo más o menos restrictivo sobre la representación de seres animados, siguiendo el camino de un monoteísmo estricto que parte de las tradiciones yahvistas del ámbito hebreo[155]. En el mundo islámico, no obstante, esta forma de lo artístico ha seguido tradiciones aún más antiguas, enraizadas en el Próximo Oriente hace milenios, que han convertido la representación de seres animados en un acto simbólico cargado de nuevos y plenos significados –como sucede en el caso descrito de los pájaros verdes de las Dunas de Guardamar— y este hecho parece capacitar al artista en su labor creadora, pues le salva de la pretensión de imitar al Creador como factor de criaturas, dado que lo que expresa es, en todo caso, una idea, una abstracción, sugerida por la forma representada y, por tanto, se limita a utilizar la obra creada para expresarse, lo que no le convierte en trasgresor. La imagen artística se transforma en un elemento conceptual, un tropo literario, una metáfora que supera las ataduras de lo formal para "trasladarnos" –del término griego "metáfora"— más allá de lo que observamos. "Si el arte de la Alhambra es tan parco en el empleo de la imagen humana, esto se debe tanto al temor respetuoso ante la forma esencial, divina del hombre, como al respeto ante el habitante del palacio, que ha

[155] Hay dos corrientes de interpretación de la religión de Israel: la que supone que en su seno nunca hubo divinidades cananeas, "la fe yahvista era esencialmente monolátrica"; y la que ve en ella elementos del culto a estas divinidades, pues "la monolatría israelita se constituyó no tanto en una situación inicial de aislamiento y de separación respecto a la cultura cananea, sino por un proceso de ruptura respecto a lo que era en realidad su pasado cananeo". Es por eso que su "prohibición de dioses extranjeros" y el "culto anicónico" a ella aparejado, se va a ir imponiendo con el tiempo, pues era "una tendencia antigua y, posiblemente, original del yahvismo, enraizada en el género de vida del desierto. Fenómenos similares aparecen en culturas nómadas marginales del Antiguo Oriente, así como en el mazdeísmo" (Trebolle, 1996, p. 30-31).

de representar, él solo, la gema solitaria de la sortija" (Burckhardt, 2001, p. 236).

En la antesala de la Torre de las Infantas de la Alhambra un poeta expresa en boca de la torre misma la necesidad de contemplar lo contenido trascendiendo el continente, de ver con los sentidos del alma más de lo que perciben los del cuerpo, apreciar las virtudes, las cualidades que encierran los corazones y no las galas que los adornan:

> "¡Tú que entras, párate por Dios, contempla
>
> cuánto luce beldad perfecta y rara!
>
> A tus ojos da suelta en mis encantos;
>
> de madera de olor nos mandan soplos.
>
> Mas la gracia –dirás, verdad si buscas—
>
> Está en los moradores, no en la casa." (García-Gómez, 1996, p. 146-147).

4. REFERENCIAS

Aguilera Pleguezuelo, J. (2000). Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus. Guadalquivir.

Albarracín, J. (1988). La pintura figurativa árabe islámica. Historia y cultura del islam español (Curso de conferencias, 1986-87). Escuela de Estudios Árabes, p. 115-128.

Asad. M. (2001). El mensaje del Qur'an. Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas.

Bloom, J. M. (2001). The introduction of Paper to the Islamic Lands and the Development of the Illustrated Manuscript. Muqarnas, 17, p. 17-23.

Burckhardt, T. (1999). El arte del islam. Lenguaje y significado. Sophia Perennis.

Burckhardt, T. (2001). La civilización hispano-árabe. Alianza.

Chejne, A. G. (1974). Historia de la España musulmana. Cátedra.

Cuelbis, D. (2002). Andalucía en 1599 vista por Diego Cuelbis. Est. Prel. y notas, S. Raya. Caligrama.

Creswell, K.A.C. (1946). The Lawfulness of Painting in Early Islam. Ars Islamica, 11-12, p. 159-166.

Ettinghausen, R. (1963). The Character of Islamic Art. The Arab Heritage. Ed. N. Amin Faris. Russell & Russell.

García Gómez, E. (1996). Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

Grabar, O. (1981). La formación del arte islámico. Cátedra.

Hoffman, E. R. (2000). The Beginnings of the Illustrated Arabic Book: An Intersection Between Art and Scholarship. Muqarnas, 17, p. 37-52.

Al-Jazarī, Ibn al-R. (1974). The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices (Kitāb fī ma'rifāt al-ḥiŷāl al-handasiyya). Trans. D. Hill. Publishing Company.

Lammens, H. (1915). L'attitude de l'Islam primitif en face des artes figurés. Journal Asiatique, p. 239-279.

López Ortiz, J. (1932). Derecho musulmán. Labor.

Maimónides (1998). Mishné Torá (Iad Jazaká). Sinaí.

Marçais, G. (1932). La question des images dans l'art musulman. Byzantion, 7, p. 161-183.

Marçais, G. (2005). El arte musulmán. Cátedra.

Massignon, L. (1932). Los métodos de realización artística de los pueblos del islam. Revista de Occidente, 38, 257-284.

Al-Mawsilī (1980). Kitāb manāfic al-ḥayawān (Libro de las utilidades de los animales. Trad. C. Ruiz-Bravo. Fundación Universitaria Española.

Menéndez Pidal, R. (1973). Las leyendas moriscas en su relación con las cristianas. Estudios literarios. Espasa-Calpe.

An-Nawawi (2005). Lo más granado de los Jardines de los Justos = Riyād as-Salihīn. Comunidad Musulmana Española de la Mezquita del Temor de Allah.

Rice, D. T. (2000). Arte islámico. Destino.

Rubiera Mata, M.ª J. (2004). Los pájaros verdes de las rábitas de las Dunas de Guardamar del Segura. Locus amoenus, 7, p. 27-33.

Schmitz, M. (1998). s.v. Kacb al-Aḥbār. Encyclopédie de l'Islam. Maisonneuve et Larose; Brill, t. 4, p. 330-331.

Torres Balbás, L. (1957). Las Artes industriales. España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Instituciones y vida social e intelectual. Espasa-Calpe, p. 729-788.

Trebolle, J. (1996). La experiencia de Israel: profetismo y utopía. Akal.

Vernet, J. (trad.)(1991). El Corán. Planeta.

Wellesz, E. (1959). An Early al-Sufi Manuscript in the Bodleian Library in Oxford: A Study in Islamic Constellation Images. Ars Orientalia, 3, 1-27.

Wensinck, J., Fahd, T. (1998). s.v. ṣūra. Encyclopédie de l'Islam. Maisonneuve et Larose; Brill, t. 9, p. 925-927.

JE N'AI QU'UNE LANGUE, CE N'EST PAS LA MIENNE. DES ÉCRIVAINS À L'ÉPREUVE PAR KAOUTAR HARCHI: DE LA POSTURE INTELLECTUELLE DE CINQ AUTEURS ALGÉRIENS EN QUÊTE DE REVENDICATION D'UNE LÉGITIMATION CONSENSUELLE

ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCTION

De prime abord, nous pourrions avancer que la question identitaire s'avère être un procédé significatif au sein de nombreuses productions littéraires. Effectivement, considérables sont les écrivains aux racines lointaines devant se confronter à une double vision linguistique, culturelle et sociale tentant, non sans peine, de cheminer vers des émotions et sensations intersectionnelles. La littérature nous offre une liste infinie d'auteurs et de manifestations artistiques de bonne facture se heurtant à l'hybridité intellectuelle. Ces écrivains doivent cependant être libres d'afficher et de disposer d'une double spatialité et arborant la pluralité des discriminations diverses. Au demeurant, nombreux et nombreuses sont les hommes de lettres qui ont pourtant choisi d'adopter une langue, à cet égard, le français, la langue de Molière pour langue d'expression et d'écriture. En outre, quelques questions nous tourmentent : dans quels objectifs et surtout à quel prix ou pour quelle reconnaissance ?

Kaoutar Harchi nous dresse une analyse des imbrications établies entre le français et son apport dans les publications de l'espace littéraire français voire francophone.

Dans l'essai cité, Kaoutar Harchi, jeune Docteure en sociologie, chercheuse et romancière franco-maghrébine a analysé la trajectoire et les origines déroutées de cinq écrivains algériens, cinq figures de proue

dirait-on **:** Assia Djebar, Boualem Sansal, Kateb Yacine, Kamel Daoud et Rachid Boudjedra. Il faut surtout expliquer, en ce point précis que le titre : *je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne* reprend une citation de Jacques Derrida. Ces auteurs ont délibérément ou non choisi la langue française pour s'exprimer car ils ont été spoliés de leur langue natale qui aurait dû être inaliénable : mais ils en ont été dépouillés. L'analyse de Kaoutar Harchi démontre que l'heure est à l'union de ces écrivains ayant la ferme volonté de vouloir glorifier la voix longtemps exclue et silencieuse des Algériens, une voix manifestement dominée par le joug colonial français en Algérie à partir de juin 1830. À dire vrai, écrire en français, tel choix est loin d'évincer le discours hégémonique et la vision ethnocentrique manifestés tout au long du temps par le monde occidental. Il faudra pourtant savoir, de surcroît, que leur quête de reconnaissance de la Métropole littéraire, en l'occurrence Paris, les avive et leur fera obtenir un certain respect, une posture littéraire relativement consensuelle surtout auprès des critiques.

À ce titre, nous pouvons avancer qu'adopter la langue de *l'Autre* n'est certes pas facile et encore moins s'évertuer à la faire sienne dans le dessein de viser la légitimation et, par la suite, la consécration littéraire. En ce sens, Kaoutar Harchi déclare que » les premiers écrivains algériens qui choisissent le français le font souvent sous la contrainte : si l'on veut être publié, il faut passer non seulement par la langue de l'autre, mais aussi par ses maisons d'édition et ses critiques, concentrés, au-delà de la mer, dans un quartier de Paris**.** « Il est donc aisé de souligner que la France se prête au modèle incontestable de la parole raisonnée, impartiale et légitime.

2. L'ESPACE LITTÉRAIRE CIRCONSCRIT

2.1. Ambivalence de l'identité littéraire

Kaoutar Harchi présente donc aux lecteurs avertis une analyse exhaustive de la carrière de chacun des auteurs cités auparavant afin que le public comprenne les méandres de leur sacralité littéraire et du procédé de vulgarisation par lequel ils ont dû passer surtout dans la période ultime de la colonisation.

Nous pourrions d'ailleurs rajouter qu'une fois de plus, c'est au travers de l'éclosion de la langue écrite et de la narrativité que la prise de conscience algérienne va se poindre en filigrane au tout début puis avancer vers l'expression verbale plus affirmée de la spoliation soufferte et d'un choc culturel vécu dans les entrailles de ceux divisés par l'hybridité latente.

Ils ont d'ailleurs souvent été aux prises avec l'histoire (l'assimilation) et se sont vus contraints à adopter le français pour essayer de s'introduire dans un champ littéraire circonscrit et rigide afin d'éviter une situation d'ostracisme littéraire discriminatoire. Ainsi le reflète Harchi :

> La manière dont Assia Djebar a été rappelée à son devoir de reconnaissance de dette à l'égard de la langue française et plus largement de la France signale la perpétuation de sa situation d'endettement symbolique-cas typique de domination littéraire-.

La notion de champ littéraire attribuée au sociologue Pierre Bourdieu permet en l'occurrence, ici, d'analyser la production littéraire algérienne en langue française sous un autre prisme. Elle nous permet de nous pencher de nouveau sur la relevance toujours actuelle de ce concept afin de circonscrire en notion de « territoire » ce genre d'identité littéraire pour appréhender une meilleure connaissance de ce type de productions. Par voie de conséquence, il serait intéressant de se pencher sur la notion d « accès démocratique à la vie littéraire » algérienne.

Kaoutar Harchi explique dans son livre dans quelle mesure le concept de champ littéraire s'avère profitable et nécessaire dans l'objectif de cerner et de cibler plus précisément la littérature algérienne dans ce cas précis.

Nous en profitons pour souligner que chaque champ littéraire détient son propre processus et l'essai explique que l'extension du domaine de la littérature algérienne entendue comme objet d'étude et l'émergence de nouveaux lieux de la critique établissent, sans aucun doute, les perspectives d'une idéologie de la différence. Les délinéations du Corpus littéraire algérien, en tant qu'objet de recherches et d'analyse, subséquemment se limitent et se définissent dans un tout premier temps dépendantes du champ littéraire français. La production littéraire algérienne entame graduellement l'ambition et le projet de constituer son propre

champ littéraire autonome en forgeant sa propre identité, son image légitime et son authenticité. Ainsi le rappelle le corpus:

> Le monde des lettres algériennes de langue française a lui aussi connu, […] un mal certain à se constituer en tant qu'espace viable de production, de fabrication et de diffusion des œuvres littéraires.

Ou encore:

> Attachés à accroître l'autonomie de l'espace littéraire algérien francophone et arabophone- « nous voulons nous consacrer à la seule littérature » -les éditeurs de Barzakh ont, dès 2008, recouru au principe de cession des droits d'édition pour exporter des textes d'Alger vers Beyrouth et vers Paris. Stratégie éditoriale significative de l'ambition de l'équipe : se constituer, progressivement, en centre de production et de diffusion littéraire…
>
> […] Nous voulons donner à entendre la voix des jeunes auteurs, leur offrir cette possibilité dans leur propre pays.

Comme nous l'avons appris, la narrativité algérienne devient le résultat d'une » imbrication culturelle » entre les pays d'Europe et le Maghreb. Cette littérature découvre certains obstacles à la mise en marche de ses propres canons et paramètres. Le dessein étant de lui attribuer un nouveau statut et que celui-ci soit, de plus accepté et reçu par les critiques:

> La relation de l'écrivain algérien à « la langue de l'*autre* » est douloureusement ambivalente. La notion de dépendance qui la traverse plus ou moins fortement est liée au fait que l'accession de l'Algérie à l'autonomie politique n'a pas favorisé l'accession à l'autonomie linguistique. En ce sens, l'écrivain algérien, privé de la possibilité d'énoncer les lois spécifiques de sa pratique d'écriture-et d'en forger librement l'outil-, est contraint d'adopter la loi de l'ancienne puissance coloniale qui consacre la langue française comme *seule* langue de la littérature.

Notre présentation souhaite tout aussi mettre en exergue les prouesses exigées et la résilience afin de parvenir à une construction identitaire et de changer la donne : ceci s'avère un procédé complexe mais de rigueur apparaissant comme un vecteur favorable et privilégié tout comme une condition de reconnaissance. La problématique de la notion d'identité se veut inhérente à travers nombreux travaux et articles. Citons donc en ce point à Amin Maalouf, cet écrivain qui dans *Les Identités meurtrières* (de 1998) reconnaît que l'on vise à ignorer où s'arrête la légitime

affirmation de l'identité sans pour autant envahir celle de l'*Autre*. Il exprime sans relâche:

> Il y aurait, là encore des dizaines d'exemples pour illustrer la complexité - parfois souriante, souvent tragique - des mécanismes de l'identité. J'en citerai plusieurs au fil des pages qui suivent, les uns succinctement, d'autres plus en détail ; surtout ceux qui concernent la région d'où je viens – le Proche-Orient, la Méditerranée, le monde arabe, et d'abord le Liban. Un pays où l'on est constamment amené à s'interroger sur ses appartenances, sur ses origines, sur ses rapports avec les autres, et sur la place qu'on peut occuper au soleil ou à l'ombre.

Rien n'a le droit de spolier le nom, la langue natale ou le statut de l'Autre même s'il diffère dans l'exil : quel destin soit-il, l'être humain doit toujours conserver la liberté de penser, de s'exprimer et de disposer raisonnablement.

Par la suite, Kaoutar Harchi manifeste que dans nombreux cas, les auteurs algériens ne se contentent pas de produire des écrits de fiction ou autres sinon qu'ils insèrent presque constamment des textes politisés en filigrane, tentant peut-être de mettre en place une certaine résistance face à l'établissement des normes établies. À cet égard, Harchi explique que:

> La reconnaissance centrale est à la fois une forme d'autonomie nécessaire et une forme d'annexion ethnocentrique qui nie l'existence historique des consacrés ». Or, bien qu'accédant à l'universalité littéraire-qui consiste en la « parisianisation » de son œuvre-, Assia Djebar ne dépolitise pas pour autant son discours littéraire. Bien au contraire, elle fait de sa reconnaissance littéraire et de l'autorité qui l'accompagne un usage politique orienté.

La plume de Djebar prend la parole, une parole féminine, singulière voire intimiste et caractéristique d'une femme intelligente qui souhaite reconquérir son identité et réaffirmer sa culture et tenter d'offrir d'autres perspectives scripturaires distinctes mais tout aussi légitimes et ceci dans un espace *autre*. » et:

> Kateb Yacine représente pour ma génération et pour tous les enfants de l'indépendance un idéal politique, symbole de révolte contre le socialisme dirigiste qui s'est imposé après l'indépendance de l'Algérie. Cette période est marquée par un manque de liberté d'expression et Kateb Yacine a incarné, jusqu'à la fin de sa vie, une parole dissidente, marginale, engagée qui s'accomplit autant dans sa vie que dans son parcours littéraire.

3. POSTURE INTELLECTUELLE

3.1. La quête de la légitimité consensuelle

Il n'est certes pas aisé d'interconnecter les espaces et les diversités linguistiques afin de recueillir une posture littéraire pour reprendre les mots de Jérôme Meizoz[156] sociologue en littérature ; une posture non-celée, mais à rebours, digne et autorisant d'emblée la légitimité intellectuelle. Le corpus choisi *Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. Des écrivains à l'épreuve* de Kaoutar analyse que la langue française a constamment symbolisé une finalité de conquêtes et quand bien même la qualité de l'écriture est rigoureusement exigée, d'autres paramètres canoniques entrent indubitablement en jeu et sont à mette dès lors en lumière pour atteindre la reconnaissance définitive comme « écrivain français ».

Ce sont là quelques considérations à évaluer tout comme le sentiment hybride et l'attachement de certains écrivains à la culture et à la langue française. Si nous prenons l'exemple de Léopold Sédar Senghor, écrivain, poète et homme politique sénégalais, il prônait la culture noire exacerbant les avantages, non parcimonieux, attachés au métissage culturel. Son concept de négritude soutenait avec une fermeté opiniâtre le principe d'autarcie et de revendication mettant en demeure le rapprochement entre les valeurs démocratiques françaises et l'Empire colonial.

C'est de ce chef la question cruciale que met en avant Bernard Mouralis dans *République et colonies* : *entre histoire et mythe* publié en 1999. Nous avons en ce point, l'impérieuse nécessité de questionner : pourquoi donc la littérature doit-elle vouer un culte à un territoire spécifique, à un espace spatio-temporel caractéristique, à un territoire géopolitique circonscrit et déterminé ? Ne peut-elle pas se produire et se développer dans une mouvance simplement globale, mondiale, « universelle » pour

---

[156] Jérôme Meizoz professeur associé à l'Université de Lausanne est écrivain et critique littéraire. Il publie tout d'abord des études littéraires en lien avec la littérature romande, puis élargit son domaine à la littérature francophone. Il mêle rapidement approches sociologiques et littéraires.*'œil sociologique et la littérature* : essai, Genève. Slatkine, 2004 et *Postures littéraires : Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine, Éditions, 2007 sont deux productions importantes de ce même auteur.

reprendre le terme de la Professeure Lourdes Rubiales dans son article *Littératures africaines et territoires* publié en 2011. La littérature, ne peut-elle pas se révéler sans se voir confronter à de nombreux problèmes corollaires?

Évoquant les trajectoires de ces cinq auteurs d'Afrique du Nord de langue française, Kaoutar Harchi nous dévoile l'errance littéraire, les frictions et les véritables adversités rencontrées pour la conquête de la reconnaissance des écrivains étrangers. Effectivement, l'institution littéraire française n'a eu cesse de leur remettre en mémoire que la littérature symbolise une expression nationale et que : « n'appartenant pas à la nation française, ils ne pouvaient appartenir à sa littérature. »

Pourtant, imperceptiblement, les paradigmes métropolitains devront accepter les écrivains issus d'autres cultures (la culture algérienne dans le cas de notre étude et la réalité historique de la colonisation de l'Algérie) Il faut savoir être à l'écoute d'une pratique et d'une prose fictionnelle différente, empreinte de diverses autres formes d'écriture et de croyances.

Il se présente un héritage important d'expériences personnelles passées et vécues : somme toute, la modalité d'une émergence littéraire distincte postcoloniale et qui se dénote aussi toutefois-métropolitaine.

Maintes questions se posent dès lors : faudrait-il renoncer à une identité propre afin de se couler dans un moule ou modèle plus reconnu, justifié voire légitime? Pourquoi ne pouvons-nous pas assumer des appartenances multiples? Pourrions-nous définitivement évincer ces habitudes de pensée et d'expression ancrées nous imposant une conception rigide réduisant l'identité à une seule et unique appartenance ? « C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer. » (Maalouf, 1998 : 32).

4. L'INTERCULTUREL OU LA TOLÉRANCE D'ACCEPTATION

4.1. RÉFLEXION DE FRED DERVIN

Par ailleurs, l'idée de l'interculturel proposée par Fred Dervin[157] se présente au moment opportun. Dans *Impostures interculturelles* (2012), ce professeur d'éducation multiculturelle à l'Université de Helsinki, en Finlande dénonce le manque de pertinence dans l'usage du concept et les abus produits à la notion d'interculturel. Il s'attèle à la tâche de décrypter une forme d'imposture largement répandue dans les sociétés contemporaines sur la définition d'interculturel. Selon le paradigme de l'auteur, il est avant tout essentiel de savoir appréhender une connaissance exigeante de l'interculturel sous peine d'offrir une vision biaisée, tronquée et surtout réductrice des *Autres*. Sous la plume de certains écrivains, par exemple, la création des relations interculturelles se borne juste à simple optique et variable sociale. Le contexte de l'altérité se présente complexe, certes, et pour ceci, nous ne pouvons nier l'Autre, la dénégation ne s'avèrerait une démarche judicieuse. Il faut accepter l'*Autre* dans toute sa richesse intrinsèque et non le « vendre » ou le « proposer comme un bien.

D'ailleurs, pourrions-nous imaginer un rapport à l'*Autre* sans ce rapport en miroir ? Il faudrait pouvoir envisager une relation à autrui qui évite l'appropriation. Nous devons être à même d'accepter, de rencontrer l'*Autre* dans toute son individualité et sa singularité.

Les notions d'interculturel, de l'*Autre* et d'altérité doivent être prises dans toute leur dimension cohérente et raisonnable car nous nous nous forgeons grâce à l'*Autre,* et c'est au sein des interactions qu'autrui se définit réellement. [À cet égard, rappelons ici le cas de nombreux écrivains postcoloniaux africains arrachés de leurs ancrages autochtones

[157] Fred Dervin est Professeur en éducation interculturelle à l'Université d'Helsinki en Finlande. Dervin s'intéresse principalement au multiculturalisme, à la mobilité et à la migration mais également aux questions identitaires.

dont la situation a forcément entraîné la rencontre obligatoire avec l'*Autre,* le rapport avec la langue de l'*Autre,* c'est-à-dire le français normatif : certes, dans le cas de la littérature africaine francophone].

L'identité de tous est constamment en mouvance et se « négocie ». Tout bien considéré, les études de Dervin nous obligent à prendre pleinement conscience des diversités de chacun d'entre nous. Il faut être en quête de l'apprentissage de l'*Autre* et oser franchir les obstacles vers une intersubjectivité parfois complexe.

À ce sujet, de nombreux écrivains français ont cherché une inspiration plus authentique dans l'exotisme primitif en usurpant une altérité ne leur appartenant pas ; ils ont accaparé une « mentalité primitive » afin d'insérer dans leurs récits des stratégies narratives pittoresques. (Pierre Loti pour donner un exemple).

Dès lors, vaut-il mieux se fondre dans le melting-pot littéraire de la Métropole et subir tout bonnement son hétéronomie ou affirmer son autonomie et autarcie par des principes de résistance et légitimité ou prise de conscience identitaire ? Une autre réflexion fait surface : les écrivains sont-ils en situation littéraire d'égalité face au « marché » littéraire malgré la langue employée, la formation reçue, malgré le particularisme propre à chacun ? La gloire immarcescible peut donc être atteinte par certains écrivains et reléguée, cantonnée voire bannie pour d'autres indépendamment de leur identité nationale?

5. CONCLUSION

Somme toute, nous pourrions avancer qu'il vaudrait mieux la peine pour nous tous, Européens, Africains, Africains du Nord de distinguer un espace global non plus comme un clivage, une fracture des cadres d'identités culturelles particulières mais comme une approche comparatiste et comme une théorie générale de la littérature. En réflexion personnelle, et nous éloignant considérablement de la théorie du champ littéraire de Bourdieu, nous pourrions commenter que toutes ces diverses formes littéraires représentent des biens symboliques et ne devraient en aucun cas être placées en situation de compétence ; à rebours, le marché symbolique littéraire devrait apparaître comme un espace d'ouverture, de

partage et non de confrontation. En outre, il s'avèrerait essentiel de rompre avec le centralisme littéraire, avec les assignations thématiques, formelles et esthétiques ainsi qu'avec l'association de l'idée de littérature à l'idée de nation. En définitive, chaque écrivain devrait se libérer des carcans littéraires et ne plus s'attacher au système de valeurs rationnelles hégémoniques qui soutiendrait et limiterait fortement l'imaginaire occidental.

Reste à savoir si la critique, en général, sait favoriser une vision partiale voire intolérante et même exclusive ou admet-elle désormais une diversité littéraire dans un monde orienté vers une tendance à la globalisation et à la libre expression ? Il faut souligner progressivement à une mondialisation beaucoup plus affirmée et à l'appréhension de productions littéraires plus cosmopolites par la critique s'appuyant sur deux genres de classifications telles que la transculturelle et l'ethnocentrée : la tendance sous-tend à octroyer les prérogatives aux normes et valeurs d'une société (l'occidentale, la métropolitaine) afin d'analyser une toute autre méconnue dès lors.

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Dervin, F., (2012) *Impostures interculturelles*, Logiques sociales. Éditions : L'Harmattan

Harchi, K. (2016) *Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. Des écrivains à l'épreuve.* Pauvert, département de la Librairie Arthème Fayard.

Maalouf, A. (1998) *Les Identités meurtrières*, Paris : Grasset.

Meizoz, J. (2007) *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève : Slatkine.

Mouralis, B. (1999) *République et colonies, entre mémoire et histoire*. Paris : Présence africaine

Rubiales, L. La notion de territoire dans le discours théorique de la littérature 'africaine' en français. In : ALBERT Christine, ABOMO-MAURIN Rose-Marie, GARNIER Xavier & Prignitz, Gisèle (dirs.), *Littérature africaine et territoire*. Paris : Karthala, 2011, p.237-246.

ORIENTALISM IN KATE O'BRIEN'S TRAVEL WRITING ON IRELAND AND SPAIN

VERÓNICA MEMBRIVE
University of Almería

1. INTRODUCTION

The presence of female Irish writers who visited Spain in the 19th and 20th centuries is scarce when compared with their male Irish, and even more so, British counterparts. While male Irish writers in Spain were usually included in British anthologies, Irish women writers have been fully overlooked. However, their distinctive literary image of the country is being rescued from oblivion in the last few years. To prove a point, recent publications such as *Hannah Lynch and Spain: Collected Journalism of an Irish New Woman 1892-1903* (Gifra-Adroher and Hurtley, 2018) or *Images of Spain in Irish Literature, 1922–1975* (Mittermaier, 2017) have endorsed the importance of the female approach to Spain in the 19th and 20th centuries. Irish authors such as Hannah Lynch, Mairin Mitchell, Maura Laverty, or Daphne Sheridan conveyed a unique and resonant literary representation of the country through an array of genres, namely fiction, journalism, travel writing or even personal memoirs.

The focus of this paper is the Limerick-born writer Kate O'Brien (1897-1974), one of the most renowned Irish writers who visited Spain. O'Brien attended a Catholic school from the age of five, after her mother's sudden death, to be educated by nuns. She graduated at the University College Dublin and then she left for London. During the 1920s, she devoted herself to journalism and travelled around Europe. O'Brien started to be recognised in her career as a writer in 1926, with the play Distinguished Villa, followed by other plays with great success. She was a prolific writer and her novels, which became very popular, often reflected the conflicts of the Irish emerging middle class. Among

her narrative, some novels can be highlighted, such as *Without my Cloak* (1931), about the reconstruction of the provincial life in Ireland at the beginning of the 20th century, *The Flower of May* (1953) or *As Music and Splendour* (1958). O'Brien died in Canterbury in 1974.

The first time that O'Brien travelled to Spain was to work as a governess in Bilbao during the summer of 1922, when she was twenty-five years old. During her eight months in Portugalete, northern Spain, she stayed with the Arielza family, whose head of the family was a prominent surgeon who later became the ambassador of Spain to the United States of America during Franco's dictatorship. It seems that her Spanish experience had a powerful influence on her forthcoming works and «the vitalising experience of living in another culture drew her out as a writer and provided her with an imaginative impetus» (Walshe 29). *Mary Lavelle* was her first novel located in Spain[158]; it was written in 1936 and published by Virago Press, an editorial established in London that promoted women's literary production during those years. In this novel, the young and innocent Mary (who was twenty-two years old) leaves her home in Mellick (used as a fictive name for Limerick, the place where she was born) in order to work as a «Miss» with the Areavaga family, and her primary duty was to teach English to the three girls of the family. The resemblances between the location of the storyline of Mary Lavelle and O'Brien's own experience in Spain are recognisable. The novel was banned by the Censorship of Publications Act of 1929 «on grounds of immorality» (Morales Ladrón 63). This novel was Kate O'Brien's beginning of a series of novels whose female protagonists experienced a process of "awakening" and discomfort with the established social rules addressed to women in Ireland during the decades of the Constitution of 1937.

2. OBJECTIVES

Although O'Brien is widely acknowledged for her fiction, she also published two travel books (or travelogues) in which she reflected her vision

[158] O'Brien chose Spain as the arena for four of her works, namely *Mary Lavelle* (1936), *Farewell Spain* (1937), *That Lady* (1946), and *Teresa of Avila* (1951).

of Spain on the one hand, and of her native country on the other, with a publication difference of twenty-five years. In her first travelogue *Farewell Spain* (1937), O'Brien makes a «personal elegy» to Spain – as the Virago announced the book to English-speaking readers –. She recalls her tour around the North of Spain during 1936 (just some months before the outbreak of the Spanish Civil War) in twelve chapters, in which she visits Burgos, Coruña, Santiago de Compostela, Salamanca, Ávila, Toledo, El Escorial and Bilbao. *Farewell Spain* provoked the rage of Franco regime's censorship system and O'Brien was considered persona non grata for twenty years until 1957. This was due to the strong beliefs that the writer, in her travelogue, conveyed pro-Republican overtones. Her other travelogue, *My Ireland*, was published in 1962, and it is divided into ten chapters through which she constructs a circular journey that converges on her beloved Mellick. O'Brien visits Clare, Connaught, Armagh, Antrim, Belfast, Dublin and Cork. Both works' tone is similarly circuitous, since O'Brien's digressions on personal anecdotes, old memories, or even political comments (not necessarily related directly to each place she visits) delineate her particular depiction of the two countries. This paper revolves around Kate O'Brien's approach to Edward Said's concept of orientalism (regarded as the basis of post-colonial theories) and travel theory in these two travel books.

3. METHODOLOGY

Prior to the analysis of both travel books, some concepts must be tackled. Even before the emergence of travel studies in the 1980s, several definitions and names that refer to the concept of «travel» emerge. Michel Butor (1974) ruminated on the different perspectives to define «travel» according to an array of categorisations: a round-trip (linear or circular), an exodus, emigration, a business trip, vacations, a pilgrimage, or an exploration. In the 1980s, Fussell (1980) identified that concepts such as exploration, travel and tourism were «slippery» (38) due to the divergent purpose of each activity. Georges Van den Abbeele (1991) preferred a three-fold definition of travel, from an anthropological, commercial, and educational point of view and considered that «travel» could only be conceptualised "in terms of the points of departure and

destination and of the (spatial and temporal) distance between them" (xviii). Later, Frances Bartkowski (1995) defined «travel» as «movement, movement through territorialized spaces, movement by those who choose to move and those who are moved by forces not under their control» (XXIII).

However, Caren Kaplan (1996) would consider that travel is related «not so much to the movements of individuals in the modern era but to the construction of categories in criticism that engender specific ideas and practices» (2). In her seminal work *Questions of Travel*, Kaplan examined the concept of «travel» associated to modernism and «displacement» to postmodernism, avoiding an approach that established a binary opposition between these two concepts, and instead preferring to regard them as a continuum. Similarly, anthropologist James Clifford (1997) considered the separation of the concept of "travel" from a definition strongly related to the history of «European, literary, male, bourgeois, scientific, heroic, recreational meanings and practices» (106), and favoured a more «apparently neutral and "theoretical" term such as "displacement" » (110). Consequently, the different definitions of travel provided would imply a generation of «new configurations of identity in formerly uniform spaces, as well as local appropriations of imported ideas, practices, and texts. In other words, "travel", in its various forms, plays a crucial role in transculturation and the construction of identities» (Arapoglou 3). Considering that the history of a country is strongly related to the history of its mobility, this paper will use both terms «travel» and «displacement» according to Clifford's distinction since it includes references to both the typification of «travel» and «displacement» as being more neutral terms. The array of texts analysed would also fit into Butor's categorisation of «travel» depending on the purpose of the author.

The different definitions of «travel» or «displacement» are inherently linked to the notion of «traveller». Fussell, whose influential work *Abroad* (1980) was exclusively focused on British travels in the interwar years, distinguished three types of travellers: explorers, travellers, and tourists. Tzvetan Todorov in *Nous et les Autres: La Réflexion Française sur la Diversité Humaine* (1989) established a wider classification of the

traveller into ten categories depending on the purpose of the displacement: «the assimilator» (who wants to change the other to become similar to him); «the profiteer» (who is interested in obtaining any profit from the other); «the tourist» (who prefers monuments to people); «the impressionist» (who celebrates being the subject of an action); «the assimilated» (who is focused on being similar to the other to be accepted); «the exote» (who practices alternation); «the exile» (who avoids assimilation of the new culture); «the allegorist» (who reflects on another culture to actually talk about his own); «the disenchanted» (who extols his motherland and deplores the displacement); and «the philosopher» (who learns from diversity). Todorov's classification is suitable for the purpose of this paper because these categories respond to different ways of interaction with the visited territory, which fluctuate between respect and the intent to subjugate the new culture. This notion would raise the concept coined by Mary Louise Pratt (1992) of the «seeing-man» as «the European male subject of European landscape discourse — he whose imperial eyes passively look out and possess» (7).

During the first quarter of the 20th century, British travel literature ascribed to the classical structure of the picaresque, hence the quixotic myth as the ideal of the Spanish character remained. According to Rafael Alarcón Sierra, travelling was still understood as having a twofold aim: on the one hand, a search for the unknown, the different, the exotic and distant and, on the other hand, an exploration of tradition, identity roots, and an interest in the historical and the national (Alarcón Sierra 162). However, the «ahistorical character» of the Fordian vision of the previous century (Alberich 101) seemed to be impermeable to the numerous events which occurred in the country during the 20th century since, following Alberich's assertion, the traditional British image of Spain was based on an unalterable entity named «Spanish character». Ford was aware of the fact travel writers from the 19th century «had perpetuated the picturesque survival which so powerfully attracted him» (Mitchell 80). As a consequence, travellers visited the country with pre-assumptions like that of Brenan of whom it was said that «he saw with clarity the black side of the Spanish nature» (Ziegler xiii). Authors like Robert Graves or Gerald Brenan felt that one of the main attractions of spending

some years in Spain was the low standard of living that made the country «"delightfully" backward» (Arenas & Majada 39). Thus, they looked for their Arcadian spot in Deyá, (Majorca), and Yegen (Granada), «the grey jumble of boxes» (Brenan 258). Both authors searched for a remote place, to find that «the rest of Spain, the rest of the world, did not really exist» (Mitchell 121), which allowed them to represent the face of the most profound rural Spain. The disturbance generated by the fierce level of development and mechanisation of most industrialised European countries created the «illusion of freedom as a precious thing in the 20's and 30's, when the shades of the modern prison-house [were] closing in, when the passports and queues and guided tours and social security numbers and customs regulations and currency controls [were] beginning gradually to constrict life» (Fussell 203).

Reporting the episode of the Spanish Civil War objectively came with the limitation that many pre-war Spanish historians went into exile, thus, mostly foreign accounts of the conflict, especially Anglo-Saxon, flourished some years later[159]. Some historians, like Edgar Allison Peers, sympathised with the Nationalist side and blamed the Second Republic for the war[160]. Others, like Eric Hobsbawm, defined the Spanish Civil War (1936-1939) as a «miniature version of a European war, fought between fascist and communist states» (Hobsbawm 161). In fact, the international involvement during the Spanish Civil War was remarkable, mainly because of the consideration of the conflict as the preface and exemplification of a broader struggle between the new emergent communist and fascist regimes configuring and rising in Europe in the interwar years, with the result being World War II (1939-1945). A vast movement of volunteers from different European countries supported both sides (although the Republican side received a higher number of impromptu volunteers, around 35,000). Several volunteers from Great

[159] The collection *Writers of the Spanish Civil War: The Testimony of Their Auto/Biographies* (2011), included the report of the conflict from British and American authors from Brenan to Hemingway in their autobiographies and biographies, and they all «tried to "understand" Spain, with the same sincerity, if, at first, the same ingenuousness as Mrs Moore and Adela Quested tried to get at the "real India" in Forster's *A Passage to India*» (Wallhead 2011: 10).

[160] See *Our Debt to Spain* (1938).

Britain arrived in the country to help to prevent the rise of fascism[161], despite the initial policy of non-intervention (Great Britain had commercial interests in the country), which was reinforced by those personalities that supported Franco's cause. At the initial stages of the conflict, the British Consul in Barcelona claimed that the Spanish people were «a bloodthirsty race» (Preston 140), as a means of altering the scale of the conflict and the recommendation of remaining on the side-lines. British propaganda from both confronted parts was numerous and reflected Great Britain's internal and external political interests in the country[162]. The anthology Penguin Book of Spanish Civil War Verse (1980) did not include any texts written by Spanish authors of that period. In addition, people interested in having an in-depth knowledge of the Spanish Civil War used to take as reference authors such as Paul Preston or Hugh Thomas, among many others. Jeremy Treglown named this phenomenon an «Anglocentric view of the war» (Treglown 1) because of distrusting Spanish authors for being allegedly biased.

The Spanish Civil War (1936-1939) was noted in Ireland under the rule of Éamon de Valera and the relationship between both countries during this event has been the subject of recent research. Ireland sent the diplomat Leopold Kerney before the conflict in 1935 to regenerate the commercial operations with Spain as an attempt to «replace dwindling British export markets for Irish goods with markets in continental Europe» (Kennedy 210), but everything collapsed after the outbreak of the Spanish Civil War in 1936. The approach of the Irish press to the Spanish conflict was a controversial issue, and De Valera's administration decided ultimately on following a policy of non-intervention through the enactment of two laws in 1937: the «Spanish Civil War (Non-Intervention) » and the «Merchant Shipping (Spanish Civil War) Act». The Catholic bond of both countries on the one hand, and the fear of the expansion of communism in continental Europe on the other hand, led Irish voluntaries to support both the Republican and the Nationalist factions.

---

[161] Paul Preston asserts that even as late as January 1939, when defeat was certain, seventy per cent of those polled considered the Republic to be the legitimate government (2006: 138).

[162] See García (2008).

The most relevant case would be the formation of an Irish Brigade by General Eoin O'Duffy that volunteered to help the nationalist front in Spain in 1935, despite the opposition of the Irish government. The Spanish Department of External Affairs «was fully attuned to the close historical ties between Ireland and Spain and the important international Catholic ties between both states» (Kennedy 191) and nationalist Spain relied on this assertion to get the Irish support. In a country like Ireland, where «faith and fatherland were synonymous» (McGarry 222), the Spanish war was regarded as, «the plight of Catholic Spain as a warning and lesson for Ireland» (221).

4. RESULTS

Kate O'Brien fell in love with Spain as many other travel writers did once the country became a destination of interest after the ebullience of the Grand Tour. By the time the Irish author sojourned in the country in 1936, the Civil War had already broken out. In her travelogue Farewell Spain, published one year later, O'Brien veered away from the traditional British literary representation for being mostly prejudiced since "a casual English visitor may see all peripheral cultures similarly" (Lennon 146). The imperial viewpoint replicated British representation of the colonies, which conveyed notes of empowerment, superiority, and exoticism. This gaze aligns with Edward Said's well-known description of the Western Orientalist perception in which «Orientalism is all aggression, activity, judgment, will-to-truth, and knowledge» (Said 204). Said defines Orientalism as a projection of the West over the East and its desire to govern it. By exhibiting a vast selection of writers, politicians and thinkers from the East, the text unveils the way in which the West aimed at knowing the East but not to understand it but to better control it. Said asserts that this has been the Western attitude to describe, teach, colonise, and decide upon the East. Thus, apart from a discourse, this would be a form of domination. Moreover, Said described the orientalisation of the discourses of displacement by constructing the continents as isolated units and polarised the West and the East as clearly opposed

and essentialised entities[163], and as a collective notion identifying «us» Europeans as against all «those» non-Europeans (Said 7). Todorov (1995) also posited a reductionist description of the scope of the literature of displacement by asserting that, «a journey in France would not result in a "travel narrative". It is not that such narratives do not exist, but they clearly lack the feeling of alterity in relation to the people (and the lands) described» (68).

In *Farewell Spain* (1937), Kate O'Brien declared that she was glad to have «lived so long after the period of the Grand Tour» (12). Indeed, she was familiar with many prominent preceding guidebooks to Spain by British travellers such as Richard Ford or George Borrow, those of which she openly declares to hate for being bigoted (95). Contradictorily, while she depreciates the romantic traveller in Spain, she seems to convey a certain nostalgic overtone through her own identification as a, «sentimental traveller in a country long-suffering at the hands of such» (3). Despite her occasional identification as a sentimental traveller and the fact that O'Brien depicted the Spanish landscapes of Castile and the different cities that she visited with a remarkable sentiment (Cronin 140), she argues that «there is nothing left for our sentimental tourists to do but go home and put their suitcases in the attic» (O'Brien, Farewell Spain 218). She separates her gaze from the British concept of «imperialist nostalgia», which would ensue «a particular kind of nostalgia, often found under imperialism, where people mourn the passing of what they themselves have transformed. […] When the so-called civilizing process destabilizes forms of life, the agents of change experience transformations of other cultures as if they were personal losses» (Rosaldo 69-70). The paradoxical nature of Rosaldo's approach would reside in the binary opposition of this concept in relation to Great Britain's image of Spain, since British travellers had always criticised Spain's backwardness and then, their longing appears to be closely related to Spain's progress and modernisation during the 20th century. This is not exclusive

[163] Which he called «travel fictions». According to Said, these fictions generated a «textual attitude» with great impact on upcoming representations of the space considered the East.

of the narrative focused on former colonies; it was also present in the narratives of displacement inside European borders.

In *Farewell Spain*, O'Brien (1937) detaches herself from the British Romantic Orientalised approach to Spain by stating that, «Spain –as perhaps everyone realizes now- is not an infant's fantasy, or a poster world. It is a place of deep dimensions, of realities and stirring shadows» (24). Indeed, she aims at conveying a more realistic representation since she exerts herself in deconstructing those perpetuated images of the country, such as in her comments on (at the time) hackneyed references to the infestation of fleas, or the bad conditions of hotels and inns, the state of the roads, the British tradition of meeting the British Consul just after arriving in Spain which favoured the British «myth of perpetual decline» (Kamen 35). O'Brien even wonders if «other nationals plague their accredited agents abroad in so infantile a fashion» (Farewell Spain 32). All over the travelogue, she refers to tourists as «they» to separate herself from that category because «she is aware that though most Irish and English people speak and write about travelling in the same language, they travel differently» (Cronin 148). However, her vision is limited, because she does not visit regions such as Catalonia, Galicia or Andalusia and present Castile «as [a] cradle of an archetypal Spanish spirit and culture» (Walshe 156).

British travellers from the Romantic period and the beginning of the 20th century were also fascinated by the country because it allowed them to visit the East without leaving the West (Ortas Durand 78)[164]. In fact, many examples are to be found in British travelogues: Henry Swinburne stated that one of the main reasons for his trips to Spain was the evocative Arab art, the Alhambra was described as the «fairy palace of the Moors» by Richard Ford (364), and V. S. Pritchett would also illustrate this notion by claiming that «Spain [was] the old and necessary enemy of the West» (n. p.). Moreover, the alleged indolent character of the Spanish population is due to its oriental origins. Even though Spain's Islamic past was mostly considered by many British and even American

[164] The writer V. S. Pritchett would illustrate this idea when he claimed that "Spain [was] the old and necessary enemy of the West" (n. p.).

travellers (such as Swinburne or Washington Irving) as glorious, and Christian rulers were regarded as an obstruction to progress, thus the Arab influence was not considered as detached from the Spanish cultural identity, but substantial to it (Puig Montada 1).

O'Brien's pervasive rejection to the Arab in Spain is notorious in many disdainful commentaries present in the travelogue, which would mark a diversion from the canonical British orientalist gaze to the country. John Marks, in the book review published in *The Spectator* in 1937 defines her comments as a «phobia» (357). O'Brien always refers to them with the more pejorative term «Moors» or «the invaders», and only once as «Arabs» or «Muslims». Even from the very beginning, she declares to detest «all signs of the Moor in Spain» (O'Brien, Farewell Spain 183). In her visit to Toledo, the author makes judicious comments on the siege of the Alcazar in 1936, which the Nationalist side regarded as a symbol of the Spanish supremacy, by asserting that «Franco's men, awaiting the "Moors", ironically enough, in Toledo, have held the Alcazar for more than sixty days against Castilians» (20). She later describes this status quo «an insult to the spirit of history» (357). O'Brien only discards the Spanish architecture, which presents any Arab influence or any derived cultural manifestation, such as the Mozarabic or the Mudéjar styles, with the latter defined as an «unfortunate hybrid evolved in Castile and the south by Christianized Moors» (70). Conversely, she praises all Christian constructions, such as the cathedral in Santiago de Compostela, referred to as «the most touching and most majestic of great temples» (80-1). Although O'Brien dispels an Anglocentric orientalised literary image, the author's personal statement on Spain may unveil a contradictory position, when she embraces an utter rejection of the Arab domination of the Peninsula and its legacy to Spanish history. Although this vision would be opposed to the orientalist literary representation of Spain by British travellers, indeed O'Brien's rejection of any Arab traces in Spanish historical and cultural past would align with Said's line of argumentation because to Western discourse, oriental culture, history and religion are a bogus version of Christianity, a by-product or even a distortion which fluctuate between disregards and fear towards the different or new.

In *Farewell Spain*'s introduction written by Mary O'Neill in the 1984 edition, she demands that the travelogue should not be considered a political book (xii). However, the title of chapters such as «No Pasarán» or «Arriba, España!» interwoven with her open support to the Republican cause, advocate O'Brien's subversive attitude towards Francoism, which would have resulted in the likely banning of the book in Spain[165]. With this, O'Brien's rejection of any Arab legacy in the country would be due to the refusal to identify its influence as a part of the cultural identity of the country which seems to be motivated by her identification of Franco's supporters as «the latter-day successors to the Moors, […] new Moors whose brutal indifference to individualism and democracy endangers the Spain that occasion's so much of the book's praise» (Cronin 145). This would entail another contradiction because the author, even if she considers the Spanish Arab legacy as a degraded imitation of western culture, O'Brien, as an Irish Catholic, disregards the nationalist movement which promotes Catholicism as the only faith in the whole territory. In O'Brien's novel *Mary Lavelle*, the last chapter is titled «Hasta Luego», which provides the reader with the assumption that she will subsequently return to the country. However, in *Farewell Spain*, O'Brien seems to finally say goodbye to the country. Although she visited the country on many different occasions after twenty years of being considered a persona non grata (Legarreta Mentxaka 71) –according to Marisol Morales Ladrón, she was forbidden to enter the country until 1957, when she foresaw the vanishing of the country she had previously known and venerated to surrender to the new social and political institution that she firmly disapproved.

Twenty-five years after the publication of *Farewell Spain*, Kate O'Brien published *My Ireland* (1962). The book is an enlightening account of the author around different Irish counties. In a review, Louis MacNeice also refers to O'Brien's subtlety regarding politics and claims that «she is good about Ireland in general because she does not try to discuss it in general; all her Ireland is particular» (912). In fact, she addressed the

[165] Although Eibhear Walshe first and Marisol Morales Ladrón have argued that there were no requests for publication of this book during the regime (75).

reader directly to talk about her Ireland, «in possession of which [she] is unique, as are you and you, dear readers» (O'Brien, My Ireland 16). This impression becomes reinforced by the inclusion of a map of Ireland, which does not present any divisions between the Republic of Ireland and Northern Ireland. This is linked with her «weak non-combativeness in [her], an innate dislike of side-taking, a shrinking from passionate convictions» (24), an opposed position to the one found in her Spanish travel diary in which she openly supports one side. In a previous description of her visit to Asturias in *Farewell Spain*, she suggested an identification of the history of the city with that of Wales, since both «once held out alone and desperately against an invader» (O'Brien, Farewell Spain 67). Kate O'Brien does not compare Asturias with Ireland and she does not make any open comments on the colonised past of Ireland in the entire book, although here she might be doing another oblique comment. Considering the time-span between the publication of both travel books, it could be claimed that years after the publication of *Farewell Spain*, O'Brien became more aware of her concerns on censorship in both England and Ireland, thus, this approach was not original in O'Brien's production, since she had previously had to «convey her convictions obliquely» (Reynolds 187) in novels such as *Mary Lavelle* (1936) or *That Lady* (1946) to refer to the Spanish regime as well. Those concerns would motivate her acts of self-censorship to avoid banning in both England, Ireland, and Spain.

By choosing Daniel Corkery's significant book *The Hidden Ireland* (1924) as a recommended reading for newcomers, O'Brien underpins the Gaelic nationalist identity with moderation, to avoid the visitors to acquire a biased or distorted vision of the country, which had been blurred by the Anglo-Irish versions of Irish historiography, although this would be re-assessed by Revisionist theories in the late 1960's. Yet again, she does not express outspoken political remarks; her subtle observations of her penchant for self-governed Ireland can be perceived though, thus «taking her history with a grain of salt» (MacNeice 912). When she describes the double origin of St. Patrick, she «persists in deploring the Briton» because for her, the Irish and the British «represent two flamingly opposed interpretations of Irish history» (O'Brien, My

Ireland 71). Similarly, in her tour around Belfast, the author defines this area as the «obstinate, smiling Philistine». Kate O'Brien might be referring to two possible concepts: the Philistines were the people who once occupied the south-western part of Canaan, and she might be regarding them as invaders, which might be related to the above-mentioned map of Ireland without divisions. However, Philistines may also refer to those residents of Palestine sometimes referred to as «Philistines» by British writers of the 18th and very early 19th century. In *My Ireland*, O'Brien's initial alleged orientalist overtones regarding Spain, as examined in *Farewell Spain*, are to be found again in relation to Northern Ireland. However, then she abandons a contrived image of the place by describing it as «a remote lovely village, to which I came a stranger with misconceptions. The two countries have long been clichés for scenic beauty in Ireland» (87).

O'Brien also visited County Clare, a place that reminds her of Palestine, specifically Galilee, and suggests that both places share a «curiously delicate and "escaping" kind of beauty» (O'Brien, My Ireland 32), where she seems to perceive the Orient as a symbolic «home». Since British imperial travellers included other bordering countries under the umbrella term Orient, this made Ireland to be included and «whose connections with the Orient […] were used to both distinguish and denigrate the country» (Lennon 116) since it offered a reference to a shared barbaric past but, at the same time, Irish writers saw Ireland like the Orient: «"uncivilized" in modern times but [bearing] marks of ancient splendour» (133). Here, again, the author provides a contradictory approach to the orientalisation of Ireland and allocates the Orient to a place which has been represented, according to Said, as the very essence of the external, the different. In *My Ireland*, O'Brien again describes a Catholic past with magnificent descriptions of Irish Cathedrals and Churches in positive terms; nonetheless, that past of the country represented by the Norman castles, or any Protestant building is hardly ever mentioned throughout her journey. Consequently, it can be seen how the Irish author certainly agrees in rejecting the past of subjugation that her native country underwent in favour of its Catholic past as the identification of the establishment of its history and identity, disconnected from any

external influences. This notion aligns with Kiberd's assertion that «each nation badly needed the other, for the purpose of defining itself» (2).

As her account on Ireland progresses, O'Brien equals Ireland, Palestine and Spain, stating:

> Ireland, Spain and Palestine: between the three, there cannot be many of those points of resemblance that the eye or the camera immediately takes in. […] Yet the imagination feels a kind of sisterhood. […] Yet it is there, a spiritual association, a likeness in virginity, austerity; a theme heard in one place, which sets up echo of another. (O'Brien My Ireland 32)

This might suggest O'Brien's identification of Spain as another symbolic "home" for her, for which she longed for several years. By equating these three countries, O'Brien identifies similarities among them in relation to their recent history of backwardness and ostracism, and their constructed «Otherness», and focuses on terms such as virginity in order to stress the three countries' undiscovered land due to their conflictive social and political past. O'Brien's encourages future visitors to discover the uniqueness and identity of her native country:

> Ireland has arrived, through fifteen centuries of recorded history and some few guessable pre-history, at being an entity deeply layered and intricate. […] In any light, in any weather, any smallest piece of Ireland, hideous or ordinary, or lovely, looks only like Ireland, and like nothing else at all. […] And this is so with Ireland, she is always the unmistakable one, reflecting herself and no other in her mirrors of flattery, truth and distortion. (O'Brien, My Ireland 51)

5. CONCLUSIONS

With her constant evocation of the past and references to the history of Spain and Ireland, O'Brien unveils the difficulties of establishing a sole perception of identity and presents Irish and Spanish people as «noble savages who, unmade-up and gracious, are happily suspended in an ahistoric limbo» (Cronin 146). Kate O'Brien was, as Lorna Reynolds claims, a «born traveller» (188), and her personal accounts on both Ireland and Spain unveils her masterful use of imagination and emotion and

reinforces the cultural links between the two countries and the particularity of the Irish gaze to Spain. With this paper, and its analysis of O'Brien's orientalist views on her travel writing, it can be concluded that in general Kate O'Brien, in general, dismisses and demystifies the Anglocentric orientalised literary representation of both Ireland and Spain. However, it has been analysed how the author presents a contradictory gaze or vision that would be more aligned to the British conception of both countries in some passages where she idealised the landscapes and other places of interest. Similarly, her rejection of any Arab traces in the history of Spanish and her parallelism between its Arab past and the Catholic nationalist movement taking place in the territory by the time she wrote her travel book would also result in a conflicting and inconsistent rejection of the orientalist discourse. What seems more evident is that Kate O'Brien had a distinctive gaze towards Spain and her native country and that she was very concerned with the self-determination of each country to construct their own individuality and uniqueness which could become menaced by any trace of what she considered radicalism. O'Brien makes her representation of the social situation of the two countries subjectively «for the freest spirit must have some birthplace, some locus standi from which to view the world and some innate passion by which to judge it» (My Ireland 148). Her visions on orientalism in her travel writing might be used as the starting point to explore future research on the possible orientalist views in her fiction or even her journalistic production.

6. ACKNOWLEDGEMENTS

The research of this project was supported by CEI Patrimonio, Universidad de Almería and the project "Mairin Mitchell en la Andalucía de los Años 30 del Siglo XX: La Impronta Revolucionaria de una Autora Irlandesa" (P20_00790) funded by Junta de Andalucía.

7. REFERENCES

Alarcón Sierra, Rafael. (2005). «Los libros de viaje en la primera mitad del siglo XX. Julio Camba: la rana viajera». Ed. Leonardo Romero Tobar and Patricia Almárcegui Elduayen. Los libros de viaje: realidad vivida y género literario. Madrid: Akal, 158-195

Alberich, José. (2001). El cateto y el milor y otros ensayos angloespañoles. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones

Arapoglou, Eleftheria, Mónika Fodor, and Jopi Nyman. (2014). «Introduction». Mobile Narratives: Travel, Migration, and Transculturation. Ed. Eleftheria Arapoglou, Mónika Fodor and Jopi Nyman. New York: Routledge, 1-14

Arenas, Andrés, and Jesús Majada. (2003) Viajeros y turistas en la Costa del Sol: (de Rilke a Brenan). Málaga: Editorial Miramar

Bartkowski, Frances. (1995). «Travelers, Immigrants, Inmates: Essays in Estrangement». Travelers, Immigrants, Inmates: Essays in Estrangement. Minneapolis: University of Minnesota Press

Brenan, Gerald. (1988). South from Granada: Seven Years in an Andalusian Village. London: Folio Society

Butor, Michel. (1974). «Travel and Writing». Mosaic 8.1: 1-16

Clifford, James. (1997). Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard University Press

Cronin, Michael. (1993). «Fellow Travellers: Contemporary Travel Writing and Ireland». Tourism in Ireland: a Critical Analysis. Ed. Barbara O'Connor and Michael Cronin. Cork: Cork University Press, 51-67

Ford, Richard. (1855). A Handbook for Travellers in Spain. London: Murray

Hobsbawm, Eric. (1994). The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991. New York: Pantheon

Kamen, Henry. (2008). Imagining Spain: Historical Myth & National Identity. New Haven: Yale UP

Kaplan, Caren. (1996). Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement. Durham: Duke University Press

Kennedy, Michael. (2008). «Leopold Kerney and the Origin of Irish-Spanish Diplomatic Relations». Spanish-Irish Relations through the Ages. Ed. Declan M. Downey and Julio Crespo MacLennan. Dublin: Four Courts, 189-211

Kiberd, Declan. (1996). Inventing Ireland: The Literature of the Modern Nation. London: Vintage Books

Legarreta Mentxaka, Aintzane. (2009). «Politics and Feminism: The Basque Contexts of Kate O'Brien's Mary Lavelle». Irish University Review 39.1: 65-75

Lennon, Joseph. (2004). Irish Orientalism: A Literary and Intellectual History. New York: Syracuse University Press

Marks, John. «Crumbling Castle in Spain, Review of Kate O'Brien's Farewell Spain», The Spectator, 27 Aug. 1937, p. 357

McGarry, Fearghal. (2008). «Ireland and the Spanish Civil War». Spanish-Irish Relations through the Ages. Ed. Declan M. Downey and Julio Crespo MacLennan. Dublin: Four Courts, 212-30

Mitchell, David J. (2004). Travellers in Spain. Fuengirola: Santana Classics

Morales Ladrón, Marisol. (2010). «Banned in Spain? Truths, Lies and Censorship in Kate O'Brien's Novels / ¿Prohibida en España?: verdades, mentiras y censura en la obra de Kate O'Brien». Atlantis 32, 1, 1: 57-72

O'Brien, Kate. (1937). Farewell Spain. London: Virago Press

O'Brien, Kate. (1962). My Ireland. London: Batsford

Ortas Durand, Esther. (2005). «La España de los viajeros (1755-1846): imágenes reales, literaturizadas, soñadas». Ed. Leonardo Romero Tobar, Patricia Almárcegui Elduayen. Los libros de viaje: realidad vivida y género literario. Madrid: Akal, 48-91

Pratt, Mary Louise. (1992). Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge

Preston, Paul. (2006). The Spanish Civil War: Reaction, Revolution and Revenge. New York: Norton

Pritchett, V. S. (1954). The Spanish Temper. New York: Knopf

Puig Montada, Josep. (2009). «Edward Said and the Spanish Orientalists». Diálogo y Civilización. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 115-136

Reynolds, Lorna. (1987). «The Image of Spain in the Novels of Kate O'Brien». Literary Interrelations: Ireland, England and the World. Ed. Zack, W.; Kosok, H. Tubingen: Narr, 181-88

Rosaldo, Renato. (1989). «Imperialist Nostalgia». Representations 26: 107-122

Said, Edward. (2003). Orientalism. London: Penguin

Todorov, Tzvetan. (1989). Nous et les Autres: La Réflexion Française sur la Diversité Humaine. Paris: Editions du Seuil

Todorov, Tzvetan. (1995). The Morals of History. Minneapolis: University of Minnesota Press

Treglown, Jeremy. (2013). Franco's Crypt: Spanish Culture and Memory since 1936. New York: Farrar, Straus and Giroux

Van den Abbeele, Georges. (1991). «Introduction. The Economy of Travel». Travel as Metaphor: from Montaigne to Rousseau. Ed. Georges Van den Abbeele. University of Minnesota Press, Minneapolis, xiii-xxx

Walshe, Eibhear. (2006). Kate O'Brien: a Writing Life. Dublin: Irish Academic Press

ÉLISE OU LA VRAIE VIE DE CLAIRE ET CHERELLI : CONSTRUCTION IDENTITAIRE SUR RÉALITÉ SOCIOCULTURELLE. DE LA CONSCIENCE DE L'AUTRE OU STIGMATE DE LA GUERRE D'ALGÉRIE

Universidad de Cádiz

ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCTION

Préalablement, nous pourrions préciser que les manifestations littéraires ont constamment essayé de mettre en exergue des personnages souhaitant fréquemment forger leur propre identité, leur image légitime ainsi que leur authenticité face à un état de dissentiment général. Les divers champs littéraires ont conséquemment été confrontés à ce type de conscience ; dès lors, les corpus narratifs en ont été denses et profus.

La question traitée en filigrane, dans le corpus proposé, la guerre d'Algérie met en exergue les structures d'un nouveau réalisme d'ordre social, culturel voire politique et identitaire. Par conséquent, il s'instaure un dialogue malaisé entre l'*Ici* et l'*Ailleurs*, c'est-à-dire l'*Autre* au sein duquel la dialectique orientée vers le racisme s'établit et ne fait, de surcroît, que renforcer les stigmates et anéantir les esprits et les prises de conscience objectives.

Notre travail prétend introduire la prégnance de préjugés et la réalité de l'assimilation à l'instar du rejet envers les ouvriers immigrés algériens vivant et travaillant en France, dans les années 1957 pendant la guerre d'Algérie. À cette époque, la France est déchirée par le conflit : la Guerre d'Indépendance qui eut lieu entre novembre 1954 et mars 1962 et qui aura une duration de 8 ans ; elle représenta un conflit qui opposa, en Algérie, les nationalistes algériens au pouvoir d'État français.

Nous centrerons tout aussi notre intérêt sur l'approche de la spatialité dans le roman : en témoigne, à ce titre, l'espace fictionnel proposé par l'écrivaine, dans le roman (Paris, axe central), s'affrontant aux divergences spatio-temporelles de Bordeaux (ville de province). La démarche géo-centrée mise en avant par Claire Etcherelli atteste que l'espace ne s'avère plus être seulement le territoire topographique insignifiant par lequel le lecteur identifie les différents personnages : à rebours, il s'érige comme un défi diégétique essentiel.

2. PREMICES NOTIONNELLES DU ROMAN

2.1. CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET HISTORIQUE EN FRANCE À L'AUBE DES ANNÉES 1960

Dans le cadre de cette réflexion, nous soulignons que la question de l'identité, les valeurs bafouées, les marques de respect spoliées, le manque de tolérance et de dialogue culturel, la discrimination sociale et l'engagement politique seront les diverses thématiques abordées dans le corpus choisi : *Élise ou la vraie vie*, le premier roman de Claire Etcherelli. La romancière issue d'un milieu plutôt modeste fait ses études à Paris où elle se voit contrainte à travailler en usine pour assumer sa survie économique. Nous dirons donc qu'elle apporte les détails de sa propre expérience personnelle et qu'elle retient les sensations d'un contexte contraignant et harassant au sein du boom de l'industrie automobile de l'époque (entre 1954 et 1959).

L'écrivaine nous y décrit l'histoire d'une relation intime et clandestine entre une Française Élise et un Algérien Arezki sans oublier l'empreinte implicite d'une réalité politique inflexible. Pour ce faire, elle dévoile, avec pudeur, la sensualité et la découverte du plaisir physique pour la jeune femme soumise à une existence d'ascète à Bordeaux. Les deux amants travaillent à la chaîne dans une usine à Paris et aiment se retrouver secrètement chaque soir après leur longue journée de travail. Élise finit par découvrir que le jeune homme algérien milite pour le Front

National de Libération de l'Algérie (FLN)[166]. Par les connotations péjoratives, Il est indéniable que Claire Etcherelli dénonce les clichés, les stéréotypes, la xénophobie saisissante avec pour toile de fond le racisme, la fronde ouvrière et la condition des femmes s'affrontant durement à la misogynie dominante ; peu à peu, la brèche et la tension dramatique s'agrandissent entre les deux personnages affrontant une acculturation imposée. Le roman est couronné par le prestigieux prix littéraire : Prix Femina la même année de sa publication en 1967. Il est traduit dans plusieurs langues. Par la suite, il reçoit son adaptation cinématographique dans les années 1970 dirigé par Michel Drach.

En ce qui concerne le marché littéraire, il est pertinent d'observer l'énorme impact critique et médiatique qu'obtint ce livre. Simone de Beauvoir avait d'ailleurs déclaré que c'est « une admirable et tragique histoire d'amour entre un Algérien et une Française. » Le roman a été applaudi par un public intellectuel de gauche : rappelons les événements de Mai 68 se profilant à l'horizon, en France.

Le lecteur ressent une atmosphère ponctuée de crainte, d'angoisse, d'entropie voire de haine imprégnant la vie à l'usine dans un contexte de guerre, nous devons le rappeler. Il en est de même dans les rues de Paris ou les *ratonnades*[167] et les interrogatoires amorcent la violence physique exercée à l'encontre de la minorité ethnique nord-africaine. Les rafles des policiers constituent le quotidien précaire des immigrés et symbolisent la dialectique de l'humiliation et la dévalorisation identitaire.

Il est vrai que la France a fréquemment symbolisé la terre d'asile, cependant l'écrivaine s'insurge contre les manifestations xénophobes qu'elle met en avant et qui démontrent donc que le racisme persiste au cours de cette période de l'histoire française. Son écriture a recours aux

---

[166]Du mouvement insurrectionnel vers le parti unique : Mouvement nationaliste qui devient un parti politique algérien. Le Front de libération nationale s'instaure à partir de l'insurrection du 1er novembre 1954 par l'union du MTLD (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques, 1946)

[167] L'expression » ratonnade » répétée dans le corpus vient du mot *raton*, très fortement péjoratif et raciste, apparu en 1937, et qui désigne un Maghrébin en argot français.

stéréotypes classiques qui dressent un mur de distance et qui évincent les relations cordiales avec les communautés étrangères.

Il est certes ardu d'admettre que les grands changements économiques survenus sont le résultat des mains d'œuvre de nombreux pays et que leur apport s'est avéré inestimable afin d'agencer une société moderne. *Élise ou la vraie vie* évoque à la perfection la société française des années 1950 en cohabitation avec les immigrés qui endossent le statut d'ennemi et qui n'ont accès en aucun cas aux réformes politiques et sociales. Etcherelli élabore donc avec précision l'existence tronquée de ces hommes de main exposés quotidiennement aux menaces et à l'insécurité constantes.

3. PARIS: VILLE D'ACCUEIL OU ARCHETYPE DE RETRACTION. ESPACE TRANSITOIRE

3.1. AGENCEMENT DE DIVERSES DUALITÉS/STRUCTURES BINAIRES

Fort est de constater que tout le roman s'agence autour d'une myriade de dichotomies : dualités entre Bordeaux, la ville de Province et Paris symbolisant la vie qui explose, la vie parallèle des métropolitains et celle des immigrés humiliés et ouvriers qui s'insurgent voulant changer le monde en militant. Les dualités décrivent aussi ceux qui subissent leur sort, les rapports de hiérarchie des supérieurs de l'usine et l'autorité appliquée à ceux assujettis aux ordres, l'aliénation régnante et la hiérarchisation sociale en général. Lucien, le frère aimé de la protagoniste en proie aux revendications s'insurge contre la France pour le soutien d'une Algérie indépendante tout en étant français. Élise, elle-même se lance dans une relation ambigüe que le lecteur découvre entre l''amour fraternel voire maternel envers son frère Lucien qu'elle semble aduler et l'amour passion pour Arezki. Enfin, les rapports binaires entre l''engagement sincère, les idées révolutionnaires et presque utopique de son frère prolétaire face à la passivité de son ami Henri (intellectuel bourgeois de gauche) issu d'une famille aisée qui souhaite tout simplement analyser les prises de conscience et l'ordre social établi pour devenir, dans l'avenir, un sociologue averti.

Élise entreprend donc le chemin de « la vraie vie » : sa propre existence (une conscience de soi) se libérant des carcans de province et de la vie par procuration qu'elle semblait mener. Elle souhaite enfin profiter d'une certaine autonomie, la prise de conscience soudaine de sa propre vie qui se forge sur les bases de l'existentialisme[168] si cher à Jean-Paul Sartre. Nous pourrions en déduire que le roman est tout aussi empreint d'une certaine teinte existentialiste.

En dépit des méandres urbains parisiens qu'ils doivent surmonter, Arezki et la jeune femme commencent leur relation celée à travers la ville car ils ne doivent en aucun cas être découverts : dès les premiers instants ensemble, ils se heurtent aux interdits infligés par la guerre. Ils tentent d'apprivoiser les vicissitudes entre l'espace politique et abstrait, l'espace intime en concomitance avec l'espace urbain et physique pour entretenir leur amour clandestin. L'écrivaine nous fait l'approche d'un amour naissant qui deviendra sincère et profond ne se basant pas uniquement sur l'aspect charnel.

Comme le constatait l'anthropologue Marc Augé[169] en 2010**:**

> Il est vrai que chaque grande ville est un monde et meme qu'elle est une recapitulation, un resume du monde, avec sa diversite ethnique, culturelle, religieuse, sociale et economique. ces frontieres ou ces cloisonnements dont nous aurions peut-etre parfois tendance a oublier l'existence, au spectacle fascinant de la globalisation, nous les retrouvons, evidents,

---

[168] L'existentialisme représente un courant littéraire et philosophique avançant que tout être humain doit former l'essence de son existence à travers ses actions propres et individuelles, ces dernières n'étant donc pas prédéterminées par des croyances ou idéologies philosophiques, théologiques ou d'ordre moral. L'existentialisme contemple chaque individu tout comme un être responsable de ses actes et comportements de son destin et des vertus que lui seul décide d'adopter.

[169] Marc Augé, Poitiers (1935) est un anthropologue français spécialisé en ethnologie. Il a été le directeur et responsable de bon nombre de recherches au Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS). Au tout début des années 90, Augé applique une théorie sur la notion d'espace, de lieux et de non-lieux. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992), *Théorie des pouvoirs et idéologie* (1975*), La Vie en double. Voyage, ethnologie, écriture* (2011) représentent quelques-unes de ses publications.

> impitoyablement discriminants, dans le tissu urbain etrangement bariole et dechire.

Rappelons que dans l'héritage collectif et imaginaire, la ville octroie à quiconque le droit d'exister, c'est un lieu sûr mais aussi ouvert sur le monde, reproduisant la supération des frontières.

Elle symbolise aussi l'exil, les voyages, la migration vers de nouvelles racines, un nouveau territoire. Elle se discerne aisément comme une possibilité d'ouverture, de communication mais en sachant que chacun est légitime de la traverser, d'y venir, de repartir sans se convertir en « oppresseur ».

Dans le roman, Paris devient non seulement un lieu hostile, rude, replié sur lui-même mais surtout la capitale évince brutalement toute forme de manifestation politique ou de militantisme. Il semble que Paris, nonobstant, ne symbolise plus la ville qui fait rêver et qui enflamme les esprits en proie à l'oisiveté, en revanche, elle alimente l'idée de réprobation de toute marque d'amour passionnel :

> Une boulangerie, une porte cochère entrouverte, deux fenêtres grillagées, une longue façade avariée, un tuyau en zinc qui suintait, fleurissant le mur de moisissures, un bistrot aux vitres opaques devant lequel les dalles du trottoir s'affaissaient, défilèrent à ma droite tout le temps de ce silence. […] À jamais ces pierres-là, ces enseignes, ces grilles, cet asphalte rongé se teinteraient de l'amère sensation dont je ne saurais l'origine : leur laideur misérable, étouffante ou l'impossibilité d'être vraie envers Arezki.

Dans cette perspective, outre un espace de transition migratoire, Paris incarne aussi un lieu d'accueil et de résistance. Elle peut devenir de la même sorte un domaine, un univers où se réalise une confrontation entre identité et frontières:

> J'ai eu peur, et quand j'en parle, j'ai peur encore. […] Jamais je n'avais concrétisé le mot force. Il est maintenant habillé de sombre, guêtré, Ils ont de larges épaules, des mains puissantes, de grosses armes. Ils luisent, du casque à la mitraillette. Ils sont les plus forts.

La ville peut aussi évoquer, de plus, le territoire fermé : parangon spatial limité par des bornes et des frontières consolidant l'identité familiale et sociale. Le citoyen du monde en a besoin. Ainsi le souligne l'écrivain Tahar Ben Jelloun**:**

> Étant donné ce que l'homme est capable d'infliger à son semblable, un monde sans frontières est un monde sans sécurité, sans limites, sans droit, un monde pour le plus fort et le mieux armé. […] L'homme a besoin de bornes, de limites, de frontières car il a besoin de savoir jusqu'où il peut aller, et comment éviter l'angoisse du néant. (Ben Jelloun, 2014).

Élise ou la vraie vie met en évidence, à bon escient, la conscience de l'*Autre* ou des *Autres,* les métropolitains, les Parisiens qui doivent côtoyer tous les ressortissants peuplant Paris non seulement de racines maghrébines mais tout aussi hongroises, yougoslaves**.** Cependant, les tensions se révèlent considérablement tendues entre le peuple français et les travailleurs algériens.

Le quotidien des travailleurs immigrés devient une lutte permanente pour eux-mêmes et pour les leurs confinés dans le pays d'origine sans ressources. Les souffrances sont multiples sans que Paris devienne cet espace bienveillant et tolérant. La guerre gronde aux confins de l'Algérie et la vie résulte affligeante pour tous ceux venus en quête d'un emploi à l'usine.

Une fois encore, s'érige le concept de l'*Autre* et comment il s'avère impérieux qu'il puisse structurer son identité face ou à l'insu d'autrui. Faudrait-il donc renoncer à une identité propre afin de se couler dans un moule ou modèle plus reconnu, justifié voire légitime ? Pourquoi est-il si ardu d'assumer le fait des appartenances multiples ? L'écrivain Amin Maalouf qui commente si justement : « C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer. » (Maalouf, 1998 : 32).

Surgit alors, l'idée de l'interculturel proposée par Fred Dervin qui se présente au moment opportun. Dans *Impostures interculturelles* (2011), ce professeur d'éducation multiculturelle à l'Université de Helsinki, en Finlande, dénonce le manque de pertinence dans l'usage du concept et les abus produits à la notion d'interculturel. Il s'attèle à la tâche de décrypter une forme d'imposture largement répandue dans les sociétés contemporaines sur la définition d'interculturel. Selon le paradigme de l'auteur, il est avant tout essentiel de savoir appréhender une connaissance exigeante de l'interculturel sous peine d'offrir une vision biaisée, tronquée et surtout réductrice des *Autres.* Sous la plume de certains

écrivains, par exemple, la création des relations interculturelles se borne juste à une simple optique et variable sociale. Le contexte de l'altérité se présente complexe, certes, et pour ceci, nous ne pouvons nier l'*Autre*, la dénégation ne s'avèrerait une démarche opportune et raisonnable Il faut accepter l'*Autre* dans toute sa richesse intrinsèque et non le « vendre » ou le « proposer comme un bien **;** il faut savoir le soutenir et l'appréhender avec une fermeté opiniâtre**.** Les notions d'interculturel, de l'*Autre* et d'altérité doivent être prises dans toute leur dimension cohérente et perspicace car nous nous forgeons grâce à l'*Autre*, et c'est au sein des interactions qu'autrui se définit réellement.

À cet égard, dans le roman de Claire Etcherelli, nous découvrons la figure des immigrés arrachés de leurs ancrages autochtones dont la situation a forcément entraîné la rencontre obligatoire avec l'*Autre,* le rapport avec la langue de l'*Autre*, et surtout le territoire de l'*Autre :* leur espace référentiel a été banni et par conséquent leur système d'identification et de légitimité. À ce propos, la notion de fractionnement apparaît en exergue et deviendra l'instrument d'élaboration d'une politique consolidée. Celle-ci va engendrer les formes d'autoritarisme et de despotisme envers les divergences culturelles et identitaires obligeant les points de rupture sociale.

4. STIGMATISATION: LA GUERRE D'ALGERIE

4.1. STÉRÉOTYPISATION DANS LE DISCOURS RACISTE

La prose engagée de Claire Etcherelli dresse indubitablement la description crue et catégorique de la période du conflit algérien, la fracture et le clivage marquant la différenciation des groupes sociaux. Son écriture acerbe n'hésite nullement à détailler la vie misérable des immigrés de la première génération et les inconstances vécues dans une société française notamment méfiante et abjecte. À cet égard, nous citons Claire Etcherelli qui commentait :

> Tout ce qui dans mon livre concerne le racisme et les problèmes des Algériens est réel, et je n'ai eu qu'à choisir entre tous les faits dont j'ai eu connaissance. Dès 1947, le hasard m'avait mise au courant du fait algérien. Je croyais alors que le racisme était l'apanage de certaines classes,

> qu'il n'existait pas à l'usine. J'avais des illusions. Les ouvriers aussi sont racistes, le plus souvent par esprit de concurrence ou parce que l'existence de parias leur permet de s'affirmer, […]. A l'époque où se situe le roman, la guerre d'Algérie faisait du " Noraf " l'ennemi. Les Français, hommes ou femmes, avaient peur, les Algériens plus encore. (*Le Monde des Lettres*, Etcherelli, octobre, 1967).

Il est incontestable que, dans le roman, nous découvrons une myriade de figés où les stéréotypes foisonnent et de plus intègrent un discours basé sur des préjugés que les ouvriers français portent sur l'immigré, l'intrus travaillant côte à côte. L'I*ci* est envahi par l'Autre dont l'irruption et la contiguïté engendrent un discours menaçant, mordant voire pugnace : un ostracisme sévère s'établit donc au sein de la société française.

Les divergences ethniques, biologiques et culturelles entre les ouvriers de l'usine mènent tout droit aux inégalités sociales et politiques et deviennent la cause majeure d'un discours de répulsion et de rejet. Il s'instaure, en conséquence, la légitimation de la domination à l'intérieur même de la hiérarchie prolétarienne : la classe dominante et la classe dominée.

Elle ose exprimer, sans relâche, les rafles qui se présentent à l'ordre du jour et l'existence de des ouvriers maghrébins et autres immigrés qui s'avère particulièrement compliquée et hasardeuse : les racines perdues et lointaines, ils redoutent constamment le harcèlement des policiers et l'insalubrité des logements dénote les conditions de pauvreté dans lesquelles les immigrés doivent demeurer.

Ici, quelques appréciations de Claire Etcherelli sur la situation dramatique de telle époque :

> Je plaignais ce gibier traqué, ces gens pris entre la brutale surveillance de la police française et les obligations que faisaient peser sur eux les dirigeants du F.L.N. : plus le droit de fumer, de boire du vin, verser l'impôt. […]. Le vide se faisait autour de moi parce que je m'intéressais aux " ratons ". […] Sans doute je n'aurais pas cherché à rencontrer des Algériens. Mais le fait de travailler avec eux, de les côtoyer m'a permis de les connaître à un moment où bien peu avaient cette expérience. C'est cette expérience que j'ai voulu traduire. (*Le Monde des Lettres*, Etcherelli, octobre, 1967).

Transiter dans Paris, pouvoir traverser ce territoire pourtant replié, c'est tout aussi garder soigneusement la fiche de paye symbolisant une

situation sociopolitique précaire mais néanmoins en règle : le sauf-conduit d'une certaine liberté d'identité dans une ville devenue périlleuse ou la chasse aux « ratons » et le couvre-feu forment partie de la quotidienneté des immigrés. Par ailleurs, le lecteur prend conscience des contraintes et de la perte de l'exilé, de l'apatride loin de son espace d'origine. Tout y reste bafoué, spolié : Le nom, la langue natale, le statut qu'acquièrent les immigrés dans l'espace *autre.* Il ne détient même plus la liberté de disposer de sa propre soi et de sa propre estime. Tout élan fraternel est banni car il ne reste que des relations agoniques loin de s'avérer bienveillantes entre les ouvriers et les supérieurs et qui régentent des rapports et un discours xénophobe foisonné de remarques palpablement racistes.

Nous accordons que l'idéologie de l'époque renforce le discours systématique, imposé par les mots d'ordre et nourrit, de plus, le rejet absolu de l'identification à l'*autre*. Même si la lutte ouvrière est, tout compte fait collective, à rebours, chacun doit occuper un espace singulier établi dans l'usine.

Appréhendons l'idée développée par Michel Foucault afin d'étayer les arguments avancés :

> La domination, c'est une structure globale de pouvoir dont on peut trouver parfois les significations et les conséquences jusque dans la trame la plus ténue de la société ; mais c'est en même temps une situation stratégique plus ou moins acquise et solidifiée dans un affrontement à longue portée historique entre des adversaires. Il peut bien arriver qu'un fait de domination ne soit que la transcription d'un des mécanismes de pouvoir d'un rapport d'affrontement et de ses conséquences (une structure politique dérivant d'une invasion) ; il se peut aussi qu'un rapport de lutte entre deux adversaires soit l'effet du développement des relations de pouvoir avec les conflits et les clivages qu'il entraîne. Mais ce qui fait de la domination d'un groupe, d'une caste ou d'une classe, et des résistances ou des révoltes auxquelles elle se heurte, un phénomène central dans l'histoire des sociétés, c'est qu'elles manifestent, sous une forme globale et massive, à l'échelle du corps social tout entier, l'enclenchement des relations de pouvoir sur les rapports stratégiques, et leurs effets d'entraînement réciproque. (Foucault, 1982 : 1062).

5. CONCLUSION

Somme toute, le roman de Claire Etcherelli ne représente qu'un ouvrage voire un témoignage poignant parmi les très nombreux publiés durant toute une période sur la colonisation, la guerre d'Algérie ou l'immigration maghrébine. Notre contribution a visé à démontrer que l'écriture intimiste de l'écrivaine et les récurrences diverses et de bonne facture se prêtent à la restitution de la mémoire tragique enfouie au sein du peuple français. Sans hésitation aucune, elle n'élude son d'écriture engagée, mais bien au contraire, elle se donne l'enjeu de transmettre son propre champ d'analyse en bouleversant quelque peu les idées conçues ou préconçues de telle période. Il y a peu, en juillet 2020, l'historien Benjamin Stora a publié *France -Algérie, les passions douloureuses* car, le président de la République française Emmanuel Macron lui avait enjoint un rapport sur la mémoire de la colonisation et la guerre d'Algérie afin que cette enquête mémorielle ravive doucement les esprits et donne un sens à ces « passions douloureuses » qui loin de s'effacer refont surface dans la mémoire collective, revenant sur l'ancienne politique d'état raciste de cette nation et remettent en lumière une période sombre de l'Histoire de la France. Dans cette perspective, *Élise ou la vraie vie* met indubitablement en exergue une réflexion féconde et profonde sur la guerre d'Algérie et ses conséquences extrêmes sociales et humaines.

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Augé, M. (1975) *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris : Hermann.

Augé, M. (1992), *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris : Seuil.

Augé, M. (2011*) La Vie en double. Voyage, ethnologie, écriture*, Paris : Payot & Rivages.

Etcherelli, C. (1966) *Élise ou la vraie vie*, Paris : Éditions Denoël, 1967, Folio.

Etcherelli parle dans : Récupéré https://www.lemonde.fr/archives/article/1967/11/29/claire-etcherelli-parle_2605220_1819218.html. [Date de consultation : le 05/11/2021].

Foucault, M. (1982) *Le sujet et le pouvoir,* 1ère éd. : repris dans *Dits et écrits* II, 1976-1988, Paris : Gallimard, 2001, pp.1041-1062. Récupéré de http://palimpsestes.fr/textes_philo/foucault/sujet-pouvoir.html. [Date de consultation : le 1/11/2021

Tahar, B. J. (2014) Récupéré de https://m.le360.ma/blog/le-coup-de-gueule-de-tahar-ben-jelloun/eloge-des-frontieres. [Date de consultation : le 07/11/2011].

Stora, B. (2021) *France-Algérie, les passions douloureuses*. Paris : Albin Michel.

دويتش الاستشراق الفني عند لودفيغ
ARTISTIC ORIENTALISM IN LUDWIG DEUTSCH

LATIFA LABSIR
UNIVERSIDAD HASSAN II CASA BLANCA

– تقديم

يعتبر الفنان لودفيغ دويتش من أهم فناني القرن التاسع عشر بأسلوبه التوثيقي الواقعي وبمحاوره الفنية الكبرى التي ركزت على الثقافة الإسلامية والمعرفة والعادات والتقاليد والطبيعة كوجه للشرق، لكنه لم يحظ في مراحله الأولى بالكثير من الهتمام الفني، ربما لكونه ينحدر من أصول نمساوية. ورغم أنه حظي بالجنسية الفرنسية إل أنه يوجد ضمن الكثير من معاجم الفنانين الفرنسيين، لكن الفنان لودفيغ دويتش بخلقه صورة مختلفة للفن بكونه جسد القاهرة بأشكال مختلفة ورسم الوجوه وملامحها وتحولتها النفسية، إضافة إلى اشتغاله على هذه المحاور الكبرى، فقد صار ضمن أهم فناني القرن التاسع بل إنه يتربع الآن على أعلى المبيعات.

وقد شهد القرن التاسع عشر والقرن العشرون تشكل رؤية أكثر وضوحا بالنسبة للاستشراق الذي هيمنت عليه فيما قبل، فكرة استعمار الغرب المتقدم للشرق المتعثر، لكن هذه الرؤية المجحفة للشرق سرعان ما تغيرت بعدما تعددت الرحلات الأدبية والفكرية والفنية والتجارية... والتي منحت للشرق صورة مختلفة تجلت في العديد من الأعمال التي تحمل هذا

ا□سم "الرحلة إلى الشرق"، إذ نجد الكثير من الأدباء قد صاغوا في أعمالهم الأدبية تصوراتهم عن الشرق، وفضولهم المعرفي الذي يشكل الآن مخزونا ثقافيا واسعا يرسخ ثقافة جديدة وسلوكا مختلفا حول طقوس الثقافة العربية الإسلامية بجعلها منارة للدارس وللمتلقي الراغب في ا□طلاع على مخزون تراثي تشكل من العين الغربية الرائية تحديدا. أجل، لقد عرف لفظ شرق orient مفهوما جديدا تشكل من واقعية بعض المستشرقين أنفسهم ...

الاستشراق الفني –

وتمثل لفظة ا□ستشراق ذلك الشخص الذي تخصص في حياة الشعوب المشرقية، لغاتها، وتاريخها، وعاداتها، وديانتها وأدبها... ولعل ما حدث من فتور ا□هتمام بالفن ا□ستشراقي هو أنه في فترة ما أصبح بعيدا أن يكون موضة نوعية[170]، فقد ذبلت الفكرة عن الشرق الذي تكرر حد السأم في الفن والأدب معا، وصارت الكثير من الأشياء غير مبهرة، إ□ أنه سرعان ما بدأ يعود إلى الظهور بطرق مختلفة بواسطة المحترفين والمهتمين بالفن، وعاد البريق من جديد □كتشاف العديد من المخزون الفني الذي مثل سحر الشرق وهالته.

ولعل سحر الشرق قد سبق العديد من الرحلات الأدبية والفنية، إذ أن العوالم الفانتازية والغرائبية التي حفلت بها ألف ليلة وليلة بعد ترجمتها إلى اللغة الفرنسية[171] على يد "أنطوان غا□" سنة ألف وسبعمائة وأربعة

---

[170] Lynne Thornton. (1994) . p 52

[171] تمتعت القصص النابضة بالحيوية التي ترويها "شهرزاد" في "ألف ليلة وليلة" ، بنجاح ملحوظ ومستمر في الغرب. ورغم تمتع القصص بمغزى روحاني قوي، إلا أن مواضيع الجنس، الحب، العنف، المكر

(1704) قد خلقت لدى المتلقي في الغرب نوعا من المخيال الثري الذي غذته العديد من القصص الآسرة والحكايات الجميلة، وإن كانت الأعمال الفنية والأدبية ذاتها تتنازعها رؤيتان، فالبعض منها كان يعتمد النقل المباشر، أي الواقعي في نقل الثقافة العربية الإسلامية، والبعض الآخر كان يعتمد الخيال والمبالغة في تصوير الأشياء، فنشأ عن ذلك تفجير للاوعي كامن في الذات الغربية وما خلقته من استيهامات وأحلام.

إن هجرة الكثير من الأسماء الأدبية والفنية اللامعة إلى الشرق أمثال جوتييه ونرفال وفلوبير وديلاكروا ولودفيغ دويتش يعود إلى هذه الرغبة في الكتشاف أولا، وثانيا إلى تزامن القرن التاسع عشر مع ظهور الرومانسية وتصاعدها، وكان الشرق بما يحمله من تمثلات لدى المبدع حقلا خصبا لهذا النزوع وهذه المغامرة إذ العديد منهم سافر ركوبا على الجياد، والكثير منهم أعجزه المرض خلال السفر، إلا أن الرغبة المهيمنة كانت هي العثور على طقوس ألف ليلة وليلة، وسحر لياليها، والبخور الصاعد من مخابئها السرية وحريمها المحاط بالأسرار والمثير للغرائز، وإن كان الكثير منهم قد أصابته في الكثير من الأحيان، خيبة أمل حين لم يعثر على ذلك السحر المنقول بحرفية عبر المتخيل.

والخداع وروح الدعابة التي تضمنتها هي التي تركت الانطباع الذي لا يمكن إزالته عن عالم الشرق بأنه خيالي، شهواني وعنيف.

كتاب "النساء في لوحات المستشرقين، لين ثورنتون، ترجمة مروان سعد الدين، دار المدى، سورية، 2007، ص 5 .

ولعل العديد من الأعمال التي كتبت حول الفن الستشراقي كانت تضع السحر والضوء والجمال والغرابة أيضا ضمن أكثر المفاتيح جاذبية للسفر والهجرة، بحيث أن الكثير من الفنانين لم يكتفوا بالسفر فقط بل استقروا في عين المكان، ناقلين حياتهم إلى منحى آخر مختلف تماما عن نمط نشأتهم، ويرى الدكتور ثروت عكاشة أن الغرب قد أصابه الذهول مما يحكى وما يصل عبر السرودات التي كانت تتحدث عن الشرق آنذاك، فقد رأى أن الشرق قد "أصاب فناني الغرب بلفحة من الدفء، وقبس من الشمس أضاءت ألوانها، لقد رحلوا بحثا عن كل ما هو غريب ومألوف في الآن نفسه، ولكن جزءا من البهاء الشرقي انتقل إلى صميم أعمالهم"[172].

ولعل الأدباء المستشرقين كانوا أسبق إلى الهجرة من الفنانين، لذا اختلفت رؤاهم وتنوعت بين مكتشف ومتأمل منبهر، وبين ناقد ومبين للعديد من الجوانب السلبية، حتى أن العديد من الفنانين قاموا بنقل ما تم الحديث عنه إلى لوحاتهم الفنية دون أن ينتقلوا من أمكنتهم، وهذا ما حدث أيضا بالنسبة للكثير من الأدباء الذين لم يبرحوا أمكنتهم، وقدم العديد منهم تخيلات غير حقيقية عن الشرق، دون أن يذهبوا إليه[173].

من هنا، تتضح رؤية الفن كلما اقتربنا من نهاية القرن التاسع عشر، إذ بدأت تتضح خاصة بعد أن أصبح الفن الستشراقي طريقة ومنهجا بفضل

---

172 ثروت عكاشة (2000). ص 107.

173 Pierre Bayard.(2012).

تيري هنتش: (1988) . يمكن العودة إلى هذه الكتب التي تتحدث عن تخييل الأمكنة وإبداعها وإعادة صياغتها دون الذهاب إليها.

أساتذة كبار أمثال فريدرك لويز وجين جيروم وجان بول لورينس الذين أسسوا العديد من التقنيات والمبادئ الأساسية للفن الستشراقي، ولعل العديد من الأعمال التي كتبت عن الشرق وعوالمه لم تخل من ذلك الأثر الغريب الذي يظل عالقا في أذهان المتلقي لكل ذلك السحر الذي تختلط فيه الحقيقة بالخيال، والرومانسية الحالمة بالواقعية القصوى، بل وتتنازع فيه كل الأهواء! ذلك أن جميع الأعين تنتظر أن يكون البعد الذي رسموه في خيالهم هو الأقوى لكي يؤكد ما تشكل بداخل أرواحهم، ولعل الإنسان عموما يجذبه ألق الخيال ودفء الأسرار وأمكنة الحريم المسيجة وما يختبئ وراءها من رغبات عنيفة تلبي حاجات نفسية ـ ذهنية بالأساس.

وتحضر هذه المعالم لدى البعض بوضوح وواقعية؛ بينما يبالغ فيها البعض الآخر، وذلك للحفاظ على تلك "القداسة" البعيدة المستترة التي تجعل من الشرق وعوالمه حقلا خصبا للإبداع والأسرار... ويرى جوردا في كتابه "رحلة إلى الشرق " بأن الشرق متفرد ومجهول، ولذا فهو :"يوقظ أول أعظم المشاعر الغريبة التي تتعلق بالفن، وتلك التي هي أخطر الأشياء برمتها، ألا وهو الفضول. إنه يخاطب العيون، ولا يخاطب العقل إلا قليلا، ولا إخاله له القدرة على إثارة النفعال، وحتى حينما يغدو جميلا على أتم الجمال، فإنه يحتفظ بشيء من الكمال على الوصف، وشيء مبالغ به وعنيف، يجعل منه متطرفا أقصى التطرف، إنه نسق من الجمال، وأول ما يثيره حينما يبزغ بمظهره الغرائبي، فضلا عن ذلك أنه يفرض نفسه بكل حدة، وذلك بجدة مظاهره، وغرابة عاداته، وأصالة نماذجه، ووعورة آثاره، والسلسلة التي لا

تبلى من ألوانه، إني أتحدث هنا عن شرق خيالي، إنما أتحدث عن هذا البلد المغبر والمبيض، والساطع شيئا ما أول ما يكون لونه، والكامد شيئا ما عندما يوقظه أي تلون مشع والذي يخلو تقريبا من الفضاء الثمين ومن المسافات" [174].

وإن كان البعض يرى أن تقديم الشرق كما هو، يعتبر أيضا رؤية ينبغي انتقادها، ذلك أن تقديمها كما هي، يمثل إساءة للشرق بحكم ازدواجية نظرتهم، وذلك لما يعكس من التعالي والثنائية بين الشرق والغرب. فالعديد من الأعمال الفنية خاصة لدى لودفيغ دويتش صاغت الشرق بجل مظاهره حتى السلبية، بحيث نرى الأمكنة المتسخة، والجدران المهترئة، والأبواب العتيقة، ووجوه الناس الفقيرة... ولذا فإن أعماله الناضجة، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لأعمال فنية أخرى، مثل أعمال الفنان جان لويز جيروم قدمت الشرق بصورة تبرز قيمه الجمالية، وكذا خصائص الشعوب وثقافتها، ولذا استمرت أعمالهم الفنية إلى الآن كمناهج أساسية معتمدة في الأفلام، أو في دراسات سوسيولوجيا الشعوب. وقد رأى الباحث جون مكانزيه John M .Mackenzi في كتابه الهام"ستشراق، التاريخ، النظرية، والفنون" [175] أن هذه التقنيات والأساليب التي اعتمدها المستشرقون في مرحلة نضجهم، واعتمادهم على الثقافة الشعبية هي التي جعلت منه تيارا فنيا تاريخيا، إذ نجد مثلا تقديم لوحة "الناسخ " للودفيغ دويتش التي تمثل

---

[174] جوردا (2000) ص 26.

[175] John M .Mackenzie .(1995) .p 47.

تواجد كاتب يكتب الرسائل للناس الذين يفقهون الكتابة، مؤشرا لدى البعض على مظاهر التخلف، في حين هو يقدم الشرق دون رتوش، ولعل تلك اللوحة تعد الآن من اللوحات التي تطبع عوالم لودفيغ دويتش الفنية وتبرز مدى صدقيته في رصد الشرق بجل مظاهره.

توثيق أنماط الحياة العربية لدى لودفيغ دويتش: –

لقد وثق لودفيغ دويتش العديد من مظاهر الحياة العربية بصريا، فضمن أرشيف ا ستشراق الفني نجد تلك ا لتقاطات التي دونت حياة المصريين وعاداتهم، بل وأسماء أزقتهم أيضا، وخصائص العمارة الإسلامية التي ميزت هندسات بيوتهم ومساجدهم وقصورهم إلى حدود أنه كان يرسم الأزقة في بعض الأحيان بأسمائها الحقيقية مثل لوحة شارع الصناديقي التي نجد فيها الحياة العربية على بساطتها وكأنها عالم يتحرك؛ إذ نجد الدكاكين في شكلها البسي المتسخ الجدران، الفقير إلى كل شيء، ونجد الناس البسطاء وهم يبيعون ويشترون، وآخرون يتحدثون في الشارع بجلابيب عادية تنم عن الحاجة، إضافة الى الأرجل العارية أو التي ترتدي أحذية مهترئة، كل هذا يمنح اللوحة واقعيتها القصوى في النقل والتوثيق، من هنا، أمكن القول: إننا أمام استشراق فني واقعي إلى حد بعيد مما جعل الكثير من المهتمين يصف صاحبه بأنه كان مصنفا للمعاجم والمقتنيات! لكن، ومع أن شهرة لودفيغ دويتش جاءت بطيئة وعلى مراحل، فإن أعماله ما زالت تحظى با هتمام والبيع أيضا، نظرا لرؤيته الواقعية التي تميز بها فنه؛ فهو مصور بارع للوجوه المصرية بشتى تلاوينها والأقرب ما تكون إلى الحقيقة. نلمس أيضا أن لوحة

" عبو الشطرنج" للودفيغ دويتش والتي تتصدر أعماله الفنية هي نقل أمين لعادات المصريين، حتى أنها تمثل تجارب شخصية للفنان نفسه ونقلا لعاداته[176].

ورغم ما يقال عن الستشراق بوصفه تمهيدا لإرادة سياسية في الهيمنة والستعمار، وخاصة للذين تعلموا اللغة العربية كي يعرفوا خبايا حياة العرب والثقافة الإسلامية، فإن المستشرقين الفنانين غير المغرضين كانوا فعلا مشدوهين بالحياة العربية وراغبين في توثيقها بحسن نية، للتاريخ ليس إ !

وقد قدم لودفيغ دويتش بالفعل، مشاهد حية للعديد من مظاهر الحياة الإسلامية، سواء من خلال لوحاته عن المصلي مفردا، أو المصلين جماعة، كما نجد ضمن أعماله الفقراء والدراويش الذين شكلوا طرفا مشهديا في اللوحة، ولذا فحين يتم توثيق الطقوس الدينية التي تتطلب الخشوع.. فإنه يقدم أيضا المساجد وأشكالها الهندسية من الداخل، وحين يقوم بتوثيق لوحة المحمل المتوجه إلى الحج، فليس ذلك تركيزا منه على مظاهر الإسلام التي كان يهتم بها في اللوحة فحسب، وإنما هو تسجيل لمظاهر البهجة التي تراها في أعين المتابعين للمحمل والذين يسيرون معه مسافات كحدث هام في حياة المصريين المسلمين، وطقسا من طقوسهم الدينية والدنيوية أيضا! إذ هو يحمل نوعا من المباهاة في حياة المصري كي يلقب بعد أداء الفريضة،

[176] Collections moyen-orientales de peintures orientalistes à l'orée 19 siécle, mercedes volait, p556.www .academia .edu/ 2076714.

بصفة "الحاج" التي تحمل معنى المسلم الذي أتم دينه بأداء هذا الركن الخامس، وصار بالتالي من بين الناس المحترمين وسط عشيرته وأقربائه.

وكثير من الفنانين الذين قاموا برسم المحمل في القاهرة،كانوا يرون فيه حدثا خاصا يعكس ديانة بدائية! ففي قلب هذه الفوضى العارمة التي تبدو على وجوه الناس وحركاتهم الذين يسيرون مع المحمل، يبدو الطقس الديني مبهرا ومثيرا في آن، وكأنه برأي الباحث الفرنسي "فرانسوا بويون françois pouillon" دين الجماهير، لكونه مطبوعا بصورة واحدة للإسلام.[177]

وبالرغم من أن العديد من الباحثين انتقدوا الكثير من الفنانين المستشرقين في كونهم لم يصلوا إلى عمق الدين الإسلامي وخصوصيته، ناعتين إياهم بالسطحية الشديدة ، والتركيز على الجانب الفولكلوري للإبداع بغاية الشهرة فقط، فإن العديد من الفنانين، ضدا على ذلك، استطاعوا أن يقدموا فنهم الراقي بموضوعية وبواقعيتهم الفائقة، مثل لودفيغ دويتش الذي جسدت ريشته الملامح النفسية والداخلية للإنسان العربي خاصة، وللمسلم بشكل عام، فالوجوه تكون لها دائما تلك الإطلالة على الداخل الإنساني، سواء كان في لحظة خشوع حين يقيم الصلاة، أم في لحظة أسى عميق وهو يقف لتأدية الصلاة على ميت، وهكذا تتغير المشاعر حسب المكان والزمان والحدث ؛ تعلق الأمر بلحظة بيع أو شراء، أو أمام مسجد، أو في حضرة جذبة صوفية، أو في لحظة رقص على موسيقى و أهازيج تظهر تنوع حياة

[177]François pouillon : (1988). pp 26,27.

العربي واختلاف أنماط عيشه، ولذا يمكن القول: إن الرؤية الفنية للاستشراق تتجلى عبر كل هذه الملامح الخارجية التي تعكس عوالم داخلية جعلها الفنان القدير تذوت الأمكنة بخياله وريشته.

وتعتبر لوحة "الهدية" من أقوى اللوحات التي توثق لتقاليد خاصة بالبيئة الشرقية وبروتوكول القصور، وهي لوحة تبرز هبة أو مجموعة هدايا يقدمها أحد النبلاء للقصر مع موكب من الحاشية التي ترافقه، ومعهم الحارس الذي يحمل الهدايا التي ستدفع إلى السلطان من أجل التكريم، وهذه الهدايا الثمينة تكون عادة من الذهب الخالص وغيره.

في هذه اللوحة التي ركزت على مراسيم الهدية تبرز حرفية لودفيغ دويتش العالية وإخلاصه في نقل التفاصيل، فهي بمثابة شاهد على قوة الفن الاستشراقي الذي ينماز عنده بقوة الملاحظة للباس والعادات والهندسة المعمارية... ونظرا لفخامة اللوحة وإشراقتها على مستوى الألوان والأضواء، والمشهد الذي يبرز حارس القصر وهو يستقبلهم للدخول إلى القصر فقد نالت حظوة خاصة لدى المهتمين.

كما تكمن أهمية الفنان لودفيغ دويتش في كونه قد رسم نسخة مصغرة لهذه اللوحة، كما يفعل في كثير من المرات كي يعيد بناء اللوحات بصورة مغايرة.

ويشكل جمال الإشراق خاصية متكررة في العديد من اللوحات التي يرسمها لودفيغ دويتش في الشارع أو الطبيعة أو الزقاق.. وذلك لأن قوة الضوء تلقطها عين الأجنبي باهتمام أكبر! مما يجعلها درة اللوحات الفنية! كذلك

فن العمارة الإسلامية الذي فرض أثرا يلتقطه الفنانون بانبهار مثير، مثل مسجد السلطان حسن في القاهرة الذي ورد في لوحة "الهدية" والذي استلهمه فنانون مستشرقون آخرون مثل ديفيد روبرتس وجون فريديريك لويس .

وتمثل العمارة الإسلامية والآثار المعمارية شكلا فنيا يتكرر عند جميع الفنانين ا□ستشراقيين، غير أن الرؤية أو زاوية النظر تختلف من فنان إلى آخر! كما تقول الباحثة زينات بيطار :" ... طابعها وأبعادها وفقا لطريقة التعبير الفني لهذا الفنان أو ذاك، أو لهذه المدرسة أو تلك.

وفن العمارة لدى الرومانسيين ينطق بد□□ت متعددة منها الجمالية ومنها الأخلاقية ومعها السيكولوجية. وأحيانا كثيرة تدخل العمارة بنية اللوحة الرومانسية بوصفها مسرحا للحدث تنطق حينها بالد□لة على المكان. وغالبا ما تدخل العمارة المحلية (أي أسلوب العمارة السائد) التاريخية كأطلال المعابد والرسوم الدارسة، والقلاع والمساجد، والكنائس لترمز إلى البنية الثقافية أو الحضارية التي ينتمي إليها الحدث أو البطل."[178]

وهي بالنسبة للفنان لودفيغ دويتش، منارا للمكان، حتى أنها بمثابة بوصلة القاهرة ودروبها وشوارعها، فنجدها تشكل الخلفية للوحة "صانع الأثاث" في خان الخليلي، وكأنها تموضع الشخصية في مكانها الذي ينبغي على الرائي

[178] زينات بيطار، الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي، ص 99، عالم المعرفة، الكويت، 1988 .

معرفته أو، في شارع عربي ينبعث منه ضوء الشمس الذي يطل في كثير من اللوحات وكأنه يبعث على دفء المكان وشاعريته الخاصة.

وإذا تتبعنا حياة لودفيغ دويتش الخاصة، نجد أنه كان يعيش منعزل في كثير من الأحيان ولا يختلط بالناس إلا لماما، إضافة إلى أنه لا يحب أن يظهر في معارضه، حتى أنه قضى حياته عازبا، في حين تمثل الكثير من اللوحات التي تعرض حيوات الآخرين وديناميتهم وجدلهم اليومي... مثل الدلال الذي يبيع الأثاث القديم، والجلوس والاسترخاء الكسول أمام المقاهي وفوق الكراسي في الشارع، إذ نشاهد الحياة بكل صخبها من جهة، وتكاسلها اللذيذ من جهة أخرى... مثل ذلك، تلك الطائفة من الناس الذين يلعبون الدومينو أمام مقهى بئيس وهم في غاية الانتشاء! وجملة القول أن الحي كله، بالتقاطاته الفنية، يعكس الحياة اليومية الحارة! مثلا، الديكة التي تقتات من الأرض، والتراب الذي ينتشر أمام المقهى كمؤطر لمكان مهترىء؛ لكن كل أبطاله يعيشون في سعادة وهم يلعبون، وكأنهم يعيشون حياتهم بامتلاء غير عابئين بالبؤس الذي يحيط بهم.

وتجسد مثل هذه المشاهد نقلا أمينا لواقع النظرة الاستشراقية الحقيقية، فهي لا تكتفي فقط بالمباهج والقصور والكنائس والمعابد والقلاع ومظاهر الثراء، بل تمضي إلى نقل بعض الملامح، حتى في أبسط حالاتها! إذ نجد لودفيغ دويتش ينقل بأمانة فريدة الوجوه العربية وتعبيراتها دون أدنى محاولة منه لتزييفها!

إن أعمال الفنان المستشرق لودفيغ دويتش قدمت توثيقا خاصا لأسلوب الحياة العربية، وفي نفس الآن قدمت تصورا إنسانيا للسلم بعيدا عن الحروب والدماء، ولهذا يعتبر من أكثر الفنانين الذين سخروا ريشتهم لتقديم رؤية فنية تبتعد عن العداء وتنقل ثقافة عربية إسلامية بتصور أكثر وضوحا بالنسبة للكثير من الفنانين والأدباء.

4.مراجع

François Pouillon . (1988). « L'ombre de l'islam, les figurations de la pratique religieuse dans la peinture orientaliste du 19è siécle », p 26,27,actes de la recherche sociales, année 1988, volume 75, numéro 1.

John M .Mackenzie. (1995). « orientalism,history,theory and the arts. Presse University. London

Thornton, L. (1994). *The orientalists: Painter-travellers* (No. 1). www. acr-edition. com.

- ثروت عكاشة (2000). الشرق بعيون غربية، كتاب العربي، الكتاب التاسع والثلاثون، يناير مجلة العربي، الكويت.

- جوردا (2000) الرحلة إلى الشرق، رحلة الأدباء الفرنسيين إلى البلاد الإسلامية في القرن التاسع عشر، ترجمة وتقديم د . مي عبد الكريم وعلي بدر، دار الأهالي، سورية.

- تيري هنتش. (1988) الشرق المتخيل، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، منشورات منوه، باريس.

- لين ثورنتون. (2007). النساء في لوحات المستشرقين، ترجمة مروان سعد الدين، دار المدى، سورية .

- زينات بيطار (1988)، الاستشراق في الفن الرومانسي الفرنسي، ص 99، عالم المعرفة، الكويت .

LA INFLUENCIA DE LA LITERATURA MUSULMANA EN LA PENINSULA IBÉRICA APLICADA A LA ENSEÑANZA EN LA ESO (EDUCACIÓN SECUNDARIA). DESARROLLO DE UNA PROPUESTA DIDÁCTICA PARA ESTRECHAR LAZOS CON LA CULTURA ISLÁMICA

MARTA MUÑOZ-RAMÍREZ
Facultad de Lenguas y Educación
Universidad Nebrija. Madrid

ANTÓN ÁLVAREZ-RUIZ
Facultad de Ciencias de la Información
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN[179]

Como es sabido, la estancia musulmana en la Península Ibérica tuvo lugar del año 711 al 1492 d.C., es decir, un amplio período de casi 800 años que es conocido como Al-Ándalus (الأندلس). Por ello, no se puede hablar con propiedad de una "conquista" o de una simple etapa de dominación árabe y musulmana. Esta etapa duró, de hecho, un período histórico bastante más prolongado que otros a los que se concede más importancia a nivel histórico, literario o filosófico como, por ejemplo, la dinastía de los Austrias, que estuvieron en el poder unos 200 años. Durante el tiempo que duró Al-Ándalus se produjo no solo una fusión entre dos sociedades y culturas sino la creación de una nueva, con todas sus consecuencias, herencia que se prolongan hasta el día de hoy en múltiples aspectos. Por eso nos parece tan importante reconocer el aporte cultural de esa época de nuestra historia, concretamente en sus aspectos

[179] Esta investigación está basada en el TFM presentado por Marta Muñoz-Ramírez en septiembre de 2018 al *Master en Formación del Profesorado* de la Universidad Nebrija (Madrid), cuyo contenido ha sido convenientemente resumido, revisado y actualizado.

literarios, reafirmando su presencia en el plano pedagógico y educativo actual para que las jóvenes generaciones puedan conocerlo y comprender su influencia posterior, por ejemplo, en el Siglo de Oro español. Ello, además de una mejor perspectiva sobre nuestras raíces culturales les proporcionará otra perspectiva más integrada del mundo actual, favoreciendo actitudes multiétnicas e integradoras.

Solamente desde la enseñanza de la Historia se le ha dado importancia al período del Al-Ándalus, y algo en cuanto a los avances filosóficos –Averroes o Avempace– o a los hitos artísticos, como la Alhambra de Granada. Pero, salvo por el estudio muy somero que se realiza en el 3er curso de la ESO[180] de las jarchas, los romances moriscos o la importancia de la Escuela de Traductores de Toledo en el reinado de Alfonso X, no se vuelve a hacer referencia a este período literario en todo el recorrido educativo de los alumnos. Y esto constituye una carencia importante en el temario de Lengua Castellana y Literatura, y en la educación de nuestros jóvenes.

Pensamos que, además, es adecuado este planteamiento pues en 3er curso de ESO se estudian tanto la literatura de la Edad Media como la del Siglo de Oro que, sin duda y como ya hemos comentado, están notablemente relacionadas. Y ello permitiría a los jóvenes estudiantes aproximarse a la belleza literario de obras como *Las mil y una noches*, *Calila wa Dimna*, *El collar de la paloma* o *El filósofo autodidacta*.

Pero, como también hemos mencionado, el estudio de la notable influencia árabe en nuestra cultura y en nuestra sociedad puede ser mejor comprendido a través del estudio de la literatura de esta época. En 2017 un estudio gubernamental preguntó a estudiantes y padres migrantes si alguna vez se habían sentido discriminados en el ámbito educativo y el 12,5% respondió afirmativamente, asegurando haber sufrido el rechazo de los compañeros de estudio en actividades y juegos, y haber sido objeto de burlas, insultos o, directamente, de acoso escolar (Carmona, 2017). Y, como está acreditado, el racismo –igual que los sentimientos

[180] La ESO o Enseñanza Secundaria Obligatoria es el período formativo implantado en España para los alumnos de entre 12 y 16 años.

de marginación hacia colectivos minoritarios y desfavorecidos– suele provenir de una falta de perspectiva cultural y social y, más especialmente, de una inseguridad ante culturas poco conocidas y de una baja autoestima personal (Álvarez-Ruiz, 2000, pp. 124; Lukoff y Cohen, 1972, pp. 9-10).

1.1. Objetivos

Por todo ello, los objetivos principales de nuestro trabajo son:

1. Hay que destacar la influencia de la literatura árabe e islámica en la literatura castellana y en el Siglo de Oro, en especial en el 3er curso de la ESO, que es donde se estudian estas materias, especialmente gracias a la incorporación de ejercicios de literatura comparada.
2. Dar un nuevo enfoque a la enseñanza de estos conocimientos, aplicando un sistema flexible y que facilite su interiorización, enseñando a los alumnos que la literatura va más allá del propio ámbito educativo.
3. Que los estudiantes conozcan y aprecien estos contenidos literarios y culturales, y comprendan la influencia histórica de la época de Al-Ándalus en nuestro país.
4. Que, por extensión, se familiaricen con el mundo árabe para crear respeto hacia esta comunidad étnica.
5. Potenciar la educación literaria, a la vez que también se utiliza esta asignatura para estimular el debate ordenado y la facilidad de expresión de los alumnos. También despertar la curiosidad de los estudiantes para que, a partir de las obras escritas busquen interconexiones culturales y sociales.

Como es muy evidente, algunos de estos objetivos y una parte importante de los demás no serán alcanzables como consecuencia de la investigación realizada en este simple escrito –como ocurre con la mayoría de la literatura científica, que resuelve por sí misma los objetivos de la investigación que se fija como objetivo– sino que solo podrán conseguirse aplicando la metodología docente que expondremos a los alumnos de la ESO y observando el cambio experimentado.

1.2. Metodología

En este escrito y de acuerdo con la aplicación que proponemos de estas enseñanzas en la ESO, seguiremos una metodología empírica, descriptiva y analítica. Analizaremos los tres tipos de obras líricas más significativas de la época de Al-Ándalus – las *jarchas, Calila wa Dimna* y las *Maqamāt*– analizando sus características y su influencia en la literatura castellana posterior

Luego, aplicaremos el comentario de textos como método docente, siguiendo las enseñanzas de Lázaro Carreter (Lázaro Carrater y Correa Calderón, 1963). Utilizaremos una metodología empírica, analizando las obras más significativas de esa época y a la vez más accesibles para los jóvenes adolescentes, seleccionando las composiciones árabo-musulmanas denominadas *jarchas, Calila wa Dimna* y las *Maqamāt*. y comparándolas con obras castellanas. Se aplicará el método docente del comentario de textos, que con tanto éxito introdujo en nuestro país el citado Lázaro Carreter

2. MARCO TEÓRICO

En cuanto a la literatura, para hacer más operativa este parte nos limitar a estudiar 1) las denominadas jarchas y moaxajas y su relación directa con la literatura medieval; 2) el *Calila Wa Dimna* y la literatura de *exemplum*; y 3) las *maqāmat* como posibles antecesoras de la novela picaresca del Siglo de Oro. Veamos estos tres puntos con mayor detalle.

2.1. Jarchas, moaxajas y su relación con la lírica tradicional medieval

Podemos definir a las jarchas como composiciones poéticas muy breves, escritas en lengua romance (mozárabe) o árabe vulgar, que se utilizaban a modo de cierre al final de largos poemas (o moaxajas) escritos en árabe o hebreo. Suele tener temática amorosa, generalmente el lamento de una mujer por su amado –o *habib*– al que ha perdido o echa en falta y comenta su dolor a su madre, hermanas o a elementos de la naturaleza.

Relacionados muy directamente con las jarchas están las *cantigas d'amigo*, que se desarrollaron al noroeste de la península, dentro de la lírica galaico-portuguesa, que son canciones de amor narradas por una joven enamorada que se queja de la ausencia del enamorado o "amigo"; y los villancicos, que eran la canción tradicional castellana por excelencia, con una mayor variedad temática, en los que también había temática de mujeres enamoradas quejándose por la ausencia de su amado. En estos dos últimos, como en las jarchas, los lamentos son compartidos con la madre, las hermanas o con elementos naturales.

Sobre el estudio de estas obras literarias, en 1948 el hebraísta Samuel Miklos Stern publicó en la revista Al-Ándalus veinte jarchas tal como las conocemos hoy, hecho que supuso un revulsivo en el estudio de la lírica medieval española al mostrar su relación directa tanto temática como estructural con el villancico castellano y las *cantigas d'amigo*. Ello impulsó un estudio más profundo sobre estas composiciones como el realizado por Emilio García Gómez, de quien dice el comentario del editor en un libro suyo:

> Las jarchas, en las que predomina la lengua romance, contenidas en las moaxajas, son los poemas más antiguos de la lírica castellana y algunas de ellas, incluso, de la lírica europea, con lo que los orígenes de la lírica romance se sitúan en fechas muy anteriores a las comúnmente aceptadas hasta la aportación de García Gómez. (García Gómez, 1965, p. 1)

Tras leer este párrafo se podría pensar que no cabe duda de que las jarchas fueron el antecedente mayoritario natural tanto del villancico como de las *cantigas d'amigo*. Pero hay diferentes versiones sobre los orígenes de la lírica medieval popular, de las cuales nos quedaremos para este trabajo con la teoría de Menéndez Pidal (Menéndez Pidal, 1941) que Jesús Menéndez Peláez y otros autores resumen en su *Historia de la Literatura* diciendo que "para Pidal las tres líricas son ramificaciones de un tronco común" (Arellano Ayuso *et alter*, 1999, p. 103). En efecto, Pidal subraya la relación entre estos tres tipos de composiciones pero no apoya la idea de que toda la producción lírica posterior al siglo XI provenga de las jarchas. Como afirma el citado Menéndez Peláez:

> Las cancioncillas andalusíes primitivas, las cantigas de amigo y los villancicos castellanos aparecen claramente como tres ramas de un tronco enraizado en el suelo de la Península Ibérica. Las tres variedades tienen

> aires de familia inconfundible y, sobre todo, las tres tienen su mayor parte, y la mejor, con un doble carácter diferencial común: el ser puestas en boca de la una doncella enamorada, y el acogerse la doncella confidencialmente a su madre. (1999, p. 104)

Otro arabista de suma importancia fue Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), quien lideró la Biblioteca Arábigo-Hispana y la Colección de Estudios Árabes, y descubrió el dialecto mozárabe, además de escribir una obra de referencia sobre este tema: *El cancionero de Abenguzmán* (Ribera y Tarragó, 1928). Estudió la influencia de la lírica arábigo-andaluza respecto a la lírica popular castellana y la lírica provenzal y chocó con Menéndez Pidal puesto que defendió que los elementos románicos que se encontraban en esta lírica habían sido introducidos por los esclavos gallegos, al contrario que la teoría pidaliana que explicaba que estos componentes eran originarios de Al-Ándalus. Según escribía Ribera en la obra suya antes mencionada, según recoge el arabista Rubiera Matas:

> De tales antecedentes, yo creo que para explicar el origen de la lírica de Abenguzmán debe suponerse: o una lírica andaluza romanceada, anterior al siglo X, más antigua que la que aparece en los Cancioneros portugueses, o una lírica gallega antiquísima, que la colonia gallega trajo a Andalucía, de donde procede la romanceada andaluza anterior a Abenguzmán. (Rubiera Matas, 1988, p. 2)

2.2. "Calila wa Dimna" y la literatura de "exemplum". El Conde Lucanor

El estudio de esta obra y su relación con la literatura de *exemplum* comienza en torno a 1251, durante el reinado de Alfonso X. Respecto a su contenido, ofrece una colección de ejemplos y fábulas cuya finalidad es ver cómo los distintos personajes van aprendiendo a solucionar las situaciones de riesgo a las que son llevados. Esta obra es un obvio antecedente de *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel (1328-1335), que está considerado uno de los trabajos más originales del género de los ejemplos, y que se llamó inicialmente *Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor et de Patronio*.

Actualmente está reconocida en numerosos manuales la intertextualidad existente entre *Calila wa Dimna* y *El Conde Lucanor* a pesar de que uno sea la continuación formal, estructural y temática del otro, como expuso Mar Gómez Renau:

> Los precedentes de la cuentística o corriente didáctica conocida en España a partir del siglo XIII los encontramos en obras como *Calila e Dimna*, *Sendebar, Bocados de Oro, Amadís de Gaula y Barlamm* y *Josafat* que, no sólo son colecciones de cuentos, sino compendios de sabiduría y guías de buena conducta que, para Parker están fuertemente enlazadas con el género *adab.* (2000, p. 1)

Mencionada aquí por esta autora, la literatura del *adab* –género literario musulmán que engloba todo tipo de obras escritas con un fin didáctico y ejemplarizante– tuvo una gran influencia en la formación de nuestra prosa literaria (Gómez Renau, 2000).

Por su parte, Menéndez Pelayo también respalda la importancia de *Calila wa Dimna* cuando en su obra Orígenes de la novela, tras dar cuenta de las literaturas clásicas, concede una notable importancia a la estancia musulmana y árabe en Al-Ándalus y a su legado en la Edad Media, y dedica el segundo capítulo del primer todo de esa obra casi exclusivamente al estudio de la cuentística oriental, teniendo como uno de sus protagonistas al *Calila wa Dimna*.

Igualmente, Michelle Barros insiste en las características comunes existentes entre *Calila wa Dimna* y *El Conde Lucanor* en su estructura, finalidad, temática... (Barros, 2012). Y María Paz Cepello realizar un trabajo más profundo, relacionando los marcos narrativos de ambas obras (Cepello Moreno, 2003).

2.3. Las "maqāmat": posibles intervenciones de la novela picaresca

Las *maqāmat* son un subgénero literario del *adab* y consiste en un relato breve donde se relatan las andanzas de un personaje que suele salir adelante utilizando su ingenio y su facilidad de palabra. Este tipo de narraciones aparecieron en el siglo X en Persia pero alcanzaron un gran esplendor en Al-Ándalus, de donde se conservan medio centenar de *maqāmas*. El autor más reconocido de esta época es Abū l-Ṭāhir al-Saraqusṭī gracias a su obra *al-Maqāmāt al-Luzūmiyya,* (De la Granja, 1976). Lamentablemente, la obra de al-Saraqusṭī permaneció oculta durante largo tiempo porque los especialistas consideraban este genero literario vacío de contenido:

> Como consecuencia de ello, la obra magna de al-Saraqusṭī permaneció inédita, únicamente accesible a través de los manuscritos, hasta tiempos recientes, cuando la tendencia comenzó a cambiar merced a la publicación de dos ediciones críticas de las Maqāmāt al-Luzūmiyya, la primera de ellas en 1982 en Egipto, obra de A. Ḍayf, y la segunda en Marruecos, de la mano de Ḥ. al-Warāglī, en el año 1953. A raíz de ello, algunos investigadores comenzaron a publicar estudios sobre la obra basándose en el texto ya editado de las *maqāmāt*. (...) Disponemos de dos traducciones de las *maqāmāt*, la primera de ellas al español, de la mano de I. Ferrando, en 1999, y la segunda al inglés, obra de J. T. Monroe, publicada en 2002. (Ferrando, 2016, p. 60-61)

Igual que ocurre en el caso de la obra *Calila wa Dimna*, uno de los principales referentes a nivel nacional en el estudio de las *maqāmat* es Menéndez Pelayo en su obra *Orígenes de la novela*, donde estableció por primera vez una comparación entre las *maqāmat* y la novela picaresca. Según sus palabras textuales, recogidas por María Jesús Lacarra en su monografía *El apólogo y el cuento oriental*:

> Esta especie de filósofo cínico [se refiere al protagonista de una *maqāmāt*], de parásito literario, que por final se arrepiente y muere de *imam* de una mezquita, es un verdadero tipo de novela picaresca, un precursor de Guzmán de Alfarache y de Estebanillo González. (Lacarra, p. 14)

A partir de ese momento, se abrió un debate entre considerar o no a las *maqāmāt* como predecesoras de la novela picaresca. Uno de los que estaban a favor fue el arabista Ángel González Palencia, el cual en su obra *Historia de la literatura arábigo-española* escribió sobre las *maqāmāt* de Al-Haririr: "es sorprendente el parecido que tal obra presenta con nuestra típica novela picaresca" (p. 120).

Otra arabista, Mar Gómez Renau, se ocupó sobre este tema en su trabajo sobre la influencia del *adab* en la novela y en la cuentística castellana, donde reafirmó la semejanza entre el Lazarillo de Tormes y el protagonista de la obra de Al-Hariri (Gómez Renau, 2000). Dicha semejanza ha sido confirmada por el también arabista Fernando de la Granja, quien escribió varios artículos en la revista *Al-Ándalus* sobre el personaje del Lazarillo de Tormes y el protagonista de la obra de Al-Hariri (de la Granja, 1976).

3. LA PROPUESTA DIDÁCTICA

Tras las ideas contenidas en los epígrafes anteriores, que avalan la importancia de algunas composiciones árabes y musulmanas en la literatura española y su condición de precursoras de otras obras señaladas de nuestro patrimonio literario, pensamos que el estudio de la literatura árabe y su conexión con la literatura española traería grandes ventajas académicas y constituiría una apuesta segura para las aulas de 3er curso de ESO. Se puede introducir sin mayores complicaciones en el programa, como influencias directas, además de permitir dar un mayor dinamismo a los ejercicios prácticos que se suelen realizar con las obras castellanas. Esto permitiría alcanzar uno de los objetivos básicos de cualquier programa educativo: hacer comprender a los estudiantes que la que se considera nuestra cultura "española" es consecuencia de la fusión de muchas otras culturas y que, por consiguiente, no nació por sí sola, sino que está llena de relaciones con el pasado tiene variadas influencias.

3.2. La escuela como marco de socialización

El primer espacio de comunicación y de sociabilidad entre iguales se da en el entorno donde se realiza la educación, es decir, en nuestro caso, en el aula, donde cada alumno proyecta sus propias ideas, creencias, expectativas..., y expresa su personalidad a través de un comportamiento concreto, lo que determina que en este espacio suelan surgir problemas derivados de la convivencia. Uno de ellos es el crecimiento de la intolerancia hacia lo diferente y, concretamente, del racismo, como ya expusimos en la introducción del presente trabajo. Y hemos visto una oportunidad muy valiosa de poder prevenir este problema utilizando las enseñanzas del aula de Lengua Castellana y Literatura, un espacio que puede ser idóneo para tratar el sustrato árabe y musulmán que hay en nuestra literatura. Y, yendo más allá, poder ofrecer un espacio de interacción y expresión personal para poder resolver los posibles conflictos o dudas que pueden nacer con respecto a esta cultura, abordándola desde el aspecto literario y proyectándola hacia la integración de otras culturas.

Respondiendo a varios de los objetivos enumerados en la introducción, el presente trabajo buscaría el desarrollo de la interculturalidad, entendida ésta como:

> El desarrollo de la receptividad del aprendiz ante distintas lenguas y distintas culturas, cultivando su curiosidad y la empatía hacia sus miembros. Eso se consigue trabajando las actitudes positivas respecto a la diversidad cultural, erradicando prejuicios, pero también reflexionando críticamente sobre la propia cultura a partir de otros marcos de referencia (Iglesias Casal, 1998, p. 5).

3.3. Encaje en el marco legal

La intervención educativa que proponemos se enmarca en lo que dispone la LOMCE[181] a través del Real Decreto 1105/2014, del 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato:

> La materia "Lengua Castellana y Literatura" tiene como objetivo el desarrollo de la competencia comunicativa del alumnado, entendida en todas sus vertientes: pragmática, lingüística, sociolingüística y literaria. Debe también aportar las herramientas y los conocimientos necesarios para desenvolverse satisfactoriamente en cualquier situación comunicativa de la vida familiar, social y profesional (Real Decreto 1105/2014, p. 189)

Además, en este mismo documento también se establece que esta asignatura tiene como uno de sus objetivos el desarrollo del enfoque comunicativo a través de un uso pragmático y social de la lengua, para que los estudiantes puedan hacer un buen uso del discurso en diferentes ámbitos de su vida (Real Decreto 1105/2014, p. 190)

Por lo tanto, estos ejercicios didácticos, al ser específicos de Lengua Castellana y Literatura, tendrán como eje vertebrador la competencia en comunicación lingüística, como establece la LOMCE, pero con el fin de que los estudiantes desarrollen otra de las competencias básicas y transversales que es la de "aprender a aprender", puesto que tratará de llevarles a querer seguir aprendiendo a lo largo de sus vidas.

---

[181] Este proyecto se realizó concretamente para la LOMCE. El 30/diciembre/2020 entró en vigor una nueva ley, la LOMLOE, pero pensamos que nuestra propuesta sigue siendo perfectamente válida e, incluso que se adapta mejor de hecho a la nueva legislación.

Los presentes ejercicios presentarán componentes de Educación Literaria (Bloque Cuatro del currículo), ya que estos, a su vez, ayudarán a desarrollar los bloques de Comunicación Oral y de Comunicación Escrita; también incluirán componentes sobre el Conocimiento de la lengua.

Los ejercicios pueden enmarcarse dentro de una misma unidad didáctica ofrecida a final de curso, cuando los temas pertinentes se hayan impartido como repaso o como ejercicios sueltos para que sean complemento de esos temas principales. El orden que se va a seguir en este apartado es el mismo que hemos seguido al presentar estas piezas y estilos literarios: primero las jarchas, luego el *Calila wa Dimna* y por último las *Maqamāt*. Seguimos esta alineación también debido al orden de los contenidos del currículum de 3er curso de la ESO, pues primero se explica a los alumnos la lírica medieval, luego la prosa medieval y por último, el Siglo de Oro con la novela picaresca.

En los siguientes epígrafes se van a tratar los tres temas dentro de una misma unidad didáctica para que resulte más sencilla su presentación; pero como ya se ha explicado antes, pueden realizarse ejercicios aislados como complemento de la teoría expuesta en clase.

3.4. Metodología y contenido de los ejercicios

En los ejercicios didácticos se seguirá una metodología basada en el aprendizaje por tareas, de forma que supongan un reto real para el alumnado, que les presente situaciones reales y procesos de comunicación sobre asuntos concretos, así como el uso pragmático de la literatura.

La clase se distribuirá en grupos cooperativos de alumnos para que el trabajo resulte más fluido, se cree entre los estudiantes una interdependencia positiva y puedan marcarse un objetivo como grupo, además de poder compensar las carencias de unos miembros con las fortalezas de otros.

En cuanto a los materiales que usarán, será necesario un proyector para visionar vídeos, mapas conceptuales, etc. Por otra parte, los alumnos podrán hacer uso de teléfonos móviles y tabletas para buscar la información que se les solicite o que estimen necesario consultar. También se

contará con los materiales tradicionales en la enseñanza, como cuadernos y estuches, así como material variado de su clase de Plástica.

Cada tema está previsto para unas 3 sesiones de 50 minutos cada sesión.

3.4.1. Actividad sobre las jarchas

Estos ejercicios estarían incluidos en los primeros temas del curso académico pues es cuando se comienza a estudiar este tipo de literatura, como complemento a los temas principales. También podrían ubicarse dentro de una unidad didáctica de repaso realizada a final de curso, junto a las otras dos composiciones.

Se presentarán una serie de ejercicios de literatura comparada entre las tres composiciones: jarchas, cántigas galaico-portuguesas y villancicos, para que lo estudiantes puedan asentar lo aprendido en la sesión teórica previa; también se propondrán ejercicios alternativos, por ejemplo sobre el caso de "las esclavas cantoras"[182], donde los alumnos y alumnas tendrán que reflexionar sobre cómo era la vida para ellas y si existe algún tipo de estereotipo en cuanto a estas cantantes del mundo antiguo.

Desarrollo y duración de la sesión

- Duración aproximada: 1: 50 minutos.

- Fase de planificación: 25 minutos. En el caso de que los ejercicios se escojan como complemento a los temas iniciales del curso, se podrá utilizar como explicación la teoría expuesta a continuación. Si se trata de la unidad didáctica dada a final de curso como repaso, es de suponer que la teoría ya la han estudiado, por lo que no haría falta darla de nuevo, en ese caso solo se proyectaría el vídeo.

- Proyección: vídeo "Literatura medieval española" disponible en You Tube: https://www.youtube.com/watch?v=8OJqXeQ9kIM

[182] En la época medieval, en Al-Ándalus estaba prohibido que las mujeres cantasen en público composiciones profanas. Se daba la paradoja de que las únicas personas que tenían la libertad de hacerlo eran las esclavas cantoras (*qaynas*) que se especializaban en realizar este tipo de cantos, situación que se dio entre los siglos IX y XV.

3.4.2. Actividad sobre “Calila wa Dimna” y El Conde Lucanor

En este ejercicio, se trabajará sobre ambas obras literarias, utilizando el trabajo cooperativo y las TIC.

Desarrollo y duración de la 1ra. sesión

- Duración aproximada: 50 minutos
- Fase de planificación: 15 minutos. Se utilizará para contextualizar las dos obras. a través de un vídeo de You Tube Luego contestar a una serie de preguntas.
- Actividad n. 1 (5 minutos): los alumnos contestarán a preguntas como: ¿qué relación tiene la Escuela de Traductores de Toledo con el *Calila e Dimna?*; ¿qué puede ser el *Calila wa Dimna?*; ¿y, *El Conde Lucanor?*; ¿qué otras influencias del mundo árabe tenemos en España?, etc.
- Actividad n. 2 (10 minutos): se preguntará a los alumnos qué creen que es un *exempla* (narración que encierra una enseñanza práctica para la vida o un precepto moral). A través de la explicación que se va a dar, tienen que pensar –en las tareas que se llevan para realizar en su casa– si hoy en día existe algún relato similar.
- Actividad n. 3 (35 minutos): los estudiantes se organizarán en grupos de cuatro personas y tendrán que buscar a través de sus dispositivos móviles qué significan las siguientes palabras y lo que importancia tienen en el mundo de la literatura: 1) Apólogo; 2) Fábula; 3) Parábola; 4) Símil; 5) Alegoría; y 6) Anécdota. Cuando hayan encontrado su significado deberán construir un mapa mental, un mapa conceptual, etc., o el tipo de gráfico que ellos crean que expresa mejor estos conceptos.

Desarrollo y duración de la 2da. sesión

- Duración aproximada: 50 minutos
- Actividad n. 4 (20 minutos): a través de una presentación en la pizarra electrónica y un vídeo corto se presentará *Calila wa Dimna.*

– Proyección: vídeo “Calila y Dimna” disponible en You Tube: https://www.youtube.com/watch?v=8I1TeTDsyXQ

– Actividad 5 (30 minutos): lectura en voz alta de la fábula *La garza y las truchas*. Los alumnos deben contestar en voz alta y en orden a preguntas como: ¿creéis que ete ess un tema actual?; dentro la lista que habéis realizado antes, ¿qué sería un apólogo, una fábula, un símil? etc.

Como evaluación, los alumnos tendrán que redactar una fábula de su propia invención, que contenta una enseñanza.

Desarrollo y duración de la 3ra. sesión

– Duración aproximada: 50 minutos.

– Fase de planificación (10 minutos): se visualizará un vídeo que explica la obra de Don Juan Manuel:

– Proyección: vídeo “El Conde Lucanor” disponible en You Tube: https://www.youtube.com/watch?v=F3wukcvIeGY

– Fase de realización (40 minutos):

– Actividad n. 1 (30 minutos): se realizará la lectura en voz alta del *exempla* o ejemplo VIII, titulado *De lo que sucedió a un hombre al que tenían que limpiarle el hígado.* A partir de aquí se realizarán varias actividades consecutivas: 1) resumir el texto; 2) buscar la estructura del texto, señalando: 2a) el plano de la realidad (en la que hablan Patronio y el Conde Lucanor); 2b) el plano de la ficción (el cuento que narra Patronio); 2c) la vuelta al plano de la realidad (donde Patronio da su consejo) y la moraleja del cuento; y finalmente 3) cada alumno debe escribir una historia corta: si su hermano pequeño le plantea un problema y le pide consejo, ¿qué cuento escribiría para él? ¿qué moraleja tendría?

– Actividad n. 2 (10 minutos): realizar un cuadro comparativo entre las dos obras estudiadas y preguntarle al alumno que exponga cuál de ellas le parece más interesante.

3.4.3. Actividad sobre las “maqāmat” y El Lazarillo de Tormes

Para estas actividades se habrá explicado antes el contexto literario e histórico que rodea este género y esta obra. Como resulta difícil encontrar textos de las *maqamāt* en castellano para realizar los ejercicios de literatura comparada, será un momento oportuno para efectuar una reflexión sobre si en nuestro país se asume de manera consecuente toda la influencia árabe e islámica que hay en nuestro pasado, o si se niega totalmente o en parte y, en consecuencia, se olvidan las obras que corresponden a ese pasado.

Desarrollo y duración de la 1ra. sesión

- Fase de planificación (15 minutos): en esta sesión se realizará una presentación de la obra de *El lazarillo* a través de una pieza publicitaria (anuncio de televisión) y de un corto. Después de la visualización de cada una de estas piezas audiovisuales, se formularán una serie de preguntas que los estudiantes deberán contestar en sus cuadernos, ya que este trabajo será evaluado como “tarea individual”.
- Actividad n. 1 (5 minutos): los alumnos realizarán una “lluvia de ideas” para responder a la pregunta de “qué recuerdan que era la novela picaresca”, sus características, etc. En esta sesión será muy importante que se respete el turno de palabra.
- Actividad n. 2 (10 minutos): el docente realizará una introducción explicando qué son las *maqamāt* y la importancia que tuvieron dentro de la novela picaresca.
- Fase de realización (35 minutos): se desarrollará una tertulia dialógica preguntando a los alumnos: ¿por qué creen ellos que no se habla de esta influencia en la novela picaresca?; ¿creen que la cultura árabe se valora lo suficiente teniendo en cuenta todo el tiempo que estuvieron presentes en España?, etc. Esta tertulia tendrá el formato de un debate libre donde el docente desempeña el papel de un mero moderador.

Desarrollo y duración de la 2da. sesión

– Fase de realización:

– Actividad 1 (20 minutos): se visualizará dos veces seguidas un anuncio de televisión que recurre al personaje del lazarillo para promocionar una marca de queso.

– Proyección: anuncio de televisión "Queso Gran Capitán-El lazarillo de Tormes", disponible en You Tube: https://www.youtube.com/watch?v=afDPjYzJ4bw

Después de visionar este anuncio se proyectarán en la pizarra una serie de preguntas para suscitar el debate como: ¿qué relación crees que hay entre los dos personajes de este anuncio (el lazarillo y el ciego)?; ¿por qué acaba así el anuncio, por qué crees que el lazarillo decide actuar de esa manera? (el lazarillo le hace una villanía al ciego para poder comer un trozo de su queso); ¿sabes a qué obra clásica hace referencia este anuncio? ¿recuerdas algún otro anuncio que haga referencia a alguna obra literaria?, etc.

– Actividad n. 2 (20 minutos): proyectando el tráiler de un largometraje de animación sobre el Lazarillo de Tormes se profundizará en esta obra.

– Proyección: anuncio de televisión "El lazarillo de Tormes-Trailer", disponible en You Tube: https://www.youtube.com/watch?v=_PYREvqXzBY

Luego se plantearán preguntas del mismo tipo que las formuladas tras el anuncio para que las respondan los alumnos y se genere un debate: ¿qué personajes aparecen en escena?; ya historia se divide en dos partes muy diferenciadas, ¿podrías describir qué sucede en cada una de ellas?; ¿cómo imaginas que son los personajes del ciego y del niño?, descríbelos brevemente; ¿por qué crees que el ciego hace daño a su nuevo lazarillo?; ¿cómo crees que va a ser la vida de Lázaro a partir del momento en que empieza su camino con el ciego?, etc.

– Actividad n. 3 (5 minutos): esta es una actividad oral; en ella se van a proyectar varias imágenes de escenas antiguas (ver, como ejemplo, la figura 1) que permitirán repasar características y situaciones de la vida del *Lazarillo.* Los alumnos han de

fijarse, sobre todo, en:1) las características del personaje del pícaro; 2) su contexto social; y 3) las costumbres existentes en aquella época.

FIGURA 1



Fuente: portada de "El Lazarillo de Tormes", editorial Verbum

– Actividad n. 4 (5 minutos): el profesor explicará la conclusión de este trabajo, que los alumnos tendrán que realizar como tarea en su casa: a partir de los rasgos vistos y comentados en clase, deberán escribir un pequeño relato con un personaje similar, pero ubicado en el futuro.

4. DISCUSIÓN

Detallamos ahora el interés de aplicar esta Unidad Didáctica dentro de los contenidos del 3er curso de la ESO o, en su defecto, de aplicar los ejercicios sueltos como complemento de otras unidades didácticas.

El objetivo último de estas unidades didácticas es utilizar –siguiendo los términos que utiliza la ESO– la *competencia literaria* para conseguir el desarrollo de la competencia primordial de la clase de Lengua Castellana y Literatura, que es la *competencia comunicativa*, de manera que los ejercicios expuestos no sean una mera transmisión de información sobre literatura, ya que esta manera de transmitir conocimiento no consigue con la mayoría de los estudiantes resultados positivos a largo plazo. Es evidente que no resulta nada formativo obligar a los alumnos a aprender una ristra de obras, con su fecha de publicación, autor, etc., como datos descontextualizados que deben retener en su memoria para superar el examen, pero que luego son rápidamente olvidados. Por eso tratamos de ofrecer los contenidos de manera que despierten el interés, sean debidamente comprendidos y luego sean interiorizados de manera personalizada y nunca recurriendo al aprendizaje memorísticos de datos.

Sin duda, los ejercicios expuestos anteriormente obviamente tienen una parte teórica, pero no se busca con ello que los alumnos retengan toda la información que contienen, información que, por otra parte, pueden encontrar fácilmente con un simple clic en su teléfono móvil o en su ordenador. Por el contrario, con este método se pretende que los estudiantes aprendan a profundizar en los contenidos porque se sienten interesados, a trabajar en equipo, a hacer mapas mentales, etc. Que, en el ámbito de la clase de Lengua Castellana y Literatura, aprendan a contemplar la literatura más allá del ámbito académico del instituto, que, por ejemplo, entiendan que los consejos de *El Conde Lucanor* todavía útiles siglos después de su publicación, que comprendan las claves que encierran estas obras para comprender la sociedad que las produjo. Por supuesto, todo ello además sentirse estimulados para comenzar a redactar diferentes composiciones.

Otro elemento interesante de este método es que potencia la comunicación y la expresión de los alumnos, pues uno de sus objetivos específicos

es el de comenzar a realizar debates que se desarrollen de manera ordenada y siendo respetuosos con la opinión de los demás. Estos debates también ayudan a forjar la propia identidad de los alumnos, pues es la manera más directa de expresar sus pensamientos y les ayudan poco a poco a ir ordenando sus ideas antes de expresarlas. Dada la edad a la que se realizarán estos ejercicios (14 ó15 años), es más sencillo para ellos exteriorizar de esta forma sus ideas y sus opiniones, haciéndolo de una manera natural.

Como ya hemos expuesto varias veces, uno de los objetivos principales de este método es el de hacer ver a los alumnos la influencia de la literatura árabe y musulmana en la literatura española, y ya no sólo de manera literaria, sino como reflejo de toda la impronta cultural que nos dejó su cultura y su pensamiento para proyectarla a otros pueblos que actualmente la disfrutan y con la que mantenemos esos vínculos.

Por todo ello, creemos que esta iniciativa podría ayudar a los estudiantes a ampliar su mirada literaria, mejorar la comunicación con sus compañeros a través de debates interesantes y que pueden derivar en temas actuales, siempre desarrollados de manera ordenada. Y, por último, también confiamos en que, como consecuencia de todo ello, se vean inspirados para comenzar a escribir sus primeras redacciones sobre temas concretos, por ejemplo, abordando temas sencillos como fábulas o poesías sencillas.

5. CONCLUSIONES

Vamos a dar cuenta ahora de las conclusiones a las que hemos llegado tras la realización de este trabajo y su propuesta didáctica.

- En primer lugar, respecto a los objetivos propuestos al principio de este trabajo, creemos que los hemos abordados todos, especialmente el primero, que era visibilizar la impronta de la literatura oriental en nuestra propia literatura, a través de ejercicios de literatura comparada.
- También se ha abordado el propósito de fomentar una educación literaria que acerque la literatura a los alumnos

haciéndoles ver que ésta excede el ámbito educativo, y que las fábulas del *Calila wa Dimna* y *El Conde Lucanor* siguen siendo actuales, pudiendo aplicar sus enseñanzas a su vida real.

- Además, con la incorporación de las tertulias dialógicas se propone fomentar debates para que los estudiantes mejoren su conocimiento sobre esta cultura árabo-musulmana.
- Como resultado de ello, fomentar en el aula un respeto a la multiculturalidad de la sociedad y hacer conscientes a los estudiantes del origen multiétnico de la cultura española.

Debemos recoger aquí la dificultad para hallar estudios tanto literarios como educativos en relación al tema. Por ejemplo, ha sido difícil abordar el tema de las *maqāmat*, pues prácticamente no hay estudios del mismo en España, lo que parece sorprendente siendo el nuestro el país europeo con mayor influencia árabe y musulmana.

Esto también ha influido en la creación de la propuesta didáctica, pues ha sido difícil desarrollar tareas prácticas que no fuesen los ejercicios de un manual clásico de literatura, y que hubiera sido lo más sencillo de abordar. No obstante, no queríamos plantear una unidad didáctica o una serie de ejercicios clásicos ya que, aunque éstos pueden estar bien para determinados objetivos, no resultan útiles para fomentar de hecho la Educación Literaria, es decir, no sirven para que los estudiantes quieran seguir leyendo más allá del instituto.

Por otra parte, y para ayudar a este planteamiento, nos parece importante introducir las TIC en el aula, pues renuevan la visión que los estudiantes tienen de la literatura y se la acerca a sus hábitos cotidianos. Para el profesorado son una herramienta muy útil, que puede facilitar la explicación de un determinado tema. Por ejemplo, a través de la plataforma Youtube se puede acceder a un buen número de ejemplos de jarchas o villancicos para mostrarlos y explicar su estructura. La aplicación de las TIC también ayuda a poner en práctica los conocimientos obtenidos con la teoría, ofreciéndole al profesor multitud de opciones.

6. REFERENCIAS

Álvarez-Ruiz, A. (2003). La función social de la publicidad de la ONCE. Escuela Libre Editorial. Madrid, España.

Arellano Ayuso, I.; Menéndez Peláez, J.; Martínez Cachero, J. M. y Caso González, J. M. (1999). Historia de la Literatura, Volumen I, Edad Media. Editorial Everest. Madrid, España.

Barros, M. (2012). Calila e Dimna y su transposición formal y temática en el Conde Lucanor de Don Juan Manuel. V Congreso Internacional de Letras. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de (15/nov./2021): http://2012.cil.filo.uba.ar/ponencia/calila-e-dimna-y-su-transposición-formal-y-temática-en-el-conde-lucanor-de-don-juan-manuel

Benalmocaffa, A. (2008). Calila wa Dimna. Alianza Editorial. Madrid, España.

Carmona, M. J. (2017). Racismo, una asignatura pendiente. Público, 26 de enero. Recuperado de (15/nov./2021): https://www.publico.es/sociedad/racismo-asignatura-pendiente.html

Cepedello Moreno, M. P. (2003). El exemplum: Marco narrativo y componentes pragmáticos. Editorial Calambur. Madrid, España.

De la Granja, F. (1976). Maqāmas y risālas andaluzas: Traducciones y estudios. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, España.

Don Juan Manuel (2000). El Conde Lucanor. Edición de José Manuel Blecua. Editorial Castalia. Madrid, España.

Ferrando, I. (2016). Innovación y ruptura en la métrica de la poesía en al-Maqāmāt al-Luzūmiyya de al-Saraqusṭī (s. VI/XII). Al-Qanṭara, 37(1). CESIC, pp. 59-74. Recuperado de (15/nov./2021): https://doi.org/10.3989/alqantara.2016.003

García Gómez E. (1965). Las jarchas romances de la serie árabe en su marco. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, España.

Gómez Renau, M. (2000). Influencia de la literatura de adab en el origen de la prosa literaria y la cuentística castellana. Anaquel De Estudios Árabes, 11, 321. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, España. Recuperado de (20/nov./2021) https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE0000110321A

González Palencia, A. (1928). Historia de literatura arábigo-española. Editorial Labor, S.A. Barcelona, España-Buenos Aires, Argentina.

Iglesias Casal, I. (1998). Diversidad cultural en el aula de E/LE: la interculturalidad como desafío y como provocación. El español como lengua extranjera: del pasado al futuro: Actas del VIII Congreso Internacional de ASELE, pp. 463-472. Alcalá De Henares, España. Recuperado de (15/nov./2021): https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=893231

Lázaro Carreter, F. y Correa Calderón, E. (1963). Curso de literatura española y universal. Anaya. Salamanca, España.

Lukoff, I. F. y Cohen, O. (1972). Attitudes toward blind persons. American Foundation for the Blind. New York, USA.

Menéndez Pelayo, M. (1943). Orígenes de la novela. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España.

Menéndez Pidal, R. (1941). Poesía árabe y poesía europea con otros estudios de literatura medieval. Austral. Madrid, España.

Real Decreto 1105/2014 (2015). Real Decreto por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato. Boletín Oficial del Estado (3), 3/enero. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Madrid, España. Recuperado de (15/nov./2021): https://www.boe.es/boe/dias/2015/01/03/pdfs/BOE-A-2015-37.pdf

Ribera y Tarragó, J. (1928). El Cancionero de Abenguzmán. Editorial Disertaciones y Opúsculos. Madrid, España.

Rubiera Matas, M. J. (1988). Nueva aproximación al estudio literario de las jarchas andalusíes. Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos, (5), pp. 89-100.

Stern, S. M. (1948). Les vers finaux en espagnol dans les muwâššaha hispanohébraiques: une contribution à l'histoire de de muwâššaha et a l'étude du vieux dialecte espagnol mozarabe. Al-Andalus, 13, pp. 299-346.

EDUCACIÓN, LITERATURA Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI

PATRICIA MARTÍNEZ LEÓN
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

Podríamos sostener para empezar que hablar de identidad es decir quiénes somos, qué nos distingue (rasgos, atributos, intereses) y de qué nos sentimos parte (vínculos), cuáles son los sentidos personales que construimos y cómo hilamos de una manera significativa nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro (como proyección de la identidad deseada) y concedemos un sentido a nuestras vidas a partir de los sucesivos ejercicios de apropiación cultural y también en forma narrativa. Pero la identidad de una persona integra múltiples dimensiones, se trata de sus identificaciones y sentidos de pertenencia a diferentes colectivos y de sus lealtades múltiples, resultado de una construcción sociocultural (de la socialización en un contexto), dialéctica (del diálogo con otros) y narrativa (de los relatos que recibimos y elaboramos). Se podría decir que la particular composición resultante de esa construcción es lo que singulariza a cada persona en términos identitarios (Castells, 2003; Guerrero Arias, 2002; Marín Gracia, 2002; Rodrigo Alsina y Medina Bravo, 2006).

Después de la lectura de diferentes autores, destacaríamos cinco características de los procesos de construcción de identidades. Para empezar se trata de un proceso eminentemente narrativo, es decir, somos el resultado de los relatos que recibimos y elaboramos, de aquellos en los que nos reconocemos, de aquellos que nos aportan modelos para la identificación, así como de los que nos valemos para estructurar y conferir coherencia a la experiencia. Constructivo en la medida en que existe (y si no existe habría que trabajar porque así fuera) un margen para la

participación activa a través de nuestros pensamientos, decisiones y acciones, para una suerte de autodeterminación. Plural porque la identidad es un concepto multidimensional (de género, sexual, cultural, profesional, etc.), porque realizamos identificaciones múltiples y desarrollamos una diversidad de compromisos y sentidos de pertenencia compatibles a los que concedemos mayor o menor relevancia en función del contexto. Dialógico, puesto que la identidad nunca es el resultado de un monólogo ni se corresponde sencillamente con la imagen que cada cual posee de sí mismo, sino que se desarrolla en la socialización, en la interacción, en el contraste y en el diálogo con otros. Y tiene, por último, un carácter proyectivo, que nos permite, de una parte, definir proyectos personales y colectivos con los que concedemos una dirección a la propia vida y asumimos responsabilidades sociales y, de otra, imaginar y aspirar a distintas posibilidades de ser y a otros mundos posibles (Appiah, 2007; Baumann, 2001; Berger y Luckmann, 1968; Bermejo Pérez, 2008; Bernal, 2003, 2005; Bruner, 1990; Castells, 2003; De Lucas, 2003; Garzón Baldés, 2008: Giró Miranda, 2008; Hobsbawm, 2000; Larrosa, 1995; Petit, 2008; Ricoeur, 1996a, b, 1999; Rodríguez Lestegás, 2008; Ruiz Corbella, Bernal Guerrero, Gil Cantero y Escámez Sánchez, 2012; Sen, 2007; Susín Betrán y San Martín Segura, 2008; Valera y Madriz, 2005).

2. OBJETIVOS

- Realizar una aproximación al concepto de identidad que sirva de base para formular nuestra propuesta de contribución a los procesos en que se inscribe su construcción desde la educación literaria al cierre del capítulo.
- Explicar cómo se construyen las identidades (su carácter narrativo, constructivo, plural, dialógico y proyectivo), las funciones, necesidades y peligros asociados a los procesos de construcción identitaria, los distintos planos (psicológico y social) que integra la identidad y definir diferentes dimensiones identitarias (personal, social, cultural y de género).
- Introducir los diferentes modelos educativos existentes ante la actual realidad multicultural.

3. DISCUSIÓN

En cuanto al carácter narrativo de las identidades, dice, con tino a nuestro entender, Larrosa (1996), que a la pregunta a quiénes somos solo podemos responder contando alguna historia, que nos construimos al narrarnos. Y señala también la importancia de una expresión identitaria que no necesariamente tiene por qué corresponderse con hablar sobre uno mismo, pero sí con hablar o escribir con las propias palabras, exponiéndose, desde dentro, de tal manera que esas palabras nos digan y pongamos en juego lo que somos con ellas. Bernal le reconoce a este carácter narrativo un valor pedagógico, pues permite proyectar lo que queremos ser, autodeterminarnos. En palabras de este autor (2005, 125):

> Nuestra capacidad narrativa posee un inequívoco valor pedagógico sobre todo por su carácter proyectivo, en la medida en que la identidad personal la podemos identificar con personalidad escogida, elegida. Más allá de meros reflejos de crónicas fatalistas, sin márgenes para autodeterminación alguna, nuestra capacidad de narración cumple su mejor función cuando es capaz de imaginar otros yoes posibles, otros mundos posibles.

Recapitulando, podríamos sostener que el concepto de identidad se inscribe en una construcción con sentido cuando se entiende como un proyecto y se atiende al carácter narrativo (en tanto seres simbólicos y culturales), dialógico (en tanto seres sociales, en interacción y diálogo con los otros) y constructivo (en tanto seres racionales y creativos) de su desarrollo (Bernal, 2003, 2005; Ruiz Corbella, Bernal Guerrero, Gil Cantero y Escámez Sánchez, 2012).

La noción de identidad acogería, al tiempo, la idea de multiplicidad, cambio y discontinuidad de un sujeto plural ante una diversidad de contextos, situaciones o relaciones, y un cierto sentido de continuidad espaciotemporal y comportamental. Reconocido, en otras palabras, cuanto de permanencia (dada la posible identificación del sujeto en unos ciertos relatos identitarios, que dotan de coherencia y unidad a la experiencia y de sentido al yo) y de construcción contextualizada, situada y dinámica (en tanto ámbito para la experimentación, que se construye y se reconstruye) posee la identidad. De tal manera que sí se mantendría la autorreferencia a un "yo" a través del tiempo (si bien no se trate de un yo

concebible desde la unidad). Y la aludida idea de continuidad espacio-temporal obtendría su anclaje fundamental en la memoria, compuesta de información vertida finalmente en narraciones sobre la realidad y sobre nosotros mismos (Bernal, 2003, 2005).

Quizá pueda surgirnos en este punto el interrogante de si esto de los procesos en los que se inscribe la construcción de nuestras identidades tiene algún tipo de utilidad. Pues bien, lo que sí podemos asegurar es que tiene un valor y que a la construcción de la identidad se le asocian unas funciones. La primera sería la función locativa, puesto que la idea de identidad nos ayudar a ubicarnos, nos orientamos a veces basándonos en un determinado sentido de pertenencia. La identidad también tiene una función selectiva, esto es, en función de esta escogemos nuestras preferencias ante opciones prácticas. Integrativa de las experiencias del pasado, del presente y del futuro, así como de las distintas imágenes que poseemos de nosotros mismos. Perceptiva, en la medida en que la pertenencia a determinadas comunidades incide en nuestro modo de ver e interpretar. Y es una fuente de sentido, en tanto que nos aporta significados en los que nos reconocemos y somos reconocidos por otros (Guerrero Arias, 2002; Ruiz-Román, Calderón-Almendros y Torres-Moya, 2011).

Al hilo de ese valor de la construcción de la identidad podríamos referirnos también a algunas necesidades. Construimos una imagen de nosotros mismos (en la que nos reconocemos y proyectamos lo que deseamos ser) y de los otros porque tenemos una necesidad de representación. Sin duda tenemos una necesidad de libertad, de autonomía, que puede traducirse, por ejemplo, en decisiones sobre nuestro futuro personal o en la correspondencia entre lo que hacemos, pensamos y sentimos. También en términos de libertad cultural, en la medida en que escojamos nuestras prácticas y valores teniendo en cuenta que el sustrato de que partimos puede ser preservado o rechazado y elijamos el propio modo de vida y el significado que queremos darle a cada una de nuestras pertenencias. Esa libertad tiene, asimismo, que ver con la idea de ser nosotros mismos en la medida en que nos conformamos, diría Villoro (1998), individual o colectivamente, de acuerdo con los que verdaderamente son nuestros deseos y necesidades actuales y somos fieles a una

representación en la que nuestros proyectos integran nuestros deseos y actitudes reales. También tenemos una necesidad de afecto y de sentirnos parte de algo, es decir, de vínculos, de sentidos de pertenencia, de referentes, que disminuyen el miedo a la soledad, al vacío, al caos y a la incertidumbre. Pese a que se haya hablado de "disolución del sujeto o de la identidad" necesitamos unos ciertos puntos de anclaje, como puedan ser la conciencia y la narración continua de nosotros mismos, la memoria y también ser en alguna medida predecibles y responsabilizarnos de nuestra actuación para que los demás puedan confiar en nosotros. Por último, tenemos una cierta necesidad de orden y sentido, intentamos hilar de manera coherente el pasado y nuestras metas actuales y organizar nuestra relación con el mundo y con los demás a partir de un cierto sentido de identidad (D'Angelo Hernández, 2004; Guerrero Arias, 2002; Revilla, 2003; Rodrigo Alsina y Medina Bravo, 2006).

Curiosamente la narrativa ofrece respuesta a muchas de estas necesidades. Cuando nos narramos en forma de historia de vida o de autobiografía, explican Guitart, Nadal y Vila (2010), saciamos tanto la necesidad de libertad y autonomía dando una dirección a nuestra vida como la de unión y relación con otros que nos aporta seguridad y protección. Vertemos nuestro proyecto de vida en esas narraciones, resolvemos crisis y transiciones, expresamos y generamos distintas posibilidades de ser, o tomamos consciencia de ellas y también, por otra parte, desarrollamos sentidos de pertenencia.

Pero no podemos centrarnos exclusivamente en las necesidades identitarias, también hemos de estar alerta de los peligros que existen alrededor de los procesos de construcción de identidades, de entre los que destacaríamos dos: la heteronomía y el hermetismo. El primero tiene que ver con la abundancia de información y la recepción pasiva de la misma, con las presiones e influencias que entorpecen una manera propia de pensar, de ser, de vivir o de leer la realidad (Sánchez Corral, 2003). El segundo se relaciona con la construcción esencialista de grupos cerrados y excluyentes, la oposición nosotros/los otros y esa pretensión de comunidades homogéneas que, como sabemos, conduce a formas diversas de dominación, discriminación y violencia (Appiah, 2007; De Lucas, 2003;

Garzón Baldés, 2008; Hobsbawm, 2000; Laclau, 2000; Ruiz Román, 2003; Sen, 2007).

Cuando hablamos de identidad hemos de considerar la primera persona del singular del verbo ser, pero también la primera del plural. Nos estamos refiriendo a los distintos planos identitarios: el psicológico y el social. El primero remite a lo distintivo del individuo, al modo en que este se concibe a sí mismo como ser singular a través de la permanencia de un cierto sentido de unicidad. El segundo es el resultado de la interacción en un contexto sociocultural y tiene que ver con el desarrollo de sentidos de pertenencia a grupos (que pueden compartir una serie de características, normas, sistemas de creencias, actitudes y comportamientos, etc.) y de los apoyos y lazos emocionales que también constituyen una necesidad identitaria y que se relacionan con nuestras estrategias de vinculación como resultado de las experiencias vividas (Malgesini y Giménez, 2000; Marín Gracia, 2002).

Y ha llegado el momento de esbozar algunas definiciones de las distintas dimensiones del concepto de identidad. Comencemos por la identidad personal, definida por Villoro (1998), que se corresponde básicamente con imágenes o representaciones, adaptadas a determinados contextos y relaciones, elaboradas por nosotros mismos o por otros, más próximas a lo real o a lo deseado, centradas en el pasado o dirigidas al futuro y que tratamos de integrar en una unidad coherente. Siguiendo a Bernal (2003, 2005), la definiríamos como la parte escogida de la personalidad, más allá de los contenidos aprendidos basados en elecciones realizadas por la comunidad o la cultura en que se está inserto. La construcción de la identidad personal se relaciona según este autor con una apertura de posibilidades asociada a las perspectivas personales de futuro, y posee la función de dar una dirección al curso de la propia vida, según apuntan Guitart, Nadal y Vila (2010).

Cuando de lo que hablamos es de identidad social se trata de una representación compartida, de un sí mismo colectivo. Así pues, cuando nos representamos como miembros de una comunidad participamos en las creencias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenecemos, en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo, en unas formas de vida compartidas que remiten a la cultura (Villoro, 1998).

A continuación, reproducimos textualmente las definiciones aportadas por Villoro de los conceptos de identidad personal e identidad colectiva por constituir, a nuestro entender, unas de las más claras.

Identidad personal:

> El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes de sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, estos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de máscara) y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la propia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar en el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido a su vida (Villoro, 1998, 54-55).

Identidad colectiva:

> Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un sí mismo colectivo.
>
> El sí mismo colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica. Es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede disociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su

> pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por cultura. El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura (Villoro, 1998, 55).

Para el concepto de identidad cultural nos apoyamos en la definición de Soriano (2004), que habla de un sentido pertenencia respecto de los rasgos y valores de una o más culturas (e insistimos en ese una o más culturas) y de los procesos emocionales, de acción y de pensamiento que se derivan del reconocimiento de sentirlas propias. La identidad de género, por último, ha sido definida como la identificación de cada cual en tanto hombre o mujer o la categorización en tránsito entre estas opciones y la interpretación personal realizada del significado de estas categorías, que, en la medida en que son construcciones socioculturales, pueden ser "llenadas" de diferentes contenidos (Barbé i Serra, Carro y Vidal, 2014).

A pesar de que hayamos considerado conveniente diferenciar estas cuatro dimensiones identitarias, hemos de tener presente que la respuesta al complejo interrogante de quiénes somos se articula en una diversidad de discursos en los que las entremezclamos. A nuestro entender, los procesos de construcción de identidades en los distintos planos y dimensiones convergen en forma de pensamientos, emociones y acciones (asociados a la interpretación que realizamos de nuestra categorización en tanto mujeres, hombres o transgénero, a las prácticas y valores culturales que desarrollamos o a los rasgos y decisiones que nos singularizan como individuos, nos comprometen socialmente y con los que vamos dando un curso a nuestras vidas) a través, en suma, de los que vamos definiéndonos.

En lo que concierne, en particular, a la noción de identidad cultural son distintos los enfoques desde los cuales se ha conceptualizado. En el cuadro que sigue recogemos la síntesis realizada por Guerrero Arias (2002) a este respecto, que permite comparar el enfoque constructivista y relacional en el que nosotros nos situamos (en tanto que favorece la superación de los peligros que encierran los planteamientos anteriores) con otros enfoques.

TABLA 1

Enfoques sobre identidad	
Esencialista	Identidad inamovible e inmutable, identidades que determinan, de una vez y para siempre, la conducta y la vida de los individuos y las sociedades. La postura esencialista puede conducir a una instrumentalización ideologizada extrema, que se expresa en consideraciones racistas de la diferencia.
Culturalista	Partiendo del enfoque mecanicista de que la cultura es una conducta aprendida, esta se vuelve herencia social que va a determinar las conductas de los individuos, que desde muy temprano y mediante los procesos de socialización, aprenden las normas y los principios que regulan su conducta y que modelan su identidad. Sustituye el reduccionismo de la cultura y conduce a un resultado casi parecido, puesto que hace que los individuos se vean ahora sometidos a la fuerza inamovible de una herencia cultural. Una mirada inmovilista de la identidad y la cultura no ayuda a explicar el proceso de transformación de las fronteras culturales e identitarias.
Primordialista	Considera que la pertenencia a un grupo étnico constituye una de las primeras y más importantes de las pertenencias sociales, pues en ellas se construyen los vínculos más fundamentales, redes de lealtades y vínculos que son inamovibles.
Objetivista	Trata de encontrar los rasgos objetivos que determinan la identidad cultural de un pueblo, manifiestos, perceptibles. Se sustenta en una concepción fragmentada de la cultura.
Subjetivista	La identidad como un sentimiento de pertenencia a comunidades imaginadas que están determinadas por las representaciones que sus miembros se hacen sobre estas. Puede conducirnos a un reduccionismo equivocado que ve la identidad como una cuestión meramente de elección individual arbitraria, que posibilita a cada individuo hacer sus propias identificaciones.
Constructivista y relacional	Ve las identidades como construcciones sociales y dialécticas. Un sistema de relaciones y representaciones, resultantes de las interacciones, negociaciones e intercambios materiales y simbólicos conscientes de sujetos social e históricamente situados.

Fuente: tomado de Guerrero Arias (2002, 98-101)

Centrándonos ahora de manera independiente en el plano cultural, un rasgo definitorio de las sociedades actuales es sin duda su diversidad (de lenguas, códigos culturales, tradiciones, formas de vida, etc.) que conduce a que no podamos concebir ya las identidades culturales sino desde la idea de una pluralidad constitutiva que implica, a su vez, que si nos remontamos a alguna suerte de raíces estas hayan de ser necesariamente cruzadas. Esta realidad no está exenta de tensiones entre la unidad y la multiplicidad. La idea de compartir memoria, lengua, costumbres y valores en singular asociada a la coincidencia en un espacio geográfico unificado por un poder político ya no se sostiene. Y este contexto entraña, a la par, riquezas y retos tales como el problema de las relaciones de poder que se establecen en la diversidad, la creciente xenofobia o el peligro de la uniformización y, lo que para nosotros es más importante, nos exige replantearnos nociones como las de diferencia, cultura o identidad, de tal manera que la primera ya no se entiende desde el esencialismo (que a menudo lleva aparejada la percepción de la alteridad como amenazante) sino como algo relacional (experimentada desde la compatibilidad y no desde el antagonismo), las culturas se piensan desde una concepción dinámica y procesual y no desde el hermetismo, como internamente plurales, y las identidades culturales no son otra cosa que identificaciones y pertenencias múltiples y compatibles, que priorizamos o relativizamos en función del contexto o la situación.

A este respecto parecen oportunas las palabras de Bermejo Pérez (2008) cuando se refiere a la "incorporación e internalización, tanto en la concepción de cultura como en la de identidad y, por tanto, en la de identidad cultural, del principio de pluralidad". Un principio de pluralidad que define como "reconocimiento del otro y reconocimiento de lo(s) otro(s) en sí mismo. Es decir, reconocer la identidad como alteridad, como apertura y relacionalidad radicales" (127-128).

En este contexto multicultural, dada la cotidianeidad de los desplazamientos de población, el sentido de pertenencia cultural ya no se entiende en singular y, en consecuencia, puede resultar más beneficioso que nunca reflexionar sobre la pertenencia cultural doble o plural que desarrollan los inmigrantes, entendida como una conquista deseable para todos. Al hilo de esta idea, se ha hablado de individuos cuyas

identificaciones atraviesan fronteras o del concepto de identidades fronterizas. En palabras de Maalouf (2009, 48-49):

> en todas las sociedades divididas, hay un cierto número de hombres y mujeres que llevan en su interior pertenencias contradictorias, que viven en la frontera entre dos comunidades que se enfrentan, seres humanos por los que de algún modo pasan las líneas de fracturas étnicas, religiosas o de otro tipo […] Los fronterizos que sean capaces de asumir plenamente su diversidad servirán de enlace entre diversas comunidades y culturas

En la misma línea, Ibarra y Ballester (2014a) hablan de "identidades en tránsito, escindidas entre dos mundos, dos culturas, dos cosmovisiones, dos geografías sociopolíticas e ideológicas, dos legados patrimoniales, con gran frecuencia dos lenguas, en ocasiones contrapuestas, en otras diferentes, en otras complementarias".

Otros autores (Bermejo Pérez, 2008; De Lucas, 2003; Jelin, 2000) se refieren a sujetos fronterizos o transnacionales, construidos desde las múltiples pertenencias, escogiendo los ingredientes de la propia identidad sobre la base de la arbitrariedad de la propia idea de frontera, que materializa la asimetría de poder y la separación entre "nosotros" y los "otros", entre "un adentro y un afuera que otorgan identidades concretas", como sostiene Jelin (2000), y donde, como diría Brah (2011), "el propio acto de prohibición inscribe la transgresión y el miedo al otro es el miedo a uno mismo".

En el escenario descrito, paradójicamente, cuando de una parte pareciera que los contornos de las comunidades se difuminan, de otra, una diversidad de medidas destinadas a detener la entrada de inmigrantes y de formas de desigualdad, exclusión y discriminación fortifican las fronteras de la condición de ciudadanía o de humanidad (Castiel, 2001; Ferrer Julià, 2004; Peñalva y Zufiarre, 2008).

En el seno de este contexto culturalmente diverso al que aludíamos se ha hecho referencia a distintos modelos de relación con la diferencia, que recogemos en el cuadro que sigue, tomado de Nata (2007), y de entre los que sería deseable que prevaleciese el modelo relacional.

TABLA 2

Modelo etnocéntrico (otro diferente debido a su estado de desarrollo)	Forma de pensar, vivir y organizar la vida de las sociedades occidentales postulada como superior a la de otras sociedades y culturas
Modelo de la tolerancia (otro diferente, diferencia legítima a ser tolerada)	Arrogancia ética y epistemológica de aquel que tolera sobre aquel que es tolerado
Modelo de la generosidad (otro diferente, diferencia como una construcción desde Occidente)	Culpa, cuidar al otro, el problema del otro es nuestro problema, dado que históricamente este fue continuamente minorizado
Modelo relacional (otro diferente y también nosotros, la diferencia está en la relación entre los diferentes)	Nosotros y ellos somos parte de una relación, ya no somos los que tienen la legitimidad universal de determinar quiénes son ellos, la diferencia también somos nosotros

Fuente: tomado de Stoer y Magalhaes, en Nata (2007, 43)

También se han tipificado las relaciones posibles en situaciones de contacto entre culturas, que van desde el abandono a la preservación total o parcial de las identidades culturales de los grupos en contacto. Pero a nosotros nos interesan especialmente los distintos modelos educativos desarrollados ante la realidad multicultural y en la medida en que la diferenciación que realizan Malgesini y Giménez (2000, 130-136) consideramos que resulta bastante esclarecedora, la sintetizamos en el cuadro que sigue.

TABLA 3

Diferenciación educación intercultural de otros modelos educativos ante realidad multicultural	
Educación racista o segregadora	Alumnos separados según procedencia. Grupos diferentes/sistemas distintos. Guetización escolar.
Educación asimilacionista	Asimilación a cultura dominante de inmigrantes o minorías. Aprendizaje lengua oficial o dominante. Conocimiento cultura receptora.

Educación integracionista o compensadora	Enseñanza/aprendizaje lengua de destino y mantenimiento lengua materna. Conseguir igualdad oportunidades con independencia origen.
Educación pluralista	Provisión información cultura inmigrantes o minorías. Visión funcional lenguaje y cultura. Tratamiento grupos como entidades monolíticas. Conduce a separación grupos en escuela.
Educación intercultural	Diversidad humana como algo positivo (intercambio, enriquecimiento, sensibilización pluralidad sistemas, creencias, estilos de vida, enfoques, etc.). Alternativa crítica a educación monocultural. Dirigida a todos. No es culturalismo (no exacerba las diferencias). Múltiples perspectivas tratamiento temas. Implicación de toda la comunidad escolar. No separación física alumnos culturalmente diferentes y grupos trabajo heterogéneos. Conocimiento riguroso diversidad cultural, fenómenos migratorios y teoría intercultural. Reforzamiento idioma acogida y enseñanza lengua materna. Consciencia propia identidad cultural, desarrollo autoconcepto cultural positivo y habilidades comunicación intercultural, reconocimiento diversidad formas de vida y códigos culturales y herencia plural, conocimiento expresiones estéticas asociadas a diversidad cultural, reflexión aspectos culturales compartidos y diferenciados.

Fuente: elaborado a partir de Malegesini y Giménez (2000)

De entre los modelos educativos anteriores, ante la creciente preocupación por la alteridad derivada del aumento de los movimientos migratorios hacia Europa desencadenado por la globalización, Ballester e Ibarra realizan una apuesta decidida por un planteamiento intercultural que propicie la convivencia entre culturas, la igualdad de oportunidades y el acceso a recursos y la superación de la exclusión sociocultural. En esta línea, los autores sostienen, con tino, que la educación literaria permite la comprensión de la artificialidad de las fronteras y de la diversidad

como consustancial a las sociedades, una aproximación crítica a la alteridad y el desarrollo de múltiples sentidos de pertenencia, entendida, en definitiva, la configuración del lector como el germen de una ciudadanía democrática, activa, comprometida y responsable. Sin embargo, los planteamientos educativos predominantes habrían tendido a la homogeneización y a la asimilación y persistirían los currículos tipo turista en los que exclusivamente obtienen cabida representaciones superficiales y descontextualizadas de las realidades culturales minoritarias, en la línea de la folclorización y la distorsión, en lugar de acoger una diversidad de señas identitarias y tradiciones culturales rigurosamente documentadas y de abrirse a la diversidad de literaturas que constituirían la formación más adecuada para desenvolverse en el mundo plural de hoy (Ballester e Ibarra, 2015; Ibarra y Ballester, 2010 a, b).

Ese modelo de educación intercultural por el que apostamos integraría, por otra parte, una formación identitaria y ciudadana adecuadas. En lo concerniente a la ciudadanía, se trataría de desarrollar un sentido de pertenencia a distintos niveles de comunidades políticas, asumiendo un compromiso de transformación social y superación de las distintas formas de discriminación, exclusión y violencia, alrededor de una suerte de identificación intercultural, en que la participación de los miembros se diese en términos de igualdad (respecto de unos valores, derechos, responsabilidades y proyectos comunes).

Y en cuanto al desarrollo de las identidades culturales, se perseguiría potenciar la flexibilidad, la reflexividad y la autonomía en la elección de una pluralidad de pertenencias, desde el conocimiento y valoración de la diversidad y el sentido crítico ante prejuicios y estereotipos culturales arraigados, que se tradujese en la participación en comunidades progresivamente más amplias y menos excluyentes, y que permitiese conjugar la herencia o los orígenes culturales de cada cual con el desarrollo de nuevas pertenencias (Ballester, Ibarra, Mínguez y Morote, 2007; Bartolomé Pina, 2001; Briones, 2010; Gairín, 2004; Rodríguez, 2007; Soriano Ayala, 2001a, b, 2004; Tejerina Lobo, 2008a, b).

Lo anterior exige, entre otras cuestiones, una diversificación cultural del currículo y los materiales educativos, superando el modelo monocultural; la proporción de imágenes alternativas a las representaciones

estereotipadas y negativas de los "otros" culturales; el fomento de habilidades comunicativas, de negociación y cooperación ante la prevención de conflictos entre los distintos grupos culturales en contacto; el desarrollo de la autonomía moral y el sentido crítico favorecedores de la toma de decisiones libres y responsables; o el planteamiento de prácticas de búsqueda de información, de lectura, de escritura y de discusión, en que sean contempladas una diversidad de perspectivas culturales (Ballester, Ibarra, Mínguez y Morote, 2007; Bartolomé Pina, 2001; del Rincón, 2003; Gutiérrez González, 2001; Martínez Agudo y Suárez Muñoz, 2003; Montemayor Ruiz, 2007; Miampika, 2007; Peñalva y Zufiarre, 2008; Perera Santana y Ramón Molina, 2007; Solé y Alcalde, 2004; Soriano Ayala, 2004; Tejerina Lobo, 2008b).

En esta línea, temáticas de interés respecto de la necesaria obtención de reflejo de una diversidad de realidades culturales en los textos literarios que compongan el corpus con que trabajemos podrían ser las relacionadas con episodios históricos relevantes en cuanto al desarrollo de las culturas y las relaciones entre estas, como también la lucha por la liberación de pueblos o comunidades culturales o el fenómeno migratorio. Asimismo, pueden considerarse especialmente adecuadas las obras que describen los sentimientos de protagonistas de desplazamientos forzosos, que compatibilizan o se debaten entre dobles o múltiples pertenencias culturales, conjugando y conciliando distintas perspectivas sobre la realidad, a la vez que atraviesan episodios de exploración o búsqueda identitaria personal y cultural intensificados (Landa, 2008; Pascua Febles, 2007; Tejerina Lobo, 2008b).

Y más allá de los distintos enfoques educativos anteriormente aludidos, también se ha contrapuesto el perfil del profesor monocultural al de un profesor multi o intercultural, hacia el que convendría avanzar:

TABLA 4

Profesor monocultural	Profesor inter/multicultural
- Conceptualización cultura homogénea y estática e identidades culturales heredadas, fijas e indiscutibles - Diversidad cultural como obstáculo o déficit (culturas desviadas de la norma) - Currículo etnocéntrico - Perfil de técnico, transmisor, que domina una disciplina	- Conceptualización cultura heterogénea y dinámica - Pluralismo cultural concebido como enriquecedor - Adaptación currículo a contextos multiculturales - Capacidad de evaluar críticamente libros de texto y otros materiales y disposición de criterios para elaboración de materiales propios - Perfil crítico-reflexivo, orientador, repiensa la propia identidad cultural, desmonta estereotipos y preconceptos - Conocimiento fenómenos migratorios, problemas mundiales y desigualdades socioculturales, distintas realidades y códigos culturales, así como también semejanzas e interdependencias - Conocimiento enfoques educativos ante realidad multicultural y comprensión conceptos nucleares como los de cultura o identidad cultural

Fuente: Elaborado a partir de la lectura de Bizarro Miranda (2004), Malheiro Ferreira (2003) y Nunes Peres (2000)

4. CONCLUSIONES

La contribución que sostenemos que desde la educación literaria se puede hacer a los propósitos de educación intercultural viene dada por los tres componentes de la competencia comunicativa intercultural cuyo desarrollo puede favorecer la lectura de textos literarios. Precisamente estos tres componentes (emotivo, cognitivo y conductual) son los mismos que integra cuanto entendemos por identidad cultural y los mismos que moviliza la lectura activa de un texto literario. El desarrollo del componente emotivo engloba desde el reconocimiento y respeto de las diferencias hasta el distanciamiento de los propios valores y la negociación

de pautas de interacción, pasando por una disposición favorable a la comunicación intercultural, de apertura, y por una cierta capacidad empática. El desarrollo del componente cognitivo se concreta en el conocimiento de características y códigos asociados a las distintas realidades culturales. Por último, el componente conductual integra, entre otros aspectos, el desarrollo de habilidades para desenvolverse en las relaciones interculturales.

Nos gustaría referirnos, por último, a los que a nuestro entender habrían de ser los principales objetivos de una educación intercultural y hemos encontrado a este respecto operativa e ilustrativa la división de estos en cuatro categorías: actitud, conocimiento, reflexión e identidad, que se corresponden con las cuatro dimensiones de la formación de nuestros estudiantes en las que nos gustaría incidir. En el plano de las actitudes, los que, a nuestro entender, habrían de ser los propósitos fundamentales son la valoración de distintas formas de pensar, sentir y actuar; la relativización del propio punto de vista (así como de la frontera entre lo que se percibe y entiende como identidad y alteridad); y la superación de visiones estereotipadas de realidades culturales distintas a la propia. En cuanto a los conocimientos, nos parece imprescindible, de una parte, la profundización en los saberes con que cuentan los alumnos sobre la propia cultura y el acceso a conocimientos sobre otras culturas ajustados a la realidad; y, de otra, la aproximación a distintos códigos culturales y a otros modos de organizar la experiencia y las relaciones personales. En el siguiente de los bloques, consideramos que habrían de convertirse en objeto de reflexiones explícitas la complejidad de las prácticas y la diversidad de perspectivas culturales; los procesos de desarrollo y las relaciones entre las culturas; así como las similitudes y diferencias entre la propia cultura y otras culturas. Por último, nos proponemos dos objetivos educativos fundamentales en lo concerniente a los procesos de construcción de las identidades: la apertura y la autonomía. Cuando hablamos de apertura en la construcción de la identidad cultural nos referimos a la realización de identificaciones y al desarrollo de pertenencias culturales múltiples, entendiendo como posible y enriquecedora la confluencia de códigos culturales. La autonomía como propósito en esos mismos procesos de construcción identitaria la asociamos a la necesaria

reflexión subyacente a las identificaciones culturales que se realizan y a la atribución personal de significado a los sentidos de pertenencia cultural que se desarrollan.

En definitiva, asumida una noción de culturas e identidades (y, en suma, de identidades culturales) abiertas y dinámicas, se resuelve como conveniente enfatizar desde el ámbito educativo el carácter electivo de las identificaciones culturales y la asunción de compromisos flexibles, comprensivos y escogidos por parte del alumnado. En otras palabras, la reflexividad y autonomía en la elección de las propias pertenencias culturales, procurando, además, la compatibilización de una diversidad de estas.

De la lectura de distintos autores se desprenden, asimismo, propuestas educativas orientadas a una construcción identitaria personal entendido como deseable, que hemos considerado útil sintetizar en los cuadros que siguen para, en último término, esbozar una propuesta propia, en la que se reflejan nuestras prioridades en cuanto a ese aporte literario que defendemos como enriquecedor de las identidades en construcción de nuestros alumnos adolescentes.

TABLA 5

Propuesta Bernal (2003)	
Objetivo fundamental	Desarrollo autonomía, libertad y capacidad crítica, potenciación posibilidades de crecimiento autónomo y emancipación personal
Componentes desarrollables:	Consiste en:
Sentido crítico	Pensamiento y crecimiento autónomos
Criterio propio	Pensar, decidir y actuar por uno mismo → coherencia pensamiento-acción
Sensibilidad emocional	Percepción y comprensión sentimientos y dolor ajenos → empatía → compromiso activo con el otro
Prosocialidad	Desarrollo conductas que redunden en el bien de otros, apertura y empatía

Sentido creativo en el ámbito de los valores	Decisión propia sobre qué se valora como moralmente correcto y actuación consecuente, sentido crítico ante formas de vida impuestas

Fuente: elaboración propia partiendo de información extraída de Bernal (2003)

TABLA 6

Propuesta Ruiz Corbella, Bernal Guerrero, Gil Cantero y Escámez Sánchez (2012)	
Objetivo fundamental	Formación autonomía y responsabilidad (personal y social)
Condiciones requeridas para la autonomía y la responsabilidad de los sujetos (tomando como punto de partida el derecho a la educación):	Consiste en:
Pleno desarrollo personalidad humana	Rol intelectual activo, trascendiendo imposiciones
Responsabilidad por el otro	Responsabilidad ética, identidad moral
Responsabilidad por uno mismo	Pensamiento propio, toma decisiones propias, conversión en una suerte de "guionistas y actores del proyecto de nuestra vida"
Responsabilidad por la ciudadanía política	Ciudadanos libres, independientes y críticos
Desarrollo identidad moral	De la responsabilidad personal a la responsabilidad social

Fuente: elaboración propia partiendo de información extraída de Ruiz Corbella, Bernal Guerrero, Gil Cantero y Escámez Sánchez (2012)

A la formulación explícita o implícita de los anteriores proyectos educativos de construcción identitaria podríamos decir que subyace un propósito, en gran medida común, al que nos adherimos: acentuar la contribución de la educación (literaria, añadiríamos nosotros) al desarrollo de la autonomía y la responsabilidad de los individuos, a través de una apertura total a la realidad y a las identidades, dado el incremento, con ello, de sus posibilidades de actuar y de ser. Autonomía que aúna el libre desarrollo del proyecto vital personal y la responsabilidad implícita en la humanización de ese proyecto, en otras palabras, la adopción, al tiempo, por parte del individuo, de un proyecto que lo ubica

personalmente y de algún grado de compromiso con el mundo. En suma, se persigue el énfasis en la elaboración personal de sentido y el creciente protagonismo del individuo en la dirección de un proyecto de vida de carácter reflexivo, que bien puede articularse por medio de la narrativa, reivindicada de entre los recursos con que la educación puede dotar a los individuos para esa autodeterminación posible (Bernal, 2005; Ruiz Corbella, Bernal Guerrero, Gil Cantero y Escámez Sánchez, 2012). Y qué mejor escenario para intensificar tales potencialidades de la narrativa que el de la educación literaria.

Tales propuestas obtienen justificación además en el contexto de las sociedades actuales, que, a juicio de Bernal (2005), habrían ampliado al sujeto el catálogo de posibilidades identitarias, pero también un nivel de incertidumbre que podría conducirlo a guarecerse en la aparente seguridad de identidades más dadas que escogidas, renunciando así a la libertad responsable defendida. Junto a esta situación, diversos procesos de uniformización de las identidades (asociados a la marginación de la diferencia), y en los que también repara el aludido autor, agudizarían la necesidad de proyectos educativos de construcción identitaria en esa dirección de ampliación del margen de intervención de los individuos.

Llegados a este punto, y para cerrar el capítulo, no resta sino formular nuestra propia propuesta de contribución a la construcción de identidades desde la educación literaria. Esta se basa en el aprovechamiento de la analogía identificada entre una caracterización deseable de las identidades (plurales, dialógicas, narrativas y constructivas) y algunas de las principales líneas hacia las que se dirige la educación literaria en el siglo XXI (apertura del canon y de la noción de texto; discusión literaria, intertextualidad y literatura comparada; escritura creativa o de intención literaria; y lectura o recepción crítica).

Y persigue, al tiempo, ofrecer respuesta desde la educación literaria a los principales peligros identificados en los aludidos procesos de construcción de identidades (a saber; la heteronomía, el hermetismo y el consiguiente establecimiento de relaciones de dominación/opresión), potenciando el desarrollo del pensamiento crítico (favorecedor de la autonomía y el empoderamiento, a través de una recepción o lectura críticas), de una parte, y de la imaginación literaria (favorecedora de la apertura

mental y el acercamiento empático al otro, a través de la lectura y la escritura creativas), de otra.

Finalmente, con el objeto de ilustrar las ideas vertebradoras de nuestra propuesta, hemos considerado oportuno elaborar los cuadros que siguen:

TABLA 7

Nuestra propuesta	
Puntos de encuentro para el diálogo entre la construcción de identidades y la educación literaria (para un favorable desarrollo de las mismas y ante la prevención o superación de conflictos)	
Caracterización identidades:	Educación literaria (favorece esa caracterización por medio de):
Carácter plural	Apertura del canon y de la noción de texto
Carácter dialógico	Discusión literaria, intertextualidad y literatura comparada
Carácter narrativo	Escritura creativa/de intención literaria
Carácter constructivo	Recepción/lectura crítica

Fuente: Elaboración propia

TABLA 8

Nuestra propuesta			
		Fundamentales peligros que encierran los procesos de construcción de identidades	Respuesta a tales peligros favorecida desde la educación literaria
Dimensión/plano identidades	Personal/individual	Heteronomía ↓ Relaciones de dominación/opresión	Pensamiento crítico ↓ Autonomía, empoderamiento
	Social/colectivo	Hermetismo ↓ Relaciones de dominación/opresión	Imaginación literaria ↓ Apertura mental, empatía

Fuente: Elaboración propia

5. REFERENCIAS

Appiah, K. A. (2007). *La ética de la identidad*. Katz.

Ballester, J., Ibarra, N., Mínguez, X. y Morote, P. (2007). Aproximación a un glosario sobre educación literaria intercultural. *Lenguaje y textos*, *26*, 205-227.

Ballester, J. e Ibarra, N. (2015). La formación lectora y literaria en contextos multiculturales. Una perspectiva educativa e inclusiva. *Teoría de la Educación*, *22* (2), 161-183.

Barbé i Serra, A., Carro, S. y Vidal, C. (2014). *La construcción de las identidades de género: actividades para trabajar con jóvenes y adolescentes*. Catarata.

Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Paidós.

Bartolomé Pina, M. (2001). Identidad y ciudadanía en adolescentes. Nuevos enfoques desde la educación intercultural. En E. Soriano Ayala (Coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo* (75-110). La Muralla.

Berger, P. y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Bermejo Pérez, D. (2008). Identidades transversales. En R. Susín Betrán y D. San Martín Segura (Coords*.), De identidades: reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida* (101-133). Tirant lo Blanch.

Bernal, A. (2003). La construcción de la identidad personal como proyecto de educación moral. Supuestos teóricos y delimitación de competencias. *Teoría de la educación*, *15*, 129- 160.

Bernal, A. (2005). Reconceptualización de la identidad personal y educación para la autodeterminación posible. *Teoría de la educación*, *17*, 97-128.

Bizarro Miranda, F. (2004). *Educaçao intercultural e formaçao de professores*. Porto Editora.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Traficantes de sueños.

Briones, E. (2010). *La aculturación de los adolescentes inmigrantes en España: aproximación teórica y empírica a su identidad cultural y adaptación psicosocial*. Ediciones Universidad Salamanca.

Bruner, J. (1990). El yo transaccional. En J. Bruner y H. Haste (Comps.), *La elaboración del sentido: la construcción del mundo por el niño* (81-93). Paidós.

Castells, M. (2003). *L'era de la informació. Economia, societat i cultura. Volumen II. El poder de la identitat*. UOC.

Castiel, C. (2001). Movimientos migratorios y educación. El desarrollo de la identidad étnico-cultural: un estudio de casos Brasil-Japón. En E. Soriano Ayala (Coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo* (45-72). La Muralla.

D'Angelo Hernández, O. S. (2004). *Proyecto de vida como categoría básica de interpretación de la identidad individual y social*. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

Del Rincón, B. (2003). Diversidad cultural en el sistema educativo: problemas y alternativas. En D. Poveda (Coord.), *Entre la diferencia y el conflicto: miradas etnográficas a la diversidad cultural en educación* (211-235). Universidad de Castilla la Mancha.

De Lucas, J. (2003). *Globalización e identidades: claves políticas y jurídicas*. Icaria.

Ferrer Julià, F. (2004). Inmigración, emigración y Unión Europea. En La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad. XIII Congreso Nacional, II Iberoamericano de Pedagogía. Ponencias (639-668). Sociedad Española de Pedagogía.

Gairín, J. (2004). Organizar la escuela intercultural: una exigencia del futuro. En La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad. XIII Congreso Nacional, II Iberoamericano de Pedagogía. Ponencias (273-328). Sociedad Española de Pedagogía.

Garzón Baldés, E. (2008). Identidad y tolerancia. En R. Susín Betrán y D. San Martín Segura (Coords.), *De identidades: reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida* (37- 74). Tirant lo Blanch.

Giró Miranda, J. (2008). La difícil construcción de la identidad entre los adolescentes hijos de la inmigración. En R. Susín Betrán y D. San Martín Segura (Coords.), *De identidades: reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida* (275-315). Tirant lo Blanch.

Guerrero Arias, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Ediciones Abya-Yala.

Guitart, M. E., Nadal, J. M. y Vila, I. (2010). La construcción narrativa de la identidad en un contexto educativo intercultural. *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, *21* (5), 77-94.

Gutiérrez González, J. I. (2001). La formación de valores ecológicos interculturales en los centros educativos. En E. Soriano Ayala (Coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo* (187-219). La Muralla.

Hobsbawm, E. J. (2000). Identidad. En H. C. Silveira Gorski (Ed.), *Identidades comunitarias y democracia* (47-62). Trotta.

Ibarra, N. y Ballester, J. (2010a). La educación intercultural en el siglo XXI: ¿realidad o utopía? *Aula de Innovación Educativa*, *197*, 7-8.

Ibarra, N. y Ballester, J. (2010b). La educación literaria e intercultural en la construcción de la ciudadanía. *Aula de Innovación educativa*, *197*, 9-12.

Ibarra, N, y Ballester, J. (2014a). La construcción de la identidad a través de la adopción intercultural en la literatura infantil y juvenil contemporánea. *Diacrítica*, *28* (3), 103-120.

Jelin, E. (2000). Epílogo II. Fronteras, naciones, género. Un comentario. En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* (333-342). Ciccus-La Crujía.

Laclau, E. (2000). Universalismo, particularismo y el tema de la identidad. En H. C. Silveira Gorski (ed.), *Identidades comunitarias y democracia* (251-268). Trotta.

Landa, M. (2008). Los otros. En *La multiculturalidad en la literatura infantil y juvenil* (7-8). Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí. En J. Larrosa (Ed.), *Escuela, poder y subjetivación* (259-329). La Piqueta.

Larrosa, J. (1996). *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Laertes.

Maalouf, A. (2009). *Identidades asesinas*. Alianza.

Malgesini, G. y Giménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata.

Malheiro Ferreira, M. (2003). *Educaçao intercultural*. Universidade Aberta.

Marín Gracia, M. A. (2002). La construcción de la identidad en la época de la mundialización y los nacionalismos. En M. Bartolomé Pina (Coord.), *Identidad y ciudadanía. Un reto a la educación intercultural* (27-49). Narcea.

Martínez Agudo, J. D. y Suárez Muñoz, A. (2003). Formación de valores ante la diversidad lingüística y cultural. En A. Cano Vela y C. Pérez Valverde (Coords.), *Canon, literatura infantil y juvenil y otras literaturas* (769-774). Universidad de Castilla la Mancha.

Miampika, L. W. (2007). Introducción. En L. W. Miampika, M. García de Vinuesa, A. I. Labra y J. Cañero (Eds.), *Migraciones y mutaciones interculturales en España: sociedades, artes y literaturas* (9-17). Universidad de Alcalá.

Montemayor Ruiz, S. (2007). El otro como destino: la interculturalización del currículo. Un caso práctico desde la lengua y la literatura españolas y desde las actividades artísticas. En S. Montemayor (Coord.), *La educación artística como instrumento de integración intercultural y social* (115-158). Ministerio de Educación y Ciencia.

Nata, G. (2007). Diferença cultural e democracia. Identidade, cidadania e tolerancia na relaçao entre maioria e minorías. Dissertaçao de Doutoramento en Psicologia, Facultade de Psicologia e Ciencias da Educaçao, Universidade do Porto. Ediçao Alto Comissariado para a imigraçao e diálogo intercultural.

Nunes Peres, A. (2000). *Educaçao intercultural. Utopia ou realidade? Processos de pensamento dos professores face a diversidade cultural: integraçao de minorías migrantes na escola (Genebra e Chaves)*. Profediçoes.

Pascua Febles, I. (2007). Literatura infantil multicultural: su traducción. En I. Pascua Febles, G. Marcelo Wirnitzer, A. Perera Santana y E. Ramón Molina, *Literatura infantil para una educación intercultural: traducción y didáctica* (13-53). Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

Peñalva, M. A. y Zufiarre, B. (2008). *Sociedades modernas y desafíos multiculturales*. Universidad Pública de Navarra.

Perera Santana, A. y Ramón Molina, E. (2007). La literatura infantil multicultural y su aplicación en el aula. En I. Pascua Febles, G. Marcelo Wirnitzer, A. Perera Santana y E. Ramón Molina, *Literatura infantil para una educación intercultural: traducción y didáctica* (87-214). Universidad de las Palmas de Gran Canaria.

Petit, M. (2008). *El arte de la lectura en tiempos de crisis*. Océano.

Revilla, J. C. (2003). Los anclajes de la identidad personal, *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, *4*, 54-67.

Ricoeur, P. (1996a). *Tiempo y narración: el tiempo narrado*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1996b). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Paidós.

Rodrigo Alsina, M. y Medina Bravo, P. (2006). Posmodernidad y crisis de identidad. *Revista Científica de Información y Comunicación*, *3*, 125-146.

Rodríguez, E. (2007). Ciudades interculturales: una ventana a la diversidad cultural a través de las artes y la cultura visual. En L. W. Miampika, M. García de Vinuesa, A. I. Labra y J. Cañero (Eds.), *Migraciones y mutaciones interculturales en España: sociedades, artes y literaturas* (97-103). Universidad de Alcalá.

Rodríguez Lestegás, F. (2008). Presentación. En F. Rodríguez Lestegás (Coord.), *Identidad y ciudadanía. Reflexiones sobre la construcción de identidades* (7-12). Horsori.

Ruiz Corbella, M., Bernal Guerrero, A., Gil Cantero, F. y Escámez Sánchez, J. (2012). Ser uno mismo. Repensando la autonomía y la responsabilidad como coordenadas de la educación actual. *Teoría de la educación*, *24* (2), 59-81.

Ruiz Román, C. (2003). *Educación intercultural. Una visión crítica de la cultura*. Octaedro.

Ruiz Román, C., Calderón-Almendros, I. y Torres-Moya, F. J. (2011). Construir la identidad en los márgenes de la globalización: educación, participación y aprendizaje. *Cultura y Educación*, *23* (4), 589-599.

Sánchez Corral, L. (2003). Didáctica de la literatura: las relaciones entre el discurso y el sujeto. En A. Mendoza (Coord.), *Didáctica de la Lengua y la Literatura para Primaria* (291- 317). Pearson Educación.

Sen, A. (2007). *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Katz.

Solé, C. y Alcalde, R. (2004). Exclusión social y educación multicultural de la inmigración. En La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad. XIII Congreso Nacional, II Iberoamericano de Pedagogía. Ponencias (741-757). Sociedad Española de Pedagogía.

Soriano Ayala, E. (2001a). Introducción. En E. Soriano Ayala (Coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo* (5-13). La Muralla.

Soriano Ayala, E. (2001b). La construcción de la ciudadanía intercultural y el avance en el cruce cultural: una respuesta educativa a los conflictos interétnicos. El caso de El Ejido desde la perspectiva escolar. En E. Soriano Ayala (Coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural: su contexto educativo* (111-155). La Muralla.

Soriano Ayala, E. (2004). La construcción de la identidad en contextos multiculturales. En La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad. XIII Congreso Nacional, II Iberoamericano de Pedagogía. Ponencias (187-218). Sociedad Española de Pedagogía.

Susín Betrán, R. y San Martín Segura, D. (2008). A modo de presentación. En R. Susín Betrán y D. San Martín Segura (Coords.), *De identidades: reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida* (17-33). Tirant lo Blanch.

Tejerina Lobo, I. (2008a). Introducción. En I. Tejerina Lobo (Coord.), *Leer la interculturalidad: una propuesta didáctica para la ESO desde la narrativa, el álbum y el teatro* (26-37). Consejería de Educación del Gobierno de Cantabria.

Tejerina Lobo, I. (2008b). Coordenadas teóricas y contextuales de la educación literaria ante el desafío intercultural. En I. Tejerina Lobo (Coord.), *Leer la interculturalidad: una propuesta didáctica para la ESO desde la narrativa, el álbum y el teatro* (38-87). Consejería de Educación del Gobierno de Cantabria

Valera, G. y Madriz, G. (2005). Las letras en el tejido de la vida. Literatura del yo y educación. En J. Larrosa y C. Skliar (Coords.), *Entre pedagogía y literatura* (201-219). Miño y Dávila.

Villoro, L. (1998). *Sobre la identidad de los pueblos. Estado plural. Pluralidad de culturas*. UNAM/Paidós.

ORIENTALISMO, GÉNERO Y CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA CULTURAL. UNA APROXIMACIÓN A LAS DECISIONES EN MATERIA DE ASILO FRENTE A LAS PERSECUCIONES DE GÉNERO EN ESPAÑA[183]

DIANA PAOLA GARCÉS AMAYA
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

En mayo del 2005 el gobierno español reconoció por primera vez que las persecuciones de género y el temor a sufrir diferentes tipos de violencias contra las mujeres pueden constituir un temor fundado y ser uno de los motivos para otorgar el asilo y la condición de refugiada según lo determinado por la Convención de Ginebra. Esto sucedió a través de la decisión de la Comisión Interministerial de Asilo y Refugio (CIAR) frente al caso de una mujer proveniente del Golfo Pérsico que experimentó repetidas violencias físicas, psicológicas y malos tratos de parte de su pareja. La actuación de esta institución convocó diferentes autoridades del Estado para abrir la primera puerta a la introducción de las motivaciones de género en la ley de asilo reconociendo que la solicitante había vivido hechos de suficiente gravedad a lo cual se sumó la consideración de que el Estado de su país no procuró la debida protección. Luego de este hito, la Ley Orgánica 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y protección subsidiaria (vigente a la fecha) finalmente incluyó de manera explícita del motivo de género para reconocer el derecho de asilo y la condición de refugiada.

[183] En este capítulo expongo parte de los hallazgos de mi tesis doctoral.

Lo anterior, evidentemente se trata de una interpretación progresista que permite ampliar la categoría de *pertenencia a un particular grupo social* para incluir las experiencias de las mujeres y de personas disidentes a las identidades y sexualidades normativas. No obstante, y a pesar de la apertura jurídico-política, las personas que huyen enfrentan dificultades para el reconocimiento efectivo de su condición como refugiadas exponiéndolas a nuevos riesgos como la irregularidad, la expulsión y el *refoulement*, Esto último se debe a la criminalización y estigmatización a la que se enfrentan las personas que huyen en los contextos de acogida, sobre todo en el Norte Global, siendo que allí se ubican los países que más solicitudes de asilo reciben en el mundo (ACNUR, 2018).

En el presente capítulo me intereso por problematizar estas dificultades mencionadas, no tanto a través de una discusión en el ámbito de lo legal, sino, desde el cuestionamiento a los usos políticos de asilo y los intereses más amplios que allí se articulan. Me refiero, por un lado, a cómo la construcción de la otredad interviene en los procesos de evaluación de las solicitudes para justificar los fallos desestimatorios al tiempo de que las decisiones sobre quién ingresa al territorio español reflejan los juicios sobre *las otras culturas*, los otros países, los otros Estados, en donde las construcciones de género tienen una implicación determinante al movilizarse como significantes de la diferencia cultural (Yuval-Davis, 1997).

Mi punto de partida fue el estudio de las sentencias de la Audiencia Nacional y el Tribunal Supremo en respuesta a recursos interpuestos por solicitantes de asilo que refieren haber sufrido persecuciones de género y por lo cual huyeron de sus países de origen y residencia. En el análisis intra e intertextual de este material jurídico fue posible rastrear cómo el uso de juicios de valor, estereotipos y prejuicios sobre las mujeres, las violencias de género y sobre las comunidades de origen no son elementos aislados de la política de asilo, ya que se conectan con estrategias e hilos discursivos en donde, resultan ser de común denominador, elementos orientalistas e ideas sobre la nación y pertenencia a través de la reproducción de los binarios Occidente/Oriente-África, desarrollo/atraso, igualdad de género/barbarie, todos ellos ya utilizados de antaño en las

épocas coloniales para ejercer la violencia y legitimar prácticas violentas (Stolcke, 1992, Wade, 2009).

Para tratar este asunto, retomo la propuesta de Scott (1996) con el objetivo de entender al género como uno de los engranajes centrales dentro de un entramado de símbolos y representaciones que se evocan en contextos culturales. Se utiliza como significante para cristalizar marcadores de la diferencia y la alteridad, y, como lo explica Yuval-Davis (1997), para reafirmar la idea de *comunidad política* en el sentido esencialista y hegemónico.

Dentro de las diferentes perspectivas de análisis que han propuesto las lecturas feministas sobre el nacionalismo y la construcción de la pertenencia, me interesa fundamentalmente centrarme en la dimensión que se refiere a la representación de las mujeres como significantes de las diferencias étnicas y como medida de la diferencia cultural. Estas teorías permiten hacer un rastreo sobre la manera en que los relatos de la modernidad se erigieron sobre la base del orientalismo, la colonialidad del poder y la colonialidad de género (Lugones, 2008).

En este orden de ideas, diferentes trabajos han llamado la atención sobre cómo los símbolos de género se han utilizado para-representar a las comunidades colonizadas como *atrasadas* y bárbaras en contraste con la metrópoli, que sería el lugar culmen de la civilización y el progreso. Por ejemplo, se han usado discursos sobre la feminización de los hombres de las comunidades indígenas como significante de la subordinación y la apropiación (Ahmed, 1992; Wade, 2000, 2009). Asimismo, han sido frecuentemente movilizadas las narrativas sobre las mujeres racializadas de las colonias como personas vulnerables (Mohanty, 1988; Wade, 2000). Otras narrativas se han encargado de reproducir imágenes sobre el horror de la sexualidad negra como peligrosa, a través de la hipersexualización de hombres y mujeres racializadas, mientras que, en contraste, las mujeres de las élites blancas fueron representadas como las guardianas del honor y la virtud de la raza (Davis, 2005; hooks, 1982; Stolcke, 1992). De manera paradójica, y en el contexto de esclavitud en Estados Unidos, las feministas negras han evidenciado cómo las mujeres racializadas y esclavas fueron excluidas de las etiquetas de

vulnerabilidad e inclusive de la categoría de mujeres a través de su deshumanización (Collins, 2000; hooks, 1982).

Otros trabajos han analizado las narrativas orientalistas y de género en el que la dicotomía Oriente-Occidente está mediada por la esencialización de las mujeres Otras, como ontológicamente diferentes, recordando como Europa es el punto de partida y el sujeto del discurso (Said, 2002 [1978].). Además, como lo explica Archilés (2010) en su estudio sobre el colonialismo español en Marruecos, la condición de la mujer marroquí se presenta en contraposición a de la mujer *blanca*, simbolizada esta como *civilizada* y *española*. De manera que, fundamentalmente, cuando se explicaba la *condición femenina*, las imágenes sobre *la mujer* del norte de África se limitaban a representarla como alteridad del mismo modo que Marruecos aparece representado, en este orden simbólico, como una alteridad infantilizada y con necesidad de tutelaje. Resumiendo los hallazgos del autor, en la construcción de estos imaginarios elaborados por parte de los viajeros españoles en Marruecos se pueden encontrar unos rasgos comunes: 1) la misión civilizadora que le corresponde a España; 2) el atraso de Marruecos en comparación con Europa; 3) el contraste entre la situación de la mujer en Europa y de la mujer en Marruecos, relegando a esta última a espacios de dominación y subordinación; 4) la idealización del hombre español; 5) la masculinización de la figura de las mujeres al "estar obligadas a trabajar" (en los tiempos de la ideología de la domesticidad en el proyecto regeneracionista); 6) la exotización como objeto de deseo; y 7) una valoración sobre la sexualidad inmoral. (Archilés, 2010, p. 48).

En este capítulo resalto la dimensión orientalista como uno de los ejes de pensamiento y de cultura institucional más amplia mediante la cual se articulan estereotipos, estigmas y prejuicios esencialistas a los que se enfrentan especialmente las mujeres provenientes de países de mayoría musulmana o que han adoptado el islam como parte de su identidad religiosa y política. De forma homologa a los hallazgos de Archilés (2010), sostengo que los sistemas de asilo emergen como dispositivos a través de los cuales se expresan las ideas sobre nación, blanquitud y europeidad en el que las mujeres musulmanas son presentadas como sujetas paradigmáticas de la diferencia cultural.

Lo anterior, no es casual y asilado puesto que se enmarca en un proceso más amplio de politización y sobreexposición de las personas refugiadas (Giametta, 2017) y en donde los símbolos de género y la producción de la diferencia son fundamentales en los procesos de delineamiento y remoldeamiento de las fronteras de las políticas de control de la inmigración poscolonial (Grabham et ál., 2009, Yuval-Davis et ál., 2018).

A continuación, se detalla el objetivo propuesto para la investigación. Luego, se procede a explicar la metodología utilizada y las herramientas prácticas de codificación que sirvieron para llevar a cabo el análisis del corpus. Posteriormente se presentan los resultados a través de las matrices de codificación, especificando las referencias nominativas, y la función discursiva que cumplen en la producción de la diferencia. Seguido, se analiza cómo emerge el orientalismo en el material estudiado y se discute de qué manera se imbrica con las representaciones de género centrándome en tres de sus expresiones: la victimización, la construcción de grupos monolíticos y construcción de perfiles orientalistas como prisma para evaluación de las solicitudes. Finalmente se presentan las conclusiones.

2. OBJETIVO

En el presente capítulo, me concentro en el análisis de los discursos jurídicos presentes en las sentencias que deciden sobre el derecho de asilo para los casos de persecuciones basadas en el género. Como mencioné anteriormente, privilegio los casos que tratan sobre mujeres provenientes de países de mayoría musulmana y que adoptaron el Islam como parte de su identidad política y religiosa. Por lo anterior, mi objetivo consiste en identificar las representaciones y discursos que circulan dentro del sistema de asilo y que movilizan las autoridades decisoras en relación con las mujeres solicitantes, las victimizaciones sufridas, y con sus contextos de origen. En este sentido, me pregunto si en los discursos contenidos en las sentencias convergen también procesos de generización junto con los procesos de racialización o, en otras palabras, si las mujeres musulmanas que buscan asilo experimentan formas particulares de subalternización y si estos procesos pueden dar cuenta de las formas

de construcción de la alteridad y la diferencia sobre sus sociedades de origen.

3. METODOLOGÍA

En el corpus central de análisis fueron incluidas las sentencias emitidas entre el 2007 y el 2019 por la Audiencia Nacional y el Tribunal Supremo, recuperadas a través del banco de datos de Consejo General del Poder Judicial (Cendoj). Para llegar a ellas, se utilizaron ecuaciones de búsqueda con el propósito de depurar las sentencias concernientes al asilo y a las persecuciones de género tales como: violencias de género, mutilación genital, matrimonio forzado, violencia sexual, violencia doméstica -familiar-, aborto -forzado-, orientación sexual, violación. Agotada esta estrategia, se prosiguió la búsqueda a través de la palabra "mujer", aunque general y amplia, atendía a que el objeto del procedimiento fuese el asilo y refugio. Con ello se dio por agotada la fase de recolección de fuentes primarias, finalizando con un total de 166 sentencias de las cuales 30 correspondían a casos de mujeres provenientes de países musulmanes. Una aproximación intra e intertextual de la totalidad del corpus permitió observar tendencias, particularidades y rupturas que fueron objeto de análisis.

Ahora bien, para desarrollar el objetivo planteado fueron empleadas las herramientas del Análisis Crítico del Discurso desde el enfoque sociohistórico (Wodak, 2008, Wodak y Meyer, 2003), puesto que mi interés es analizar las intenciones detrás de los textos. El énfasis fue hecho no tanto en los significados como en los fines, entendiendo su rol en la producción y el mantenimiento de las desigualdades, y considerando que "el lenguaje es la materialización del habla" (Pêcheux, 1978).

Por lo anterior, recurrí al modelo práctico propuesto por Fairclough y Fairclough (2012) para identificar las referencias nominativas a través de las cuales los seres humanos son nombrados lingüísticamente, las justificaciones y argumentos, las formas de legitimidad y legalidad que interfieren y que son puestas en marcha por diferentes actores. Para ello, a continuación, se explican las referencias nominativas más frecuentes que fueron identificadas en el proceso de codificación y que sirvieron

para desarrollar el análisis; a saber: la generalización, victimización, diferenciación, oposición, religionalización.

- *Generalización:* Es una de las formas primarias de representación de los actores. Se da a través de la abstracción de la singularidad de los sujetos para presentarlos como un colectivo homogéneo, inmutable, simplificado atribuyendo esencias supuestamente comunes y objetivamente observables (como sucede igualmente con sus experiencias y necesidades). Ello sucede más frecuentemente a partir de la agrupación por clase social, religión, grupo étnico. Se utilizan, para este fin, sustantivos en masa (nación o pueblo), pronombres posesivos y cláusulas atributivas posesivas (tener, pertenecer) (Leeuwen, 2008).
- *Victimización:* Se relaciona con la construcción tradicional de la feminidad y la masculinidad. A través de ella las mujeres (y sujetos subalternizados) son representadas como víctimas y, en contraposición, los hombres como perpetradores y guerreros. Esta forma utiliza las referencias a la infantilización y otros rasgos de *desprotección* para hacer énfasis en la vulnerabilidad inherente y en su incapacidad de acción y autodefensa. Además, si se representan como incapaces, la idea de que alguien/algo debe rescatarlos es subyacente.
- O*posición*: se basa en la premisa de la diferenciación a través de la distinción entre *nosotros/otros*. Además, subraya el hecho de que la diferencia resulta antagónica y conflictiva. En este caso la apelación a la cultura, las tradiciones y los valores se encarga de hacer visible una división y una separación que se asocia con una argumentación negativa. Se vale de figuras retóricas que una vez más acentúan las acciones negativas de *ellos* y enaltecen e hiperinflan las acciones positivas de *nosotros.* También utiliza un estilo lexical y semántico incrustado en el vocabulario que denote e implique negatividad o positividad (Van Dijk, 1991, p. 263-265).

– *Religionalización:* su función es denominar a la otredad a través de la religión como categoría última que la explica en su totalidad. En este caso la religión se contrapone a la laicidad y generalmente se utiliza tanto para representar a una colectividad (o construirla), como para explicar el lugar subalterno e inequitativo en el que se encuentran sus miembros, a través de su colectivo denominador: judío, musulmán, religiones tribales, etc.

4. RESULTADOS

***TABLA 1**. Construcción de las mujeres en "víctimas que necesitan ser salvadas"*

Referencias nominativas	Expresión	Función/ objetivos
Generalización	Fijación de la vulnerabilidad en mujeres provenientes de ubicaciones geográficas específicas y presentadas como una *característica común.*	Exclusión de las violencias de género como motivos de persecución de tipo político Producción activa del lugar y la identidad de víctima. Silenciamiento de procesos de agenciamiento y de las diferencias de experiencias, perfiles.
	Estereotipos sobre cómo deberían ser las *víctimas de violencia de género*	
Victimización	Presentación de las mujeres musulmanas como mujeres tradicionales sometidas a la familia o al marido.	
	"Las mujeres no tienen voz en sus familias o comunidades".	
	Referencia a roles pasivos en la sociedad y como sujetas dependientes. Se presume que miente o no es de fiar cuando el relato se escinde del comportamiento de pasividad **"**esperado**".**	
	Construcción del subtexto el salvaje-víctimas-salvadores.	
Oposición	Referencia a los valores "libertad", "la democracia", "equidad de género" para construir la otredad.	
	El empleo de la representación hegemónica de las mujeres *blancas* como punto de partida.	
Religionalización	**-**Relación de la condición de vulnerabilidad con el origen y la religión.	

Fuente: elaboración propia

***TABLA 2**. Construcción de las "mujeres musulmanas" como un grupo monolítico*

Referencias nominativas	Expresión	Función/ objetivos
Generalización	Uso de formas discursivas y referencia a sujetos colectivos mujeres musulmanas.	Desmeritar solicitudes hechas sobre la base de estas violencias de género específicas. Reducir las posibilidades de solicitar el asilo cuando se invocan violencias de género Reproducir estereotipos racistas y coloniales sobre mujeres no-europeas- Silenciar las razones políticas/ estructurales por las cuales las mujeres huyen. Reproducir la distancia cultural a través de la esencialización
	Ideas preconcebidas como *sentido común* sobre el Islam.	
Religionalización	Referencias al carácter *per se* violento de la *ley islámica.*	
	Simplificación de las experiencias de las mujeres a la religión musulmana.	
	Referencias a la religión como causa única de la violencia de género.	
	"Todas las mujeres musulmanas huyen de su religión tradicionalista y violenta hacia las mujeres".	
	Hiper-énfasis en la proveniencia cultural y pertenencia a una religión.	
Victimización	Construcción del sujeto normativo mujeres musulmanas maltratadas.	

Fuente: elaboración propia

***TABLA 3**. Construcción de perfiles orientalistas como prisma para evaluación de las solicitudes*

Referencias nominativas	Expresión	Función/ objetivos
Generalización	Presentación de las mujeres musulmanas como un conjunto homogéneo.	Reproducir una idea fija y arbitraria de cómo son las "mujeres musulmanas". Excluir casos de violencia de género sobre la base de estereotipos orientalistas. Invisibilizar la multiplicidad de experiencias/creencias/ opiniones de las mujeres que se identifican como musulmanas. Reproducir los imaginarios que exotizan las sociedades musulmanas a través de las construcciones del género.
	Uso de representaciones orientalistas: "buena musulmana" "auténtica musulmana" y su presentación como sujeta pasiva.	
Victimización	"Las mujeres musulmanas se caracterizan por ser pasivas, por eso una actitud empoderada siembra sospechas sobre la credibilidad".	
	"La relativa autonomía de las mujeres al ir a la universidad o tener una profesión las excluye automáticamente del asilo porque no necesitan protección".	
	"Que una mujer musulmana que se dice estar en peligro pueda hablar de su intimidad, resulta dudoso porque su cultura no es así"	
Oposición	Descripción de las sociedades musulmanas como patriarcales y con estándares que no corresponden con Europa.	

Fuente: elaboración propia

5. DISCUSIÓN

5.1 Construcción de las mujeres musulmanas y provenientes de países musulmanas en "víctimas que necesitan ser salvadas"

Las sentencias estudiadas son insistentes en el uso de las estrategias nominativas de victimización; refiriéndose insistentemente a los roles pasivos de las mujeres en la sociedad, a su falta de cualificación, a la oferta de trabajos limitada al servicio doméstico. También se hace referencia a las maternidades tempranas. Llama la atención, además, que en los casos de mujeres provenientes de países de mayoría musulmana, como no ocurre en otros tipos de casos, se movilizan referencias nominativas referentes a la religionalización, centradas estas en el islam y, lo que las autoridades denominan como "tradiciones musulmanas", como lo evidencia la siguiente declaración: "en su tradición, las mujeres no tienen ni voz ni voto, no pueden opinar, sólo acatar las decisiones de la familia" (SAN 583/2016, de 11 de enero de 2016, FJ 2).

Por otro lado, todos estos elementos son utilizados con el propósito de identificar a las sujetas solicitantes, recaen en las formas más estereotipadas a través de las cuales se refuerza la otredad como modelo de *víctima* y como seres dependientes. Fijando el lugar de victimización de las mujeres, en este caso Argelinas, como rasgo característico de su cultura.

Veamos que en la STS 5927/2011, el Ministerio del Interior se enuncia de la siguiente forma sobre el caso de una mujer solicitante proveniente de Argelia, quien denuncia ser víctima de violencia en el seno de la pareja:

> "procediendo como proceden de una cultura donde o bien estas situaciones son aceptadas y asumidas por las mujeres o se trata de problemas domésticos de los que no se habla, y menos aún delante de un hombre policía en un país extranjero" (STS 5927/2011 de 19 de septiembre de 2011, FJ 2. Las cursivas son mías).

En el mismo sentido se ha enunciado el Tribual Supremo:

> "El maltrato a las mujeres en Argelia: se calcula que el 69,5% son víctimas de uno u otro tipo de violencia doméstica, situación que se ve agravada por una sociedad muy poco receptiva a este tipo de problemas, donde la mujer tradicionalmente se siente sometida al marido y cuenta con poco apoyo de su entorno social o familiar, así como una posible

> protección real e inmediata por parte de sus autoridades, que suelen evadirse del problema entendiendo que son problemas domésticos que deben arreglarse "de puertas para adentro”.” (STS 5927/2011, de 19 de septiembre de 2011, FJ 2)
>
> “Es cierto que en muchos aspectos la situación de la mujer en Argelia está sujeta a las tradiciones o costumbres, sobre todo en el seno del ámbito familiar, que coartan su libertad y el desarrollo de ciertas facetas de su vida.” (STS 1436/ 2012, de 29 de enero de 2012, FJ 2).

Sucede entonces que la religión y la tradición se hiper-visibilizan como las causas univocas de las persecuciones y la violencia de género relatada por las solicitantes. Además, se aprecia que, con estas representaciones, *las mujeres del tercer mundo* son eclipsadas como víctimas de sus culturas, de sus tradiciones, sin educación, en situación de pobreza y sumisas; a partir de lo cual las mujeres musulmanas son presentadas como un conjunto homogéneo al mismo tiempo, contrasta con la imagen “de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones” (Mohanty,1989, p. 5). Esta oposición, lleva implícito el subtexto en el que se construye la tridimensionalidad del *salvaje-víctimas-salvadores*.

En las argumentaciones de las autoridades también incurre en la generalización de las sociedades árabes y musulmanas, sin tomar en cuenta los contextos sociopolíticos e históricos (Mohanty, 1989), la manera como se presentan los regímenes de género en cada sociedad, las normas que circulan también en relación con el poder político vigente y la adopción del islam oficial, así como las formas de familia y la manera en que intervienen las relaciones de clase social. En este marco, la autoridad administrativa se sirve de los prejuicios orientalistas que históricamente han construido la idea de la mujer musulmana como sumisa. Además, se da por sentada la existencia de *una característica común* a través de la referencia nominativa de generalización se invisibiliza que su persecución ha podido darse como consecuencia del cuestionamiento a los regímenes de género que les ha impuesto unos roles y un lugar en el mundo en contextos específicos además de invisibilizar las particularidades de la violencia patriarcal, el sufrimiento de malos tratos de manera sistemática, la experiencia de situaciones traumáticas y la desprotección

y la omisión de la debida diligencia del Estado, todo lo cual involucra experiencias más complejas que sobrepasan el determinismo cultural.

5.2 Construcción de "las mujeres musulmanas" como un grupo monolítico

Dentro de las sentencias resalta cómo lo sugiere Musarrat (2000), que la evaluación de las solicitudes de asilo basadas en persecuciones género se caracterizan por ser *implícitamente orientalista*, bajo el sentido común de que "todas las mujeres que buscan asilo del mundo musulmán son refugiadas, en donde el islam persigue mujeres porque son mujeres" (Musarrat, 2000, p. 19). Esta percepción que, entre otras cosas, emplea la referencia nominativa de religionalización, reduce las experiencias de las mujeres a la religión musulmana y da por hecho el supuesto carácter *per se* violento de la *ley islámica* y de las *costumbres musulmanas*, sin dar cuenta de otras dimensiones que adquiere la persecución y sin visibilizar, tal y como lo explica la misma autora, cómo las fuentes de la persecución son más bien interpretaciones particulares de las élites políticas y religiosas sobre del islam, que tienen además lugar en sociedades patriarcales (Musarrat, 2000). En esta representación, la *religión musulmana* termina siendo percibida como una unidad monolítica, unitaria y estática. Además, borra todas las tradiciones de movilización social y de resistencia de las propias mujeres musulmanas, sus propias interpretaciones y concepciones de derechos de las mujeres, de liberación, de cómo negocian los significados y las relaciones de poder y de cómo ellas se pronuncian contra las lógicas colonialistas (Kréfa y Le Renard, 2020).

En este sentido las mujeres musulmanas, según vemos también en la representación de las sentencias analizadas, "constituyen un grupo identificable puramente con base en sus dependencias compartidas" (Mohanty, 1989). De manera particular, lo que se destaca de las mujeres que han experimentado persecuciones basadas en género y que provienen del Magreb es su religión y su cultura musulmana, como los elementos más visibles, y al islam como la causa explicativa única/última de su persecución. Así se detecta en algunas de las sentencias analizadas: "la situación de las mujeres en el entorno cultural de procedencia" (SAN 377/2009, de 13 de enero de 2009, FJ 5); "Una joven víctima de las

tradiciones según los parámetros musulmanes más ancestrales (..) mantuvo una relación, sin comunicárselo a su familia, porque no se lo habrían permitido las costumbres y tradiciones islámicas" (STS 1436/2012, de 29 de febrero de 2012, FJ 2); *"*La situación de las mujeres en el mundo árabe en general es ingente (…) una sociedad muy poco receptiva a este tipo de problemas" (STS 5927/2011, de 19 de septiembre de 2011,FJ 2);

> *"*En Nigeria se aplica la ley del sharía [sic] desde tiempo ancestral, ley que se configura como instrumento de represión, y en el caso de autos esta viene motivada por razón de género" (SAN 1343/2009, de 25 de marzo de 2009, FJ 1).

Esta construcción discursiva sirve de base para reproducir la distancia cultural a través de la esencialización, en donde tanto las relaciones de clase, de género y sexualidad como la racialización reproducen la norma de *mujer otra*. Como consecuencia, el entendimiento de las persecuciones de género desde la mirada de las autoridades del Estado de acogida representa la perpetuación de la otredad como un dato ontológicamente dado (Said, 2002 [1978]). Asimismo, se pone en evidencia la racialización del sexismo como proceso a través del cual estas violencias de género se califican como importadas, exóticas, como practicadas exclusivamente por culturas arcaicas externas y diferentes a Europa (Hamel, 2005).

Veamos cómo los argumentos de las autoridades frente a las solicitantes que están en proceso de apelación silencian en varios casos la subjetividad, la autoexpresión y la perspectiva de las representadas mediante las referencias nominativas de victimización, religionalización. En referencia a lo anteriormente mencionado, se asume por parte de los gobiernos de acogida y la asesoría/representación jurídica que cuando las demandantes presentan su solicitud de asilo han rechazado categórica y enfáticamente su religión y su cultura, pero no se ha considerado que las mujeres pueden solo estar en desacuerdo y disentir con las prácticas que les fueron impuestas y que produjeron daños sobre sus cuerpos y sus vidas. De esta forma y, como lo explica Musarrat (2000) se ha cerrado toda oportunidad para el solicitante de expresar su pensamiento disidente, sus propios entendimientos y formas de vivir el islam, por lo que se obvia

que la religión y las culturas son parte de su identidad y de su pertenencia a una colectividad, así como de las negociaciones que tienen lugar y sus múltiples contradicciones.

Igualmente, se simplifica la complejidad de las persecuciones que han vivido las mujeres, lo que ocurre en particular cuando se centra en relatar la solicitud mostrando los códigos de vestimenta o conducta y normas de género como si fueran los elementos más sustanciales, sin hacer hincapié en su carácter político. Por ejemplo, así se desprende de lo recogido en las siguientes sentencias:

> "Desde los 10 años estaba obligada a llevar pañuelo (hijhab) y desde los 15 empezó a llevar un velo integral, que sólo permite que se puedan ver sus ojos (nikab). Ella no quería vestir así (…) Dice que: " quiere tomar decisiones sobre su vida, si se queda en Arabia Saudí tendrá que casarse con la persona que decida su familia, su familia elegirá el trabajo para ella, un trabajo donde solo haya mujeres como la enseñanza o tener su título enmarcado.....rechazó un pretendiente hace un año y medio, los rechazó de forma tajante y puso como excusa los estudios, pero porque era una práctica generalizada" (SAN 5155/2017, de 15 de diciembre de 2017, FJ 2).

> "Huyó porque en concreto las mujeres no pueden ser independientes. Refiere que una mujer no puede alquilar una casa, no puede ir sola a un hotel, y si va sola por la calle solo reciben insultos" (SAN 1862/ 2019, de 11 de abril de 2019, FJ 1).

Esta presentación de los casos que ha hecho la defensa jurídica y las interpretaciones de la autoridad jurisdiccional termina siendo un elemento visible del proceso de esencialización de la diferencia cultural a través del género. Así, por un lado, sucede que, al interpretarse las persecuciones de esta manera unicausal, se termina por encasillarlas a todas ellas dentro de las persecuciones por pertenencia a un grupo social y no, por ejemplo, como solicitudes basadas en la religión o en la opinión política (Musarrat, 2000). Por otro lado, se invisibilizan y se silencian las demás dimensiones de las relaciones de género en un contexto sociopolítico determinado y sobre el entrecruzamiento con la clase social, la pertenencia a clanes o grupos étnicos, los roles y la ubicación en esta estructura social, etc. Lo que puede llegar a constituir situaciones tortuosas y que ponen en peligro la vida, lo que es, sin embargo, simbólica y materialmente diferente a que la condición de víctima se eternice y

que en esta narrativa las mujeres sean desposeídas de sus agencias a través de iconos culturales ahistóricos (Abu-Lughod, 2002).

5.3 Construcción de perfiles orientalistas como prisma para evaluación de las solicitudes

Dado que estas percepciones hegemónicas han sido construidas desde el Norte global para nombrar y ubicar, en este caso específico, a las mujeres procedentes de algunos países de África del Occidental, el Magreb y Oriente Medio, la consecuencia inmediata de este *sentido común* es la desestimación del caso en la medida en que se da por sentada la existencia de *una característica común*. Así, a través de la estrategia nominativa de generalización, las autoridades han producido una imagen estereotipada sobre cómo deberían ser las *víctimas de violencia de género*, que se exige a las solicitantes de asilo para hacer creíbles sus relatos.

Así se aprecia, por ejemplo, en la SAN 5563/2010, donde se trata el caso de una mujer proveniente de Argelia que sufre una agresión física por parte de un familiar, lo que le deja lesiones graves en su rostro, cuando se enteró de la relación afectiva que la solicitante mantenía fuera de la institución del matrimonio. Ante ello, el Ministerio del Interior adujo lo siguiente:

> "La peticionaria se nos presenta como una joven absolutamente subyugada y dominada por un hermano brutal, que ejerce de cabeza de familia con el beneplácito del padre ausente, que no acepta que las mujeres contravengan lo más mínimo el rol que las costumbres ancestrales le tienen asignado, hasta el punto de que, por ejemplo, la madre de la solicitante no puede acompañarla al hospital "porque tenía prohibido salir de casa". Sin embargo, tenemos que: (…) la solicitante se prepara para ingresar en la universidad, más en concreto en la Facultad de Ciencias Exactas: ella se presenta como "estudiante de ciencias exactas". Desde luego *todo esto no responde al perfil de una joven víctima de las tradiciones según los parámetros musulmanes más ancestrales*" (SAN 5563/2010, del 7 de diciembre de 2010, FJ 4. La cursiva es mía).

Similar valoración se detecta en la SAN 332/2019, que trata el caso de una mujer iraní con carrera universitaria. Aquí tanto el Ministerio del Interior como la Audiencia Nacional concuerdan en sus valoraciones:

> "La Sala coincide y comparte plenamente la motivación de la resolución impugnada cuando anuda la desestimación al "grado de autonomía de la

> interesada". Estos elementos son *claramente indicadores* de la existencia de un cierto grado de autonomía en la solicitante, no cohonestándose tales datos -relatados por la propia solicitante- con la figura de una mujer iraní totalmente controlada y sometida a su marido" (SAN 332/2019, 28 de enero de 2019, FJ 5. La cursiva es mía).

En ambos casos, como en otros homólogos que fueron objeto de estudio, el "disentir" del modelo de mujer víctima musulmana fue suficiente para que el poder discrecional del asilo no encontrara motivos para reconocer la condición de refugiada y desestimar los recursos.

Además, afirmaciones sobre *grado de autonomía* se revelan como elementos derivados del prejuicio sobre *las mujeres musulmanas*. Para las autoridades resulta inconcebible que, si se trata de *auténticas musulmanas*, este grupo de mujeres pueda ir a la universidad, tener cierto grado de autonomía respecto de la autoridad masculina en su grupo familiar, así como hablar de las violencias sobre su cuerpo y su vida, y ser al mismo tiempo perseguidas por razones de género y por tanto ser consideradas legítimamente refugiadas.

Esta visión cumple además la función de exponer la *exotización de sociedades* como esencialmente diferentes a Europa y de poner en marcha normas de género en el marco de las prácticas de membresía institucional (Razack, 2004). Por ello, aunque exista formalmente una *equidad de género* en los países de acogida y aunque esta sea el estandarte de los valores europeos, el tratamiento de las solicitudes de asilo que emerge de las decisiones analizadas refleja que las políticas de admisión son generizadas y desiguales en términos de género. La invención de la otredad *diferente* y la otredad *colonial*, además de los lugares de *quién es un musulmán auténtico* y *quién es una mujer musulmana auténtica*, figuran como los criterios a través de los cuales se puede identificar una falsa solicitante de asilo en el marco de la política del descrédito y la sospecha (Jubany, 2017).

De lo anterior se puede entender que existe un *sentido común* de cómo son las mujeres musulmanas, perfilando un comportamiento *aceptable* y socavando así la credibilidad de la solicitante. Bohmer y Shuman (2014) explican que las autoridades introducen sus propias expectativas y suposiciones frente a las solicitantes de asilo, lo que interviene en los

procesos de evaluación de la credibilidad. Así, tal y como indica Lutz, "los criterios de exclusión o inclusión en Europa suelen basarse en estereotipos y concepciones de género racializadas" (2010, p. 35) y las sentencias que deciden sobre el asilo no son la excepción. Por consiguiente, la refugiada deseable es moldeada desde perfiles arbitrarios y con patrones socioculturales orientalistas, coloniales, prejuicios raciales y a la vez de género, a lo que se suma el empleo de las estrategias de religionalización y oposición. Es así como se movilizan simultáneamente lógicas orientalistas y lógicas patriarcales para declarar que se trata de una actuación inaceptable y criminal, de manera que las mujeres musulmanas son consideradas como victimas pasivas al mismo tiempo y paradójicamente que amenazas activas (Narkowicz y Pędziwiatr, 2017).

Según sugiere Sunaina (2009), la interpretación de *la buena* y *la mala* musulmana tomó un rumbo diferente a partir del 2001 mediante la llamada guerra contra el terrorismo, que también implicó la declaración de la *guerra cultural* mediante los tropos feministas:

> "Las mujeres musulmanas portavoces son importantes para una narrativa feminista liberal sobre las sociedades musulmanas: sus *confesiones personales* se promueven y comercializan porque proporcionan testimonios *fidedignos* y auténticos sobre su opresión por parte de los hombres musulmanes y de Oriente Medio" (Sunaina, 2009, p. 637).

Así, las evaluaciones de asilo analizadas en este capítulo son un escenario para comprender cómo se movilizan normas morales y de género, e igualmente ponen en evidencia cómo las construcciones orientalistas sobre una "auténtica musulmana" no solo sirven de meta-relatos a través de los cuales se juzga la veracidad de los testimonios de las solicitantes, siendo esto determinante a la hora de tomar decisiones en el ámbito de la protección internacional, al mismo tiempo, permite justificar el control sobre las personas que cruzan fronteras a través de la deportación y la aplicación de la excepcionalidad.

6. CONCLUSIONES

A partir del análisis del discurso realizado sobre el corpus de sentencias emitidas por las autoridades que deciden sobre el derecho de asilo, se encuentra que a través de las referencias nominativas empleadas no solo

se reproducen estereotipos y prejuicios como elementos externos al proceso netamente jurídico, al mismo tiempo estos son parte de un sistema de producción de jerarquías y clasificación social incrustados en las ideas de nación y diferencia socio-cultural que implican el trazamiento de fronteras para excluir a ciertos cuerpos y sujetos de la protección internacional.

Además, se evidencia cómo las mujeres musulmanas son ubicadas en lugares pasivos, victimistas y en calidad de dependientes. Ello no solo reproduce los relatos colonialistas de antaño, sino que alude a los tropos de perpetradores y salvajes a la hora de referirse a sus culturas y sociedades de origen. Por ello, y a diferencia de otros casos de persecuciones basadas en género, cuando se abordan las solicitudes de mujeres provenientes de países de mayoría musulmana la *cultura* y la *tradición* son hipervisibilizadas y expuestas como la causa única de la persecución, en otras palabras, se produce el proceso de culturización de las violencias contra las mujeres. Esto último permite instaurar y fijar la exotización del otro (del Islam) a partir de la movilización de la *equidad de género* como medida del progreso, y por ende esencializar una supuesta oposición cultural frente a la sociedad española (y europea).

Para que esta estrategia discursiva tenga lugar, se ocultan otros elementos subyacentes y relacionados con la interseccionalidad de matrices de poder y las particularidades de la violencia de género y la cultura patriarcal misma, o incluso, silencian los agenciamientos y la posibilidad de comprender que la huida de las mujeres haya sido parte de sus decisiones autónomas disidentes a las interpretaciones particularistas del islam y a proyectos políticos, así como a las prácticas impuestas y no tanto, como un rechazo categórico a su propia identidad política o religiosa.

Finalmente, resulta interesante poner en evidencia cómo las referencias nominativas recurren tanto a la figura estereotipada de la *víctima* al mismo tiempo que esta se moviliza para crear perfiles arbitrarios y discrecionales a la hora de evaluar las solicitudes. En estos casos, la autenticidad, bajo el entendido orientalista, cobra centralidad en un contexto de racialización a través de la sospecha que da vía libre al control de las extranjeras *peligrosas*.

7. AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la profesora Josefa Dolores Ruiz Resa por sus comentarios y revisiones rigurosas e invaluables que permitieron la construcción del presente capítulo.

8. REFERENCIAS

Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others [¿Las mujeres musulmanas realmente necesitan ser salvadas? Reflexiones antropológicas sobre el relativismo cultural y sus Otros]. American anthropologist, 104(3),783-790. Wiley

Archilés, F. (2012). Piel moruna, piel imperial. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909). Dossier. Género, sexo y nación: representaciones y prácticas políticas en España (siglos xix-xx), 42 (2), 37-54. Mélanges de la Casa de Velázquez

ACNUR (2018). Tendencias globales desplazamiento forzado en 2017. ACNUR

Ahmed, L. (1992). Women and Gender in Islamic: Historical Roots of a Modern Debate [Mujeres y género en el Islam: raíces históricas de un debate moderno]. Yale University Press

Bohmer, C. y Shuman, A. (2015). Cultural Silences as an Excuse for Injustice. The Problems of Documentary Proof. En I. Berger (Ed.), African Asylum at a Crossroads Activism, Expert Testimony, and Refugee Rights (pp. 141-163). University of Ohio Press.

Davis, A. (2005). Mujeres, Raza y Clase. AKAL

Fairclough, I. y Fairclough, N. (2012). Political discourse analysis. A method for advanced students [Análisis del discurso político. Un método avanzado para estudiantes avanzados]. Routledge

Giametta, C. (2017). The sexual politics of asylum. Sexual orientation and gender identity in the UK asylum system [Las políticas sexuales del asilo. Orientación sexual e identidad de género en el Sistema de asilo de Reino Unido]. Routledge

Grabham, E., Cooper, D., Krishnadas, J., Herman, D. (2009). Intersectionality and beyond: Law, power and the politics of location [Interseccionalidad y más allá: Derecho, poder y políticas del lugar]. Routledge

Hamel, C. (2005). De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire [De la racialización del sexismo al sexismo identitario]. Revue Migrations Société. 17 (9), 91-104. Centre d'Information et d'Etudes sur les Migrations Internationales

Collins, P. H. (2000). Black Feminst Thought. Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment [Pensamiento feminista Negro. Conocimiento, conciencia y políticas del empoderamiento]. Routledge

hooks, b.([1982] 2015). Ain't I a Woman? Black Women and Feminism [¿Acaso no soy una mujer? Mujeres Negras y feminismo]. Routledge

Jubany, O. (2017). Screening Asylum in a Culture of Disbelief: Truths, Denials and Skeptical Borders [Proyectando el asilo en una cultura de incredulidad: Verdades, negaciones y fronteras escépticas]. Palgrave

Kréfa, A. y Le Renard, A. (2020). Genre et féminismes au Moyen-Orient et au Maghreb. [Género y feminismo en el Medio Oriente y en Magreb] Editions Amsterdam

Leeuwen, T. V. (2008). Discourse and Practice: New Tools for Critical Analysis [Discurso y práctica: Nuevas herramientas para el análisis crítico]. Oxford University Press

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Revista Tabula Rasa, 9 (76), 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Mohanty, C. ([1988] 2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez y A. Hernández (ed.), Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes (pp. 117-160). Cátedra

Musarrat, S. (2000). Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims. International Journal of Refugee Law [Orientalismo revisitado en solicitudes de asilo y refugio].12(1), 7-40. Oxford University Press

Narkowicz, K. y Pędziwiatr, K. (2017). Saving and fearing Muslim women in 'post-communist' Poland: troubling Catholic and secular Islamophobia [Salvando y temiendo a las mujeres musulmanas en la Polonia "post-comunista": La preocupante islamophobia católica y secular]. Gender, Place & Culture. 24 (2), 288-299. Taylor & Francis.

Pêcheux, M. (1978). Hacia el análisis automático del discurso. Gredos.

Razack, S. (2004). Imperilled muslim women, dangerous muslim men and civilised europeans: legal and social responses to forced marriages [Mujeres musulmanas vulnerables, hombres musulmanes peligrosos y europeos civilizados: respuestas jurídicas y sociales a los matrimonios forzados],Feminist Legal Studies, 12, 129–174. Springer

Said, E. ([1978] 2002). Orientalismo. Debolsillo

Sunaina, M. (2009). "Good" and "Bad" Muslim Citizens: Feminists, Terrorists, and U. S. Orientalisms. [Ciudadano musulmán “bueno” y “malo”: feministas, terroristas y orientalismos en Estados Unidos]. Feminist Studies, 35 (3), 631- 656. Feminist Studies

Stolcke, V. (1992). Racismo y sexualidad en la Cuba colonial. Altair

Van Dijk, T.A (1991) Racism and the Press. Routledge

Wade, P. (2000). Raza y Etnicidad en América Latina. Abya - Yala Editores

Wade, P. (2009). Race and sex in Latin America. [Raza y sexo en América Latina]. Palgrave

Wodak, R. (2008). Controversial issues in feminist critical discourse analysis”. En K. Harrington, L. Litosseliti,H. Saunston y J. Sunderland (eds.), Gender and language research methodologies (pp. 193–210). Palgrave

Wodak, R. y Meyer, M. (2003). Métodos del análisis crítico del discurso. Gedisa

Yuval Davis, N. (1997). Gender & Nation [Género y Nación]. Sage publications

Yuval-Davis, N., Wemyss, G., Cassidy, K. (2018). Everyday Bordering, Belonging and the Reorientation of British Immigration Legislation [La frontera cotidiana, la pertenencia y la reorientación de la legislación británica sobre inmigración]. Sociology, 52(2), 228–244. Sage Journals

REPENSAR LA FILOSOFÍA ÁRABE

XABIER INSAUSTI
Universidad del País Vaso/Euskal Herriko Unibertsitatea

1. INTRODUCCIÓN

En 1507 Copérnico (Copernicus en latín) escribió un libro en latín titulado: *De revolutionibus orbium coelestium* (*Sobre la rotación de los cuerpos celestes)*. Era el primer occidental que se atrevió a poner el sol y no la tierra en el centro del sistema planetario, contra Aristóteles y La Biblia. Su libro se publicó en 1543, el mismo año pero después de su muerte, lo cual le salvó de sinsabores seguros. Su libro fue colocado en la lista de libros prohibidos (Index librorum prohibitorum) por la Iglesia y allí permaneció hasta 1757. En 1548 nacía otro idealista: Giordano Bruno. Pronto vió en Copérnico al genio que era, lo consideró un emisario de Dios, enviado a traer luz a la tierra. Y siguió sus pasos. Pero Bruno, por precaución, formuló su convicción de que existían cuerpos celestes alrededor de los cuales se movía la tierra como una hipótesis, no como una convicción. Pero tampoco eso le valió. Perseguido como hereje en su propio país (Italia) huyó, primero a Londres, luego a Wittenberg. Pero cometió la imprudencia de volver a Italia, donde fue detenido y pasó 7 años en la cárcel. En 1600, como castigo a su presunta herejía, fue quemado en Roma después de haber sido expulsado de la Iglesia.

Un destino parecido tuvo otro ilustre hijo de Italia, el florentino Galileo Galilei (1564-1642). Construyó un telescopio con el que pudo ver que las estrellas no giraban alrededor de la tierra, sino que era otro el centro de gravedad, "quizás" (apuntó) el sol. Quedaba pues corroborado por la "intuición" (Anschauung), es decir, demostrado científicamente, lo que Copérnico defendió.

En todo caso, a la pregunta de si debemos creer a la Biblia que dice que la tierra se halla en el centro del universo o la matemática que dice que no, Galileo responde: claro que debemos creer a la Biblia, pero cuando la matemática dice otra cosa debemos cambiar nuestra interpretación de la Biblia. La matemática tiene razón siempre, cree Galileo. La teología debe servir a la matemática. A pesar de que un discípulo suyo llegó al Papado (con el nombre de Urbano VIII), Galileo no se vio libre de persecución: fue llamado a Roma donde fue obligado, bajo amenaza de tortura, a reconocer que Copérnico se equivocaba con su teoría heliocéntrica. Era el año 1633. Tras una breve estancia en la cárcel fue recluido en su casa, prohibiéndosele hablar y escribir sobre sus teorías. Mathias Bernegger consiguió su manuscrito (escrito en italiano) y lo tradujo al latín, la lengua universal de los intelectuales entonces, salvándolo así de una probable desaparición. El destino de Keppler tampoco fue mucho mejor.

Estos héroes modernos heredan lo que otros anteriores a ellos habían preparado. A partir de Aristóteles se abren dos líneas que Ernst Bloch (*Avicenna und die Aristotelische Linke: Avicena y la izquierda aristotélica)* delimita claramente, una por la izquierda y otra por la derecha. El libro de Bloch comienza con una cita que pretende resumir toda la intención del libro: Entwicklung ist eductio formarum ex materia (Avicena/Averroes). La materia desarrolla sus propias formas a partir de sí misma y no de algo exterior a ella, podríamos traducir libremente. Esta tesis será el caballo de batalla durante muchos años. Y no sólo de batallas teóricas..

2. AVICENA EL GRAN PRECURSOR

El gran precursor Avicena (980-1037) desarrolla una filosofía "no cristiana" ("unchristlich", Bloch 1963, 11) a partir de Aristóteles, un camino seguido directamente por Avicebrón, y que vuelve a Europa de la mano primero de Giordano Bruno y luego de Spinoza. "Hay una línea que lleva de Aristóteles no a Tomás de Aquino y al espíritu del más allá, sino a Giordano Bruno y a la materia total *floreciente*" ("Es gibt eine Linie, die von Aristoteles nicht zu Thomas führt und zum Geist des Jenseits,

sondern zu Giordano Bruno und der *blühenden* Allmaterie." Bloch 1963, 11-12). Los pensadores islámicos eran médicos, no monjes; estaban por tanto en el mundo del más acá, de los cuerpos y sus dolencias. Y buscaban una solución médica, científica a esas dolencias. "Ibn Sina war Arzt, er ist kein Mönch gewesen. Sowenig wie die anderen bedeutenden islamischen Denker, sie lebten weltlich und dachten naturwissenschaftlich." (Bloch 1963, 12).

Que la filosofía griega floreciera en la sociedad islámica fue posible según Bloch porque esta sociedad era una sociedad centrada en el mercado y comercio mundial (cuyo centro se hallaba especialmente en Petra y Bostra) frente a la sociedad europea que desarrolló conventos y clérigos inútiles, una sociedad (la islámica) abierta a la cultura y a las posibles aportaciones de los diversos lugares con los que comerciaba. Y en la cultura y filosofía griegas supieron ver un potencial inmenso de sabiduría que les podía servir para su propio desarrollo y, así, para el desarrollo mundial. Además del comercio, por tanto, el libro era un objeto preciado en Oriente con una larga tradición (vgl. 14). La libertad de espíritu que reinaba en Oriente (Bagdad era el centro) se extendió hasta Occidente, hasta Córdoba. La filosofía no era un elemento extraño, no era ninguna "planta exótica" (15). Tenía una larga tradición greco-siria. "Das alles mitin erklärt und umgibt die Eigenschaft der bedeutendsten islamischen Denker: Arzt, nicht Mönch, Naturalist, nicht Theologe zu sein." (Bloch 1963, 15) Entendieron, como hombres de ciencia, que les podía ayudar a entender el mundo y la naturaleza. Por ello Roger Bacon llamó a la ciencia árabe "scientia experimentalis" (cuando Bacon estudió en París, estudiar a Aristóteles estaba prohibido porque sólo era posible a través de autores islámicos). Y Wilhem von Humboldt dijo que fueron los árabes los inventores del "experimento".

Los pensadores árabes entendieron que la sabiduría es superior a la fe. La fe se absorbe, se diluye en la filosofía. Quien sabe no necesita la fe. Por ello Aristóteles (no Mahoma) es la encarnación superior del espíritu humano para Avicena. Para los escolásticos cristianos, por el contrario, Aristóteles será (a partir de 1200) el precursor de Cristo. Para los filósofos islámicos Aristóteles no es un precursor de Cristo ni de Mahoma, sino la representación de la razón humana misma. Por el contrario,

Alberto Magno y sobre todo Tomás de Aquino cambiarán el sentido del binomio fe-saber desarrollado por los islamistas: la filosofía se debe arrodillar ante la fe, su papel es expresarla correctamente. Pero la cultura islámica no fue reductiva contra la imaginación y la mística, tuvo incluso una deriva acorde al espíritu de los místicos islámicos, una mística, por cierto, dirigida contra la misma ortodoxia religiosa y la iglesia; en esta interesante deriva se unieron los sufís con los pensadores islámicos. Una línea que llega directamente hasta los místicos europeos Joachim von Fiore y Meister Eckart.

Avicena escribió *Hajj ibn Jakzan* (traducido al alemán como: *Der Lebende, Sohn des Wachenden*), en la que el personaje llega al conocimiento en total aislamiento y soledad. Ibn Tofail, siguiendo a su maestro Avicena, escribirá posteriormente una obra con el mismo título que será traducida primero al latín con el significativo título *Philosophus autodidactus* en 1671 y luego al alemán por Eichhorn en 1783 con el título *Der Naturmensch*. Existe una edición castellana: *El filósofo autodidacta*. La obra no sólo adelanta la idea romántica de un Robinson que debe sobrevivir con sus propias fuerzas, sino refuerza la idea básica de la Ilustración: que el ser humano no necesita ninguna fe fuera de su razón. Es una verdadera precursora de Robinson Crusoe, *Emilio o de la Educación* o de Mowgli en *El libro de la Selva*. Incluso en el libro de Rancière *El maestro ignorante* resuena esta idea o hasta en la pedagogía liberadora de Paolo Freire o de cualquiera que considere al ser humano capaz de descubrir por sí mismo lo que su razón le dicta. Es evidente que estas ideas no podían ser del agrado de los pensadores escolásticos.

Lo que Bloch descubre entre los izquierdistas, dice, son "correspondencias", no coincidencias entre diferentes y diversos pensadores: un interés común en un más acá (frente a un más allá), un restituir el *nus* aristotélico en un naturalismo más radical que el que le imprimió el mismo Aristóteles (frente al trascendentalismo que le imprimieron los escolásticos). Podríamos entender que Aristotéles deja el problema en una indefinición que será la que hará posible que se abran ambos flancos, lo cual va a ser decisivo no sólo para la filosofía, sino para el destino general al menos de Europa.

Ya el mismo Estratón de Lámpsaco (340-268 a. C.), sucesor de Teofrasto (el cual sucedió al mismo Aristóteles) en la dirección del Liceo, le dio una impronta radical a la escuela peripatética fundada por Aristóteles. Dios es para Estratón simplemente la fuerza inconsciente de la naturaleza. Llamado el "físico", fue el primero que le dio un giro naturalista a Aristóteles. Cicerón dice de Estratón: "Omnem vim divinam in natura sitam esse": toda la fuerza divina se halla en la naturaleza, no en un más allá de ella misma. Luego Alejandro de Afrodisias seguiría esta línea que tomará Avicena y desarrollará Avicebrón con su idea de una "materia universalis"; llegará a Giordano Bruno que considera a la materia como una vida-total (All-Leben) que fecunda y es fecundada (befruchtend-befruchtete) al mismo tiempo: la materia divina misma se absorbe en la potencialidad activa de la misma materia (cfr. Bloch 1963, 32-33). Por el contrario, la derecha aristotélica que lleva hasta Tomás de Aquino aleja el teísmo del *nus* puro, ya de por sí alejado en Aristóteles, todavía más, de la materia, de modo que la materia se queda en mera potencialidad, es decir en la mera incapacidad de salir por sí misma de su "ser-en-posibilidad", su "dunamei on" para alcanzar el mundo. El abismo entre ambos extremos se agranda por la derecha; se acorta, hasta se suprime por la izquierda.

3. IZQUIERDA Y DERECHA ARISTOTÉLICA

Tres son los aspectos decisivos que esboza Bloch para determinar las diferencias entre una izquierda y una derecha aristotélica. En primer lugar en lo que hace al cuerpo y alma. La línea naturalista tiende a fundirlas en uno. La escolástica a separarlas. Para estos últimos el cuerpo es la cárcel del alma, está caída en él. Por ello hay que castigar al cuerpo, reprimirlo, anularlo. El cuerpo es la causa del pecado. Por ello es imprescindible para la derecha que el cuerpo sobreviva a la muerte, para ser castigado en el infierno. La cuestión fundamental se reduce por tanto a creer o no en la resurrección del cuerpo. Si no hay resurrección de los cuerpos, la iglesia pierde su poder de usar este recurso para sus influjos e intereses clericales. Por ello han perseguido a todo el que niega la resurrección de los cuerpos. En segundo lugar, en lo que se refiere a la razón universal y al entendimiento individual. Para Aristóteles el

entendimiento individual es pasivo, pegado al cuerpo por el hábito (la costumbre), se halla a disposición del material. Por el contrario la razón universal es activa, es la forma propia, la fuerza efectiva del entendimiento, libre del hábito del cuerpo correspondiente. Es un elemento del espíritu divino. Pero ambas se hallan separadas en Aristóteles, no cabe lugar para una unidad de ambas.

En Avicena y Averroes, por el contrario, la razón activa es el lugar de la unidad del intelecto en el género humano. Es lo humano-universal en los individuos particulares. Y ello como filosofía, no como religión. Un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo, es la fórmula de Hegel que aquí resuena. La unidad del género humano es la unitas intellectus basada en la tolerancia: todos los seres humanos tienen una única razón y la razón en todos los seres humanos es una. Con ello Avicena y Avicebrón le sustraen el suelo a la arrogancia de las religiones locales, es decir, a la fe del islam según la cual fuera de ella sólo queda la noche. También el poder absoluto del cristianismo, representado en las llaves de Pedro que deciden quién entra y quién debe quedar fuera. Por ello, Alberto Magno y Tomás escribieron "De unitate intellectus contra Averroistas". El patos de la tolerancia reivindicado por la ilustración encuentra en este espíritu de Avicena y Avicebrón su origen.

En tercer y último lugar, la relación de materia y forma. Para los escolásticos la materia es lo caído, lo pasivo, lo que debe ser formado desde fuera, el principio femenino. Dios es en definitiva la forma absoluta y la materia sólo puede tratar de dejarse formar por la forma activa. La forma es lo activo, el principio masculino. Evidentemente, la iglesia es la única capaz de interpretar correctamente la voluntad divina, Dios habla en su iglesia y sólo algunos privilegiados son capaces de escuchar y difundir dicha palabra. El autoritarismo es por tanto inherente a esta cosmovisión.

A pesar de que no siempre se puede decir que la izquierda y la derecha han ido en direcciones diametralmente opuestas, en muchos aspectos incluso han coincidido, sin embargo Bloch insiste que en general y en aspectos fundamentales la base clerical y la apologética no precisamente naturalista defendida en las universidades escolásticas, nos permite hablar de una derecha aristotélica. Los sistemas católicos de la Edad Media

harían de Aristóteles no sólo el precursor de Cristo sino el precursor del sistema feudal-clerical y de su ideología. Un fresco de la escuela de Giotto en la iglesia Santa María Novella de Florencia muestra a Averroes junto a los herejes Arius y Sabelius como totalmente "refutado" a los pies de Tomás.

Lo que marca realmente la diferencia entre ambos es la forma en que fueron tratados por el poder. La persecución a que fueron sometidos todos los izquierdistas muestra la amenaza que se veía en sus filosofías. El Califa de Bagdad ordenó quemar la *Enciclopedia filosófica* de Avicena en 1150, de modo que sólo se han conservado fragmentos del texto original. También los libros de Averroes fueron condenados a la hoguera todavía en vida del filósofo y se prohibió estrictamente enseñar su filosofía. El Califa de Córdoba dictó un edicto indicando que Dios creó el infierno para los que enseñaran que sólo la razón basta para conocer la verdad. Así la filosofía se convirtió en Oriente en algo tan peligroso como la ciencia natural en Occidente. Por desgracia, en Oriente se escolastizó, academizó y dogmatizó la cultura general, la religión y con ello la política, sufriendo un proceso paralelo al de Europa. Y esa decadencia llega hasta nuestros días.

4. LA HERENCIA MODERNA

Giordano Bruno (con Copérnico y Galileo) es el máximo heredero y exponente en Europa de esta tradición naturalista. En él la forma deja de tener el lugar predominante en favor de la materia. Mucho más la forma que encuentra en un "más allá" su determinación. La materia es autárquica, ella misma produce la riqueza de formas, que es la causa del mundo que percibimos. Sólo en esta natura naturans vive el artista que forma el mundo y la infinita naturaleza divina teje ella sola permanentemente el vestido infinito de la Naturaleza-Dios natura naturata. La naturaleza nunca es pasiva en Bruno. La materia es la madre de todas las formas; entre materia y forma no hay una diferencia substancial. Hegel dirá de Bruno: "Esta materia no es sin la efectividad, la forma es la potencia y la vida interna de la materia." Dios no es un momento

independiente de la materia, sino que ésta tiene a lo pensado bajo el moviente inmóvil como su vida propia, a su nivel más elevado.

En 1637 René Descartes publica en francés su *Discurso del método*. Sabe que está abriendo una ruta nueva para el conocimiento. Pero Descartes conoce también su tiempo y toma por tanto sus precauciones. Unos años antes había escribo un libro con el título *Mundo*. Este libro que nunca llegó a publicarse y desapareció, quedando algunos fragmentos y menciones en otras obras, se parecía demasiado (como sabemos por el mismo Descartes y por los fragmentos que quedan) al que había escrito Galileo y que había sido condenado a la hoguera por el Santo Oficio de Roma. Por ello Descartes renuncia a publicar su libro y como no podía quedarse de brazos caídos buscó un subterfugio. Así, publicó el *Discurso del Método*, en que explica las circunstancias de su vida. Explica las dificultades de su viaje filosófico y los principios de su nuevo método de conocimiento. Lo que queda atrás, contra lo que Descartes lucha, son las enseñanzas cómodas e inútiles de sus maestros escolásticos, los jesuitas que se personaban en todos los casos sospechosos de heterodoxia.

Con Descartes se suele comenzar la filosofía moderna. El mismo Hegel lo hace. Pero, como hemos visto, Descartes es sólo uno de los muchos que estaban trabajando en la misma línea. Los filósofos europeos comienzan a moverse por ese mismo afán de conocer realmente, es decir, naturalísticamente. Y para ello desarrollan un instrumento indiscutible: la matemática. Esta será su único medio, su método, su propia astucia. Por medio de ella el ser humano quiere conocer el mundo, en ello se juega su libertad, su futuro, un mundo mejor. El ser humano entra en su mayoría de edad, como diría Kant en *¿Qué es la Ilustración?*.

El discurso del método es un libro magnífico en el que el autor nos cuenta, entre otras muchas cosas, su decepción con las enseñanzas recibidas que le habían transmitido durante sus estudios en la Flèche. La decepción le lleva a romper con todo lo aprendido y a viajar por Europa. El viaje vuelve a ser la metáfora del conocimiento. Tras Ulises y Magallanes, Descartes la reivindica como fuente inaugural e iniciática. Luego se retira y se dedica a reflexionar sobre los resultados a los que llegó a partir de un método nuevo, que él mismo desarrolló y cuyo fundamento

no era otro que seguir ordenadamente su propio instinto curioso con un instrumento poderoso que era la matemática. Es el viaje de un hombre solitario (no podía ser de otro modo) que vaga entre la niebla, nos dice: "comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres" (DM libro 2).

En el *Discurso del método* Descartes repite varias veces que a él lo que le interesa realmente y antes de nada es conocer realmente. No le interesa la erudición como tal, ni publicar para hacerse famoso. Si llega a escribir es porque considera su deber enseñar a los demás lo que ha aprendido. Pues sería egoísta conservarlo para él mismo. Resulta realmente sorprendente la humildad y perseverancia que le mueve en su empresa. Cuenta por ejemplo cómo acudía cada día a visitar al carnicero para examinar las entrañas de los animales. Lo hace en una carta a Marsenne (13.11.1639); le cuenta cómo, durante un invierno que pasó en Amsterdam, iba casi cada día a casa de un carnicero a verle matar los animales y se llevaba a su estancia partes de estos que deseaba analizar. Lo hacía en todos los lugares en los que había estado, dice. (cfr: Descartes 1970, 229). Y su conocimiento lo cultiva, dice en varias ocasiones, para conducir mejor su vida, su conducta: "Par ce moyen je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux" (DM libro 2). No se trata de una curiosidad de cómodo profesor o erudito ajeno al mundo. Muy al contrario. Se trata de aprender para mejorar la vida (Du muβt dein Leben ändern, Rilke) para caminar lo más correctamente (léase racionalmente) posible. Descartes incluso augura una vida más feliz y más larga si se siguen sus enseñanzas: "Il me semble voir très evidémment que, si nous nous gardions seulement de certains fautes que nous avons coutume de commetre au régime de notre vie, nous pourrions sans autres inventions parvenir à une vieillesse beaucoup plus longue et plus heureuse que nous ne faisons" (Carta a Huygens, 4 de diciembre de 1937).

Por cierto, Descartes se considera más aristotélico que los escolásticos. Reivindica por tanto a Aristóteles. No reniega de él. Sólo de los aristotélicos. En una nota (Descartes 1970, 238) el editor (nada menos que Paul Valéry) habla del aristotelismo de los escolásticos; lo hace para oponer a dicho aristotelismo un "verdadero" aristotelismo. Valéry se centra en el "héroe" Descartes, le impresiona su personalidad, su

presencia fuerte en su filosofía, opuesta diametralmente a la estructura impersonal de la escolástica.

Spinoza, al decir de Deleuze, practicó una actitud semejante a la de su predecesor. Humildad, pobreza, castidad son las virtudes que el francés le otorga al judío. Son, además, dice, las que Nietzsche le aconseja a todo aquél que quiera hacer filosofía. La creación filosófica es la actividad más sublime, según Deleuze: "Humildad, pobreza y castidad se vuelven de inmediato efectos de una vida particularmente rica y sobreabundante, tan poderosa como para haber conquistado el pensamiento y puesto a sus órdenes cualquier otro instinto" (Deleuze 1981, cap. 1). Es la que practicó Spinoza: renunciar a todo para encontrar la única verdadera felicidad, la del que libremente se dedica a la filosofía, es decir, a entender el mundo, sin prejuicios, sin límites, sin miedos, sin coacciones políticas ni religiosas. Una segunda cosa que Deleuze subraya en la filosofía de Spinoza es que se pone en el centro el cuerpo. Esto le da a Spinoza una actualidad inusitada y lo sitúa en la tradición reivindicada por Bloch. Bien sabía Spinoza a lo que se estaba arriesgando. Fue seguramente el filósofo más odiado y perseguido. La amarga condena y expulsión del círculo judío lo indica claramente. Vale la pena recordar el "Decreto de excomunión" contra Spinoza (1656):

> "Los dirigentes de la comunidad ponen en su conocimiento que desde hace mucho tenían noticia de las equivocadas opiniones y errónea conducta de Baruch de Spinoza y por diversos medios y advertencias han tratado de apartarlo del mal camino. Como no obtuvieran ningún resultado y como, por el contrario, las horribles herejías que practicaba y enseñaba, lo mismo que su inaudita conducta fueron en aumento, resolvieron de acuerdo con el rabino, en presencia de testigos fehacientes y del nombrado Spinoza, que éste fuera excomulgado y expulsado del pueblo de Israel, según el siguiente decreto de excomunión: Por la decisión de los ángeles, y el juicio de los santos, excomulgamos, expulsamos, execramos y maldecimos a Baruch de Spinoza, con la aprobación del Santo Dios y de toda esta Santa comunidad, ante los Santos Libros de la Ley con sus 613 prescripciones, con la excomunión con que Josué excomulgó a Jericó, con la maldición con que Eliseo maldijo a sus hijos y con todas las execraciones escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche; maldito sea cuando se acuesta y maldito sea cuando se levanta; maldito sea cuando sale y maldito sea cuando regresa. Que el Señor no lo perdone. Que la cólera y el enojo del Señor se desaten contra este hombre y arrojen sobre él todas las maldiciones escritas en el Libro de la Ley. El Señor borrará su nombre bajo los cielos y lo

> expulsará de todas las tribus de Israel abandonándolo al Maligno con todas las maldiciones del cielo escritas en el Libro de la Ley. Pero ustedes, que son fieles al Señor vuestro Dios, vivid en paz. Ordenamos que nadie mantenga con él comunicación oral o escrita, que nadie le preste ningún favor, que nadie permanezca con él bajo el mismo techo o a menos de cuatro yardas, que nadie lea nada escrito o trascripto por él.»

La historia se encargaría de reponer a Spinoza en el sitio que le correspondía. Sin él ni el Idealismo Alemán ni la filosofía francesa actual, por citar sólo los más conocidos, hubieran llegado a donde llegaron.

Spinoza cree en la potencia de la vida. Y la vida no es una cuestión puramente teórica para Spinoza. "Es una forma de ser" (Deleuze 1981, 20). Las virtudes antes citadas no mutilan la vida, son "potencias que la abrazan y la penetran." (Deleuze 1981, 22). "Ningún filósofo fue más digno, pero, a pesar de ello, ninguno fue más injuriado y odiado." (Deleuze 1981, 27). En nombre de la vida Spinoza denuncia la "conciencia", los "valores" y las "pasiones tristes". En esto ve Deleuze la gran afinidad con Nietzsche. Frente a la conciencia Spinoza propone el modelo del cuerpo. Pero no se trata de invertir el modelo e imponer la ley del cuerpo a la conciencia. Se trata de conocer los poderes del cuerpo para "descubrir paralelamente los poderes del espíritu que escapan a la conciencia" (Deleuze 1981, 27). M. Foucault, en sintonía con Deleuze, dice que el cuerpo es un "campo político sobre el que operan las relaciones de poder como una presa inmediata: lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos." (Foucault 1976, 32).

5. CONCLUSIÓN

España cerró las puertas de un plumazo al mundo moderno y al mundo islámico, y se aisló en sí misma. Esto fue especialmente trágico porque España históricamente estaba llamada a ser el país visagra entre los países islámicos (y hebreos) y Europa. Los Reyes Católicos se erigieron en abanderados de una reacción contra cualquier tipo de disidencia a la recta doctrina católica romana. Expulsaron a judíos y árabes y pusieron en marcha la terrible Inquisición. Acabaron así con una rica tradición que hubiera podido poner unas bases humanistas para un mundo culturalmente tolerante y mutuamente enriquecedor.

Esto empobreció culturalmente a España a pesar de ser el país militar más potente donde nunca se ponía el sol. Todavía en el siglo 19 Balmes en su obra fundamental *Filosofía fundamental*, intentando asentar los principios filosóficos por los que había de discurrir el catolicismo tradicionalista, decía que la obra de Kant está plagada de errores trascendentales, por lo que se trata de un grave e inminente peligro. Sobre ella se asientan, dice con razón, los sistemas de Fichte, Schelling y Hegel, sin los cuales no se entiende la filosofía actual. "La Crítica de la Razón Pura es la ruina de toda razón; ésta se examina a sí propia para suicidarse" (Balmes *Filosofía fundamental* Libro IV; cap. XVI; Reus, Madrid, 1922, pág. 470). Balmes se centró en acabar con Kant, para así, creía, acabar con sus seguidores. Pero así sólo consiguió aislar más a España en su retraso cultural. Tampoco sirvió de mucho el empeño de los "liberales" del siglo 19 que introdujeron en España (por diversas circunstancias más o menos casuales) a un desconocido como Krause. Miguel de Unamuno y su generación del 98 fueron los primeros que trataron de rescatar a España de esta miseria, que luego Franco se encargaría de nuevo de aplastar.

Por ello es más necesario que nunca rescatar a la filosofía árabe del maltrato recibido y del olvido al que se la ha sometido. Es necesario para reponer la misma filosofía "española" en el lugar que le corresponde y que no debió haber perdido nunca. Este capítulo tristemente manipulado por intereses ajenos a la filosofía misma debe ser repensado desde la filosofía, desde su movimiento interno. Una tarea aún pendiente.

6. REFERENCIAS

ADORNO, T-W. (1996). Negative Dialektik. GS 6. Suhrkamp

BLOCH, E. (1963). Avicenna und die Aristotelische Linke. Suhrkamp

DELEUZE, G. (1981). Spinoza: Filosofía práctica. Tusquets Editores

DESCARTES, R. (1824). Discours de la méthode pour bien bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Texte établi par Victor Cousin. Levrault

FOUCAULT, M. (1976). Vigilar y castigar. Siglo Veintiuno Editores

HORKHEIMER, M. (1974). La función social de la filosofía. Amorrortu Editores

HORKHEIMER, M. (1946). The Eclipse of Reason. Oxford University Press

INSAUSTI, Xabier (2019). Hegel and Aristotle: Aristotle is the True Master of Humanity (Aristoteles ist der eigentliche Lehrer des Menschengeschlechts). WCP 2016: The Philosophy of Aristotle (5), 216-231, University of Atenas

RANCIÈRE, J. (1987). Le maître ignorant: Cinq leçons sur l´emancipation intellectuelle. Fayard

SONTAG, S. (1961). Against Interpretation. Dell Publishing

TAHAR BEN JELLOUN: DE L'EMPREINTE D'UNE PROSE CULTURELLE, IDENTITAIRE ET FRONTALIÈRE.

ANNE-HÉLÈNE QUÉMÉNEUR
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCTION

De prime abord, nous allons déjà citer Tahar Ben Jelloun, écrivain franco-marocain notoire qui se place au centre de notre présentation et qui soutient avec une fermeté opiniâtre que : l'image d'une planète ouverte est toujours plus séduisante.

Il est vrai, de surcroît, qu'il s'avère essentiel de connaître les limites de quiconque car conséquemment, nous ne saurions plus qui nous sommes. À dire vrai, tout ceci englobe la notion inhérente d'identité qui, dès lors, structure l'identité de frontière garantissant une certaine intégrité et puis aussi une marque territoriale.

Cependant, il faut aussi savoir défendre la frontière non pas comme un moyen de repli mais il faut la discerner comme une possibilité d'ouverture en sachant que L'Ici et l'Ailleurs sont libres d'être franchis et nul n'en devient donc, pour autant « envahisseur ».

La migration se manifeste donc comme un procédé complexe de domination des frontières car les clichés et les stéréotypes intègrent la partie modulante d'un discours souvent entravé par les préjugés. Tout bien considéré, les frontières, en outre, traduisent en réalité le type d'imaginaire culturel que nous avons sur l'Autre, l'idée de résistance et de domination, en somme, une confrontation complexe entre les identités dominées et les identités dominantes. L'écrivain Tahar Ben Jelloun incarne le remarquable chroniqueur des migrations dont la littérature représente le carrefour considérable entre les cultures orientales et occidentales, les civilisations et les traditions spirituelles.

2. LES TRANSITS PSYCHIQUES ET PHYSIQUES

2.1. IMPLICATION CULTURELLE, IDENTITAIRE ET FRONTALIÈRE

Tahar Ben Jelloun a su révéler la valeur essentielle de savoir mettre en exergue les divergences et de préserver les diversités linguistiques. Outre les dimensions pertinentes des pluralités, toutes les langues avec leurs implications complexes d'identité, de communication, d'intégration sociale revêtent une importance stratégique pour les peuples et la Planète. Ben Jelloun transcrit minutieusement et exprime sans relâche comment les transits migratoires définissent nos identités développant essentiellement la relation entre le Maghreb et l'Occident à travers la condition humaine. En définitive, son écriture se prête à un vaste champ de réflexion où le regard porté sur l'*Autre* ou, à rebours, reçu de l'*Autre* sont indubitablement à prendre en considération.

Dans le corpus profus et de bonne facture, nous avons sélectionné quatre types de narration pour illustrer les idées énoncées auparavant et qui seront l'objet d'analyse de notre communication. Ce sont donc les deux romans « *L'enfant de sable* » (1985), et « *Partir* »(2006), le poème « *Ville* » (2005) et puis, le récit-mémoire « *La punition* » (2018).

Les frontières du discours sont parfois complexes à délimiter et, en ce point, Tahar Ben Jelloun arbore une ambiguïté narrative presque évidente et prégnante dans *L'Enfant de sable,* un roman qui transgresse parfois les limites du possible, franchissant le seuil des frontières mentales permises ou acceptées dans une culture rigide et circonscrite.

L'histoire retrace donc le cycle vital (la naissance, la vie puis la mort) d'un enfant né petite fille mais que son père reconvertit toutefois en garçon. Cet enfant vit entre deux identités, dans une osmose planifiée, enfermé dans un corps « dépossédé », « dépouillé » de son essence. Le lecteur se retrouve transitant entre une ambiguïté à la fois narrative et linguistique.

Le jeune personnage entreprend donc un voyage initiatique entre deux identités indéterminées, une sorte de transit personnel, une migration endogène entre deux particularismes identitaires, entre deux genres. Sa construction et son passage identitaires devront se forger en marge des

paramètres formels et établis. Zahra deviendra Ahmed**.** La condition individuelle ambiguë dans laquelle le personnage se trouve prisonnier va devoir s'affronter à la friction de la collectivité : tout d'abord, la famille et puis la société marocaine dans laquelle il se meut et transite. Il s'instaure donc une résistance singulière face à l'établissement des normes préalables établies comme le décrit l'écrivain :

> Je pense que c'est le moment où Ahmed prend conscience de ce qui lui arrive et qu'il traverse une crise profonde. Je l'imagine tiraillé entre l'évolution de son corps et la volonté de son père d'en faire absolument un homme ...
>
> […] Ahmed a été fabriqué et il évolue selon la stratégie du père. […] Il a vite compris que cette société préfère les hommes aux femmes.
>
> *La punition* n'est pas un roman, dirait-on mais plutôt un petit récit-mémoire nous plongeant dans l'univers intime et autobiographique du jeune Ben Jelloun. Effectivement, il nous livre un épisode de sa propre vie marqué, en 1965, par les limites de l'incompris et du manque de liberté d'expression. Il se voit enfermé de longs mois dans une sorte de camp de redressement juste pour avoir manifesté pacifiquement en faveur de la démocratie. À l'époque, il est étudiant et a tout juste 20 ans ; il doit faire preuve d'une grande résilience pour supporter telle injustice :
>
> C'est l'époque où l'on vit dans la peur, où l'on parle à voix basse, en soupçonnant les murs de retenir les phrases prononcées contre le régime, contre le roi et ses hommes de main.
>
> Je suis en train de m'éloigner de moi, de tanguer, de dériver vers d'autres eaux, je ne suis plus là, je me joue une farce, un drame où il vaut mieux rire, je cours et m'efforce de quitter ma peau qui résiste.

Il se retrouve donc enfermé dans un camp militaire surveillé, privé de la liberté sous le règne de Hassan II. Les tortures physiques et morales obligent le transit culturel à stagner, à se replier sur lui-même : il n'existe plus une liberté de disposer ou d'afficher les sentiments intrinsèques ; dès lors, la parole et le droit d'expression sont assujettis. Ses vingt sont marqués à vie par cet épisode de dégradation psychique et psychologique ; le voyage intérieur s'initie, ses propres frontières internes s'émancipent et Ben Jelloun entame sa propre migration intellectuelle celée. l'échappatoire mental s'instaure pour survivre face à la censure inaliénable. Il va ouvrir ses propres horizons même si replié et incarcéré et finalement, c'est sous la répression qu'il va commencer à sauver son

âme meurtrie en écrivant des vers. L'écrivain va naître désormais et le transit s'opère à jamais : les fontières mentales se libèrent dès cet instant**.** Ainsi le retranscrit Ben Jelloun :

> Je respire lentement pour me détendre. J'imagine un champ de blé traversé par d'immenses papillons. Je vois une sirène glisser délicatement sur la surface de la mer, une mer si calme, si bleue, si belle. Je me vois l'été sous un olivier en train d'écrire des poèmes.

Ben Jelloun a su profiter de l'héritage colonial imposé et manier les langues arabe et française dans un contexte hybride (la culture occidentale et orientale). Les frontières linguistiques s'ouvrent, sa prose transfrontalière nous fait découvrir des images appartenant à la culture arabe se jouxtant pourtant aux vocables souvent de langue française Il change la donne d'un contexte pré-établi grâce au métissage d'images et de mots incarnant la vision si singulière et particulière de l'écrivain : la symbologie inhérente des frontières**.**

3. LA VILLE: LIEU D'ACCUEIL OU DE RÉSISTANCE?

3.1. L'ESPACE *AUTRE*

Dans notre lancée, nous souhaiterions indiquer que *Ville* est un poème inédit de Tahar ben Jelloun, commandé par Le Printemps des Poètes pour la 8ème édition en 2005 à Paris.

Dans ce poème, le mouvement spatial s'instaure puisque la cité peut incarner n'importe quelle ville du Maroc, la plupart donnant sur le continent européen. C'est un espace dans lequel il s'établit une mise en circulation d'identité, d'altérité et d'exotisme.

La ville, en effet, donne le droit d'exister, un lieu sûr mais aussi grand ouvert sur le monde, reproduisant la supération des frontières. À cet égard, nous mettrons en lumière la notion de « lieux » et de « non-lieux » de l'anthropologue Marc Augé. [1]

Effectivement, Augé avance l'idée de l'existence des *non-lieux:* espaces dans lesquels les relations interpersonnelles fracassent dans le dessein du développement de nos identités individuelles et collectives.

Suivant la définition accordée par le chercheur, un *non-lieu* symbolise un espace interchangeable où l'être humain reste anonyme isolé même d'un espace de communication et de circulation. Nous pouvons donc penser que la frontière représente un lieu de rencontres, de transition, d'échanges, mais de la même manière, elle devient un non-lieu ; la notion de frontière peut tout aussi s'effacer ou devenir perméable et pénétrable.

« En tombe des livres, et des sarcasmes, des rumeurs et des rires, et nous la traversons comme si nous étions éternels. Ici, le verbe *traverser* rappelle une fois encore la transgression des espaces, des territoires et puis la symbologie des images tout comme le « ciel » cité ou les « sources d'eau » nous oriente vers l'éternelle mouvance du temps qui passe et des éléments en continuelle évolution. La ville se construit face au regard occidental, elle devient ainsi un espace *autre* faisant référence à l'hétérotopie de Michel Foucault.

La ville doit marquer la reconnaissance de l'*Autre* dans sa différence ethnique, sociale ou culturelle car, en effet, une ville peut arriver à se construire entre deux mondes.

La ville dévoile aussi l'exil, les voyages, la migration vers de nouvelles racines, un nouveau territoire, un espace limitrophe se discernant tout aussi comme une possibilité d'ouverture, de communication et d'interaction perpétuelle. Il faut aussi accepter que quiconque a le droit de la parcourir, d'y venir, de repartir sans se convertir pour autant en « oppresseur ». La ville décrite dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun doit offrir un contexte de transmission avec l'*Autre*, à la fois pour celui qui arrive tout comme celui qui choisit de fuir évitant toute résistance ou domination.

La ville incarne donc un espace de transition migratoire à la fois lieu d'accueil mais également de résistance. Elle peut devenir de la même sorte un domaine, un univers où se réalise une confrontation entre identité et frontières tout comme l´invite à croire cet exemple « Ville métallique qui secoue sa mémoire » : ici l'adjectif « métallique » renforce bien l'idée de résistance, peut-être la résistance à l'Impérialisme de l'Occident.

Mais, pour Ben Jelloun, la ville peut également évoquer le territoire fermé, limité par des bornes, des frontières consolidant l'identité familiale et sociale. Le citoyen du monde en a une impérieuse nécessité. Ainsi le souligne Ben Jelloun :

> Étant donné ce que l'homme est capable d'infliger à son semblable, un monde sans frontières est un monde sans sécurité, sans limites, sans droit, un monde pour le plus fort et le mieux armé. […] L'homme a besoin de bornes, de limites, de frontières car il a besoin de savoir jusqu'où il peut aller, et comment éviter l'angoisse du néant.

4. LE TRANSIT FRONTALIÈRE: ÉDIFICATION D'UNE IDENTITÉ

4.1. LE MONDE EN ETERNELLE MOUVANCE

[1]Marc Augé, Poitiers (1935) est un anthropologue français spécialisé en ethnologie. Il a été le directeur et responsable d´un bon nombre de recherches au Centre National pour la Recherche Scientifique (CNRS). Au tout début des années 90, Augé applique une théorie sur la notion d'espace, de lieux et de non-lieux. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992), *Théorie des pouvoirs et idéologie* (1975), *La Vie en double. Voyage, ethnologie, écriture* (2011) représentent quelques-unes de ses publications

La prose benjellounienne décrit avec précision dans *« Partir »* comment le jeune Azel traverse le Détroit de Gibraltar et affronte sa propre diaspora et la confrontation de l'identité. Un monde sans frontières serait utopique, il nous donne pourtant le symbole progressiste de liberté: liberté de croiser, de traverser, de transiter vers des horizons plus favorables pour certains.

Les corps migrants, les exilés, ceux qui décident pleinement de quitter leur terroir savent pertinemment qu'ils vont devoir combattre des différences significatives à la fois linguistiques, sociales, culturelles ou religieuses : ils doivent transgresser la frontière qui dès le départ s'avère un système de dispositif spécifique de séparation et qui devient, par la suite, un espace d'interférences, d'échanges voire de dissidences. Nous le découvrons ci-dessous :

« Je m'évade dans l'espace, j'ai plus envie de vivre sur cette terre, dans ce pays, tout est faux, tout le monde s'arrange, et moi je refuse de m'arranger, j'ai fait des études de droit dans un État qui ignore le droit tout en faisant semblant de faire respecter les lois, tu parles, ici, il faut respecter les puissants, c'est tout, le reste, tu te démerdes ...[…] tu n'es qu'un voleur. ».

Le jeune homme n'hésite pas à franchir l'océan en quête d'une vie meilleure et atteindre le sol espagnol, sorte d'Eldorado pour ce jeune diplômé sans emploi. L'auteur nous livre la lutte de la mobilité transfrontalière du sud (le Maroc) vers l'*Autre* sud : le territoire espagnol.

Nous démontrerons comment la migration peut devenir un espace où il se réalise une friction entre identités et frontières, une fracture ou différenciation et nous étudierons les changements soufferts sur l'identité dans un contexte de migration. La prose benjellounienne décrit avec précision dans « Partir » comment le jeune Azel traverse le Détroit de Gibraltar et affronte sa propre diaspora et la confrontation de l'identité. Un monde sans frontières serait utopique, il nous donne pourtant le symbole progressiste de liberté: liberté de croiser, de traverser, de transiter vers des horizons plus favorables pour certains. En ce point, nous allons citer Arjun Appadurai[2] argumente que:

> L'ethnoscape est « le paysage formé par les individus constituant le monde mouvant dans lequel nous vivons : touristes, immigrants, réfugiés, exilés». C'est un paysage d'identité de groupe. Il est caractérisé par la déterritorialisation et la reconfiguration des projets ethniques. La stabilité des communautés et les différentes formes d'affiliation traditionnelles existent toujours, mais elles sont traversées par ce flux de mouvement humain (Appadurai, 2005 :71)

Les corps migrants, ceux qui décident pleinement de quitter leur terroir savent pertinemment qu'ils vont devoir combattre des différences importantes tant linguistiques, culturelles ou religieuses. Les clivages sociaux vont les frapper de plein fouet d'un ostracisme creusant en premier lieu un écart injuste et surtout discriminatoire.

Donnons un autre exemple pour illustrer les propos :

> Azel a décidé que la mer qu'il voit face à lui a un centre et ce centre est un cercle vert, un cimetière où le courant s'empare des cadavres pour les

> mener au fond, les déposer sur un banc d'algues. Il sait que là, dans ce cercle précis, existe une frontière mobile, une sorte de ligne de séparation entre deux eaux, celles calmes et plates de la Méditerranée et
>
> celles véhémentes et fortes de l'Atlantique. [...] Mais l'idée de prendre le large, d'enfourcher un cheval peint en vert et d'enjamber la mer du détroit, cette idée de devenir une ombre transparente, visible le jour seulement, une image voguant sur les flots à toute vitesse, ne le quitte plus.
>
> Qu'est-ce qu'un sans-papiers? C'est un étranger en situation irrégulière. Un clandestin qui a brûlé toutes les preuves de son identité pour rendre impossible son renvoi dans son pays. Mais ça peut être aussi un étranger légalement entré sur le territoire qui n'a plus de permis de travail, plus de carte de séjour et plus de raison de rester dans le pays. Azel était dans ce dernier cas.

Nous savons que Tahar Ben Jelloun, auteur francophone énormément traduit dans le monde, est tout à fait compromis avec son temps et sa culture et il a su colporter et mettre en lumière des thèmes d'une grande relevance tels que l'Islam, les traditions religieuses, la condition féminine, les coutumes et traditions de la Terre qui l'a vu naître ainsi que toutes les douleurs ressenties et vécues sur la planète. Il est notable de manifester comment son corpus, essentiellement celui basé surla notion de frontière arrive à délimiter un type d'imaginaire culturel que nous élaborons de l'*Autre*. De cette façon le précise Mansour M'Henni :

> L'oeuvre de Ben Jelloun constitue indiscutablement une entrée possible, et non des moindres, dans l'étude de la littérature maghrébine de langue française en particulier, et dans celle des littératures de langue française en général. En effet, que l'on s'occupe du récit, de l'espace, du temps ou des figures de style dans les textes jellouniens, on finit toujours par mettre à nu les stratégies d'une écriture qui reste enracinée dans son terroir tout en revendiquant son ouverture sur l'écoute et sur la parole de l'Autre, pour appeler sans doute à une nouvelle manière de concevoir le contact des cultures et la relation entre les peuples (Mansour, 1993 : 9).

5. CONCLUSION

Nous avons démontré comment la migration peut devenir un espace où il se réalise une divergence entre identités et frontières et nous avons étudié les changements soufferts sur l'identité dans un contexte de migration. Par la suite, nous avons évoqué la communication avec l'*Autre* et si dans le contexte cité auparavant, il peut s'établir une résistance et domination de l'*Autre* ou si la migration expose effectivement une

confrontation entre les identités dominées et les identités dominantes. Nous avons cerclé nos références autour de l'écrivain notoire Tahar Ben Jelloun qui démontre comment nous devons préserver la diversité linguistique et que toutes les langues avec leurs implications complexes d'identité, de communication, d'intégration sociale revêtent une importance stratégique pour les peuples et la Planète. Les transits migratoires définissent bien nos identités et surtout dans le cas particulier de Ben Jelloun écrivant surtout sur la relation entre le Maghreb

[2] Arjun Appadurai est né dans les années 1949 à Bombay en Inde. C'est un sociologue culturaliste mais aussi un anthropologue qui verse ses études sur la modernité et également la mondialisation. Professeur, ses analyses principales portent les conflits durant la colonisation et sur les différences et les réappropriations culturelles dans la mondialisation. Sa pensée s'oppose à celle des culturalistes tel que Samule Huntington. Il fut élu membre de l'Académie américaine des arts et des sciences en 1997.

En termes conclusifs, nous pouvons avancer que Tahar Ben Jelloun symbolise de façon incontestable l'écrivain de la migration puisqu'il endosse une posture d'auteur francophone publié, mais aussi traduit dans de nombreuses langues.

Il puise sans cesse toute sa richesse intellectuelle dans son double héritage culturel arabe et français. Il narre l'errance de l'arabe en quête d'un avenir salutaire et enrichissant. Dans l'ensemble de son corpus littéraire et exigeant, Ben Jelloun pointe les frontières linguistiques et culturelles à bon escient et ce procédé lui évite une rupture pour assurer, en revanche la continuation identitaire des personnages.

Il est indéniable qu'ériger des frontières, comme il le souligne, c'est aussi posséder une identité. La frontière permet de nous circonscrire dans des limites et dans un contexte spatial, temporel et social ; la migration quant à elle, reflète le transit rappelant pourtant toujours l'ancrage, l'attache étroite à un pays, à une nation et à à un peuple.

Tahar Ben Jelloun rend fait avec exactitude la migration entre le Maghreb et l'Occident, le transit et définit avec brio nous indiquant

comment la frontière devient le vrai témoin de la dérive, la dérive de l'être humain voulant la franchir.

Tahar Ben Jelloun clame d'ailleurs : "Je suis un auteur français d'un genre particulier, un Français de langue maternelle arabe, une langue qui contient mes émotions et mes tendresses. Un homme qui se nourrit de l'imaginaire du Maroc. ».

6. RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Appadurai, A. (1981) Worship and Conflict Under Colonial Rule: A South Indian Case. Cambridge: Cambridge University Press

Appadurai, A. (2013) *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Verso

Appadurai, A. (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture*, primavera 2(2): 1-24

Augé, M. (1992) *Non-lieux, Introduction à une anthroplogie de la surmodernité*. Paris : Seuil.

Augé, M. (2010) «Retour sur les « non-lieux, les transformations du paysage urbain » dans Communications (nº87) pp171-178. Recuperado de https://doi.org/10.3917/commu.087.0171ttps://journals.openedition.org/carnets/pdf/4898. [Consultado el 03/11/2020].

Ben Jelloun, T. (1985) *L'Enfant de sable*, Paris: Éditions Seuil

Ben Jelloun, T. (2005) *Ville*, Paris: 8e édition (version inédite pour le Printemps des Poètes).

Ben Jelloun, T. (2006) *Partir,* Éditions Folio

Ben Jelloun, T.(2018) *La punition*, Éditions Folio.

Mansour M'Henni (1993) *Tahar Ben Jelloun. Stratégies d'écriture* Paris : Editions L'Harmattan.

Zdrada-Cok, M. (2010) « Entre le réel et l'insolite : l'image du Maroc contemporain dans la prose de Tahar Ben jelloun entre 1994 et 2009 », *Carnets,* Première Série- 2 Numéro Spécial.

TRADUCCIÓN Y COLONIALISMO EN LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN FRANCESA

KHATIMA EL KRIRH
Universidad de Cádiz

1.INTRODUCCIÓN

La literatura dice la cultura y esta llega vehiculada por una lengua. Una obra literaria está hecha por una persona llamada autor que vierte en ella sus experiencias, sus reflexiones, opiniones dibujando un retrato para el universo creado por él en su obra. La decisión de traducir una obra literaria se debe, al margen de su potencial para aumentar la distribución y por ende las ganancias, a su interés para el lector y el mensaje que alberga entre sus páginas.

Partiendo de la premisa de que antes de ser traductor literario habría que ser un buen lector e intérprete de la obra original, ¿Qué problemas pueden plantearse ante un traductor cuando el texto literario está sumergido en una cultura, pero expresado en otra lengua? ¿Hasta qué punto el perfil lingüístico del autor puede limitar o permitir superar la barrera de la traducibilidad/intraducibilidad del manuscrito literario?

En el marco del tema que nos ocupa, la literatura marroquí de expresión francesa se configura de antemano como una "representación" de la cultura local ante la lengua francesa que la transmite su autor y ello de acuerdo con las teorías poscolonialistas de la traducción. La cuestión primordial en este género literario francófono es el juego de poderes entre la cultura en que se produce la creación literaria y su voz en otra lengua ajena a ella en la medida en que la lengua/cultura heredada del colonizador manipula el significado original de la obra.

En las páginas siguientes se expondrán los factores que determinan las dificultades de la tarea traslativa suscitadas en este tipo de obras máxime

si tenemos en cuenta el contexto sociolingüístico marroquí. Así, las variedades dialectales contenidas en la obra francófona cobran importancia para el lector y el traductor por igual las cuales se analizarán desde el enfoque poscolonialista en un intento de desvelar las técnicas utilizadas primeramente por el autor original y examinar cómo el traductor de la obra las ha trasladado posteriormente a la versión española.

2. OBJETIVOS

Esta investigación persigue el cumplimiento de una serie de objetivo. En primer lugar, identificar el enfoque teórico aplicado a esta investigación dentro del marco poscolonialista aplicado a la traducción. Para lograrlo habremos de revisar la bibliografía científica publicada hasta la fecha en esta materia y que guarde una estrecha relación con el contexto francófono o plurilingüe.

El siguiente objetivo será abordar el contexto sociocultural de la literatura magrebí de lengua francesa y sus características para centrarnos más adelante en la literatura marroquí de expresión francesa, sus antecedentes, motivaciones e ideología. En este sentido se explicarán las diferencias entre diglosia, poliglosia y bilingüismo desde una perspectiva sociolingüística.

En tercer lugar, se consignarán las declaraciones y opiniones en primera persona de los autores más relevantes de esta literatura acerca de cómo conciben ellos mismos el fenómeno del bilingüismo literario y cultural con el que han de lidiar en sus escrituras con el fin de conocer así sus inquietudes y cómo se les dan forma a través de sus manuscritos en lengua francesa.

Como último objetivo, y antes de llegar a las conclusiones de esta investigación, nos detendremos ante las vicisitudes del proceso traslativo al español tomando como ejemplo la obra de *la nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun, considerado hoy en día una de las figuras más representativas de este género literario.

3. METODOLOGÍA

Nuestra investigación se basa en un estudio empírico-descriptivo puesto que se trata del análisis de la traducción en sentido tridireccional desde un enfoque sociolingüístico que conjuga, la teoría de extranjerización y domesticación de Lawrence Venuti (1998) y la incidencia del bilingüismo y diglosia en la escritura original en francés de acuerdo con los estudios de Neveu (2004), Azouzi (2008) y Mabrour (2007) y el resultado de la traducción.

La traducción entendida como acto de comunicación impone un análisis interdisciplinaridad para atender al texto, su lectura, comprensión e interpretación, así como a su trasvase cultural y lingüístico. (Hatim & Mason 1995; Hurtado, 2007).

Para validar nuestra metodología hemos de integrar el método de análisis contrastivo-descriptivo en la parte empírica por ser el más idóneo para la extracción de las conclusiones y la formulación de nuevas hipótesis de trabajo en esta línea.

4. LITERATURA FRANCÓFONA Y TRADUCCIÓN

4.1. Poscolonialismo y traducción

La teoría de las representaciones sociales es el punto de partida en el estudio de la literatura expresada en la lengua de la antigua metrópoli en consonancia con la definición elaborada por Moscovici (1969) según la cual:

> Las representaciones sociales son sistemas cognitivos que tienen una lógica y un lenguaje propios, y que no son simples 'opiniones sobre' o 'imágenes de' o 'actitudes hacia', sino 'teorías' sui generis destinadas a descubrir la realidad y su ordenación …sistemas de valores, ideas y comportamientos con la doble función de establecer un orden que dé a los individuos la posibilidad de orientarse y dominar su medio social y material la de asegurar la comunicación del grupo, proporcionándole un código para sus intercambios y para nombrar y clasificar de manera unívoca los distintos aspectos de su mundo.(Citado por García Ramírez, 1990:17)

En base a ello, pero aplicado al ámbito de la traducción, traducir al "otro" es el objeto de estudio de la teoría del Poscolonialismo especialmente a ese "Otro" que se pretende valer de un estatus superior al haberlo dominado. Los precursores de este enfoque Spivak y Bhabaa (cit., por Carbonell, 1997) se han dedicado a analizar la lectura de los textos "indígenas" desde la mirada y la interpretación occidental de los mismos. De este modo, la traducción de "lo exótico" ha de someterse al poder superior de la lengua del colonizador porque no puede sino reproducir "los estereotipos" que el lector occidental haya visto u oído sobre esos territorios "orientales", trofeo del imperialismo europeo. En consecuencia, el proceso traductor se ve orientado hacia dos estrategias principales: familiarización y extranjerización (Lawrence Venutti) para controlar la importación cultural desde el interior de la cultura dominante y así "evitar caer la representación" como sostiene Carbonell:

> La desconstrucción les ofrece el camino a seguir: los textos tanto críticos como literarios son difíciles, ambiguos y elípticos. Saben que no pueden afirmar nada tajantemente, ni siquiera el hecho evidente de su propio origen o identidad, porque ello está envuelto en el mismo esencialismo de la representación que critican. Por el contrario, adoptan *provisionalmente* la identidad o el origen, como cualquier valor o sistema de valores, sin reducirlos a ninguna esencia [u ontología], a ningún sistema estable. El crítico occidental puede volverse así poscolonial trascendiendo su postura ética a priori, y viceversa, el crítico poscolonial puede valerse de sistemas teóricos occidentales sin hacer precisamente el juego al eurocentrismo, sino más bien aprovechando esos sistemas para hacer sitio a su voz más o menos genuina [más o menos *étnica,* en términos antropológicos]. (Carbonell, 1997: 564).

Al adoptar un enfoque de extranjerización, el afán por resaltar los elementos exóticos/extranjerizantes del texto original en la traducción genera una "recreación" de la realidad ajena de acuerdo con "la convención de lo exótico" con el fin de subrayar que se trata de una categoría semiótica estereotipada. En este sentido la obra traducida viene a recrear determinados estereotipos de la cultura original que el lector espera encontrar en la obra traducida en su lengua (Carbonell, 1997:68-70).

La familiarización o domesticación, por su parte, aboga por una adaptación total del contexto de partida al de llegada buscando un efecto natural en el lector meta, coincidiendo así en gran medida con los postulados del funcionalismo en los estudios de traducción. No obstante, ambas

estrategias se inscriben bajo la teoría de la manipulación, no siempre en sentido negativo, sino que obedece a la necesidad de dotar de un nuevo significado en función del contexto de la cultura meta.

Dicho lo anterior y tratándose de la traducción en las obras poscoloniales, la utilización de la lengua de la metrópoli no es una cuestión banal puesto que con su uso se producen constantemente nuevas connotaciones que se sitúan en un tercer espacio "híbrido" que no corresponde ni al texto de partida ni al de llegada. En palabras de Sáenz (2009), habitualmente se ha considerado a la colonia como traducción de la metrópoli, una copia de esta situada en otro lugar del mapa de ahí que para él resulta más atractiva dicha copia/traducción que el original afirmando que la literatura más interesante es hoy la escrita por autores educados en la lengua de la metrópoli, pero adscritos a la cultura de sus colonias. Es el caso de la literatura francesa escrita por magrebíes o lo que Salmán Rushdi (1989) ha venido calificando como "la venganza literaria de las antiguas colonias" o la "contraescritura" de Vega (2003) (cit., Sáenz, 2009: 766).

Los escritores poscolonialistas son concebidos como traductores de su propia cultura en la lengua del *imperio* toda vez que utilizan las mismas técnicas y/o estrategias de un traductor literario para trasvasar y transmitir los culturemas de forma *aceptable* para el universo lingüístico-cultural del lector meta. María Tymoczko establece un paralelismo entre la tarea del escritor poscolonialista y la del traductor de forma que el primero se enfrenta a un "metatexto" mientras que el segundo atiende a un "texto" (cit., por Sáenz,2009:767). Samia Mehrez (1992:121) suscribe la misma idea en tanto en cuanto dichos escritores crean "un lenguaje intermedio en un espacio intermedio".

Bajo las circunstancias descritas entra a operar la traducción necesariamente desligada de su "tradicional función mimética" afín de conciliar los significados con sus representaciones y funciones en la cultura de llegada. Por tanto, el traductor requerido para esta misión no es un mero profesional de lenguas, sino que ha de ser bicultural y bilingüe puesto que en los textos redactados en la lengua del colonizador "se hallan implícitas las restricciones del significado en el conflicto entre culturas". (Carbonell:562-563).

4.2.LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN FRANCESA: CONTEXTO LINGÜÍSTICO Y CARACTERÍSTICAS

4.2.1. Contexto sociolingüístico marroquí: diglosia y bilingüismo

Muchos autores han definido la diglosia como “un estado particular del lenguaje en el que una comunidad o un grupo humano usa dos idiomas diferentes o dos variedades del mismo idioma dependiendo de diferentes situaciones de comunicación” (Azouzi, 2008: 42). Para Frank Neveu (2004) la diglosia representa “una situación de bilingüismo extendido al conjunto de una comunidad lingüística dentro de la cual se observa el uso de dos lenguas en circunstancias específicas de la vida social” (Neveu, 2004: 57, citado por Azouzi, 2008: 42); o como una "configuración en la que dos variedades, una alta y otra baja, del mismo idioma se utilizan en una sociedad con funciones socioculturales diferentes pero complementarias"; “la diglosia no es solo dos variedades del mismo idioma, sino también de dos idiomas opuestos en una distribución funcional complementaria” (Charles Ferguson: 1959, Fishman: 1971 citado por Mabrour, 2007: 3).

Por otro lado, Bres (2001: 92, citado por Azouz, 2008: 43) señala que un contexto conflictivo está en el origen del fenómeno de la diglosia que también toca cuestiones de identidad en la determinación de la lengua dominante y la lengua dominada, estereotipos lingüísticos y más allá de la identidad presentes en varios textos.

En este marco, Azouzi (2008) subraya que el Magreb experimenta dos tipos de diglosia, una diglosia entre el árabe clásico como idioma oficial de instrucción y dialecto árabe, una variedad poco utilizada en la vida cotidiana (Azouzi,2008: 43).

El segundo tipo de diglosia es lo que se denomina "alternancia" entre el árabe dialectal y la lengua francesa, generando así una situación de multilingüismo (Azouzi, 2008: 43). Tal afirmación es compartida por Bianchini (2007) quien concluye, refiriéndose al Magreb, que los tres países (Marruecos, Argelia y Túnez) “se enfrentan a un plurilingüismo endémico sobrecargado por el fenómeno de la diglosia, o incluso la *triglosia*, y la alternancia de códigos”. (Bianchi, 2007 cit., por Azouzi, 2008:43).

Por estos motivos, algunos lingüistas defienden la insuficiencia del concepto de "diglosia" optando por otros términos más representativos como “triglosia” o “poliglosia”.

Al aplicar lo anterior, en Marruecos, el árabe estándar se reemplaza oralmente por el árabe dialectal (Darija). Esta práctica da lugar a la llamada “alternancia entre las dos variantes del árabe: el árabe dialecto marroquí y el árabe estándar”, una alternancia que conecta una situación de diglosia designada por Fergusson como variedad baja y variedad alta (citado por Mabrour, 2007: 3).

Desde otro punto de vista, la noción de diglosia que acabamos de definir no debe confundirse con la de bilingüismo. En este último, se trata del uso por un hablante de dos idiomas diferentes y no de variedades del mismo idioma. De hecho, el bilingüismo o incluso el plurilingüismo del contexto marroquí está marcado por el dialecto árabe, el amazigh y el árabe estándar según la Constitución de 2011. Sin embargo, a pesar de que el bilingüismo francoárabe ya no se menciona en la Constitución marroquí como lengua oficial, la lengua francesa sigue con más peso que nunca siendo privilegiada como primera lengua extranjera, y como segunda lengua generalizada en el país después del árabe.

En cualquier caso, lo que nos interesa aquí es poner más énfasis en el hecho de que “el francés y el árabe clásico (o moderno) compiten por el estatus de lengua vehicular y están en competencia en el sistema educativo, las administraciones estatales, los medios de comunicación y el país”. (Trescases, 2012: 123). Allí se impone la lengua francesa como lengua del mercado laboral, no solo como vehículo de los sectores económicos sino también como instrumento de avance social (Himer 2000; Mabrour 2007, Soussi 2015).

4.2.2. Peculiaridad de la literatura marroquí de expresión francesa

Marruecos es un país francófono y por ende la literatura escrita en lengua francesa Lo prueba. Sin embargo, llama poderosamente la atención la nomenclatura que se le ha asignado hasta la fecha entre “littérature maghrébine d’expression française”, “littérature maghrébine de langue française”, “littérature francophone”, “littérature maghrébine de graphie

française" o "littérature maghrébine d'impression française (Jerad, 2002:117). En este apunte resulta más coherente el concepto de francofonía definida por Joubert (Cit., por Jerad, 2002) al referirse principalmente a la existencia de la lengua francesa fuera de Francia, no siendo ya exclusiva del hexágono. Esta francofonía viene a desmitificar las pretensiones sobre la unidad del francés porque cada grupo francófono transmite su realidad cultural a través del francés y es así como se descubren las variantes del francés.

La lectura del artículo de Cyr (1973) "La littérature marocaine d'expression française" supone dar *une marche-arrière* en el tiempo, precisamente el momento sociopolítico que determinó el nacimiento de esta literatura. En aquella fecha se denunciaba la represión y la intimidación a los políticos y pensadores marroquíes entre los cuales figuraban los miembros de la revista francófona *Souffles* con Mohamed Laabi al mando. Apenas se podía hablar de una literatura marroquí francófona de forma autónoma puesto que, en términos cuantitativos, no se podía comparar con la producción literaria en Algeria y Túnez donde ya se había afianzado la literatura magrebí de expresión francesa gracias a autores como Kateb Yacine o Albert Memmi. Tanto es así que a la fecha del artículo de Cyr Marruecos aportaba un total de 39 obras incluyendo novela, relatos y obras de teatro frente a 131 obras argelinas. Pero para entender la génesis de esta literatura es absolutamente necesario describir el espacio ideológico y político creado en la revista *Souffles* que era un arma que atacaba al régimen dictatorial utilizando la lengua del Résident général para hacer llegar lo más lejos posible el voto en contra de numerosas decisiones políticas tomadas por los dirigentes árabes tal es el caso de Abraham Serfaty (1926) judío marroquí y militante del Movimiento nacional desde 1944 que no reparó en cuestionar la legitimidad de un "Estado" israelí y la propaganda sionista de que todo judío era necesariamente sionista. Cabe mencionar que en la revista también publicaban autores de otros países francófonos incluidos los de ultramar francesa.

El desafío al colonizador y la denuncia de la ocupación francesa tomaba a veces expresiones directas como la "décolonisation" o "colonisation" pero a la vez posturas diferentes respecto de una misma cuestión como

hace Driss Chraibi tras la publicación de su *Passé simple:* "Je suis persuadé que la colonisation européenne était nécessaire au monde musulman", una afirmación sin duda consecuente con el tono agresivo de su obra. Abdellah Laroui, escritor y filósofo de suma importancia en el mundo árabe había definido la colonización como "une condamnation à la mort historique".

En cuanto a la lengua francesa como lengua característica de esta literatura se puede decir que "Les Maghrébins qui écrivent en français ne l'ont pas choisi librement comme Benjamin Constant ou un samuel Beckett. C'est la domination coloniale qui les arrachés à l'héritage ancestral et contraints de traduire leur âme dans la langue étrangère du colonisateur". Sin embargo, Dib, Mammeri y Yacine han reconocido que la lengua francesa, bien lejos de afrancesarlos, les ha permitido saciar sus anhelos de libertad, originalidad y universalizar sus preocupaciones expresando su realidad local en lengua francesa. (Laroui, cit., por Cyr, 1973, p.142). Sin embargo, lo cierto es que:

> L'histoire du Maghreb est marquée depuis toujours par un brassage linguistique et culturel, ce qui se manifeste dans la diversification de sa littérature. Les Maghrébins grandissent dans un creuset linguistique qui les conduit, dès qu'ils sont tout petits, à avoir affaire avec plusieurs langues. Au Maroc notamment, la diglossie est plus accentuée qu'ailleurs dans le monde arabe à cause du substrat libyen berbère et des invasions linguistiques qui se sont poursuivies au fil du temps; il est donc inévitable d'être plongé dans une réalité linguistique multiforme, à tel point qu'il est vraiment difficile de définir quelle est la langue nationale, une langue fédératrice de l'identité marocaine. (Rollo, 2020:13).

Desde un punto de vista sociolingüístico ceñido al campo literario, los fenómenos de diglossia, polyglossia y bilingüismo analizados en el capítulo anterior conforman la seña de identidad del manuscrito marroquí que ilustra una apertura hacia el mundo gracias a escritores que trascienden sus fronteras geográficas y consiguen hacerla llegar a otros confines del planeta. Al respecto, en una entrevista Fouad Laroui confiesa que:

> Quand je suis en France, je ne me sens pas du tout Français. Aux Pays-Bas, où je vis et dont j'ai la nationalité, c'est évident que je suis un étranger et j'ai un drôle d'accent quand je parle néerlandais. Au Maroc, et je suis loin d'être un cas unique, j'ai un petit problema: la confusion des langues, que j'ai essayé de dépasser en améliorant mon niveau d'arabe.

> Oui, je ne suis ni d'ici ni d'ailleurs. Comme beaucoup de Marocains. (cit., por Miadi, 2010).

El panorama lingüístico-literario en Marruecos es cuando menos conflictivo al convertir la lengua del colono en un instrumento reivindicativo de libertad de expresión para denunciar y desenterrar el non-*dit* en lengua árabe intentando llegar a un segmento de lectores bien diversificado.

Kaoutar Harchi autora de "Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne" reconoce que la lengua francesa es a la vez un espacio de represión y de emancipación. (cit., en Rollo, 2020:14). Tahar Ben Jelloun (2012, cit., Rollo, 2020:15) como representante de su generación también ha vivido en persona la situación poliglósica marroquí: "J'ai appris le français le matin, l'arabe l'après-midi. J'ai ouvert les yeux sur deux langues, trois devrais-je dire puisqu'à la maison on parlait en arabe dialectal et non en arabe classique comme enseigné à l'école". Prosigue el autor que la razón por la que había escogido el francés como lengua de escritura es porque se sentía más cómodo con el francés que en árabe clásico y menos con el dialecto porque es oral y no se escribe. (cit., por Rollo, 2020:15).

El argumento de "être à l'aise avec le français" es recurrente en varias declaraciones de estos autores y ello es así porque la lengua francesa se asocia a los valores socioculturales e ideológicos de la metrópoli estos son, la libertad y el laicismo que salva la escritura de toda censura religiosa. No obstante, Driss Chraïbi anuncia que es bilingüe al dominar tanto la lengua francesa como la lengua árabe, aprendida esta última en la escuela privada de Balafrej, secretario general del partido Istiqlal en aquel entonces. Sin embargo, la elección de escribir en lengua francesa es asumida por Chraïbi como un modo de "reafirmarse como magrebí colonizado y demostrar que podía igualar al colono francés" (Merino, 2001:120). Ahora bien, la cuestión de la identidad es un tópico en la literatura marroquí de expresión francesa al igual que en la magrebí, en la medida en que se gesta en un contexto de colonización en un intento de desmontar la lengua y la literatura dominantes.

En cuanto a su aparición, Déjeux (1980:40) revela que la novela magrebí no nació a partir de una clase social burguesa (con la salvedad de pocos

escritores/as) sino de la necesidad individual de algunos autores de escribir que dominan suficientemente la lengua francesa en un contexto colonial que ya puso en marcha el proceso de aculturación. Abdallah Laroui justifica dicha necesidad: "Penser, c'est d'abord penser l'autre[...]. L'autre des Arabes, c'est l'Occident" (Laroui, 1967:15). Esta será la estrategia orientativa de todos los escritos haciendo emerger nuevas conceptualizaciones de la lengua francesa y su relación con el entorno cultural de la colonia, lo cual nos lleva deducir que, a pesar de ser escritos en francés, los textos francófonos marroquíes hacen prueba de un cambio en el paradigma temático respecto de sus homólogos en el hexágono. Es especialmente notable en el tratamiento del espacio y la cuestión de *identité* por ser novelas situadas en un marco espacial diferente al de Occidente (Bueno, 2004:688).

La reafirmación en la identidad marroquí francófona no se presenta con igual intensidad en todos los escritos, sino que es a dosis irregular sirviéndose de la lengua francesa y la diglosia exotizar o domesticar las marcas culturales conforme ellos consideren conveniente para sus lectores. Así lo anuncia Benjelloun "ce que je fais souvent avec une espèce de naïveté ou de simplicité, c'est de traduire littéralement certaines expressions arabes qui font sourire les lecteurs français mais sont des clins d'oeil à mes lecteurs marocains" (Ben Jelloun, 1997:131). Lo cierto es que el mero hecho de que un texto árabe sea escrito en francés no le hace perder su identidad. Simplemente se trata de una dualidad de recepción en la que tenemos un lector arabófono que conoce el francés o por el contrario un lector francófono.

Por último, desde una perspectiva sociopolítica, la literatura marroquí francófona se define como una literatura comprometida con su contexto abordando las huellas de la colonización, la migración, fricción entre micro culturas e ideologías no solo en el país de origen sino también en los suburbios franceses donde reside mayor parte de la comunidad magrebí (nacida en Francia, pero de origen magrebí o inmigrantes). Los escritos en este caso desempeñan un papel testimonial y observatorio intentando reflejar esa ruptura entre la cultura de los suburbios y la de la élite francesa introduciendo argots, lenguaje informal protagonizado por

el verlan, anglicismos y calcos de la lengua árabe como señas de su identidad.

5. PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN EN LA LITERATURA MARROQUÍ DE EXPRESIÓN FRANÇESA

Como ya hemos señalado arriba, traducir una lengua ya traducida no parece ser tarea fácil para los traductores de esta literatura. Aquí nos podemos preguntar sobre los límites y posibilidades de la traducibilidad. Para Khatibi en *Du blinguisme* (1985), una obra escrita en lengua extranjera es una obra ya traducida por el hecho de no poder transmitir todas las dimensiones estéticas y literarias originales:

> Tant que la théorie de la traduction, de la bi-langue et de la plurilangue n'aura pas avancé, certains textes maghrébins resteront imprenables selon une approche formelle et fonctionnelle. La langue maternelle est à l'œuvre dans la langue étrangère. De l'une à l'autre se déroulent une traduction permanente et un entretien en abyme extrêmement difficile à mettre au jour ...où se dessine la violence du texte, sinon dans ce chiasme, cette intersection, à vrai dire, irréconciliable?. (Cit., por Jerad, 2002:127).

Para Khatibi, cuando un autor bilingüe árabe-francés decide escribir, no lo hace teniendo presentes a ambas lenguas para estar alternando entre las dos, sino que el acto de la creación literaria en un bilingüe transforma la lengua efectiva de la escritura en la lengua ausente "(...) en effet cette littérature maghrébine dite d'expression française est un récit de traduction, un récit qui parle en langues". (Jerad, 2002:128).

Partiendo de la situación bilingüe de la literatura magrebí en general y de la marroquí en particular, vamos a destacar los aspectos que más dificultad plantean al traductor. El primer problema de traducción es de índole cultural y ello porque el imaginario cultural, como hemos señalado, se vehicula a través de una lengua ajena a él, una lengua que dice otra cultura y no precisamente la marroquí. Conocer la historia del país, los dialectos, la religión, plurilingüismo existente en Marruecos son condiciones *sine qua non* para empezar a traducir este género literario. Adicionalmente, dentro del universo cultural de la obra, la intertextualidad omnipresente en esta escritura requiere del traductor amplios

conocimientos sobre la lengua y cultura árabes toda vez que estos autores aun escribiendo en francés piensan la ideología y la política desde el macrotexto árabe.

Si fuera poco, el elemento lingüístico se suma a la lista de los problemas de traducción en esta literatura dada la abundancia de arabismos, expresiones coloquiales que pueden ser propias de una región geográfica de Marruecos y no compartida por el resto, las figuras retóricas, los refranes, nombres de lugares populares etc.

5.1. LA LA NUIT SACRÉE DE TAHAR BENJELLOUN Y SU TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL

5.1.1. Sobre el autor y su obra

Tahar Ben Jelloun, ganador del premio Goncourt 1987, es posiblemente uno de los escritores francófonos más traducidos del mundo. Marroquí de nacimiento y filósofo de formación, dejó su tierra natal en 1971 cuando se arabizó la enseñanza de la filosofía. Luego se trasladó a París, donde realizó estudios de posgrado en Psicología y se inició en el periodismo. Aunque Tahar Ben Jelloun escribe en francés, encuentra su inspiración principalmente en la cultura magrebí, y es una imagen uterina que elige plasmar el bilingüismo "mental" que lo caracteriza: "Por qué el sótano de mi memoria, donde viven dos idiomas, nunca se queja? Las palabras circulan libremente allí y, a veces, son reemplazadas o suplantadas por otras palabras sin causar drama.

Antes de entrar a comentar la traducción al castellano hemos de comprender el universo sociocultural e ideológico de la obra. En la noche sagrada (*nuit sacrée*- Laylat Al-Qadr), Zahra (Ahmed) es un niño con una identidad turbulenta y vacilante. Zahra, una hija enmascarada por la voluntad de un padre que se sentía disminuido, humillado, porque no había tenido un hijo varón. Esta niña renace la noche 27 del mes de Ramadán, la noche del "descenso" del Sagrado Corán, es también la noche de la primera revelación hecha a Mahoma por el Arcángel Gabriel en una cueva del Monte *Hirá* en Arabia.

El manuscrito representa la segunda parte de *l'enfant de sable" del* mismo autor donde se hace palpable la lucha de zahra/ahmed por recuperar su identidad y feminidad, impuestas por la violencia de la sociedad patriarcal. Primero, es a través de la violación por parte de un hombre "sin rostro" que ella se convierte en mujer (NS, p. 63). En cuanto al primer acto sexual pactado con el hombre a quien ama, el Cónsul, se desarrolla en el marco del burdel y mediante engaños: Zahra se hace pasar por una prostituta aprovechando que su pareja es ciega (NS, p. 126).

El análisis sociolingüístico de las obras marroquíes incluidas las de Ben Jelloun permite constatar que el hecho utilizar una lengua a modo de "emprunt", de ninguna manera implica atribuirse la identidad ligada a la misma, incluso si este préstamo ha generado cierta tensión en la enunciación. Pues a pesar de su lenguaje de escritura, la literatura que estamos analizando sigue siendo una traducción, porque, los hechos, los personajes, los matices, los procesos formales, las estructuras imaginarias y folclóricas, las visiones de los tiempos y el espacio, etc., remiten al entorno cultural árabe-musulmán. Por tanto, nos encontramos ante una traducción paradójica, una doble incomodidad para el traductor porque se trata de traducir sobre una traducción.

5.1.2. Comentario traductológico

El análisis traductológico emprendido en este epígrafe no podría abarcar todos los problemas de traducción por razones de espacio y tiempo. Por ello vamos a exponer los ejemplos más ilustrativos de la injerencia consciente del autor en la domesticación y solapamiento de numerosos aspectos culturales propios de la sociedad marroquí. En efecto, se comentará la traducción de nombres de lugares, oficios populares, refranes y proverbios, vestimenta tradicional y la intertextualidad.

Nombre de lugares

Llama la atención la traducción literal ya operada en el texto original del árabe al francés **(**فندق الزراع**)** *Marché aux grains*, un lugar típico que suele ubicarse en el interior de un zoco, lo mismo ocurre con la *Fontaine de la mosquée* traducida como fuente de la mezquita posiblemente porque

la traducción del nombre directamente al francés en el texto original ha impedido el acceso del traductor a otros equivalentes en árabe.

Oficios populares (no profesiones)

En la sociedad marroquí todavía sobreviven algunos oficios de la clase social popular, normalmente solían ejercerse en la *Medina* (casco antiguo de una ciudad) aunque actualmente puede localizarse fuera de ella. Es el caso de dos de ellos mencionados por el autor que ya se había tomado la libertad de domesticarlos o extranjerizarlos.

Nos referimos al de *Sheikh* que designa una persona erudita de la religión o incluso un curandero ad hoc que Ben Jelloun se limitó a transcribir en letras latinas mientras que optó por lo contrario en el oficio de la Assise (traducción literal de *guelassa*- lo que modernamente se llamaría como recepcionista de un Hamám) y el traductor al español adoptó el mismo procedimiento de traducción literal del autor "La Sentada".

Refranes y proverbios

Aquí también se hace bastante visible la interposición del autor entre el traductor y el entorno cultural del texto original. El refrán marroquí "Aucun chat ne fuit d'une maison ou il y a un marriage" utilizado metafóricamente en el sentido de que nadie abandonaría un lugar o una persona si estuviera a gusto, ha sido traducido literalmente al francés por Ben Jelloun lo que obstaculiza claramente el trasvase cultural del refrán al español generándose una vez más la traducción literal al español: "ningún gato escapa de una casa en que hay boda".

La misma técnica se ha aplicado al otro refrán "l'entrée dans le hammam n'est pas comme sa sortie" que significa que empezar algo es más fácil que acabarlo sobre todo se utiliza cuando alguien quiere retirarse o renunciar a algo antes de terminarlo se tradujo literalmente por "la entrada en el hamám no es como la salida".

Vestimenta tradicional

La conservación de arabismos como *Saroual, Haïk* en la versión española ofrece un acercamiento del lector a la cultura original del

manuscrito en francés. No obstante, ésta no fue la tonalidad seguida en toda la obra, sino que algunos culturemos se han perdido como *linceul* o el lienzo (tela blanca en la que se envuelve un cadáver antes de enterrarlo en el rito musulmán llamada *kfen*).

Intertextualidad

La mención de grandes obras de la literatura árabe en la obra de Ben Jelloun obliga al traductor estar familiarizado con la literatura clásica árabe y además asegurarse de la correcta traducción de los títulos.

A modo de ejemplo es la obra de *Al-Ayyam* o Los Días de Taha Hussein, se ha traducido directamente al francés como *Les jours* por el autor. Entendemos que si se hubiera interesado su exotización se habría mantenido la transcripción del árabe.

Las referencias a versículos del Corán tampoco faltan en la Noche sagrada ya que, si nos fijamos en el título de la obra, vemos que es una acontecimiento sagrado mencionado en el Corán. Así encontramos *Aleyas* fraccionadas como "cette nuit vaut mieux que mille mois" omitida en la versión española,

> "les Anges et l'Esprit descendent durant cette Nuit, avec la permission de leur Seigneur, [pour régler toute chose]" traducida por "Esta noche descienden los Ángeles y el Espíritu, con el permiso de su Señor, [para ordenarlo todo]". En esta traducción da la impresión que el traductor no se percató de que se trata de un registro altamente culto en la lengua árabe y que en francés parecía como "una frase más".

Una vez finalizado el comentario traductológico, toca avanzar ahora en las consideraciones finales para evaluar el grado de realización de los objetivos principales y secundarios que nos hemos propuesto al iniciar esta investigación.

6.CONCLUSIONES

La conclusión de esta investigación ha de pasar necesariamente por la comprobación del cumplimiento de los objetivos anunciados al principio:

En cuanto al primer objetivo, hemos deducido que la teoría del Poscolonialismo como enfoque traductológico concuerda perfectamente con las características del contexto francófono magrebí y particularmente con el marroquí por ser la lengua francesa el recurso lingüístico de sus autores. Es ahí donde hemos percibido una especie de "guerrilla lingüística" utilizando la herramienta del antiguo colono para consolidar su identidad cultural y al mismo tiempo apropiarse del francés como lengua legítima fuera del hexágono. Así nos percatamos de un francés que conduce pensamientos y sentimientos de una cultura oriental de la mano de un nativo de dicha cultura.

En lo que atañe al segundo objetivo, en este estudio se ha analizado el contexto sociocultural de la literatura magrebí de lengua francesa, así como los fenómenos de diglosia y bilingüismo que caracterizan a la zona del Magreb y en el que hemos observado que la situación sociolingüística es más bien de poliglosia que de diglosia por la existencia de los dialectos beréber además del dialecto marroquí. Pero este último está conformado también por galicismos, anglicismos, hispanismos etc.

Posteriormente, a través de las opiniones e inquietudes personales de algunos autores sobre su bilingüismo literario, se puede aseverar que la mayoría optan por escribir en francés por comodidad y porque se sienten más seguros con las herramientas de la lengua francesa dado que no dominan por igual el árabe clásico. Sin embargo, algunos como Chraïbi se ven capacitados para escribir en lengua árabe porque se ha formado en ella. Así es como la mayoría de los escritores marroquíes de expresión francesa están caballo entre ambas lenguas y culturas sin tener que renunciar a ninguna.

Respecto de los problemas de traducción que presenta esta literatura a la luz de todas las consideraciones detalladas anteriormente, extraer ejemplos de unidades fraseológicas o lexemas ha sido clave para poder no solo valorar o juzgar el proceso traslativo sino también ponernos también en la piel del traductor al español que se topa con un manuscrito ya traducido por el propio autor. De ello se recalca que el traductor de estas obras ha de conocer en profundidad la cultura árabe y la marroquí para poder ofrecer una traducción de calidad al lector meta y superar la barrera lingüística y cultural impuesta por estos autores.

Por último, asumimos esta investigación como parte de una más amplia que ha de atender los pormenores de cada obra en relación con su autor y de poder establecer, basándonos en futuros resultados, nuevas estrategias y técnicas de traducción adaptadas a esta peculiar literatura sin mermar el derecho del lector meta a conocer la cultura del texto original.

7.REFERENCIAS

Azouzi, A. (2008). "Le français au Maghreb: statut ambivalent d'une langue". *Synergies Europe*. Núm 3. Pp. 37-50 <http://www.abhatoo.net.ma/maalama> [06/11/2021].

Bianchini L. (2007). "L'usage du français au Maghreb". *Constellations francophones,* Núm 2, pp.12-20, <http://www.publifarum.farum.it/ezine_articles.php?id=77> [06/11/2021].

Bueno, Alonso, J. (2004). "Francophonie plurielle: l'expression d'une nouvelle identité culturelle." en *El texto como encrucijada: estudios franceses y francófonos* / coord. por Ignacio Iñarrea Las Heras, María Jesús Salinero Cascante. (2004), Vol I. pp. 685-696. ISBN 84-95301-85-7

Carbonell, i Cortés, O. (1997). "Traducir el Otro. Perspectivas sobre la traducción del texto poscolonial" en *La palabra vertida: investigaciones en torno a la traducción:* actas de los VI Encuentros Complutenses en torno a la Traducción. pp. 561-572. ISBN 84-7923-112-2

Cyr, G. (1973). "La littérature marocaine d'expression française". *Liberté*, 15(5). Pp.129–144. <https://id.erudit.org/iderudit/30441ac> [5/11/2021].

Déjeux, J. (1980). Littérature maghrébine de langue française. Naaman.

Jerad, N. (2002). "Bilinguisme et littérature ou la question de la langue dans la littérature maghrébine", *Letterature di Frontiera*.Vol XII.Nº 2. pp. 117-135.

Laroui, A. (1967). *L'idéologie arabe contemporaine.* Maspero.

Mabrour, A. (2007). L'alternance codique arabe/français: emplois et fonctions. In Constellations francophones (2), 12-20. < http://www.publifarum.farum.it/ > [10/11/2021].

Mehrez, S. (1992). "Translation and the Postcolonial Experience: The Francophone North African Text", en Lawrence Venuti (ed), *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. Routledge.

Merino, L. (2001). Encrucijada de literaturas magrebíes. Interciencias. UNED.

Miadi, F. (2010). “Fouad Laroui, “Je ne suis ni d’ici ni d’ailleurs”, *BabelMed* [online], <http:/www.babelmed.net/letteratura/250-marocco/6174-fouad-laroui-je-ne-suis-ni-d-ici-ni-d-ailleurs.html.> [8/11/2021].

Moscovici, S., Lage, E., y Naffrechoux.M.(1969). “Influence of a Consistent Minority on the Responses of a Majority in a Color Perception Task”, *Sociometry, Vol.* 32, No. 4 (Dec., 1969), pp. 365-380 (16 pages). <https://doi.org/10.2307/2786541.>.

Neveu, F. (2004), Dictionnaire des sciences du langage, Paris, A. Colin

Sáenz, M. (2009). “Traducción y cultura en el ámbito literario”. *Entreculturas*, Nº9, pp.763-771.

Rollo, A. (2020). “La littérature de l’entre-deux et le regard sur la langue française: Enjeux linguistiques et identitaires dans l’oeuvre de Fouad Laroui”. Revista *Otras modernidades.* Università degli Studi di Milano.

Trescases, A. (2012). “La traduction juridique: un art difficile dans les pays du Maghreb” In *Bilinguisme juridique dans les pays du Maghreb, colloque international* (pp.116-153). Universidad de Alger.

TRADUCCIÓN COMENTADA DE VARIOS PÁRRAFOS DEL LIBRO SIRĀŶ AL-MULŪK DE ABŪBAKR AL-ṬURTŪŜĪ (451-520/1059-1126)

HANAN HANNOU
Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

Al-Ándalus experimentó un enorme desarrollo y prosperidad en todos los ámbitos, y fue testigo de la evolución de diversas ramas tanto de la ciencia, como de las artes y las letras, que se inundaron de creatividad dando lugar a una gran producción de textos escritos. Surgieron escritores en las distintas ciudades de al-Ándalus dedicados a distintas ramas del saber, y entre ellos se encontraba Abū Bakr al-Ṭurṭūŝī, quien escribió la obra *Sirāŷ al-mulūk*, para regalársela al visir fatimí, Ma`mūn al-Batā`ihī, y en ella, por primera vez en la historia del pensamiento político islámico, se presenta una guía constitucional completa que orienta a los gobernadores sobre cómo dirigir sus países.

La obra consiste en una recopilación de relatos, anécdotas, textos proféticos y coránicos, poesías, refranes, etc., utilizados por su autor como base para desarrollar sus propias ideas de principios jurídicos. Estas ideas planteadas por al-Ṭurṭūŝī se caracterizan por un estilo formal muy similar al registro del Corán lo que hace que la obra adquiera un carácter sumamente literario, hecho por el cual la labor de traducción ha supuesto todo un reto. La primera traducción de la obra fue realizada por Maximiliano Alarcón el año 1930, y es el texto que nos sirvió de base para producir nuestra versión.

El objetivo principal de esta contribución es presentar nuestra propuesta de traducción de algunos textos propios de al-Ṭurṭūŝī con sus correspondientes comentarios. Para ello, el trabajo está dividido en dos partes

empezando por la contextualización de la obra y haciendo hincapié en las circunstancias históricas, religiosas y culturales de su edición y estudio. Posteriormente se procede a exponer nuestra traducción de los párrafos seleccionados junto con los comentarios correspondientes y por último dejaremos plasmadas las conclusiones a las que se ha llegado.

2. SIRĀŶ AL-MULŪK

Sirāŷ al-mulūk, además de una de las pocas obras que se conservan de al-Ṭurṭūŝī, es la más valorada y la única que ha sido editada varias veces. Al-Ṭurṭūŝī escribió *Sirāŷ al-mulūk* en Alejandría con la intención de regalarla al visir del califato fatimí en Egipto, al-Māmūn al-Batā`hī, aportando así su propia visión sobre la administración de los países. Al-Ṭurṭūŝī, que fue un ulema preocupado por el bienestar de los musulmanes, y reivindicó los derechos de los ciudadanos alejandrinos que vivían bajo el régimen *ŝi'ī*, padeció los castigos del anterior gobernador de Egipto, quien incluso mandó encarcelarlo durante más de un año en al-Fustāt. A su muerte, éste fue reemplazado por al-Batā`ihī, quien le trató amablemente y le liberó de la cárcel, al-Ṭurṭūŝī aprovechó la bondad de su gobernador para seguir con su lucha por el bienestar de los ciudadanos egipcios, escribió *Sirāŷ al-mulūk* y se la regaló.

Lo que no sabía al-Ṭurṭūŝī era la influencia que tendría su obra no sólo en la época en la que él vivió, sino también a lo largo de los siglos posteriores y hasta nuestros días. La obra se conoce, de forma más extendida, entre estudiosos e investigadores del islam político y los arabistas ya que se conservan numerosos manuscritos de la obra en diferentes bibliotecas en el mundo, lo que demuestra su valor para los musulmanes de los siglos pasados, en la Biblioteca de Leiden, en Holanda, hay, al menos, cuatro manuscritos; en la Biblioteca Nacional de Viena se conserva uno; en la Biblioteca Nacional de Londres se encuentran varios manuscritos; en la Casa de Libros Nacional de Túnez se encuentran otros más, y también se halla un manuscrito en la Biblioteca Real de Copenhague bajo el número (Cod. Arab CLXXIII) del 840 H[184]. En la

[184]Véase *sirāŷ al-mulūk*, edición de al-bayyātī. (p. 44-45)

Casa Egipcia de Libros se hallan seis manuscritos[185] y hay otros manuscritos conservados en Madrid, París, Cambridge, Roma, Fes, Argelia y Mashhad, según mencionó Brockelman[186]. Y en el cuarto tomo de los catálogos de la Biblioteca al-Hasaniyya en Rabat, realizados por Muhammad al-Arabī al-Jattābī el año 1985, se hallan más de veinte manuscritos de la obra, algunos de ellos con sus respectivas fechas[187]. En el Centro El Rey Faisal de Investigaciones y Estudios Islámicos en Riad se encuentran siete manuscritos[188]. Y en realidad no se pueden contar todos los manuscritos que hay de la obra por el mundo, porque hay bibliotecas privadas en las casas de muchas familias musulmanas que contienen libros y manuscritos heredados de generación en generación que siguen siendo conservados, a pesar de que no puedan ser consultados por editores e investigadores.

Sirāŷ al-mulūk se editó varias veces en Egipto en el siglo XIX y a principios del siglo XX, no así sus críticas, según se mencionó en la obra *Iktifā` al-qunū' bi mā huwa matbū'* de Eduard Findik, *Sirāŷ al-mulūk* se editó en la imprenta Nacional de Alejandría en el año 1289 de la hégira[189]. La imprenta al-Jayriyya, que se construyó en al-Ŷammāliyya, editó la obra en el año 1306 de la hégira, luego lo volvió a editar en un formato que se asemeja al de la primera edición; la imprenta al-Azhariyya al-Misriyya, en el año 1319 de la hégira, estas dos ediciones son idénticas y en sus márgenes se recoge la obra *Al-tibr al-masbūk fī nasīhat al-mulūk* de al-Gazālī. También hay otra edición del año 1311 de la hégira se imprimió en los márgenes de la obra *al-muqaddima* de Ibn Jaldūn. En cuanto a las ediciones críticas que se han hecho a la obra son tres:

---

[185]Véase *sirāŷ al-mulūk*, edición de Abū Bakr. (p. 38)

[186]Véase *sirāŷ al-mulūk,* edición de al-bayyātī. (p.45)

[187]Ibídem.

[188]Estos manuscritos son copias de los originales que se conservan en la Biblioteca Nacional de Paris. Al-Sālih facilita datos sobre los cuatro manuscritos que él usó para la realización de su edición. Véase Sirāŷ al-mulūk. Edición de al-Sālih. (p10)

[189]Véase *Sirāŷ al-mulūk*, edición de Abū Bakr (p.9)

– La edición crítica realizada por el escritor iraquí Ŷa'far al-Bayyātī el año 1990, en Londres, Riad El-Rayyes Books. El editor empieza su trabajo con un valioso prólogo en el que recoge datos sobre al-Ṭurṭūŝī, habla detalladamente de los manuscritos y las ediciones de la obra que él ha podido consultar, y hace un análisis a la propuesta política constitucional de al-Ṭurṭūŝī.

– La edición crítica de Muhammad Fathī Abū Bakr, que contiene un prólogo de Ŝawqī Daif está compuesta de dos tomos, y se editó el año 1994 en al-Dār al-Misriyya al-Lubnāniyya.

– La edición crítica de Nu'mān Sālih al-Sālih del año 2006, Dār al- 'ādiriyya, Riad.

Aquí, cabe mencionar también la edición española realizada por Maximiliano Alarcón, que, según las afirmaciones de su prólogo de *Lámpara de los Príncipes*, se basó en tres ediciones impresas en Egipto, y la ya mencionada y publicada por al-Matba'a al-Azhariyya al-M isriyya en el Cairo el año 1319/1901, que perteneció al Legado Asín, se conserva en la biblioteca del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), y lleva la firma autógrafa de Alarcón en la primera página (en blanco) y en la última (p.180) (Marín, 2010: 105).

2.1. LA OBRA COMO LEGADO ANDALUSÍ

Cuando se habla de las obras que pertenecen al género del islam político, se destaca *Sirāŷ al-mulūk*, y aunque ya había obras anteriores que pertenecían al mismo género, sigue siendo una de las obras de referencia, y al-Ṭurṭūŝī es considerado pionero en escribir una obra completa en la que se plantea el modelo a seguir en la gestión de los países. Dado que al-Ṭurṭūŝī era originario de al-Ándalus, todas sus obras, y especialmente *Sirāŷ al-mulūk*, se clasifican entre las obras del legado científico andalusí por parte de los estudiosos árabes y también por los arabistas españoles.

Cuando el arabismo español empezó a captar más investigadores interesados en el árabe y la cultura andalusí, transmitida mediante los manuscritos que se encontraron en diferentes lugares, la figura de Alarcón

(1880-1933) jugó un papel importante traduciendo al español una obra de gran complejidad que no podía ser traducida por cualquiera. Y en este sentido, el origen andalusí de al-Ṭurṭūŝī, proporciona un valor añadido a *Sirāŷ al-mulūk* y el resto de sus obras, ya que ha fomentado el interés de distintas entidades académicas actuales, como es el caso del Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», que presentó la traducción realizada por Alarcón en el instituto que lleva su nombre, IES Doctor Alarcón Santón, con presencia del director del Instituto de Estudios Albacetenses[190].

Por otra parte, en Alejandría se observa el reciente interés por los investigadores en la figura de al-Turtūŝī, y se presentan sobre él y sobre sus opiniones políticas trabajos e investigaciones científicas, como ocurrió en el congreso *Al-Ándalus in Alexandria Conference Table* que tuvo lugar entre el 14 y el 17 de diciembre de 2014; y también en la Universidad de Alejandría, dónde se presentaron tres trabajos sobre la figura de al-Ṭurṭūŝī, siendo uno de ellos realizado y presentado por el Dr. Nicolás Roser Nebot bajo el título «*Al-Turtuši: From Ebro to the Nile a treatise on jurisprudence, Sufism and political theory*»[191].

2.2. VALOR DE LA OBRA EN EL GÉNERO ISLAM POLÍTICO

En cuanto a la relevancia de la obra, según los estudiosos antiguos y contemporáneos, es de un valor único en la historia de los libros que tienen un enfoque político, y aunque Ibn Jaldūn en su obra *al-muqaddima* hace referencia a al-Ṭurṭūŝī, considerándolo uno de los escritores que dedicaron a la sección política un libro entero[192], criticó su método al tratar el asunto. Por su parte, el historiador Hāŷŷī Jalīfa en su famosa enciclopedia bibliográfica, facilita información relacionada con la obra en sólo cinco líneas; sin embargo, entre ellas encontramos un índice que

[190]Véase la noticia publicada en la página web del ayuntamiento de La Roda: http://www.laroda.es/noticias/detalle2.asp?Idnoticia=4753

[191]Para más detalles visite la página web de la Universidad de Alejandría: http://edu.au.alexu.edu.eg/arabic

[192]Ibn Jaldún. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. (p.148).

acredita el gran valor que adquirió la obra en el Imperio Otomano a principios del siglo XVII. Hāŷŷī Jalīfa afirma que la obra se convirtió en un referente imprescindible para el gobierno y la administración de todos los asuntos, y que estudiándola los reyes prescindieron de pedir consejos a los visires[193].

En lo que respecta a Buŝrā al-Ŝeqqūrī, considera que la obra es un intento de tratar la política desde un punto de vista filosófico, ya que contiene soluciones a cuestiones políticas; trata asuntos del gobernar en el Islam; reflexiona sobre el ser humano dentro de la sociedad; especifica los requisitos de la gestión de los estados; y designa la pirámide de la autoridad, los fundamentos del funcionamiento del estado, la política de la presidencia, la relación del gobernador con los vasallos, y, finalmente, la política del estado musulmán con las demás naciones.[194]

La obra se encuentra repleta de contenido ajeno y son muy pocos los fragmentos en los cuales al-Ṭurṭūŝī hace reflexiones sobre la situación social y política de su época; aun así, la obra sigue siendo un indicador, o, mejor dicho, un símbolo de una tendencia nueva en el pensamiento islámico. Tendencia que, con el paso del tiempo, se convirtió en una ciencia independiente estudiada en las universidades, y que colaboró en formar a grandes pensadores contemporáneos de las ciencias políticas como el Dr. Muhammad ʻĀbid al-Ŷābirī, que pudo interpretar todas las etapas del desarrollo de la política en el islam aplicando una metodología lógica y muy crítica. La idea que se transmite sobre el califa en *Sirāŷ al-mulūk*, según al-Ŷābirī, es la de que Dios se encuentra fuera del universo y es Él quien lo dirige, y el califa se halla fuera de la sociedad, y es él quien la dirige - la dirección, en los dos casos, tiene el sentido de la práctica de la política, la gestión, y la emisión de las ordenes, etc.-. Así pues, para que se efectúe la gestión de un país del mejor modo posible, el califa debe estar más próximo a Dios en sus acciones y en sus atributos (Al-Ŷābirī, 2000: 352).

---

[193]Véase *kaŝf al-dunūn*, Tomo III. (p.589).

[194]Véase el artículo *"qirā`a fī kitāb sirāŷ al-mulūk""* de Buŝra al-Ŝaqqūrī en la dirección electrónica: http://www.aljabriabed.net/n64_07chkuri.htm

3. PROPUESTA DE TRADUCCIÓN DE UNA PARTE DEL CAPÍTULO I DE LA OBRA

En esta contribución se ha decidido difundir nuestra traducción de textos propios de al-Ṭurṭūšī extraídos de varios capítulos de su obra *Sirāŷ al-mulūk,* textos literarios e islámicos escritos en el siglo XI de la era cristiana y editados en el árabe clásico. Cargados de conceptos culturales y religiosos, la traducción de estos escritos deviene una labor muy difícil, incluso por un investigador con amplios conocimientos socioculturales de la lengua origen porque se enfrenta a la toma de decisión respecto a la traducción que ha de elegir a su texto, sobre todo si cuenta con menos conocimientos socioculturales en la lengua de llegada.

Los textos autor adquieren el carácter religioso por el uso del vocabulario coránico siendo muy a menudo un problema cultural cuando los sistemas religiosos son diferentes. Al respecto, (Molina, 2001: 299) sostiene que:

> "En castellano apenas existen voces acuñados (canónicos) para el léxico islámico, además el conocimiento de esta religión es también bastante escaso"

Los textos tienen un aspecto literario, lo que implica la realización de la traducción literaria que se considera una de las ramas de la literatura comparada, puesto que su práctica requiere un estudio literario y crítico además del buen manejo de la lengua traducida y la lengua a la que se traduce.

Nuestra traducción tendrá sus peculiaridades, pero siempre mejorables porque todo traductor debe de tener una huella propia en su traducción, en función de su bagaje lingüístico y cultural tanto en la lengua origen como la meta, el traductor transmite lo que él entiende del texto original y en el que debe acertar a una gran escala, en este sentido dice (Anani, 2003: 6):

> "El traductor literario además de preocuparse por la transmisión del significado de los términos o lo que llamo *referencia* الإحالة, es decir referir el lector o el oyente al mismo concepto pretendido por el autor del texto original, él se interesa por la significancia المغزى y por el efecto التأثير que el autor del texto original, supuestamente, desea dejar en el lector, es por ello que el traductor además de armarse con un conocimiento

> lingüísticos general, debe de armarse también con un conocimiento literario y crítico enriquecido de una sabiduría cultural e intelectual, es decir unos aspectos humanísticos no exigidos para un traductor científico."

El proceso de la traducción se ha estructurado en cuatro fases principales: la comprensión del texto original; la producción de una traducción propia; la comparación con la traducción de Alarcón, y, por último, la elección de la opción más adecuada en cada caso.

Para ello, siguiendo a Alarcón, se ha intentado transmitir el texto original siendo fiel a lo que al-Ṭurṭūšī quiso decir. Sin embargo, dado el humilde grado de conocimientos, en lo que a lengua y literatura española se refiere, se reconoce no haber alcanzado la traducción ideal para determinados conceptos al tratarse de textos sumamente literarios caracterizados por la diversidad de los tipos textuales, campos, tonos, modos y estilos que contienen (Albir, 2001: 63).

Huelga decir que, al igual que el traductor de textos especializados, el traductor literario necesita de unas competencias específicas (una competencia literaria): amplios conocimientos literarios y culturales y determinadas aptitudes relacionadas con el funcionamiento de estos textos (buenas habilidades de escritura, creatividad, etc.…).

En los textos literarios, como señala Hurtado Albir, hacen falta habilidades de creatividad, y por ello se ha seguido una estrategia creativa en el proceso de la traducción de algunos versos poéticos, aplicando, especialmente, dos tipos de traducción poética de los que habla Etkind: la traducción *información*, en prosa y sin pretensión artística, y la traducción *recreación*, que recrea en verso el conjunto de características del poema original (Albir, 2001: 66).

En base a lo anterior, a lo largo del proceso de traducción, se ha seguido una estrategia fundamentalmente literal, intentando respetar escrupulosamente tanto la forma –siempre que las particularidades gramaticales de la lengua de llegada lo permitan- como el contenido, pues la finalidad última es dar a conocer la obra original tal y como fue escrita.

A continuación, se enuncian los párrafos seleccionados para su difusión, se trata de un conjunto de textos que forman parte del primer capítulo

de la oba *"En la amonestación de los reyes"*, y que son propios de al-Ṭurṭūšī.

Se expondrá el texto original en árabe (TO) seguido de su correspondiente traducción (TM), y después se recogerán las observaciones que hemos tenido sobre las dos versiones.

TO

ابن آدم، أين آدم أبو الأولين والآخرين ؟ أين نوح شيخ المرسلين ؟ أين إدريس رفيع رب العالمين ؟ أين إبراهيم خليل الرحمن الرحيم ؟ أين موسى الكليم من بين سائر العالمين النبيين والمرسلين ؟ أين عيسى روح الله وكلمته، رأس الزاهدين، وإمام السائحين ؟ أين محمد خاتم النبيين وحبيب رب العالمين، وسيد الأولين والآخرين ؟ أين أصحابه الأبرار المنتخبون ؟ أين الأمم الماضية ؟ أين الملوك السالفة ؟ أين القرون الخالية ؟ أين الذين نصبت على مفارقهم التيجان ؟ أين الذين اغترّوا بالأجناد والسلطان ؟ أين أصحاب السطوة والولايات ؟ أين الذين خفقت على رؤوسهم الألوية والرايات ؟ أين الذين قادوا الجيوش والعساكر ؟ أين الذين عمروا القصور والدساكر ؟ أين الذين أعطوا النصر في مواطن الحروب والمواقف ؟ أين الذين دانت لهم المشارق والمغارب ؟

أين اللذين تمتعوا في اللذات والمآرب ؟ أين الذين تاهوا على الخلائق كبرا وعتيا ؟ أين الذين راحوا في الحلل بكرة وعشيا ؟ أين الذين استلانوا الملابس أثاثا وريا ؟ **"وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا" XIX: 74**. أين الذين ملئوا ما بين الخافقين فخرا وعزا ؟ أين الذين فرشوا القصور خزا وبزا ؟ أين الذين تضعضعت لهم الأرض هيبة وهزا ؟ أين الذين استذلوا العباد قهرا ولزا ؟ **هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا**.

أفناهم والله مفني الأمم، وأبادهم مبيد الرمم، وأخرجهم من سعة القصور ، وأسكنهم في ضيق القبور، تحت الجنادل والصخور، فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم، فعاث الدود في أبدانهم، واتحذ مقيلا في أجسادهم، فسالت العيون على الخدود، وامتلئت تلك الأفواه بالدود، وتساقطت الأعضاء، وتمزقت الجلود، وتناثرت اللحوم، وتقطعت البطون، فلم ينفعهم ما جمعوا، ولا أغنى عنهم ما كسبوا.

أسلمك الأحبة والأولياء، وهجرك الإخوان والأصفياء، ونسيك القرباء والبعداء، فأمسيت ولو نطقت لأنشدت قولنا عن سكان الثرى، ورهائن الترب والبلى :

مقيم بالحجون رهين رمس	وأهلي رائحون بكل واد
كأني لم أكن لهم حبيبا	ولا كانوا الأحبة في السواد
فعوجوا للسلام فإن أبيتم	فأموا بالسلام على بعاد
فإن طال المدى وجفا خليل	سوانا فاذكروا □فو الوداد
وذاك أقل ما لك من حبيب	وآخره إلى يوم التناد
فلو أنا بموقفكم وقفنا	سقينا الترب من مهج الفؤاد

TM

¡Hijo de Adán! ¿Dónde está Adán, padre de los primeros y los últimos? ¿Dónde está Noé, el maestro de los mensajeros de Dios? ¿Dónde está Idrīs, al que Dios, dueño del universo, conservó en un rango elevado? ¿Dónde está Abraham, el amigo de Dios, el Compasivo? ¿Dónde está Moisés, el Interlocutor de Dios entre los profetas y los mensajeros? ¿Dónde está Jesús, el espíritu y la palabra de Dios, el primero de los ascetas, el imán de los viajeros? ¿Dónde está Muhammad, el último de los profetas, el amado del Dueño de los mundos y el señor de los primeros y los últimos? ¿Dónde están sus compañeros piadosos y elegidos? ¿Dónde están las naciones pasadas? ¿Dónde están los reyes anteriores? ¿Dónde están las generaciones desaparecidas? ¿Dónde están aquellos encima de cuyas frentes se posaron las coronas? ¿Dónde están los que iban presumiendo de gozar de los ejércitos y el poder? ¿Dónde están los que se aventuraron y aguantaron todos los riesgos? ¿Dónde están los dueños del poder y el dominio? ¿Dónde están aquellos, sobre cuyas cabezas ondearon los estandartes y las banderas? ¿Dónde están los que dirigieron ejércitos y tropas? ¿Dónde están los que poblaron castillos y ciudades? ¿Dónde están los que tuvieron la victoria en las batallas? ¿Dónde están los que sojuzgaron el Oriente y el Occidente?

¿Dónde están los que disfrutaron de voluptuosidades y bienes? ¿Dónde están los que molestaron a la gente con su presunción y violencia? ¿Dónde están los que iban con trajes especiales mañana y tarde? ¿Dónde están los que llenaron sus armarios con vestimentas lujosas? ¿Dónde están los que poseyeron los territorios que hay entre Oriente y Occidente con gloria y honor? ¿Dónde están los que amueblaron los castillos con seda y telas preciosas? ¿Dónde están los que ante quienes hasta la tierra se humillaba venerando y temblando? ¿Dónde están los que despreciaron a la gente venciéndola y molestándola? «Y, ¡A cuántas generaciones anteriores a ellos, de mayor riqueza y mejor aspecto, hemos destruido!» Mariam, XIX: 74. ¿Dónde están los que cuya gloria y orgullo llenaron la tierra desde oriente hasta occidente? ¿Dónde están los que amueblaron los castillos con telas caras y de calidad? ¿Dónde están aquellos ante quienes la tierra se sometía temblando de temor? ¿Dónde están los que

humillaban a la gente tratándola con coerción y crueldad? «¿Acaso ves a alguno de ellos o les escuchas algún murmullo?» Mariam, XIX: 98.

Aniquilados, y es Dios quien aniquila a las naciones. Los exterminó El que acaba hasta con los huesos antiguos. Los expulsó de la amplitud de los castillos y los alojó en la estrechez de las tumbas bajo piedras y rocas. Y así, acabaron invisibles y solo se ven los lugares donde vivieron. Consumidos fueron sus cuerpos por los gusanos que se albergaron en sus vientres. Se derramaron las lágrimas sobre las mejillas. Y se llenaron las bocas de gusanos. Se cayeron los órganos de sus cuerpos. Se desgarraron las pieles, se esparcieron las carnes y se desmembraron sus vientres. Así que de nada les sirvieron las riquezas que acumularon ni les fue útil nada de lo que habían adquirido.

Te abandonarán tus seres queridos y tus aliados, se alejarán de ti los hermanos y los mejores amigos, te olvidarán los cercanos y los lejanos, y pasarás la noche de modo que, si pudieras hablar, recitarías nuestros versos en voz de los habitantes del interior de la tierra, los rehenes de los cementerios y de las tribulaciones:

> Vivo en monte al-Huŷūn[195], rehén de una tumba,
> Mientras que los míos van y vienen por todas partes,
> Como si no hubiese sido su ser querido,
> Ni ellos hubiesen sido mis seres queridos entre la gente,
> Pasaros a saludarme, y si no podéis,
> Haced una señal con la mano saludando, aunque sea desde lejos,
> Si después de pasar tanto tiempo, encontráis a otro ser querido,
> No dejéis de acordaros del amor que entre nosotros existió,
> Y eso es lo menos que te puede guardar un ser querido,
> Que seguirá recordando hasta el día del juicio,
> Si nos encontráramos en vuestra situación,
> Regaríamos las tumbas con la sangre del corazón.

3.1. ALGUNOS CONCEPTOS SEMÁNTICOS DEL TO

La descripción que hace el autor a la muerte y sus consecuencias en el tercer párrafo es una clara prueba de la visión filosófica y mística que él tenía de la vida, él hace un análisis agudo del proceso por el que pasa el cuerpo después de la muerte como si hubiese experimentado la muerte.

[195] Es un monte en la parte alta de la Meca, allí se halla el cementerio de sus residentes.

La imaginación de él en este aspecto llega a la cima del ascetismo cuando empieza a expresar los sentimientos y las emociones que podrían tener los muertos en los versos poéticos que concluyen el segmento, para cumplir con el objetivo de instruir a la gente y llamarla a tener un estilo de vida humilde caracterizado por el desinterés por la vida mundana, el autor habla en primera persona en sus versos poéticos.

Esta fue la tarea del alfaquí, imam de la mezquita: llamar a la gente a llevar un estilo de vida humilde lleno de ascetismo renunciando a los goces de la vida mundana. No es de extrañar si se tiene en cuente el carácter luchador que marcó la personalidad de al-Ṭurṭūŝī al criticar las actuaciones políticas de algunos gobernadores de su época. Es por esta razón que descartamos la probabilidad de que él fue uno de los alfaquís aliados del sultán que dan sus discursos según lo que éste les dicte.

Su personalidad asceta se ha ido formando poco a poco desde que salió de Al-Ándalus en busca de la sabiduría, en concreto durante su estancia en la ciudad de Bagdad dónde se instruyó en varias ramas de los estudios islámicos a mano de profesores que optaban por el ascetismo como estilo de vida. Este planteamiento está respaldado por la siguiente afirmación de al-Ŝayyal cuando habla de las citas poéticas de Al-Ṭurtūŝī en su obra:

> "Con la poesía citada por Abūbaker Al-Ṭurtūŝī nos hacemos otra idea de estos ulemas que han sido sus profesores, la mayoría de ellos –además de ser expertos en la jurisprudencia y ciencias de la religión – han sido de los ascetas que pensaban que la vida mundana es una delicia pasajera, consagraron sus vidas al misticismo renunciando a los placeres mundanos, adorando y recordando a Dios. […] Al-Ṭurtūŝī fue influenciado por este estilo de vida que encontró en Bagdad, ya que desde entonces, empezó a practicarlo hasta un tal punto que algunos investigadores lo consideraron uno de los ascetas místicos"

3.2. ALGUNOS ASPECTOS ESTRUCTURALES DEL TO

Al-Ṭurṭūŝī utiliza el vocabulario coránico cuando habla de diferentes temas en la obra. El Corán es la primera fuente de legislación en el islam en todos los aspectos, incluso en el gobierno de países. Al-Ṭurṭūŝī, además de apoyarse en aleyas coránicas para sus planteamientos, se ve muy influenciado por el estilo del Corán, usando sus términos y siguiendo

algunas de las reglas gramaticales que lo caracterizan. Para ello, extrae palabras del Corán, las saca del contexto en el que estuvieran envueltas, y las reproduce en un contexto propio totalmente diferente.

En este caso se trata de *Al-iqtibās*, una regla retórica que consiste en incluir en los textos ya sean poesías o prosas, alguna frase del Corán o del hadiz en el propio texto del autor. Del fragmento traducido se localiza esta regla en:

"اين ادريس **رفيع** رب العالمين؟ اين ابراهيم **خليل** الرحمن الرحيم؟ اين موسى **الكليم** من بين سائر النبيين والمرسلين؟ اين عيسى **روح الله وكلمته؟** راس الزاهدين وامام السائحين؟ اين محمد **خاتم** النبيين وحبيب رب العالمين، وسيد الاولين والآخرين؟"

Al-Ṭurṭūŝī utiliza términos por medio de los cuales Dios describe a sus profetas, Idrīs, Ibrāhīm, José, Jesús, y Muhammad. Aquí el autor extrae sus términos *rafī'*, *jalīl*, *kalīm*, y *jātam* de varias aleyas del Corán, a veces utiliza la misma palabra empleada en el Corán, y otras veces utiliza alguna de las derivaciones del término, como es en el caso de los términos *rafī'* y *kalīm*. A continuación, citamos las aleyas coránicas que recogen los términos utilizados por al-Ṭurṭūŝī:

"واذكر في الكتاب ادريس، انه كان صديقا نبيا * و**رفعناه** مكانا عليا"

XIX: 56-57

"ومن احسن دينا ممن اسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفا، واتخذ الله ابراهيم **خليلا**"

IV: 125

"ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك، و**كلم** الله موسى **تكليما**"

IV: 164

"يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق، إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و**كلمته** ألقاها الى مريم و**روح** منه، ولا تقولوا ثلاثة، انتهوا خيرا لكم، انما الله إله واحد، سبحانه أن يكون له ولد، له ما في السماوات وما في الأرض، وكفى بالله"

IV: 171

" ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله و**خاتم** النبيين وكان الله بكل شيء عليما"

XXXIII: 40

Se ha apreciado el uso de otra regla retórica llamada *al-sayʿ* en que las últimas palabras de cada frase terminan en la misma consonante, se le llama *qarīna*, de ejemplo cogemos este texto:

أفناهم والله مفني **الأمم**، وأبادهم مبيد **الرمم**، وأخرجهم من سعة **القصور**، وأسكنهم في ضيق **القبور**، تحت الجنادل و**الصخور**، فأصبحوا لا ترى إلا **مساكنهم**، فعاث الدود في **أبدانهم**، واتخذ مقيلا في **أجسادهم**، فسالت العيون على **الخدود**، وامتلأت تلك الأفواه **بالدود**.

El texto se compone de diez frases, en las cuales al-Ṭurṭūŝī aplica la regla de al-*sayʿ*, se nota que las dos primeras frases terminan en palabras que se asemejan en la pronunciación y que terminan en la misma consonante *mīm*, *al-umam* y *al-ramam*. Las siguientes tres frases, terminan en palabras que se asemejan fonéticamente y que terminan en la misma consonante: *al-qusūr*, *al-qubūr* y *al-sujūr*. Luego tenemos otras tres frases que terminan en palabras que tienen el mismo esquema y que terminan en la misma consonante: *masākinuhum*, *abdānuhum*, y *aŷsāduhum*. Y por último tenemos dos frases que también se asemejan en la pronunciación y terminan en la misma consonante: *al-judūd* y *al-dūd*.

Por otra parte, al-Ṭurṭūŝī, de forma general, se dirige al lector utilizando la segunda persona del singular, los verbos en imperativo, y denominativos, en este caso dice: ابن آدم '¡Hijo de Adán!'. Como sabemos, la obra estaba dirigida especialmente al visir al-Māmūn al-Batāʾihī, y, a pesar del alto rango en la sociedad egipcia de éste, al-Ṭurṭūŝī se dirige a él como si fuera un lector cualquiera al utilizar estos recursos. Es probable que estos textos propios del autor sean una recopilación de los discursos del viernes, ya que estos se caracterizan por este estilo de dirigirse a los oyentes utilizando la segunda persona del singular o del plural.

Otro indicador de que estos textos podrían formar parte de los discursos del viernes de al-Ṭurṭūŝī es el uso de las frases interrogativas, siempre intentando influir en el lector o el oyente apelándole a reflexionar sobre las ideas que plantea, o las informaciones que proporciona. Al-Ṭurṭūŝī además de utilizar terminología fraseología coránica, el introduce citas del Corán también como es el caso del versículo:

«وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا»

XIX: 74

3.3. ALGUNOS ASPECTOS TRADUCTOLÓGICOS EN EL TM

Se observa que la regla retórica *al-sayˆ´* no se puede aplicar en el TM, puesto que hay una exigencia de que las últimas palabras de cada frase terminen en la misma consonante. Lo mismo se podría decir de los versos poéticos donde la problemática de la traducción se manifiesta claramente. Para producir un verso en árabe se siguen unas reglas de construcción fraseológica regidas por *`ilm al-`arūd,* la ciencia de la rima, se trata del tecnicismo que designa la métrica árabe.

Debido a la inexistencia de esta ciencia en español, no estamos obligados a seguir el mismo orden que tienen las palabras en el TO, efectuamos cambios en la construcción de las frases con el objetivo de que los versos rimen también en el TM, generalmente las técnicas de traducción que adoptamos con textos poéticos son la traducción literal, la amplificación, la transposición y el préstamo. En el texto poético que concluye el fragmento traducido se puede apreciar el uso de la técnica de la traducción literal y la amplificación.

4. CONCLUSIONES

De este breve estudio podemos confirmar que el fragmento analizado pertenece al género literario y religioso por contar el autor con un alto nivel de elocuencia sirviéndose de reglas retóricas como *al-iqtibās* y *al-sayˆ'*, y de frases interrogativas donde se dirige al lector utilizando la segunda persona del singular.

Con el uso de denominativos y las frases interrogativas, estilo propio de los sermones del viernes que utilizan los alfaquís, suponemos que estos textos fueron sermones propios del autor que él utilizó como introducciones en la mayoría de los capítulos de la obra.

Tratándose de un texto meramente religioso, la estrategia de traducción más apropiada en este caso es la literal, y a veces se opta por otras como la amplificación cuando el caso lo requiere.

En la traducción de los textos que contienen la regla retórica *al-sayˆ´* es casi imposible transmitir el al TM y a la vez mantener, en el receptor de

la traducción, el mismo efecto del TO. Lo mismo podríamos decir de los versos poéticos por las reglas que rigen la rítmica en la poesía árabe.

5. REFERENCIAS

Alarcón, M. (1930). Traducción española de "Lámpara de los príncipes" por Abū Bakr al-Ṭurṭūŝī, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid.

Al-Ŷābirī, M. (2000). Al- 'aql al-siyyāsī al- 'arabī. Markaz Dirāsāt al-Wahda al-'Arabiyya. Beirut.

Al-Ŝayyāl, J. (….). Abū Bakr al-Ṭurṭūŝī al-'ālim al-zāhid al-ṯā´ir. Dār Al-Kātib Al-`arabī li Al-Tibā'a wa Naŝr.

Al-Turtūŝī, A. (1990). Sirāŷ al-mulūk. Edición Crítica de Ŷa'far al-Bayyātī, Riad El-Rayyes Books Ltd. London.

Al-Turtūŝī, A. (1994). Sirāŷ al-mulūk. Edición Crítica de Muhammad Fathī Abū Bakr, Al-Dār Al-Misriya Al-lubnāniya, El Cairo.

Al-Turtūŝī, A. (2005). Sirāŷ al-mulūk. Edición Crítica de Nu'mān Sālih al-Sālih, Dār Al- 'Ādiriya, Riad.

Anani, M. (2003). Al-tarŷama al-adabiyya bayna al-naẓariyya wa al-ṭaṭbīq. Al-Ŝarika al-Mesriyya al-´Ālamiyya li al-Naŝr-Longman.

Hannou, H. (2015). Estudio y análisis traductológico de la traducción de sirāŷ al-mulūk de Abū Bakr al-Tutūšī (451-520/1059-1126) realizada por Maximiliano Alarcón (1880-1933). Tesis doctoral. Tomos I y II. Málaga: UMA.

Hāŷŷī, J. Kaŝf al-dunūn 'an asāmī al-Kutub wa al-funūn, Lexicon Bibliographicum et Encyclopædicum, London: Printed For The Oriental Translation Fund Of Great Britain and Ireland M. DCCC. XIII.

Hurtado Albir, A. (2001). Traduccion y Traductología: Introducción a la Traductología. Madrid, Cátedra.

Ibn Jaldūn, A. (1977). Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah). Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse. Fondo de Cultura y Económica. México.

Marín, M. (2010). Maximiliano Alarcón (1880-1933) y el arabismo de su tiempo. Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Miguel" de la Excma. Diputación de Albacete. Serie II- Núm. 15. Albacete.

Molina Martínez, L. (2001). Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabe-español. Tesis doctoral. Bellaterra.

IBN AL SĪD AL-BAṬALYAWSĪ ANTE UNA CREENCIA VIGENTE EN LA MEDICINA POPULAR: «LA EPÍSTOLA SOBRE EL MAL DE OJO»

JOSÉ RAMÓN VALLEJO
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Las "Ciencias en al-Ándalus" es un tema ampliamente desarrollado desde diferentes puntos de vista y en distintos ámbitos. Así, los estudios realizados en el contexto médico dejan patente que existieron distintas formas de ejercer la medicina islámica o árabe; y, por consiguiente, también la medicina andalusí. Por un lado, existían prácticas médicas mágico-creenciales conocidas como "Medicina del Profeta", donde se aplicaban remedios para curar el mal de ojo o trastornos demoníacos equivalentes al carácter extraordinario o sobrenatural de la enfermedad. Así, en el tratamiento para el mal de ojo se utilizaban amuletos como piezas dentarias de zorro o restos óseos de liebre y en "la terapéutica de endemoniados" sangre menstrual o excrementos humanos (Álvarez de Morales, 2006). Por otro lado, los árabes entrarían en contacto con los conceptos griegos de physis y tékhnē —todo un hito en la historia de la medicina—, y con los libros del «Corpus Hippocraticum», de tal forma que su medicina adquiriría un carácter científico-técnico (Angeletti, 1990; Dīāb Ḥaǧǧī, 2008; Edriss *et al*, 2017). No obstante, esas formas de medicina consideradas científicas, ejemplificadas en las prácticas del médico y polímata persa Avicena (c. 980 -1037)[196], también identifican el aojamiento y reconocen esa mirada que atrae causando daño (Álvarez

[196] Véase: Avicena, Poema de la Medicina; Avicena, Le livre de Science; Eloy, N. F. J. *Dictionaire historique de la Medicine ancienne et moderne ou Mémoires disposés en ordre alphabétique*, Tome 1, pp. 223–227; *Encyclopédie Méthodique. Médicine*, Tome 3, pp. 455–458; Dictionaire des Sciences médicales. Biographie médicale, Tome 1, pp. 429–437.

de Morales, 2006). Sin duda, la influencia de Avicena en el al-Ándalus fue muy relevante tanto en la medicina como en la ciencia o en el abordaje de problemas antropológicos propios de la cultura filosófica islámica (Eloy, 1778; Puig Montada,1995; Dīāb Ḥaǧǧī, 1986).

El pensador Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī, nacido en la Taifa de Badajoz en 1052[197] (Fig. 1), es una de las grandes figuras intelectuales del siglo XI y aborda el tema que nos ocupa en uno de sus escritos. Se trata de la "La Epístola sobre el mal de ojo" incluida en su obra el *Kitāb al-masā'il wa-l-aŷwiba* o *Libro de las Cuestiones.* Nuestro interés en el escrito de este pensador extremeño surge debido a las conexiones que tiene esta creencia todavía con la Historia de la medicina y la Etnomedicina. En este sentido, cabe resaltar que las supersticiones vinculadas a la historia y la práctica de la medicina han sido tratadas por numerosos autores desde diferentes perspectivas. Si nos centramos en el mal de ojo, su estudio ha estado vinculado a la Oftalmología y otras especialidades médicas, a la Historia de la medicina, la Antropología médica y la Etnomedicina, a la Antropología social y cultural, al Folklore, así como a la Historia y en general a ciencias que estudian las tradiciones[198].

[197] Cabe señalar que George Alfred Leon Sarton —insigne historiador de la ciencia considerado el padre de esta disciplina académica— no precisa su fecha de nacimiento, sino que escribe: "…born in Badajoz, Extremadura, in 1049–1050, or 1052–1053" (Sarton, G., Introduction to the History of Science, vol. II, parte I, p. 182), cuando ya se habían publicado las obras de Ibn Baškuwāl, Kitāb as-Sila, en traducción de F. Codera y Zaidín, Abenpascuali Assila (Biblioteca Arabico-Hispana, I-II, Madrid, 1883) y la obra de F. Pons Boigues, Ensayo bibliográfico sobre los historiadores y geográfos arábigoespañoles (Madrid, 1898).

[198] La bibliografía en estas áreas es muy extensa, véase p.e. Pettigrew, 1844; Salillas, 1905; Garrison, 1921; Gallardo de Álvarez, 1947; Menzel, 1967; Vereecken, 1968; Young, 1990; Fresquet Febrer, 1995; Bohigian, 1997; Vallejo et al, 2008; Alvar Nuño 2010; Esteban de Antonio, 2011; González et al, 2012; Salvador Hernández, 2016; Etxeberria Mendizabal, 2018.

FIGURA 1. Plaza Alta de Badajoz, desde donde se observa la Torre de Espantaperros de la Alcazaba badajocense construida en el siglo XII durante la época almohade.



Fotografía: José Ramón Vallejo

Esta creencia ha sido conceptualizada como una "enfermedad o síndrome cultural", término empleado por diversos autores para clasificar trastornos o dolencias que presentan dificultades para ser incluidas en categorías nosológicas médicas convencionales (Peretti, 2010). Dada la relevancia que presenta hoy día, se ha introducido en el Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales (DSM) editado por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría. Así, en su edición conocida como DSM-IV aparece descrito en un apéndice que incluye un glosario para informar al clínico sobre el impacto del contexto cultural en una persona. Proporcionando los siguientes datos:

> Concepto ampliamente extendido en las culturas mediterráneas y también en el mundo. El mal de ojo es una frase española traducida al inglés como *evil eye.* Los niños son una población en riesgo. Los síntomas incluyen insomnio transitorio, gritos sin causa aparente, diarrea, vómito y fiebre en la infancia o la niñez. Algunas veces los adultos (especialmente mujeres) sufren este trastorno (APA, 1995, p. 867).

En su quinta edición vigente (DSM-5), al relacionar el mal de ojo con el *Maladi moun* o "enfermedad enviada" de las comunidades haitianas, se afirma que:

> (…) la preocupación por la enfermedad (típicamente la enfermedad física) causada por la envidia o el conflicto social son comunes en las diferentes culturas, y a menudo se expresan en forma de "mal de ojo" (p. ej., en español, mal de ojo, en italiano, mal'occhiu) (APA, 2014, p. 834).

No obstante, un análisis de tipo *cross-cultural* y de diversos modelos explicativos pone en evidencia la existencia de otras etiologías como halagos, pensamientos, el tocar o la respiración (Korman e Idoyaga Molina, 2002; Idoyaga Molina y Gancedo, 2014). En relación con esto resulta interesante detenerse en el análisis regional de la medicina popular española que realiza Kuschick (como se cita en Vallejo et al, 2008), donde plantea la existencia de enfermedades culturales en Extremadura con una concepción diferente a otras comunidades autónomas. Si recurrimos a la literatura costumbrista y al folklore extremeño el mal de ojo se trata de un "…supuesto influjo maléfico que las gentes creen que alguien puede ejercer sobre cualquier persona, si la mira de modo particular, sobre todo a los niños" (Gallardo de Álvarez, 1947, p. 1).

Por todo ello, después de situar biográficamente a Ibn al Sīd, nos hemos planteado explorar la Epístola del pensador extremeño con una mirada enfocada en la medicina popular extremeña.

1.1. Breve Esbozo Biográfico sobre Ibn al Sīd

Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī tuvo una vida itinerante que discurrió desde su Badajoz natal a la corte de Albarracín, pasando por las taifas de Toledo y Zaragoza, hasta llegar a Valencia, donde pasó el resto de sus días hasta morir en 1127. Delfina Serrano (2002) realiza un riguroso análisis sobre el peregrinar de Ibn al-Sīd, que nos ayuda a comprender su periplo y a ubicar temporal y geográficamente sus estancias. Comienza retomando la biografía de Ibn Jāqān[199]. Según este autor, Ibn al-Sīd habría estado

[199] Al-Fatḥ b. Jāqān, elabora la semblanza más extensa que se conserva de Ibn al-Sīd. Este texto lo transmite al-Maqqarī en *Azhār al-riyāḍ*, obra redactada en una rebuscada prosa rimada, abundando en ripios y generalizaciones (Serrano, D., "Ibn al Sīd al-Batalyawsī (444/1052–

en la corte del fundador de la dinastía Dū l-Nūn, al-Zāfir ʿAbd al-Rahmān b. ʿUbayd Allāh; sin embargo, cronológicamente es imposible y su estancia en Toledo debe ser posterior a la de Albarracín y habría que situarla entre 1075 y 1085. Por consiguiente, en primer lugar, podemos ubicarle en Albarracín en la corte de ʿAbd al-Malik b. Razīn (1058 y 1102). Su estancia no debió ser corta, puesto que según Lomba desempeñó el cargo de secretario en dicha corte (Lomba Fuentes, 1991). Ahora bien, esta taifa que aparentemente era muy tranquila, pronto se convirtió en un foco de tensiones; por una parte, el Cid, por otra, los almorávides que presionaban, tomándola finalmente en el año 1103. Para esta fecha Ibn al-Sīd ya se encuentra en Toledo, por lo que las relaciones con Razīn debieron enturbiarse. En Zaragoza lo encontramos en tiempos de al-Mustaʿīn bi-Llāh Ahmad b. Sulaymān b. Hūd (1085–1107), para quien Ibn al-Sīd compuso un panegírico. Aquí aparece Ibn al-Sīd manteniendo un debate con el filósofo Ibn Bāŷŷa, conocido como Avempace, a quien acusa de querer introducir el arte de la lógica en la gramática. Posteriormente, Zaragoza fue tomada provisionalmente por los cristianos en 1118, de tal forma que Ibn al-Sīd pasará a la administración almorávide (Córdoba). Por testimonios de al-Qiftī (nacido en Egipto 1172), al-Safadī († Damasco 1363) y al-Suyūtī (nacido en El Cairo 1445), Ibn al-Sīd vivió en Córdoba en tiempos de Muhammad b. Al-Hāŷŷ[200], que fue *wālī* almorávide de la ciudad entre 1090 y 1106, año este último en que fue relevado del gobierno de Córdoba para serle encomendado el de Valencia. Puesto que los tres biógrafos mencionados coinciden en situar la etapa valenciana inmediatamente después de la cordobesa y que Ibn Jāqān sitúa la marcha a Zaragoza directamente tras la estancia en Albarracín, puede confirmarse la secuencia Albarracín–Toledo–Zaragoza–Córdoba–Valencia. La salida precipitada de Córdoba, según al-Qiftī, fue debido al deseo experimentado por Ibn al-Sīd por los tres guapos hijos del almorávide, ʿAzzūn, Rahmūn y Hassanūn, a los que dedicará unos

521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético", p. 54).

[200] Ibn al-Sīd fue alto secretario de Al-Hāŷŷ (Serrano, D., op. cit., p. 71).

versos en que da rienda suelta a sus impulsos[201]. Durante su estancia tanto en Albarracín como en Zaragoza, pone de manifiesto su vocación intelectual, muy clara: la literatura y la gramática[202]. A pesar de que algunos autores asignarán diversos maestros a Ibn al-Sīd, Delfina Serrano ha localizado un total de 5, de los cuales tres son de Badajoz –gramáticos y poetas–[203], y dos tradicionistas. Es decir, no consta que tuviera maestro en Filosofía, por lo que debemos conjeturar que fue autodidacta. Ahora bien, se ha constatado que tuvo un total de 21 discípulos (Serrano, 2002: 82-87).

Sin duda, se trata de un autor de gran relevancia que ha sido estudiado como gramático, lexicógrafo, literato y como filósofo, pero cuyo modo de pensar ha contribuido al desarrollo del método científico y la ciencia de al-Ándalus[204]. En este sentido, su obra el *Kitāb al-masā'il wa-l-aŷwiba* o *Libro de las Cuestiones*, trata de una serie de temas

---

201 Para analizar la homosexualidad en el islam es importante leer Adang, C., *"Ibn Hazm on homosexuality. A case-study of zāhirī legal methodology"*.

202 Lomba Fuentes, J., op. cit., pp. 193 y ssgg.

203 Uno de ellos gramático y lexicográfico será su propio hermano Abū l-Hasan 'Alī b. Muhammad b. Al-Sīd al-Batalyawsī.

204 Asín Palacios, M., "Ibn al-Sīd de Badajoz y su «libro de los cercos» (Kitab al-hadā'iq)"; Asín Palacios, M., "La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica"; Cruz Hernández, M., *Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana*; Cobos Bueno, J.M., "Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Batalyawsī"; Serrano, D., "Ibn al Sīd al-Batalyawsī (444/1052–521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético"; Elamrani-Jamal, A.J., "Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Batalyūsī (444-521=1052-1127)"; Gómez Nogales, "La corte aftasíes de Badajoz, principalmente en el campo de la Filosofía"; Lomba Fuentes, "El filósofo Ibn al-Sīd y su paso por Albarracín y Zaragoza"; Pacheco Paniagua, "Ibn al-Sīd de Badajoz: un neoplatónico errante"; Ramón Guerrero, R., "Influencia de al-Fārābī en ibn al-Sīd de Badajoz"; Terrón Albarrán, M., *Extremadura* Musulmana; Tornero, E., "Cuestiones filosóficas del Kitāb al-masā'il de Ibn al-Sīd de Badajoz"; Cobos Bueno, J.M. y Vallejo, J.R. "La formación filosófica de Abū Muḥammad ʿAbd Allāh bn. al-Sayyid (Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī)"; Cobos Bueno, J.M. y Vallejo, J.R. "Los universales y la crítica del extremeño Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī a la obra de al-Fārābī"; Cobos Bueno, J.M. y Vallejo, J.R. "Presencia de la obra Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā (Enciclopedia o Epístolas de los Hermanos de la Pureza) en la obra filosófica de Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī".

significativos para la Filosofía y la Historia de la Ciencia como: (i) una discusión sobre la clasificación de los universales en al-Fārābī a partir de un supuesto error en la enumeración de los tres primeros predicamentos del *Organon* de Aristóteles; (ii) la defensa de Abū-l-Walīd al-Waqqašī frente a la acusación de incredulidad; (iii) reflexiona sobre la inmortalidad del alma; (iv) sobre el mal de ojo, si es real o no; (v) sobre si es posible convertir el cobre y el plomo en oro y plata, y (vi) debate con Abū Bark al-Sā'iġ (Avempace) sobre relación entre gramática y lógica.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

- Nuestra finalidad es subrayar el papel e importancia que tiene Ibn al Sīd como pensador en el contexto de las "Ciencias en al-Ándalus".

2.2. Objetivo específico

- Enfatizar la posición del polígrafo andalusí ante el mal de ojo, aojamiento o fascinación desde un punto objetivo, racional y lógico-formal.
- Realizar una revisión de las creencias etnomédicas que actualmente forman parte del acervo cultural de zonas que coinciden geográficamente con la Taifa de Badajoz donde nació Ibn al-Sīd.

3. METODOLOGÍA

En primer lugar, para contextualizar nuestro trabajo hemos revisado la obra Kitāb al-masā'il wa-l-aŷwiba o Libro de las Cuestiones a partir de las traducciones de Asín Palacios, Tornero y Elamrani-Jamal y los estudios que sobre ella realizan Ayala Eliyahu y Delfina Serrano. Cabe señalar que Eliyahu (2015, pp. 173-174) utilizando el Ms. Dublin, Chester Beatty, 4325, relaciona 18 cuestiones de las cuales 10 aparecen en Ms. Escorial, 1518. Por otro lado, Delfina Serrano nos da una nómina de 16

obras y tres cartas (Serrano, 2002, pp. 87-91). Emilio Tornero, transcribe, en árabe, y traduce al castellano un total de cuatro cuestiones (Tornero, 1984). De igual modo, Asín Palacios transcribe al árabe y traduce otra (Asín Palacios, 1935) y existe una cuestión traducida en lengua francesa por Elamrani-Jamal (Elamrani-Jamal, 1979). Posteriormente, nos hemos centrado en el estudio de la sección donde Ibn al Sīd informa sobre el mal de ojo con las obras de Eliyahu (2015, p. 180), Tornero (1984, pp. 25-27) y el análisis de un trabajo de Celia del Moral (1999) sobre un conjuro mágico-religioso frente a este síndrome, en la *riḥla* de Ibn al-Ḥāŷŷ al-Numayrī.

En segundo lugar, se ha realizado una búsqueda avanzada en la base de datos de Tesis Doctorales (TESEO), así como en las principales bases de datos, servicios en línea de información científica y motores de búsqueda académicos sobre la creencia en el mal de ojo en Extremadura, por ser la región natal de Ibn al-Sīd; no obstante, también se han considerado las zonas que coinciden geográficamente con las taifas donde Ibn al-Sīd nos informa sobre esta enfermedad cultural. En estos casos, se han revisado trabajos de campo con un criterio de pertinencia y conveniencia según nuestros objetivos, y que estuvieran basados en la observación participante o en encuestas etnográficas en profundidad. Además, el ámbito o campo de búsqueda fueron estudios enmarcados en la antropología médica y la historia de la medicina, etnomedicina, medicina popular, antropología social y cultural e historia contemporánea.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

El pensador extremeño deja claro en su Epístola sobre el mal de ojo que lo más conveniente es abstenerse de tratar este tema. No obstante, ante la insistencia de quienes desean profundizar en ello, resume cinco posiciones con enfoques diversos desde populares, filosóficos o físicos hasta astrológicos.

La epístola comienza de la siguiente forma:

> Cuestión que preguntó uno al *šayj* acerca de la causa que posibilita echar el mal de ojo, citando en su pregunta lo que dijo el Enviado de Dios: «el mal de ojo es una cosa cierta». ¿Por qué causa dijo aquello y mencionó

en su pregunta objeciones que no son apropiadas para con la *sarī'a?* (Tornero, 1984, p. 25).

A continuación, Ibn al-Sīd, responde:

> He examinado la pregunta de éste y he visto que busca la verdad sobre el mal de ojo y que trata de informarse de la causa que provoca necesariamente su influjo en aquél al que se le ha echado el mal de ojo. Éste, pues, trata de indagar un asunto que es el colmo de lo abstruso y más difícil de resolver que la cuadratura del círculo, porque esto es algo para lo que no hay aclaración en los textos legales revelados ni es posible fundamentar una demostración mediante pruebas racionales ni tampoco tenemos en el *ḥadīṯ* citado que se nos ha transmitido nada más que esto de que «el mal de ojo es una cosa cierta», a diferencia de lo que dicen los mentirosos de que este influjo lo han comprobado antigua y recientemente numerosas visiones de gentes (*Ibídem*).

Ya que:

> El Profeta, y tras él los santos predecesores, nos han prohibido profundizar en estas cosas ocultas para precaver la entrada de dudas en la religión y para evitar hablar de lo que no entendemos ni sabemos (*Ibídem*).

Ahora bien:

> Quien quiera seguir el camino recto de la religión no puede hacer otra cosa más que confiar y entregarse a la voluntad de Dios. Al que, en cambio, no le baste en esto el dicho que se ha citado y quiera que se trate sobre ello mediante pruebas racionales y mediante la especulación teórica, le vamos a informar, en un estilo narrativo, con lo que sobre este asunto han dicho los antiguos, aunque no creemos en la exactitud de la mayor parte de lo que dicen y pretenden (*Ibídem*).

Para Ibn al-Sīd:

> Todo lo que las gentes han dicho sobre esta cuestión se resume en cinco posiciones.
>
> Pretenden algunos que éste es uno de los asuntos que se dan por coincidencia simultánea, como el rayo que resplandece y muere, al tener lugar su resplandor, un animal. Sin embargo, no está en la naturaleza del rayo que muera un animal cuando resplandece, ni en la naturaleza del animal que muera al resplandecer el rayo, pues si en la naturaleza de ambos estuviere esto, seguiría siempre la muerte del animal al resplandecer del rayo porque ésta es la ley de las cosas que suceden por naturaleza, según pretenden.
>
> Otros creen que el mal de ojo es una propiedad que existe en algunos animales racionales y dicen que quien rechaza la existencia cierta del mal de ojo no ejercita su mente de ninguna manera, puesto que

> encontramos en las cosas que se generan y se corrompen, que son el animal, la planta y el mineral, propiedades extraordinarias cuya causa no conocemos, ya que la filosofía sólo especula sobre los universales. A los particulares, en cambio, que son propios de cada uno de los individuos, sólo los conoce según sus verdaderas naturalezas quien ha sido favorecido con una potencia divina[205] y aquél a quien está unida una sustancia profética (Tornero, 1984, pp. 25-26).

Para Ibn al-Sīd, los filósofos argumentan que el mal de ojo es un maravilloso rasgo humano. En este contexto, él ofrece una distinción entre filósofos y profetas:

> La filosofía sólo se ocupa de asuntos generales, mientras que los particulares, que se relacionan con cada uno de los seres particulares, son verdaderamente conocidos sólo por aquellos que están inspirados por el poder divino y conectados con la esencia profética (Eliyahu, 2015, p.180).

Una distinción similar aparece en *Kitāb al-Dawā'il*, donde Ibn al-Sīd dice que una de las facultades del alma profética es "comunicar las cosas que el alma filosófica no puede conocer, puesto que el alma filosófica sólo se dedica a considerar los términos generales" (*Ibídem*)[206].

Ibn al-Sīd, continúa con otras posiciones:

> Así como hallamos entre los minerales piedras que atraen el hierro, otras que atraen las garras, otras que atraen la carne y plantas que se arrojan al fuego y no se queman, y así como nos encontramos también con que todo animal cuando come mueve su mandíbula inferior y no la superior, a excepción del cocodrilo, que mueve la mandíbula superior, etc., así, no debes negar que haya hombres en el origen de cuya naturaleza se dé una propiedad con la que les sea posible echar el mal de ojo, de la misma manera que encontramos hombres que están dotados por naturaleza para interpretar sueños, otros para adivinar y hablar de las cosas ocultas y otros para poner al descubierto las mentiras y las calumnias (Tornero, 1984, pp. 26).

Ahora le toca narrar lo que dicen "otros físicos y astrólogos":

---

[205] En su *Libro de los cercos* desarrolla Ibn al-Sīd esta misma opinión tan debatida en la filosofía medieval del conocimiento divino de los particulares. Véase Asín Palacios, M., "Ibn al-Sid de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (Kitāb al-Ḥadā'iq)". *Al-Andalus*, 1940, 5, pp. 45-154.t, pp. 137-147.

[206] Asín Palacios, M., op. cit., pp. 109-110 (véase como se cita en Eliyahu, 2015, p.180).

> Otros físicos pretenden que todas estas propiedades son potencias que se producen en los cuerpos al mezclarse los elementos simples según el aumento y la disminución de las cualidades.
>
> Los astrólogos pretenden, a su vez, que estas propiedades son lotes y disposiciones que se dan en los nacimientos (*Ibídem*).

Ya va llegando al final, pero le faltaba dar un testimonio:

> Según otros, estas propiedades son un veneno que se propaga por el aire desde el ojo del que echa el mal de ojo hasta que llega y afecta al que sufre el mal de ojo. Menciona al-Aṣma'ī[207] que vio a uno que echaba el mal de ojo y que, habiéndole interrogado acerca de ello, éste le dijo: «cuando algo me parece bueno encuentro que sale de mi ojo calor» (*Ibídem*).

Y concluye:

> Todos estos dichos son próximos a las propiedades accidentales, siendo, por tanto, pretensiones que necesitan establecer la prueba de su exactitud. No debe creerse que la capacidad de dañar existente en el que echa el mal de ojo tiene lugar puramente por su visión por su discurso, sino que se trata de una propiedad que existe en éste al mirar la cosa junto con su locución de que la considera buena.
>
> En cuanto a quien interpreta que la causa del mal de ojo es la envidia, como menciona el que pregunta, es patente la falsedad de este aserto, porque el que echa el mal de ojo afecta a aquél al que envidia y al que no. Si la envidia fuera la causa, todo envidioso debería ser echador del mal de ojo.
>
> Respecto a la negación de éste que pregunta referente a que el daño del que echa el mal de ojo llegue al afectado no estando presente el primero, se trata de un asunto oculto cuya certeza no puede saberse, pues encontramos una secta de los hindúes conocidos por el nombre de *fikríes* y *wahmíes*[208] que pretenden influir con sus imaginaciones y pensamientos en quienes quieren. Éste es un asunto que no se puede zanjar tachándolo de verdadero o de falso, ya que encontramos en el mundo propiedades maravillosas que habríamos negado si nos hubieran hablado de ellas sin haberlas visto. Por ello, no es descaminado ahora que pudiera ser éste [sic] uno de esos casos (Tornero, 1984, pp. 26-27).

---

[207] El famoso filólogo de la escuela gramatical de Basora muerto en el año 828, recopilador de la antología poética cuyo título deriva de su nombre: *al-Aṣma'iyyāt.*

[208] Noticias de estas sectas pueden verse en al-Šahrastānī, Muhammad ben ʿAbd al-Karīm *Kitāb al-milal = Les dissidencies de l'islam al-Shahrastāni.*

Finalizando: "Ésta es, pues, la contestación que me ha venido a las mientes a esta pregunta. ¡En Dios está la guía recta, no hay otro dios que Él, el Autor de lo que quiere!" (Tornero, 1984, pp. 27).

Nos llama la atención el planteamiento y la actitud que muestra Ibn al-Sīd al-Baṭalywsī ante este tema tan controvertido. Como ya se ha indicado, la Epístola sobre el mal de ojo, empieza por señalar que uno debe abstenerse de tratar este tema; sin embargo, lo aborda de una forma abierta y conciliadora. Este aspecto de su modo de ser y de pensar queda recogido en los contenidos del Kitāb al-Dawā'il y otras partes del Kitāb al-masā'il, en los que Ayala Eliyahu encuentra estrechos vínculos. En este sentido, se detecta que todo su saber y pensamiento lo pondrá en intentar sintonizar la razón y la fe o revelación. Así, resulta interesante para nuestros fines situar La Epístola sobre la Religión y la Filosofía en paralelo con la Epístola sobre el mal de ojo. En relación con ello, Eliyahu aporta este dato: "En la Epístola de Religión y Filosofía, que forma parte del Kitāb al-masā'il, Ibn al-Sīd al-Baṭalywsī defiende la ortodoxia del erudito andaluz Abū l-Walīd al-Waqqashī († 1095) contra las acusaciones de herejía" (2015, p. 178).

Esta observación, está en consonancia con la traducción que realiza Asín Palacios sobre la "Opinión de Ibn al-Sīd de Badajoz sobre la incredulidad del poeta al-Waqqashī" (Asín Palacios, 1935, pp. 380-389), utilizando el Ms. 1518 de la Biblioteca del Escorial, folios 71v.-73r. Así en esta epístola, el interlocutor de Ibn al-Sīd al-Baṭalywsī sostiene que los filósofos son herejes; ante ello, Ibn al-Sīdd se posiciona en contra de una forma contundente. Uno de los principales argumentos que Ibn al-Sīd al-Baṭalywsī presenta contra esta afirmación es que debe hacerse una distinción entre el "verdadero" filósofo, que es honesto y virtuoso, y el "falso" filósofo, que no posee estos rasgos. Para reforzar su argumento, Ibn al-Sīd al-Baṭalywsī cita a los grandes filósofos, Aristóteles y Platón, que destacan la importancia de la moralidad y la virtud. Así, en la defensa de al-Waqqašī, Ibn al-Sīd plantea y resuelve, a su modo, la armonía entre la razón y la fe (la falsafa y la šarī'a) problema que tenía sus precedentes en el islam oriental. Ibn al-Sīd dará una respuesta, sino ecléctica, si conciliatoria.

En la actualidad, el mal de ojo sigue siendo una creencia presente muy característica en el mundo islámico donde la religión juega un papel fundamental. Así, por ejemplo, Fernández Molina al realizar un estudio sobre cuidados enfermeros a pacientes extranjeros hospitalizados en la Comunidad Valenciana, observa que:

> (…) el poder de los celos, el mal de ojo, el diablo y los jinn, son parte de la religión. Algunos amuletos o la quema de incienso […] (evitan y alejan) su influencia. Las oraciones y las lecturas del Corán ayudan a confortar al paciente y sus familiares y acelera el restablecimiento de la salud del enfermo (Fernández Molina, 2005, p. 133).

En consonancia con este trabajo, Moreno Llopis (2016) al realizar un análisis comparativo de la cultura marroquí y la valenciana, registra la experiencia de mujeres marroquís que durante el puerperio se visten con un Caftan especial y se pintan con henna y khol como remedio apotropaico frente a los genios y el mal de ojo. Sin duda, resulta una línea de trabajo interesante discernir sobre las semejanzas y diferencias de estas creencias antes del islam y profundizar en si su origen es religioso o más bien cultural (Moreno Llopis, 2016). En relación con esta discusión abierta por Aubaile-Sallenave (1999), Ibn al-Sīd argumenta que ciertas alabanzas con forma de reprobación tienen su origen en el temor hacia el mal de ojo por parte de los árabes puros; entre estas exclamaciones laudatorias se encuentran expresiones como «Dios lo castigue: ¡qué poeta!» o «Dios lo maldiga: ¡cómo habla!». Por ello, se eludía realizar elogios ya que se podría ocasionar daños (Peña Martín, 2007, p. 169). Ahora bien, en el mundo cristiano también existen vínculos entre la magia, la religión y la cultura que han llegado hasta nuestros días. Así, en la localidad extremeña de Guadiana, muy cerca de la ciudad natal de Ibn al-Sīd, a unos 30 km, existen registros de rituales curativos actuales con carácter mágico religioso (Vallejo, 2008). Por ejemplo, dentro de un ritual más amplio para curar el mal de ojo se reza, persignándose ante una taza de agua y una vela encendida. La oración es la siguiente:

> Jesucristo está en el cielo
> mandando los ángeles
> y la Virgen María saludando.
> Santa Ana parió a María,
> Santa Isabel a San Juan,
> María parió a Cristo,

así como esto que digo es verdad
se le quite el mal de ojo a
(nombre y apellidos del enfermo).
En el nombre del Padre,
del Hijo y del Espíritu Santo.
Amen (Vallejo *et al*, 2008, p. 4).

Al realizar una revisión sobre la medicina popular extremeña, se puede observar que existen concordancias significativas en la región tanto en las pruebas diagnósticas como en su tratamiento y sus causas[209]. La primera evidencia que se encuentra en los estudios más recientes llevados a cabo en Extremadura es la vigencia de esta creencia como "enfermedad cultural" y de los tratamientos asociados. De este modo, en la ciudad de Badajoz se ha documentado un remedio para el mal de ojo donde el curandero «masajea la cabeza del aojado» a la vez que le echa su aliento durante cinco minutos. En este mismo estudio varios informantes describen una oración para aquellos que están "cogidos de la luna" o alunados como medio terapéutico para abordar niños enfermos sin diagnóstico médico, frente al malestar general y el mal de ojo. El ritual tiene al menos tres variantes, en una de ellas el curandero moja un dedo en agua y se echa en la yema tres gotas de aceite y comienza a rezar. En otra versión se reza mientras se hacen cruces sobre el cuerpo del alunado con el dedo impregnado de agua y aceite; otros informantes señalan que el curandero se persigna mojando la mano en una mezcla de agua y aceite, rezando y aplicando el remedio hasta que se agote la mezcla (Martín Alvarado, 2010). Muy cerca de la capital badajocense, en Guadiana se han realizado entrevistas en profundidad y se revela la vigencia del remedio a través de 21 informantes. Según este estudio, el "tenedor de la gracia" realiza diagnósticos y aplica los remedios rituales en los que el aceite también juega un papel fundamental (Vallejo, 2008). Los vecinos de Valencia del Mombuey (Badajoz) expresan su miedo al mal de ojo y recurren a especialistas que también realizan la prueba del aceite como método de diagnóstico (Gregori, 2007).

[209] Véase: Gallardo, 1947; Rodríguez, 1988; Flores, 1992; Guío, 1992; Kuschick, 1995; Rubio, 1997; Muñoz, 2003; Gregori, 2007; Vallejo, 2008; Vallejo *et al,* 2008; Martín, 2010.

La localidad de Atalaya (Badajoz) ha sido estudiada por el epidemiólogo Jacint Altimiras, quien tras realizar una primera aproximación a la medicina popular de la zona (Altimiras, 2001), concluyó un trabajo de campo inédito con datos genuinos y novedosos sobre la transmisión de la medicina popular en esta población. Así, registra descripciones de dos informantes de Atalaya sobre cómo provocar un hechizo para que alguien caiga en desgracia, para que a alguien le vaya mal la vida, para que alguien se ponga enfermo o malo con síntomas propios del mal de ojo, mediante una rana, un sapo o líquido del sapo. El modo de provocar el maleficio consiste en clavar unos alfileres en los ojos de la rana o sapo, al que se ata o cuelga en casa[210]. Si bien el mal de ojo ha sido atribuido al contacto con animales venenosos entre los que se encuentran las salamandras y los sapos (Vallejo y González, 2015); no existen datos disponibles que coloquen a estos etnotaxones como medios o elementos empleados en hechizos. Sobre este tipo deleznable de prácticas considerando un contexto actual, existen posiciones históricas como las del canónigo de Salamanca, Maestro Pedro Ciruelo (c. 1470-c. 1560). Ciruelo trató de erradicar las supersticiones de su tiempo; no obstante, es importante señalar que categorizó el mal de ojo como verdadero y achacable a causas naturales o al poder del diablo, pues "hazen mucho daño y son causa de la perdición de muchas ánimas christianas" (Ciruelo, 1551). En el siglo XVII, Covarrubias contempla el término aojar en su diccionario titulado "Tesoro de la lengua castellana o española" de la siguiente manera:

> AOJAR Dañar có mal ojo. Lat. Fascino.as y el aojo fascinatio, questió es entre los Phisicos, si ay mal de ojo, pero comunméte está recebido aver personas q hazé mal có solo poner los ojos en otra especialmente si es có ira, o có embidia… (Covarrubias, 1611, p. 76).

Esta definición nos aporta una etiología generalizada a través de la historia como una causa principal y común en cualquier tiempo y lugar: la envidia (Salillas, 1905; Lykiardopoulos, 1981; Idoyaga Molina y Gancedo, 2014; Shamash, 2020). Sin embargo, según los estudios de campo sobre medicina popular llevados a cabo en la ciudad de Badajoz, zonas

[210] Jacint Altimiras i Roset, 2014, "La transmisión de la Medicina Popular en Atalaya (Badajoz, Extremadura)", autoedición realizada en Vic (Barcelona) en septiembre de 2014, DL B-3111-14.

limítrofes y otras localidades extremeñas, la envidia no sería la causa general del mal de ojo[211]. Rafael Salillas (1905) en su monografía sobre el mal de ojo en España asocia la envidia al mal de ojo; sin embargo, no lo hace explícitamente en Extremadura donde proporciona datos de Badajoz en Llerena, Maquilla y Castuera. Este hecho resulta muy llamativo pues coincide con el pensamiento de Ibn al-Sīd, siendo uno de los aspectos más relevantes de la terapéutica popular extremeña a la luz de estudios actuales. Esto genera una separación conceptual con otros estudios contemporáneos realizados sobre medicina popular de taifas que visitó el ulema andalusí. Así, en un estudio muy interesante desde el punto de vista antropológico, llevado a cabo por Salvador Hernández (2016) se analiza en profundidad las creencias y prácticas curanderiles, que sitúan la envidia como la causa fundamental.

Desde el punto de vista médico, Fresquet Febrer (1995) realiza con gran acierto un análisis de prácticas que vinculan la salud y la cultura en la Ribera Alta (Valencia). La envidia también queda registrada como causa (en Catadau, Valencia), junto con catorce usos mágicos de plantas donde destaca el género *Opuntia* Mill. cuyos cladodios son colocados en las puertas para evitar celos y envidia. En relación con el uso de plantas frente al mal de ojo se puede consultar el trabajo de González *et al* (2012), que realizaron un estudio etnobotánico para conocer el conocimiento tradicional y el uso actual de remedios vegetales contra las brujas y el mal de ojo en una comunidad rural española (Villarino de los Aires, Salamanca).

Fresquet Febrer en la obra citada anteriormente y escrita hace algo más de 25 años, escribe unos comentarios que gozan hoy día de gran frescura y actualidad. Este historiador de la medicina escribe:

> Las creencias mágico-religiosas y los ritos están desarrollados, sin embargo, en los diversos tipos de curanderos que curan por su gracia, aunque a veces empleen elementos empíricos como las plantas medicinales. Los clientes buscan eficacia, pero también comprensión, y ayuda moral. Las dependencias emocionales con el curandero son fuertes y los enfermos deben tener fe porque pocas veces entienden lo que hace. La

[211] Hecho que se confirma también en nuevas poblaciones extremeñas prospectadas en el transcurso de este trabajo.

> autoridad del curandero juega un papel importante. La efectividad no siempre es convincente, pero hay miedo a formular reclamaciones; el cliente no sabe nunca cuáles son los verdaderos poderes del curandero. Se va a casa de uno de estos sanadores para cosas concretas (pasar la llista, mal de ojo, romper las anginas, quitar verrugas, etc.) o para «malestares de tipo general» cuya causa es desconocida, y se escoge uno que viva cerca del domicilio. Cuando se va detrás de curar algo más importante por su gravedad o porque aún no se ha encontrado mejoría por un problema crónico, se dirigen donde sea menester (Fresquet Febrer, 1995, p. 268).

Es evidente que en el tema que nos ocupa la historia, la antropología y la cultura son elementos decisivos de análisis (Fresquet Febrer y Aguirre Marco, 2006). En este mismo orden de ideas, la formulación y solución de problemas antropológicos en la cultura filosófica del mundo islámico es un campo que también permite conexiones interesantes con las prácticas etnomédicas. Por otra parte, la antropología de Ibn al-Sīd sigue ofreciendo grandes e interesantes posibilidades para la Historia y Filosofía de la Ciencia sobre todo por sus referencias constantes al simbolismo numérico pitagórico y su estilo de pensamiento neoplatónico. Sin duda, una obra de síntesis que aglutine y recoja todo su pensamiento es muy necesaria, al igual que sondear en los archivos sus experiencias vitales para incorporar elementos biográficos todavía desconocidos.

5. CONCLUSIONES

A través de la Epístola del mal de ojo se confirma la actitud abierta de Ibn al-Sīd ante controversias desde una mirada filosófica, que podríamos caracterizar como una actitud científica con rasgos conciliatorios. Ibn al Sīd afirma que la causa del mal de ojo no puede ser la envidia, poniendo énfasis en la falsedad de este aserto, porque el que echa el mal de ojo afecta a aquél al que envidia y al que no. Si la envidia fuera la causa, todo envidioso debería ser echador del mal de ojo. Según datos obtenidos por observación participante, esta conclusión coincide de manera muy particular con la de informantes extremeños contemporáneos que tienen "la gracia" de practicar su curación. Sin embargo, la envidia como etiología es confirmada a través de la historia en numerosos casos y actualmente se corrobora en curanderos o informantes de estudios

recientes realizados en Toledo, donde Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī vivió entre 1075 y 1085.

6. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Sirva este trabajo como homenaje a la labor docente e investigadora del Prof. Cobos Bueno †, como historiador de la ciencia y de la medicina en la Universidad de Extremadura.

Deseamos agradecer el apoyo del Departamento de Anatomía Patológica, Biología Celular, Histología, Historia de la Ciencia, Medicina Legal y Forense y Toxicología de la Universidad de Cádiz hacía las actividades e iniciativas investigadoras de Historia de la Ciencia a través del Contrato Programa por Departamentos 2021.

7. REFERENCIAS

Adang, C. (2003). Ibn Ḥazm on Homosexuality. A Case-Study of Zāhirī Legal Methodology. *Al-Qanṭara*, *24*(1), 5-31

Al-Šahrastānī, M. (ibn ʿAbd al-Karīm) (1984). *Kitāb al-milal=Les dissidencies de l'islam*. Présentation et traduction par Jean-Claude Vadet. P. Geuthner

Altimiras, J. (2001). *La Medicina Popular en Atalaya: una aproximación*. [Trabajo para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, Facultad de Medicina, Universidad de Extremadura]

Angeletti, L. R. (1990). Transmission of classical medical texts through languages of the Middle-East. *Medicina nei secoli*, *2*(3), 293-329

Alvar Nuño, A. (2010). El mal de ojo en el occidente romano: materiales de Italia, norte de África, Península Ibérica y Galia. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Repositorio Institucional de la UCM. https://bit.ly/3I30dNi

Álvarez de Morales, C. (2006). Elementos mágicos y religiosos en la medicina andalusí. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones Anejos*, *16*, 23-46

Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA). (1995). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-IV. Masson

Asociación Estadounidense de Psiquiatría (APA). (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5 (Quinta edición)*. Editorial Médica Panamericana

Asín Palacios, M. (1940). Ibn al-Sīd de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (Kitāb al-Ḥadā'iq). *Al-Ándalus*, 1940, *5*, 45-154

Asín Palacios, M. (1935). La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica. *Al-Ándalus*, *3* (2), 345–389

Aubaile-Sallenave, F. (1999). Les rituels de naissance dans le monde musulmán. En P. Bonte, A.M. Brisebarre y A. Gokalp (Eds.), *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un ritual* (pp. 125-160). CNRS Antropologie

Avicena (1997). *Poema de la Medicina* (Texto árabe, traducción española con introducción, notas e índice por Najaty Suliman Jabary y Pilar Salamanca Segoviano). Universidad de Valladolid

Avicenne (1986). *Le livre de Science* (traduit par Mohammad Achena et Henri Massé). Les Belles Lettres/Unesco

Bohigian, G. H. (1997). The history of the evil eye and its influence on ophthalmology, medicine and social customs. *Documenta ophthalmologica. Advances in ophthalmology*, *94*(1-2), 91–100

Ciruelo, P. (1551). Reprobacion de las supersticiones y hechizerias: libro muy vtil, y necessario a todos los buenos christianos / el qual compuso y escriuio el Reuerendo Maestro Ciruelo...; y agora de nueuo revisto y corregido y añadido algunas mejorias, con sus acotaciones por las márgenes. En casa de Guillermo de millis

Cobos Bueno, J. M. y Vallejo, J. R. (2013). La formación filosófica de Abū Muḥammad ʿAbd Allāh bn. al-Sayyid (Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī). En F. Lorenzana de la Puente y R. Segovia Sopo (Coords.), *La vía de la Plata y otros estudios sobre Extremadura* (pp. 155-179). Asociación Cultural Lucerna

Cobos Bueno, J. M. y Vallejo, J. R. (2017). Los universales y la crítica del extremeño Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī a la obra de al-Fārābī. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Tecnicas*, *40*(84): 13-23

Cobos Bueno, J. M. y Vallejo, J. R. (2017). Presencia de la obra Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā (Enciclopedia o Epístolas de los Hermanos de la Pureza) en la obra filosófica de Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī. En F. Lorenzana de la Puente y F. J. Mateos Ascacíbar (Coords.), *El legado de la España de las tres culturas* (pp. 109-118). Sociedad Extremeña de Historia

Cobos Bueno, J.M. (1996). Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos»de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Batalyawsī". En F. Díaz Esteban (Ed.), B*ataliús. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios* (pp. 63-76). Letrúmero

Covarrubias Orozco, S. de (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. L. Sánchez

Cruz Hernández, M. (1957). *Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana.* Asociación para el Progreso de las Ciencias

Edriss, H., Rosales, B. N., Nugent, C., Conrad, C. y Nugent, K. (2017). Islamic Medicine in the Middle Ages. *The American journal of the medical sciences*, *354*(3), 223–229.

Dīāb Ḥaǧǧī, F. (1986). La oftalmología de Avicena y su influencia en la medicina de al-Andalus. [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca]

Dīāb Ḥaǧǧī, F. (2008). ¿Es la catarata la opacificación del cristalino? (I): Estudio sobre textos medievales 1. Etimología y doctrina médica. *Archivos de la Sociedad Española de Oftalmología*, *83*(9), 563-565

Jourdan, A. J. L. (Préfacier, etc). (1820-1825). *Dictionnaire des Sciences médicales. Biographie médicale*. Panckoucke. https://bit.ly/3CVfYlD

Elamrani-Jamal, A. J. (1979). Les rapports de la logique et de la grammaire d'après le *Kitāb al-Masā'il* d'al-Baṭalyūsī (444-521=1052-1127). *Arabica*, 26, 76-89

Eliyahu, A. (2015). From Kitāb al-ḥadā'iq to Kitāb al-dawā'ir: reconsidering Ibn al-Sīd al-Baṭalalyawsī's philosophical treatise. *Al-Qanṭara*, *36*(1), 165-198

Eloy, N. F. J. (1778). *Dictionaire historique de la Medicine ancienne et moderne ou Mémoires disposés en ordre alphabétique*, Tome 1. A Mons: chez H. Hoyois

Encyclopédie Méthodique. Médicine, Tome 3. Chez Panckoucke. https://bit.ly/3o2gtWU

Esteban de Antonio, M. (2011). Historia de la oculística con especial dedicación a la estrabología. 2 vols. Mac Line

Etxeberria Mendizabal, O. (2018). *Magia contra la enfermedad. Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla (1414-1545)*. [Tesis doctoral. Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea]. Repositorio Institucional ADDI. https://bit.ly/3p9IElY

Fernández Molina, M.A. (2005). Estudio de los cuidados a pacientes extranjeros ingresados en el Hospital General Universitario de Alicante desde la perspectiva de la enfermería transcultural. [Tesis doctoral, Universidad de Alicante]

Flores, F. (1992). *La vida tradicional en el Valle del Jerte.* Editora Regional de Extremadura

Fresquet Febrer, J. L. (1995). Las prácticas mágico-religiosas y los curanderos en la medicina popular de la Ribera Alta. *Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, *47*, 247–322

Fresquet Febrer, J.L. y Aguirre Marco, C. (2006). *Salut, malaltia i cultura* (Educació. Sèrie Materials, 88). Universitat de València

Gallardo de Álvarez, I. (1947). Medicina Popular y supersticiosa: Mal de ojo. *Revista de Estudios Extremeños. Badajoz*, *3*, 1-2

Garrison, F. H. (1921). Introducción a la Historia de la Medicina. Trad. del Real, E. G. Calpe

Gómez Nogales, S. (1983). La corte aftasíes de Badajoz, principalmente en el campo de la Filosofía. En *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura

González, J. A., García-Barriuso, M., Pardo-de-Santayana, M. y Amich, F. (2012). Plant remedies against witches and the evil eye in a Spanish "witches' village". *Economic botany*, *66*(1), 35-45

Gregori, M. P. (2007). Medicina Popular en Valencia del Mombuey. [Tesis Doctoral, Facultad de Medicina, Universidad de Extremadura]

Guío, Y. (1987). Religión, salud y enfermedad, un estudio de medicina popular en un pueblo extremeño. Jornadas de Cultura Popular Extremeña

Idoyaga Molina, A. y Gancedo, M. (2014). El mal de ojo como enfermedad: elitelore y folklore en Iberoamérica. *Disparidades. Revista De Antropología*, *69*(1), 77-93

Korman, G. y Idoyaga Molina, A. (2002). Alcances y límites de la aplicación del manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales (DSM-IV) en contextos interculturales del gran Buenos Aires. *Scripta Ethnologica*, (24), 173-214

Kuschick, I. (1995). *Medicina Popular en España*. Siglo XXI de España

Lomba Fuentes, J. (1991). *La Filosofía islámica en Zaragoza.* 2ª ed. Diputación General de Aragón

Lomba Fuentes, J. (1987). El filósofo Ibn al-Sīd y su paso por Albarracín y Zaragoza. *STVDIUM. Geografía, historia, arte, filosofía*, *1*, 73–85

Lykiardopoulos, A. (1981). The Evil Eye: Towards an Exhaustive Study. *Folklore*, *92*(2), 221–230

Martín Alvarado, M. Á. (2010). Medicina popular en la ciudad de Badajoz. [Tesis Doctoral, Facultad de Medicina, Universidad de Extremadura]. Repositorio Institucional Dehesa. https://bit.ly/3E7OeLN

Menzel, K. (1967). Aberglaube in Heilkunde und Zahnheilkunde [Superstition in medicine and dentistry]. *Zahnarztliche Rundschau*, *76*(9), 318–328

Moral, C. del (1999). Un conjuro mágico-religioso contra el mal de ojo en la *riḥla* de Ibn al-Ḥāŷŷ al-Numayrī. *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna, 17*, 503-509

Moreno Llopis, C. (2016). Cultura del nacimiento: transmisión oral de los cuidados y creencias tradicionales. (Estudio comparativo de la cultura marroquí y valenciana). [Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir]

Muñoz, J. (2003). Algunos aspectos de la Medicina Popular en Feria. *Revista de Estudios Extremeños*, 59 (1): 195-216

Peña Martín, S. (2007). Corán, palabra y verdad. Ibn al-Sīd y el humanismo en al-Andalus. *C.S.I.C*.

Peretti, L. (2010). Las "enfermedades culturales", la etnospsiquiatría y los terapeutas tradicionales de Guatemala. *Scripta ethnologica*, *32*, 17-28

Pettigrew, T. J. (1844). The Superstitions Connected with the History and Practice of Medicine and Surgery. Ed. Barrington and G. D. Haswell

Puig Montada, J. (1995). Nota sobre Avicena en al-Andalus. *Anaquel de Estudios Árabes*, *6*, 141

Ramón Guerrero, R. (1995). Influencia de al-Fārābī en ibn al-Sīd de Badajoz. *La Ciudad de Dios*, *228*, 51–66

Rodríguez, J. (1988). Algunas supersticiones de Castuera y sus cercanías. *Saber Popular*, *2*, 35-ss.

Rubio, L. A. (1997). Notas sobre el conocimiento de la Medicina Popular y supersticiones curativas en la comarca de Olivenza. *Encuentros*, *3*, 259-283

Salillas, R. (1905). La fascinación en España: estudio hecho con la información promovida por la sección de ciencias morales y políticas del ateneo de Madrid. E. Arias. https://bit.ly/3paxU6X

Salvador Hernández, P. P. (2016). *El mal de ojo en Toledo.* [Tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha]

Sarton, G. (1975). *Introduction to the History of Science*. Robert E. Krieger Publishing

Serrano, D. (2002). Ibn al Sīd al-Batalyawsī (444/1052–521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético. *Al-Qanṭara*, *14*(1), 53-92

Shamash, J. (2020). The Evil Eye: The Magic of Envy and Destruction. Foxy Books

Terrón Albarrán, M. (1991). *Extremadura Musulmana*. *Badajoz 713–1248*. Tecnigraf

Tornero, E. (1984). Cuestiones filosóficas del *Kitāb al-masā'il* de Ibn al-Sīd de Badajoz. *Al-Qanṭara*, *5*(1-2), 15-31

Vallejo, J. R. y González, J. A. (2015). Los anfibios en la medicina popular española, la farmacopea de Plinio y el Dioscórides. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, *22*(4), 1283-1319

Vallejo, J. R., Peral, D. y Carrasco, M. C. (2008). Prácticas mágicas en la medicina popular de un pueblo extremeño de colonización. *Gazeta de Antropología*, *24*(2)

Vallejo, J.R. (2008). La etnomedicina en Guadiana del Caudillo (Badajoz). [Tesis doctoral, Facultad de Medicina, Universidad de Extremadura]

Vereecken J. L. (1968). A propos du mauvais oeil. *L'Hygiene mentale*, *57*(1), 25-38

Young, M. N. (1990). Ophthalmology and magic. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, *66*(6), 638-646

EL TRATAMIENTO DE LA HISTORIA DEL PROFETA JOSÉ EN DOS POEMARIOS: *"POEMA DE YUÇUF"* MORISCO Y *"YUSUF Y ZULAIJA"* DE AL-FIRDUSI

FATMA KAMAL ABDELHAMID
Universidad de Al-Azhar, Facultad de Humanidades

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre Oriente y Occidente son muy antiguas, y vuelven a la época antigua cuando los mercaderes viajaban de occidente a las tierras orientales y viceversa, trasladando con ellos no sólo los productos entre los países diferentes, sino que llevaron las lenguas, las religiones y las costumbres de un lugar al otro. Los vínculos entre las literaturas árabe y persa, como ejemplos representantes de la literatura islámica, y las literaturas europeas son muy fuertes y obvias con el paso del tiempo. También Andalucía se consideraba el punto de encuentro por donde se transmitió la cultura islámica a Europa. El siglo XIX fue un período muy decisivo en la transmisión de la cultura iraní a Europa, donde se hicieron muchas traducciones del persa a algunas lenguas europeas, aparte de un gran número de obras literarias que hablaron de Irán como las de *Nietzsche, Jean-Jacques Rousseau y Lamartine.*

2. DISCUSIÓN

Tanto las literaturas occidentales (la alemana, la inglesa y la española) como las orientales (la árabe, la persa, la turca y la urdú) tratan la historia del profeta José literariamente. Encontramos que el literato alemán Thomas Mann escribió su obra literaria tan famosa que se titula *Joseph und seine Brüder* (*Yuçuf y sus hermanos*). Se compone de cuatro volúmenes y fue escrita en el año 1926 y editada por primera vez en 1933. La cultura inglesa está llena de varios libros y artículos que tratan la historia de

Yuçuf y Zulaija como *In Potiphar's House (1994)* de James L Kugel. La literatura española dio mucha atención a dicha historia en obras como: *La leyenda de José, Las coplas de Yosef y La tragedia Josefina.*

Referimos con literaturas orientales a las grandes literaturas islámicas como: la árabe, la persa, la turca y la urdú. En la literatura árabe existen diversas obras entre poemas y obras teatrales que tratan este tema como: una moaxaja del poeta árabe "Isma'el Abu Jadrah al-Talbatnī", escrita en 1331 H y trata de un manuscrito impreso en la biblioteca de Al-Azhar bajo el nombre de "*Al-Badr Al-Tammam fī qessat Yuçuf A 'layhi Al-Salam (Al-Badr Al-Tammam en la historia del profeta Yuçuf –La paz sea con él*". Esta moaxaja consiste en setecientos y sesenta versos que narran la historia de José y lo que ocurrió con sus hermanos.

En el teatro poético, podemos hablar de *Yuçuf al-seddiq (Yuçuf el veraz)*, una obra teatral escrita por el poeta egipcio Mohamed Abdul-Hamid al-sukkarī en 1947. El poema consta de 1464 versos que tratan la historia entera del profeta José. Entre los nombres más destacados de la literatura turca mencionamos: *El poema de Yuçuf* del poeta Alī (1232) y Šiad Hamza que escribió *La historia de Yuçuf y Zulaija* en el siglo trece. También la poesía clásica urdú trató la historia de José con tanta admiración, entre los nombres que plantearon el tema destacamos Walī Daknī (1099-1159), Mir Taqī Mir (1136-1225). Estos poetas intercalaron la historia de José como referencia o alegoría en temas como el sufismo y el amor divino. En cuanto la literatura persa, encontramos un conjunto de pomas que comparten, en su planteamiento, la historia de Yuçuf y Zulaija. Ya que fue poetizada por al-Baljī, al-Bajtiarī, y 'Abd al-Rahman Al-ŷamī. En este estudio pretendemos hacer una comparación entre el poema morisco y el de al-Firdusi, exponiendo algunas convergencias y divergencias entre los acontecimientos narrados en los dos poemas. Puesto que ambos poemas se basan en la cultura islámica, es imprescindible recurrir a la fuente más auténtica en este caso, que es el Corán y por consiguiente haremos una referencia a las diversas opiniones de los exegetas de este.

En *El poema de Yuçuf* encontramos el mismo esquema métrico de la cuaderna vía que predominaba en la poesía de esta época, y es más cercano al Mester de Clerecía, donde era corriente el uso de dicha forma

estrófica que está compuesto por versos de 14 sílabas con rima asonante entre todos; además, podemos observar una pausa a mitad de cada verso llamada hemistiquio. Esta pausa se utilizaba para mantener el ritmo del verso, ya que, debido a su longitud, este podía perder su aspecto poético.[212] Como el poema morisco es más corta que el persa, lo utilizamos como base en este estudio; es decir, seguimos según el orden de este poema y de las historias que han sido narradas en este.

Luego dividimos el poema morisco en acciones principales como: las estrofas inaugurales, las razones del rencor de los hijos de Jacob hacia José, el sueño de José, echar a José en el pozo, el diálogo entre Jacob y el lobo, la venta de José por sus hermanos, etc. En esta parte presentamos las coplas moriscas que narran un acontecimiento de dicha historia y las persas que coinciden con ellas y comparamos entre las dos versiones. También tradujimos algunos versos del poema persa al español para que nos sirvan en esta comparación.

2.1. ESTROFAS INAUGURALES:

El poema morisco empieza dando alabanzas a Allah, mencionando Sus atributos y calificativos como: el Creador del universo, el Poderoso y el Ordenador de todas las tierras y los cielos, donde todas las criaturas están sometidas a su poder, y otros atributos. Esto ocupa las dos primeras estrofas del poema que son las siguientes:

(1) Lowamiyento ada Allah, el-alto yes i verdadero,
onrado i ḳonp^{i}lido, señor dereyturero,
f^{a}rankô i poderoso, ordenador sertero.
(2) Garan yes el Su poder, todo el mundo abarḳa,
non sa le enḳubre kosa ke en-el mundo naçḳa,
si ḳi^{y}ere en la m[a]r ni en toda la komarḳa
ni^{y}-en la ti^{y}erra p^{i}ri^{y}eta ni^{y}-en la b^{a}lanḳa.[213]

---

[212] Ramón Menéndez Pidal, *El poema de Yuçuf, materiales para su estudio*, 2ª Edición, Universidad de Gredos, 1952, P. 486.

[213] Nota: los versos del poema morisco que mencionaremos a lo largo de este capítulo pertenecen al libro: Ramón Menéndez Pidal, *El poema de Yuçuf, materiales para su estudio*, 2ª Edición, Universidad de Michigan, Gredos, 1952, pero con algunas modificaciones en cuanto a la transcripción.

Se nota que la primera estrofa se compone de tres versos, aunque el poema está escrito, como hemos dicho, en cuaderna vía, es decir que cada estrofa tiene que contener cuatro versos. A este respecto, podemos afirmar que el amanuense se olvidó de escribir uno de los versos de la primera estrofa.

En el poema de al-Firdusi notamos lo contrario, ya que empieza con una introducción muy larga, la cual se divide en dos partes y ocupa los primeros ochenta y un versos del poema frente, como hemos anticipado, a dos estrofas en el poema morisco. En la primera parte de al-Firdusi encontramos unas alabanzas a Allah, numerando algunos de Sus atributos, igual que lo hizo el poeta morisco, también se alaba al profeta Muhammad. Esta introducción del al-Firdusi ocupa 21 versos del poema[214]. En la segunda parte inaugural empieza a narrar la historia de los reyes del imperio persa, aparte de otras historias de amor o hechicerías y acontecimientos mágicos y maravillosos, y por fin se aburrió de estas formas de escribir, por eso, decidió narrar historias y cuentos más realistas como los dolores del profeta José. Esta segunda parte es más extensa y ocupa 60 versos del poema.

- Las razones del rencor de los hijos de Jacob hacia José:
- Después de las estrofas inaugurales, el poema morisco entra directamente en la historia de Yuçuf en tres estrofas que hablan de los motivos de la envidia que sentían los hijos de Jacob hacia su hermano pequeño. El poema dice al respecto:

> **(3)** fagobos a saber oyades, mis amados,
> le ke konteçi^{y}o en los ti^{y}enpos pasados
> a Jaḳo [i aY]ūçuf i-^{y}a sus di^{y}es ermanos;
> bor kobdiçi^{y}a [i enbi]dya obi^{y}eron a seyer malos.
> **(4)** por ke [Jaḳo ama] ba a Yūçuf por marabella
> Por ke era nīño…….de orella (?)
> Por ke yera la su madre fe [rmosa i bella],

[214] Nota: los versos del poema persa que mencionaremos a lo largo de este capítulo pertenecen al libro:

رمضان رمضان متولي، *منظومة يوسف وزليخا المنسوبة لشاعر الشاهنامة أبو القاسم الفردوسي*، راجعها السباعي محمد السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

4) Nota: La traducción de los versos árabes al español son de la autora del estudio.

[sobre to] das las otras yera [amada ella].
(5) [Aque]sta f[u]^{w}e la rraz[ó]n [por ke] onbi^{y}a[ron]
. . . . . /ante del di^{y}a
Por ku^{w}al entendi^{y}eron los ermanos
Ke si^{y}enp^{e}re ke bibi^{y}ese lebari^{y}a mejori^{y}a.

Como se observa, el segundo verso de la cuarta estrofa no es completo. Creo, lo borrado puede ser un calificativo que se refiere a José, y, lo más probable, llevaría el significado de obediente. También falta el segundo verso de la quinta estrofa debido al deterioro que el códice ha sufrido por el paso del tiempo y por las malas condiciones de conservación en que se encontró. Según el orden de las acciones narradas en el poema, podemos adivinar que el poeta morisco quería referirse al sueño que tuvo José por la noche. Se narran las razones por las cuales Jacob amaba a José más que a los demás hijos. Que le amaba porque era el más pequeño y el más obediente, pero el poeta cita otra razón un poco rara que la madre de José era muy hermosa, por eso Jacob le amaba más que a sus otras esposas.

Al-Firdusi alude en su poema, con más detalle, a esta rara razón, diciendo que Jacob se enamoraba mucho de su prima Raquel y quería casarse con ella, pero su tío, mediante una artimaña, consiguió casar a Jacob con Lea, la hermana mayor de Raquel. Cuando Jacob se dio cuenta de esto se puso triste y su tío alivió su tristeza prometiéndole que le casase con su amada Raquel bajo la condición de que Jacob trabajara con él durante el período de siete años. De hecho, Jacob aceptó tal condición y logró casarse con Raquel y de ella tuvo dos hijos, José y Benjamín, y la madre murió después del segundo parto. Este aspecto, constituye una de las coincidencias entre el poema morisco y el de al-Firdusi. Notamos que tal comienzo de la historia en el poema morisco es muy corto, ya que se cuenta solo en tres estrofas y el poema no habló mucho de las circunstancias que rodeaban el ardid planificado por los hermanos.

2.2. El sueño de José:

(6) Akesto fu^{w}e ke bi^{y}o onza est^{a}rellas

Ke marras, la gerrera tayeya con-ellas,
k-el sol i la luna era ke endaba ent^{a}r-ellas

i a Yūçuf se omillaban kon todas sus parellas.
(7) Komo i^{y}era Yūçuf niño de pokos años,
enbisándolo el padre non se kobri^{y}o de los ermanos,
kontandoles el su^{w}eño ke bi^{y}o en los altos,
pensaronle t^{a}ra^{y}çi^{y}ōn i^{y}-andaronle en-engaño.

Estas dos estrofas narran el sueño que tuvo José cuando era niño. Había visto once estrellas, el sol y la luna se humillaron ante él. El poeta menciona el nombre de una estrella, a la cual dio el nombre de "*la guerrera tayeya*" que acompañaba a las once estrellas que se postraron ante José junto con el sol y la luna. Al buscar el significado de la palabra *Tayeya*, en la DRAE, no lo hemos encontrado y nos parece que se trata de una invención del escritor. Y Ramón Menéndez Pidal nos confirma que con la palabra "*tayeya*" el poeta quería referirse seguramente a una estrella, pero no se figura tal nombre, ni ninguno parecido, en la Astronomía de Alfonso X[215].

En el poema persa, sólo mencionó que el niño vio once estrellas, junto con el sol y la luna, postrándose ante él y que Jacob le interpretó enseguida que las once estrellas son sus once hermanos, mientras que el sol y la luna son Jacob y la hermana de José.

Las once estrellas
que se postraron ante ti
son tus once hermanos,
y el sol y la luna somos tu hermana y yo[216]

La segunda estrofa apareció Jacob aconsejando a José, utilizando las mismas palabras mencionadas en la aleya número cinco de la sura de José[217]. Esto nos conduce a una conclusión muy importante, que el poeta morisco sabía y memorizaba el Corán o, por lo menos, la sura de José,

[215]Véase Ramón Menéndez Pidal*, El poema de Yuçuf, materiales para su estudio*, 2ª Edición, Universidad de Michegan, Gredos, 1952, p. 489.

[216]إن الكواكب الأحد عشر...الذين سجدوا أمامك على الأرض

هم أقرانك الأحد عشر...وأنا وأختك مثل الشمس والقمر

[217] Todas las aleyas coránicas citadas en adelante pertenecen a la fuente siguiente: M. Isa García, *Traducción comentada del Corán*, Bogotá, 2013.

porque narró tanto el sueño de José como el consejo de Jacob de una forma resumida, casi igual que lo mencionado en el Corán.

Al-Firdusi nos informa que José no siguió el consejo de su padre y narró el sueño a su hermano Simeón. Dijo:

> Que ni por un momento guardó el secreto
> y se apresuró para ir a Simeón,
> desobedeció el consejo de su padre
> y empezó a contarlo todo a Simeón[218]

Se concluye entonces que ambos poemas coinciden en afirmar que José narró su sueño, con la diferencia de que el poeta morisco narra que José contó el sueño a sus hermanos, como en la estrofa número siete, mientras al-Firdusi designó la persona a quien José confesó su secreto. Digno de mencionar que el sueño de José ocupa 60 versos del poema persa.

2.3. LAS RECOMENDACIONES DE JACOB A SUS HIJOS:

> **(12)** Aṭanto dixi^{y}eron de palabras pi^{y}adosas,
> aṭanto le p^{o}rometi^{y}eron de palabras fermosas,
> k-el les di^{y}o el niño i dixo les sus oras,
> ke lo katase Allah de manos engañōsas.
> **(13)** di^{y}ôlexle el padre komo lo debi^{y}afer,
> enfi^{y}andose en-ellos, non kiso más dubdar,
> dixo:exku^{w}itadme, mis fījos, lo ke yo bos ki^{y}ero rrogar,
> ke bos me lo katades i me lo kerades gu^{w}erdar,
> **(14)** i ke bi^{y}enga aina par-amor del K^{i}ri^{y}ador,
> a mi feredes g^{e}eran p^{a}lazer, i^{y}-a el g^{a}ran sabōr;
> desto non falleskades por mi amōr;
> ak[o]m[i]^{y}éndo[o]lo ada Allah, Poderoso Señor.

En estas tres estrofas el poeta morisco explica que, debido a los muchos ruegos y súplicas de los hijos de Jacob, este respondió al fin su petición, rogando al Señor que guardase al pequeño de las manos engañosas. Les

---

[218] فلم يسع قلبه السر لحظة...وأسرع إلى شمعون
فخالف قول أبيه في إخفاء الرؤية...وقصها على شمعون من أولها لآخرها

dio el niño, pero, antes, les ordenó que lo protegieran, que vuelvan lo más rápido posible y que cumplieran bien sus recomendaciones. Efectivamente, los hermanos recibieron al pequeño después de prometer a su padre volverse a casa lo más temprano posible, y que lo guarden bien de todos los malos. Todo esto no se mencionó en el Corán, sin embargo, al-Firdusi lo aclaró en su poema a lo largo de 53 versos con unos detalles de la invención del poeta persa, ya que no encontramos ninguna referencia a dicho acontecimiento en las interpretaciones del Corán. Dicha situación se describe así:

Los hijos se despidieron del padre,
quien les dio provisión y consejo a cada uno de ellos.
Luego llamó a Rubén,
que era mayor de Israel
y en el que sintió una esperanza.
Puso la mano de José en la de Rubén
Y dijo esto: es mi hijo querido,
es mi esperanza y mis recuerdos.
Te entrego su mano, ten cuidado con él
y guárdalo de todo mal[219]

2.4. JOSÉ MALTRATADO POR SUS HERMANOS EN EL DESIERTO:

(15) Lebaronlo en ku^{w}ellos mi^{y}ent^{e}ras el padre lo b[i]^{y}ô;
ku^{w}ando se allaron, beredes ke f[u^{w}e]ron a fer:
derrok[áro]nlo de los ku^{w}ellos…..
esto biyô el….. spirar /por çu padre.
(16) Lesaronlo a saga malantant i kolpado
Komo yera niño ti^{y}erno, finko muy k^{e}rebantado,
dixoles: atendedme,
non kerays ke finke akī desenparado;
(17) non kerás ke finke sin padre i sin madre,

219 ودعه الأولاد ودعى...وأعطى كل واحد زادًا ونصحًا
ثم استدعى روبيل...الذي كان أكبر من اسرائيل
وضع أملاً في روبيل...ووضع يد يوسف في يده
هكذا قال: إنه قرة عيني...وأملي وذكراي
أودعته يدك فكن يقظًا...وكن حافظًا له من كل سوء

i non kerás ke muera desenparado de fanbre;
dadme agua de fuente o de rrío o de mare,
miembrevos lo ke vos dixo el kano de mi padre.

Notamos que el tercer verso no es completo, me parece que falta un complemento de lugar que puede ser *en el suelo*. Y ahora el poema detalla un poco el maltrato que recibió el pequeño cuando se alejaron de la vista del padre: le echaron cruelmente en la tierra hasta el punto de que le dolía todo el cuerpo, le dejaron andar detrás de ellos, pusieron sus pies sobre el cuello de José y, por eso, este suspiró pidiendo el socorro de su padre, pero sus hermanos no respondieron a las súplicas del pequeño. Le enseñaron el agua y luego la vertieron en el suelo, además de dirigirle algunos puñetazos y patadas hasta que el pequeño se hirió y se cayó exhausto en el suelo. Se burlaban de él por el sueño, acusándole de mentiroso y amenazándole que iba a pagar muy caro el precio de sus mentiras. Aquí lo que dijo el poeta morisco:

(18) Uno de los ermanos, ku^{w}ando esto oyó,
di^{y}o de mano all-agu^{w}e, en ti^{y}erra la bazi^{y}ó,
i de puños i de kalçes aṭan mal lo- nferi^{y}ó.
El niño kon los sobras en la ti^{y}erre kayó.
(19) Abilaban los ermanos
dizi^{y}endole: ast^{o}roso, balate los tus fados,
ni^{y} –enkara los su^{w}eños ke bi^{y}es en los altos,
aki las pagarás todas por malos de tus pekados.

En el poema persa estos acontecimientos aparecen de una forma muy extensa, pero con las mismas ideas principales. Fueron narrados en 184 versos del poema, donde el poeta contó detalladamente lo que hicieron los hermanos con José en el desierto. Fijamos en las palabras del poeta persa:

Lo llevaron amablemente por poco tiempo
y le dirigieron muy buenas palabras
hasta que se alejaron de la vista de Jacob.
Entonces se despojaron del velo de la vergüenza:
le echaron de sus espaldas
y le calificaron de ladrón y mentiroso.
Cada uno de ellos le dijo: ¡Oh malaventurado!,

¡qué sueño tan dichoso has visto en el cielo![220]

2.5. ECHAR A JOSÉ EN EL POZO:

(20) Ubose de rrankurar a uno de los ermanos,
oboles de rrogar ad-akellos dos;
ke no muri^{y}ese esṭonçe kisi^{y}eron los fados.
(21) Mas todos komo…..obi^{y}yeronlo por/bu^{w}eno
ke lo echasen en –el poso en –el monte Seyana,
firi^{y}o es, muy fondo, las fi^{y}eras i jazi^{y}ana;
por ke se lo komi^{y}esen i nunca lo beri^{y}an.

Estos versos muestran la decisión que tomaron los hermanos antes de arrojar a José en el pozo. Falta un verso de esta estrofa, podría ser el segundo donde el poeta debía haber mencionado el nombre de Judá, quien rogó a sus hermanos que no matasen a José. En la estrofa 21 se menciona el nombre del monte donde se sitúa dicho pozo con una descripción de este y de ahí nos enteramos de que estaba muy hondo y lleno de fieras. Sobre la palabra borrosa en el primer verso, puede suponerse el significado requerido que puede ser *grupo*. Se observa que el poeta da el nombre de *Seyana* al monte donde existe el Pozo. Por otro lado, al-Firdusi sólo declaró que era un pozo hondo y muy oscuro cavado por una persona.

A continuación de esta copla el morisco se olvidó de contar cómo echaron a José en el pozo; pero este olvido se enmienda en la copla 34 y 35. El poeta describió el aljibe que era hondo, frío y lleno de serpientes y escorpiones, por lo que los hermanos estaban seguros de que estos animales venenosos matarían al niño de una vez y nunca lo verían más. A mi parecer, se observa una irregularidad en el orden de narrar los acontecimientos en el poema morisco, ya que el amanuense tenía que haber puesto, a continuación de la estrofa 21, las estrofas 34 y 35 a fin de presentarnos una idea completa. Podemos decir que esto se debe a su

[220] حملوه مدة من الوقت بلطف...مع كلام طيب مفرح للقلب
هكذا حتى اختفى عن يعقوب...وحينئذ مزق العالم برقع حيائهم
دفعوه من فوق ظهورهم مرة واحدة...ودعوه باللص والكذاب
وقال كل منهم له: يا قبيح الأثر...أي طالع سعد رأيته في السماء

voluntad de seguir el orden de las acciones narradas en el Noble Corán. Tengo que llamar la atención a que me encuentro obligada a poner aquí, por lo menos, la estrofa 34 con el doble propósito de que el lector siga el orden lógico de los acontecimientos y de que esto me ayudó a continuar regularmente la tarea de comparación. He aquí la estrofa:

> **(34)** Ejáronlo en-un pozo kon una ku^{w}erda muy g^{a-}rande,
> amedi^{y}o ubi^{y}éron la kortada,
> kaya en ti^{y}erra i las fi^{y}eras en una irada,
> pero de sustalle n[o] f[a]lleçi^{y}eron nada.

Estos versos narran que los hermanos de José estaban metiendo a este en el pozo mediante una cuerda. Cuando llegó la herrada a la mitad del pozo la cortaron para que cayera el pequeño al fondo. Tenían pensado, según el poeta, que, si no muriera de la caída, moriría por las fieras, de modo que los hermanos hicieron todo lo que pudieron para asustarlo. A este respecto, el poema persa menciona otros detalles más que el morisco. Que, a la hora de echar a José en el pozo, Leví (el poema morisco no determina quién de los hermanos) cortó la cuerda cuando llegó a la mitad del pozo a fin de matarle, pero Allah envió a Su profeta el Ángel Gabriel para tranquilizarle e informarle que esta situación tan difícil se terminaría dentro de tres días. También ordenó a este que le trajera comida, bebida y vestidos del paraíso. Leamos los versos:

> Cuando llegó a la mitad del pozo,
> se dice que Leví cortó la cuerda
> para que se cayera herido
> y se descuartizara su cuerpo y muriera.
> Entonces, el Señor de los mundos, Único y Pode roso
> Reveló al ángel Gabriel:
> guarda a este siervo en de este oscuro pozo
> y lo dejes ahogar en el agua.
> Luego ordenó: Vete a él, dale ropas y frutas,
> albríciale de que su crisis se acabó
> y que su estancia no durará más que tres días,
> y por eso, no tiene que preocuparse por ello[221]

[221] وحين وصل إلى منتصف البئر...قيل إن لاوي قطع الحبل

2.6. LA PREOCUPACIÓN DE JACOB:

(23) Jakô en-este komedi^{y}o esṭaba ent^{e}repensado
Por rrazon de la tarde ke no bi^{y}o a su fijô,
dizi^{y}endo: ay, Señor, ¡en tu kereyo i fiyo!
tú me warda a Yūçuf de fi^{y}eras o de f^{i}riyo.
(24) Jakô kon pensami^{y}ento salli^{y}óse a las karreras,
por saber de sus fichōs nu^{w}ebas berdader [a]s.
asomáronse al monte, pasando las kabeças.
dizi^{y}endo: ay ermanos de ṭan bu^{w}enas maneras.
(25) Lu^{w}ego en-akella ora kayó amoerteçido;
ku^{w}ando p^{e}legaron sus fichos, nol- fallaron sentido;
dizi^{y}eron todos: Señor, Tú l- da perdón /ḳonp^{i}lido.

Estas estrofas nos explican la preocupación del profeta Jacob. Cuando se acercó la noche sin que sus hijos hubieran vuelto, salió al camino de la montaña para saber noticias de José, hasta que llegó al monte donde sus hijos solían pastorearse, y perdió la conciencia cuando vio a sus hijos lastimando la pérdida del pequeño. Cuando los hermanos encontraron a su padre desmayado en el suelo, pensaron que murió y le pidieron perdón de Allah. Como se ve, la tercera estrofa se compone solo de tres versos y falta uno; creo que es el segundo donde el poeta tendría que aludir a la razón por la cual Jacob se cayó amortecido. No se narraron dichos acontecimientos en el Corán. Pero los citó al-Firdusi en su poema con los versos siguientes:

El padre estaba en la boca del camino,
esperando con aflicción a su querido,
al anochecer han asomado al monte,
golpeándose las caras con las manos
cuando Jacob oyó los gritos
dijo a si mismo que es el diablo

حتى يسقط في البئر جريحًا...ويتمزق جسده ويفنى
ورب العالمين الحي الجبا ر الفرد...أوحى لجبريل الأمين
أن احفظ ذلك العبد داخل ذلك البئر المظلم...واحمه من الغرق في الماء
ثم يقول: واذهب واحمل الحلة والفاكهة والبشرى...وقل له إن محنتك قد انتهت
ولن تطول إقامتك أكثر من ثلاثة أيام...فلا تضايق قلبك بعد هذا بالتفكير

y que José se cayó amortecido
y que su alma pura se fue en vano[222]

El poema nos narra en estas dos estrofas que Jacob se enfermó por la tristeza que sentía después de perder a su hijo; por eso, Judá sugirió a sus hermanos decir la verdad a su padre y pedirle perdón y volver otra vez para sacar a José del pozo.

(26) Lepantóse Judás, díxoles ençelado:
bayamos a Yūçuf, adugamox lo p^{i}ribado,
i^{y} –abremox perdón de nu^{w}est^{o}ro padre onrrado;
yo bos p^{o}rometo a çelar ku^{w}anto abedes jerrado.
(27) Dixi^{y}eron los ermanos: akesṭa non faremox,
mas bayamos a Yūçuf, lo esmenb^{e}remos,
e dexi a un^{w}estro padre akesto: le diremos
ke se lo komi^{y}ó el llobo, i seremox k^{e}re^{y}idos.

Pero el resto de los hermanos rechazó la idea de Judá. Aquí podemos decir que el poema de al-Firdusi no coincide con el morisco, se limitó solamente a mencionar lo que hicieron los hermanos con José y no citó algo relacionado con arrepentimiento de Judá.

2.7. EL MILAGRO DEL PROFETA JACOB:

(28) Ke a boko de rrato su padre fu^{w}eakordado,
dixo a los sus fichos: ¿dō es el mi amado?
Ké lo abedes fecho, en do lo abedesichado?
ellos le rrespondi^{y}eron: el lloboçe lo abe komīdo.
(29) Dīxo: no bosk^{e}reyo, mi fichos, de lo kedecīdes;
maskaçadme el llobo, el ku^{w}al de don benides,
ke yo lo farefab^{a}larkorbas las sus çerbizes,
kon ayuda de Allah el me dira la verdad.
(30) Fu^{w}eron a kaçar el llobo con falsi^{y}a muy g^{a}ran,
Kedezi^{ye}ron / ke-abi^{y}a fecho akellamu^{w}erte tan g^{a}rande;
aduzi^{y}eron la kamiça de Yūçuf ensang^{e}rentada,
porke Jaḳḳo k^{e}reyese, en amīgo doblada.

---

[33] ينتظر قرة عينه... كان الوالد على رأس الطريق حزيناً
وفي الليل ظهروا على هذا النحو...كانوا يضربون بأيديهم على العين والرأس
وعندما رأى يعقوب ذلك الصراخ والعويل...قال في نفسه إنه الشيطان
إن يوسف قد وقع صيداً للبلاء...وذهبت روحه الطاهرة هباءً وهدراً

Los últimos dos versos de la estrofa 30 no están colocados en el lugar conveniente y tenían que haberse puesto en la estrofa 28 donde los hijos contestaron a su padre que el lobo había devorado al pequeño.

> Ya que la camisa manchada de sangre
> Sin rotura y sin señal de dientes o de garras
> era una prueba de la falsedad de su argumento
> y de la repugnancia de su comportamiento.
> Dijeron a Jacob: ya que estás angustiado,
> y se acabó tu felicidad y empezó tu aflicción,
> Ahora iremos corriendo a buscarlo (el lobo)
> alrededor del rebaño;
> y cuando lo capturemos, lo traeremos ante ti,
> y te darás cuenta de que fue el autor de esta
> desgracia[223]

En esta escena, como puede observarse, se difiere esencialmente el poema morisco del persa, donde cada poeta atribuye la propuesta de cazar al lobo a un sujeto diferente.

2.8. EL DIÁLOGO ENTRE JACOB Y EL LOBO:

> **(31)** Rrogô Jaḳó al k^{j}ri^{y}ador, i^{y} –el llopo llu^{w}ego fabló;
> dixo: ¡no mande Allah p^{o}rometa fu^{w}ese a matar!
> mas sodes de st^{a}rañati^{y}erra, mi fījo bô a buskar,
> anme fecho pekado, bi^{y}engolo a l[a]z^{a}rar.
> **(32)** Non bos k^{e}re^{y}o, mis fijos de lo ke me dezīdes,
> falleçistes en ku^{w}anto me p^{o}rometides,
> mas yo fi^{y}o en Allah ke un lo beredes
> ke todos esas kosas aun las laz^{a}raredes.

En el poema persa se citó al principio lo mismo que hizo el morisco en su poema: que los hermanos presentaron el lobo a Jacob, y con la ayuda

---

223 فإن القميص الملطخ بالدماء...غير الممزق بالأسنان والمخالب
كان دليلاً على ضعف كلامهم...كما كان دليلاً على شناعة فعلهم
فقالوا ليعقوب: أيها المغموم...مضت سعادة قلبك وجاء الحرمان
إننا نسرع الآن ونبحث عنه...حول القطيع
فنمسك به ونحضره بسرعة أمامك...وتعرف أن هذه المحنة كانت من الذئب

de Allah el lobo empezó a hablar confesando que nunca podía matar a José diciendo:

> Yo no me acerqué a tu querido hijo,
> ni lo vi en absoluto.
> Por Allah, si hubiera visto su rostro,
> hubiera besado la tierra donde pisaba[224]

El poeta persa dedicó 13 versos para describir el diálogo que había entre Jacob y el lobo, puesto que Jacob quería saber lo que pasó con José y quién le mató, pero el lobo le respondió que no puede revelar el secreto sin tener el permiso de Allah:

> Y después de esta indagación, Jacob le dijo:
> ¿cómo estaba y de qué vivía?
> ¿Quién lo secuestró y lo mató?
> ¿Era afortunado o desafortunado?
> Así el lobo triste contestó
> que Allah no permita escandalizar a nadie[225]

Cabe señalarse que dicha acción no fue mencionada en el Corán, ni en ninguna de las interpretaciones de este, menos las de al-Bagawīy al-Qurtubi, que mencionaron el mismo diálogo ocurrido entre Jacob y el lobo.

2.9. LA VENTA DE JOSÉ POR SUS HERMANOS:

> **(38)** Ke a poḳo de rrato los ermanos bini^{y}eron
> a demandar a Yūçuf, su katibo lo fezi^{y}eron,
> ellos lo atorgaron pu^{w}es ellos;
> Judas lo konçejó por dōn bini^{y}eron.

Se dice que los hermanos de José no tardaron en llegar al saber que este fue sacado del pozo. Hablaron con los de la caravana, pretendiendo que el pequeño era un cautivo suyo castigado por desobediencia. El poeta

---

[224] إنني لم أقترب من ابنك...إنني لم أر حبيب قلبك
فبالله لو أني رأيت وجهه...لقبلت الأرض أمامه

[225] وبعد التحقيق قال له يعقوب...كيف كانت أحواله وأسبابه
ومن الذي خطفه ومزقه وقتله...وماذا حدث له من حسن وسوء "لين وخشن"
هكذا قال الذئب الحزين...إن الله لا يفضح السر

alude oscuramente a que Judá llevaba comida a José cada día sin que sus hermanos se dieran cuenta de ello. En aquel día, al llegar y ver a su hermano en poder de Mālic, se fue corriendo a avisar a los demás hermanos que se presentaron a reclamar a José[226].

En el poema persa se describen las circunstancias que rodearon el rescate de José y cómo los hermanos descubrieron que este fue sacado del pozo. Entre tanto, los hijos de Jacob estaban pastoreando cerca del pozo, se dieron cuenta de una luz que brillaba y de unas brisas tan suaves que se sentían; por eso se fueron corriendo al pozo, donde encontraron la caravana que rescató a José. Dice al-Firdusi:

> Entonces, hablaron entre sí diciendo:
> Esta es una luz que procede del cielo,
> se mueve un aire suave
> ……
> Corrieron rápidamente hacia el pozo,
> Sus flores de esperanzase convirtieron en espinas.
> Se apresuraron todos al pozo
> y ahí vieron un gran número de gente[227]

Empezaron a pegarle fuertemente por todos los lados y le insultaron. Por lo tanto, Mālic les preguntó el motivo de tratarle de esta manera. Simeón respondió que era un esclavo suyo, que solía huir de la casa y siempre lloraba y, además, robaba a sus señores.

---

[226]Ramón Menéndez Pidal, El poema de Yuçuf, materiales para su estudio, OP. Cit., P. 492.

[227] فقالوا لبعضهم حينئذٍ...إن نورًا يسطع من السماء
والريح ينشر نسيمًا هادئاً...مليئًا بالمسك والكافور والحياء
فهرولوا مسرعين إلى البئر...وتبدلت زهور آمالهم أشواكًا
فأسرعوا وهرعوا إلى البئر...ورأو ذلك الجمع الغفير

Entonces Simeón dijo:
es un esclavo ignorante,
es un maldito árbol o una rama de desgracia.
Lo raro es que, siendo un niño todavía,
tiene tres enormes defectos,
que quienquiera que los tenga, sería rehusado:
es cobarde, ladrón y llorón
¿Quién puede soportar esto?[228]

Luego se dirigieron a José, le amenazaron, hablando en hebreo, que le matarían si revelara su secreto. José respondió en hebreo que se apiadaran de él y le devolviesen a su padre. Todos los hermanos, menos Judá, quien lloraba por las palabras de su hermano menor, rechazaron la súplica de José.

A Judá le dolían mucho las palabras de José,
lloró derramando lágrimas amarillas
y echó hablando mucho en hebreo
para ganar los corazones de los demás[229]

Notamos que ambos poemas aclararon que los hermanos pretendieron que José era un cautivo suyo, pero no coinciden en algunos detalles; ya que el poeta morisco no aclaró el lugar por dónde vinieron los hermanos ni cómo descubrieron la salida de José del pozo. Tampoco explicó el diálogo ocurrido en hebreo entre Judá y José por una parte y entre este y el resto de sus hermanos por otra.

(39) Dixo el merḳader: amīgos, si bosotros keredes,
binte dineros bos daré por él, si me lo bendedes.
P[a]lázenos, dixi[y]eron ellos, kon ke lo enp[e]resi[y]ones
fasta la Ti[y]erra Santa, ke bos no lo soltedes.
(40) Fizi[y]eron lasḳartasḳomo lo bendi[y]eron,
ṭodos kon lures manos en –esk[i]ribto lo poni[y]eron,

---

[228] وحينئذٍ أخبر شمعون قائلاً...إنه عبد جاهل
إنه شجرة ملعونة وغصن بلاء...والعجيب أنه لا يزال طفلاً صغيرًا
له ثلاثة عيوب عظيمة...وكل من له هذه الثلاثة يخافه الناس
هارب ولص ودامع العينين...فمن ذا الذي لا يغضب عليه

[229] فتألم يهوذا من كلام يوسف...وبكى وزرفت عيناه دموعًا صفراء
وأخذ يتحدث كثيرًا بالعبرية...ليكسب قلوب الآخرين

d-asi el merḳader su ḳarta le rrendi^{y}eron;
lebáronlo en kadenas, ḳomo/ pusi^{y}eron.

El jefe de la caravana les propuso comprar a aquel cautivo con veinte dírhams. Los hermanos aceptaron la oferta bajo la condición de llevar a José encadenado como prisionero hasta que lleguen a la tierra santa. *La tierra santa* se refiere a Egipto, pues no se trata de Jerusalén ni de la Meca[230]. Por fin, escribieron el contrato o la carta de venta como lo llama el poema morisco.

Se narró casi lo mismo en el poema persa, pero con algunos detalles como: primero; se citó que Mālic les ofreció comprar este esclavo y pagarles su precio en vestidos sin igual; segundo, que Simeón le contestó que no querían vestidos y sólo lo vendieron con dieciocho dírhams ni más ni menos. Notamos que ellos aceptaron la oferta e hicieron el contrato que se basa en cuatro condiciones–conviene decir aquí que el poeta morisco mencionó una sola condición-. Estos versos nos aclaran las cuatro condiciones:

Tenemos cuatro condiciones para cumplir con esta venta,
las citaremos a ti ahora, una por una:
primera, que no dejase este esclavo ni un momento
sin que sea encadenado fuertemente;
segunda, ponerle una ropa áspera
porque él no sabe el valor de estos vestidos que lleva;
tercera: tiene que montar un camello rápido
mientras que está viajando
con una silla de montar muy dura sin colores;
cuarta, que se lleve a otro lugar lejano
para que no sepa el camino de la vuelta[231]

[230]Ramón Menéndez Pidal, El poema de Yuçuf, materiales para su estudio, OP. Cit., P. 492.

[231]إن لنا أربعة شروط على هذا البيع...سنذكرها أمامك واحدًا واحدًا
الأول: أن لا تحتفظ بهذا العبد لحظة...بغير قيد وغل ثقيلين
الثاني: أن تلبسه ملابس خشنة... إذ أنه لا يعرف لهذه الملابس قدرًا
الثالث: عندما يكون سائرًا في الطريق...يجب أن يكون مكانه على ناقة سريعة
ويكون جلوسه على بردعة خشنة...مجردة من الألوان
والرابع: أن تحمله إلى مكان آخر...حتى لا يعرف طريق العودة إلى هنا أبدًا

2.10. LLEGADA DE JOSÉ A LA TIERRA DE EGIPTO:

(58) ke a pokos de dí^{y}as a la ti^{y}erra legaron,
iYūçuf lu^{w}ego fu^{w}e su^{w}elto, i^{y} –en el rrí^{y}o lo bazi^{y}aron,
de seda i de polb^{a}ra muy bi^{y}en lo aguīsaron,
debi^{y}ed^{a}ras p^{e}reçi^{y}ōsas muy bi^{y}en lo agastonaron.
(59) Ku^{wa}ndo ent^{o}roron por la billa, las jentes se marabellaban;
el dí^{y}a era nublo i^{y}-él lo ak^{a}larí^{y}a,
maguer ke yera eskuro, él bi^{y}en lo b^{a}lanki^{y}aba,
e ñon pasó por escura ke no lo fezi^{y}ese el-alborada.

Los versos nos explican que el camino hasta Egipto duró unos días y cuando llegó la caravana, empezaron a preparar al "cautivo hebreo" para venderlo con alto precio, le vistieron ropa de sede y pólvora, le dedicaron mucho interés, le dejaron bañarse en el río y por fin adornaron su cuerpo con piedras preciosas y joyas. El poeta morisco no aclaró el nombre de ese río donde se bañó José, ni la tierra a donde llegó la caravana. Es obvia la irregularidad rítmica y de rima de los versos en esta estrofa. Pero al-Firdusi nos contó un detalle más. Que, a la llegada de José a Egipto, Mālic aconsejó a José que se bañara en el Río Nilo. Dice el poema:

Así dijo Mālic honrado
al prudente e iluminado José:
levántate, sensato, libre!,
lávate tu cuerpo en el Río Nilo,
en poco tiempo se te quitará el polvo
de tu cabeza, tu cuerpo y tu pelo[232]

José tenía vergüenza de quedarse desnudo ante los ojos de todos los presentes; por eso, rogó a Allah que le enviara una ballena tan grande para que lo cubriera mientras se bañaba:

pero sintió en sus adentros una vergüenza,
de estar desnudo en ese río;
rápidamente rogó a Allah Justo

[232] هكذا قال مالك الفاضل...ليوسف العاقل المنير
انهض أيها العاقل الحر...واغسل جسدك في نهر النيل
وفي زمن قصير سيكون رأسك وجسدك...وشعرك نظيفًا من التراب والغبار

y le pidió que lo ocultara de los ojos.
De repente, llegó una llamada del cielo a una ballena,
que cubriera enseguida a este siervo[233]

El poeta persa inventó una escena curiosa que no fue mencionada en el Corán ni en las diversas interpretaciones de este, cuando afirmó que la ballena que Allah envió a José para cubrirlo era la misma del profeta Jonás:

Esta ballena, que fue la dominante entre los peces,
Cubrió al profeta que se llamaba Jonás,
que vivió en su vientre sin ningún acompañante[234]

José se quitó la ropa que vestía y se bañó en el río. Al-Firdusi describía la luz que salía de su cuerpo, diciendo que alcanzó a iluminar los pueblos, los valles, los llanos y los jardines de Egipto.

2.11. VENDER A JOSÉ EN UN MERCADO DE EGIPTO:

En los versos siguientes el poema morisco nos da una idea sobre el proceso de vender a José en Egipto.

(60) Dizi^{y}eron ṭodas las jentes ad-akel merkader
seyera ánjel o onb^{e}ro o santurero.
dīxo: ante, y-es mi ḳatibô leyal i berdader;
kerrí^{y}alo vender, si fallase merkader.
(61) Fizo a saber la ora ke lo benden el merḳader,
sabi^{y}eron lu^{w}ego nu^{w}ebas por todo el ḳondado,
bini^{y}eron ṭodas las jentes, señalado
él, seyendo en-un banko poçado.
(62) non finko en la komarka onb^{e}re mi mujer
ni chiko ni g^{a}rando que no lo fu[^{w}]ese a beyer;
allī bino Zalīfa, i leso al komer,
ḳabalgada en-una mula ke n[o]n podi^{y}a korrer.

---

[233] فبقي هناك خجل القلب...من أن يكون عريانًا في ذلك النهر
وبسرعة دعا ربه العادل...وطلب منه المساعدة وستر النظر

[234] فجاء نداء من السماء لذلك الحوت...أن استر هذا العبد في الحال
فقد ستر ذلك الحوت...الذي كان ذا سلطان على الأسماك
بطنه الرسول الذي كان اسمه يونس...كان بلا أنيس في

Dijo que toda la gente se admiraba de la belleza de este cautivo. Mālic informó a todo el mundo que era un cautivo suyo que lo compró de una forma legal y verdadera y quería venderlo. Se celebró una subasta en un mercado de Egipto. En este sentido, el poeta morisco nos describe un detalle muy raro, que Zulaija, la mujer de al-ʻAziz y a la cual el morisco da el nombre de *Zalifa,* venía cabalgada en una mula que no podía correr, aunque fue la mujer de un hombre muy noble y rico. Menéndez Pidal cree que el hemistiquio *i leso al komer* podría ser una invención del morisco que necesitaba un ripio; igual lo parece también el verso siguiente *ke n[o]n podi*ỿ*a korrer.* Sería mejor que se leyera: *cuánto podía correr*[235].

Continuamos con el poema de al-Firdusi, que nos confirma en sus versos una información de capital importancia, que responde a una interrogación sobre la fuente en que se basó el poeta al componer su poema. Él mismo reconoce que se basó en la narración de Caʻb al-Aḥbār, donde echó mucha mano al escribir la historia de José. También al-Firdusi habló de un gran rey que se llamaba Jatrus, cuyo sobrenombre era abu-al-Hasan, de gran fama, de un trono enorme y un ejército incontable. El ministro de Jatrus se llamaba Rayyān ibn al-Walīd, alias, al-ʻAziz, que era un señor obedecido y muy rico y controlaba todas las riquezas del rey. Su mujer se llamaba Zulaija que fue conocida por su incomparable belleza.

Caʻb al-Aḥbar dijo:
-cuento una verdadera narración de Kaʻb-
que vivía en aquellos años,
un rey muy justo y virtuoso,
de muchas riquezas que se llamaba Jatrus,
que estaba dotado también de mucha fama y educación.
El sobrenombre de dicho rey era Abu al-Hasan,
quien gozaba de madurez y cortesía.
Este rey tenía un ministro amable,
que vivía apartado de las inmoralidades mundanas,
se llamaba Rayān ibn al-walīd,
tenía muy buena apariencia y una figura honrada,

[235]Ramón Menéndez Pidal, OP. Cit. P. 493.

señor obedecido y rico,
con incontables riquezas.
El apodo de ese dichoso al-Rayyan era "al-ʻAziz".
Era la única persona que lleva este apodo.
Su esposa se llamaba Zulaija, que era famosa
y conocida en todo el mundo por su belleza[236]

En el día de la subasta, para la cual se reunieron todos los hombres y las mujeres de Egipto, separados entre sí, en una plaza grande. En el centro de ésta pusieron un trono de oro donde sentaba al-ʻAziz de Egipto. Cuando llegó el mercader acompañando a José, la plaza se puso brillante y alumbrada por los rayos que salían del rostro angélico de José. Se afirmó en *El Poema de Yuçuf* que al-ʻAziz era el rey de Egipto, mientras que al-Firdusi citó que al-ʻAziz era el ministro del rey.

2.12. AL-ʻAZIZ DE EGIPTO GANA LA SUBASTA:

(63) Bor-el daban çu peso de p^{a}laṭa kondesado,
asī miçmo fazi^{y}an de oro esmerado,
da pi^{y}ed^{a}ras p^{e}reçi^{y}ōsas, komo dize el diḳtado,
asī [da]ban çu peço d-eljohar g^{a}ranado.
(64) konp^{o}rolo el rey por su pexo d-eljohar,
lebalo a çu mujer, Zalifa abi^{y}a por lonb^{e}re;
b^{e}reçi^{y}ōron lo por fijo i lejītimo mayōr,
amaronlo ent^{a}ranpos de (?) muy bu^{w}eno amōr.

El precio de José en la primera estrofa llegó a su peso de plata, de oro, de piedras preciosas y de joyas. En la segunda se observan dos cuestiones curiosas: la primera que el poeta morisco confirma a *Zalifa* como

---

[236] يقول كعب الأحبار...وأنا أروي رواية صادقة عن كعب
إنه كان في ذلك الزمان...ملك عادل كثير الفضل
كان كثير النعم ويسمى "خطروس"...منحه الفلك الشهرة والتوفيق
وكان لقب هذا الملك أبوالحسن...وهبة الفلك الكمال والأدب
ثم يقول: كان له وزير لطيف...بعيد عن خبث الدنيا
كان اسمه ريان بن الوليد...بطلعة وهيئة طيبة وراضية
وسيدًا مطاعًا وغنيًا...تألمت الدنيا من كثرة خزائنه
كان لقب الريان السعيد "العزيز"...وكان منفردًا في البلاد بهذا اللقب
كانت زوجته تسمى زليخا وكانت مشهورة...ومعروفة بالجمال في كل الدنيا

nombre de la esposa de al-‘Aziz. A este respecto creo que el poeta o el amanuense cayó en una mala lectura del nombre árabe de la misma زليخا donde confundió la letra خ con la ف y, no teniendo la capacidad de deducir la correcta vocalización de la palabra, la leyó زَلِيفا en lugar de زُلَيْخا. La segunda cuestión que el rey llevó a José a su mujer llamada Zalifa a pesar de que el mismo poeta aclaró en la estrofa núm. 62, que Zulaija asistió a la subasta. En este sentido, creo que el poeta morisco se ha caído en una confusión, o puede ser un olvido del copista. Al-Firdusi mencionó, la asistencia del personaje de Rawha en la subasta. Es necesario aclarar que La gente que asistieron a la subasta aumentó su precio hasta que llegó al equivalente del peso de José en plata. Al-‘Aziz añadió a eso el equivalente de su peso en prendas de seda romea. Una de las mujeres que asistían a la subasta, a la que hicimos referencia anteriormente, que se llamaba "Rawha", una copta muy rica y guapa, igual que Zulaija, este personaje femenino no fue mencionado ni en el poema morisco ni en el Corán, ni apareció otra vez en la escena, a pesar de que su aparición en el poema persa nos dio la idea de la confusión de ambos escritores con respecto a la personalidad femenina que asistía la subasta donde se vendía a José. “Rawha” aumentó el precio de José con su peso de rubí. Entonces al-‘Aziz añadió a eso dos cosas incomparables: un trono de turquesa y una corona de oro adornada con perlas, que nadie la tenía más que el rey:

Apareció una mujer copta llamada Rawha,
A la que Allah concedió mucha riqueza y suerte;
así con su belleza, riquezas y joyas
era igual que Zulaija.
Esta oyó que la buena Rawha
añadió más de lo que ofreció al-‘Aziz el justo,
otro peso de rubí[237]

[237] ظهرت هناك امرأة قبطية اسمها روحة...منحها الله السعة والتوفيق
هكذا كانت بجمالها وكنوزها وجواهرها...مساوية لزليخا
سمعت أن روحة الطيبة...زادت على العزيز العادل
بوزن آخر من الياقوت

2.13. La invitación de Zulaija a las mujeres de Egipto:

A partir de la estrofa 92 el poema morisco habla de que las señoras invitadas por Zulaija, al ver a José, se quedaron pasmadas hasta tal punto de que se cortaron las manos por el cuchillo en lugar de cortar las naranjas. Dice el poema:

(92). . . . . en lokūra.
tajabanse las manōs i no a¡nd-abiyan kūra.
(93) ke por las toronjas la seng^{e}re iba andando.
Zalifa, ku^{w}ando lo beyo, toda se fu^{w}e alegrando,
dizi^{y}endoles: ¿ke fechés, loḳas de sin kordūra?
ke por bu^{e}est^{o}ros senos la sangre iba andando.
(94) Ellas, ku^{w}ando lo beyeron, sinti^{y}eron lur lokūra;
mmeso dizi^{y}endoles Zalifa: ¿ke feches loḳas de sin?
por una bista sola sodes de sin kordūra;
ke debri^{y}a fer yo del ti^{y}enpo ke me dura!

Notamos que faltan dos versos de la primera estrofa además de la mayoría del primer verso de esta. Podemos adivinar que narraban el arte que hizo Zulaija para vengarse de las mujeres que la difamaron. Se narró también la entrada inesperada de José a estas damas causó que se turbaran y se cortaran las manos en vez de las naranjas.

Los dos poemas se coincidieron con en la narración de dicha acción, ya que se basan en el texto coránico en este acontecimiento. Pero al-Firdusi a veces utilizaba los mismos términos mencionados en el Corán tal como "حاشا لله" extraída del versículo siguiente: " Alabado sea Allah ¡este no es un ser humano! Este no es sino un ángel deslumbrante". Y se mencionó en su poema de la manera siguiente:

envió un mensajero con un mensaje
a todas las partes donde vive
cualquier mujer hermosa y de buena fama,
le invitó a un festín,
les preparó un lugar cómodo y de lujo,
luego le trajo los cuchillos y las naranjas,
a cada una de estas mujeres tan guapas,
luego entró José como los vientos,
y se difundió la luz de sus mejillas en el mundo,
se cortaron las manos,

en lugar de las naranjas;
sintiendo un pudor y una vergüenza,
dijeron: ¡Glorificado sea Allah!,
este no es un ser humano,
este es un ángel que apareció sobre la tierra[238].

2.14. LAS MUJERES OFRECEN LA AYUDA A ZULAIJA (ÚLTIMA ESTROFA DEL POEMA MORISCO):

(95) Dexi^{y}eron las du^{w}eñas: ya non te akulpamōs,
nos somos las jerredas ke te ab^{a}laçmamōs;
mas nos guisaremos ke bi^{y}enga a tus manos,
ent^{o}ro ke seades pegados ent^{a}ranbos.

Ahora las mujeres que murmuraban y difamaban a Zulaija le piden disculpa después de ver la belleza incomparable de José. La situación no se ha limitado a pedir disculpas, sino que decidieron ayudarla para alcanzar a sus objetivos. Con esta estrofa el poema morisco se acabó. Podría ser que el amanuense morisco no contó más, según la opinión de Ramón Menéndez Pidal, o que el escribiente se cansase o que el original estuviese incompleto.

Tenemos que aludir al poema persa que se concuerda en parte con los versos moriscos y se mencionó también por al-Firdusi que las mujeres se fueron a José con el propósito de convencerle de aceptar el amor de Zulaija. Luego, y ante el rechazo muy severo de José, cada una empezó a ofrecerse a sí mismo al joven, deseando que él aceptara su amor, por eso José pidió de Allah que le salvase del arte de estas mujeres. El poema persa dijo al respecto:

Habló cada una de estas mujeres con José a solas,

---

238 أرسلت رسولاً ورسالة...إلى كل صوب كان به إمرأة جميلة طيبة السمعة
ودعتهن إلى وليمة ولاطفتهن...وأجلستهن في مجلس أنيق محترم
ثم جاءت بالسكاكين والأترج...لكل امرأة ذات لطف وغنج
ثم خرج يوسف من البيت مثل الريح...ونشر نور خديه العالم
فقطعن أيديهن...بدل الأترج
ولأنهن صرن قرينات للخجل والحياء...قلن حاشا لله
إن هذا ليس من جوهر الآدميين...إنه ملك طلع
على الأرض

Ofreciéndole su amor,
Pero este les respondía diciendo:
"No quiero más que el amor de Allah el Justo"[239].

3. CONCLUSIONES

Tras un análisis literario muy detallado de ambos poemas, podemos deducir algunas notas que mencionamos a continuación. También intentamos responder a unas preguntas que hemos planteado antes en la propuesta científica de este trabajo. Podemos afirmar que los dos poetas; tanto el morisco como el persa, pertenecen a la misma cultura árabe-islámica. Sin embargo, el ambiente en que vivían ambos poetas se considera un factor muy efectivo a la hora de componer sus poesías, sobre todo, en el caso de la historia de José. Cada poeta tenía un motivo propio para escribir su poema. Al-Firdusi quería arrepentirse de lo que había escrito antes de mentiras y leyendas falsas. Eso se refiere a un objetivo individual que se relaciona con la personalidad del poeta, mientras que el caso es diferente en el poeta morisco, que deseaba conservar su religión para las generaciones siguientes, e intentaba practicar su lengua para rescatarla del olvido. Por eso, el objeto es colectivo que se considera una de las características de la literatura morisca en general.

En cuanto al poema morisco nos parece una obra literaria carente de creación e innovación poética. El morisco no podía fantasear nada, pues su imaginación desempeñó un papel insignificante y su objeto era escribir en verso una historia popular que corría entre los moriscos. Ha sido una mera recopilación de las diversas interpretaciones de la sura de José. Es obvia la irregularidad métrica, ya que, en muchas ocasiones, el poeta no siguió correctamente las reglas de la cuaderna vía. Se nota también en algunas veces la irregularidad de la rima. Creo que el poeta morisco no poseía el talento poético para poetizar la historia de José, o bien tenía miedo de que la historia original perdiera su sentido pretendido a la hora de convertirla en verso.

---

[239] فقالت كل واحدة على انفراد أتريد أن أكون معشوقتك وحبيبتك
فكان يوسف يجيبهن بقوله إنني لا يلزمني شئ غير حب الله العادل وكفى

Debido a la anonimia del manuscrito mudéjar, objeto de nuestro estudio, podemos adivinar que el morisco no era un poeta culto, sino popular, cuyo papel se limitó, probablemente, a traducir o copiar de otra versión poética de la historia del profeta José. Es también probable que el amanuense era otra persona distinta del poeta o que la obra mudéjar era el fruto de un trabajo colectivo, como otras obras moriscas. Por lo tanto, muchas veces se pierde el orden lógico de las acciones de la historia, como, en la ocasión de echar a José en el pozo, notamos la intercalación de la vuelta de los hermanos a Jacob y decirle la falsa noticia de la muerte de José por un lobo y luego el poeta volvió a hablar otra vez de los detalles del hecho de echar a José en el pozo.

En el poema de al-Firdusī, se observa una verdadera poesía llena de figuras retóricas en todas las partes del poema, aparte de una gran dosis de las descripciones íntimas de sus personajes. Muchas veces encontramos que el poeta persa nos hace ver un cuadro vivo de sus personajes como se nota en el caso del personaje de Zulaija. Sin embargo, estas descripciones muy detalladas tienen otra cara negativa, el poeta era muy aficionado por la pintura muy alargada de los paisajes que en muchas ocasiones cortan el hilo de la narración del poema.

Creo que ambos poemas siguieron el mismo orden coránico a la hora de narrar la historia del profeta José, sin embargo, aparecen unas diferencias debido a las fuentes de cada autor. En cuanto a la forma de narrar las acciones de la historia, se observa que el poeta morisco lo hacía de una forma resumida sin muchos detalles, mientras que al-Firdusi lo hacía muy detalladamente, hasta el punto de que una sola acción puede durar a lo largo de más de trescientos versos. Sin duda esto refleja la diferencia del nivel de la cultura de ambos poetas que en el caso del poeta persa era muy amplia y diversa, y en el del morisco era muy limitada.

Ambos poetas hablaron de los personajes principales de dicha historia como José, Jacob, Zulaija, al-Aziz, el mercader y los hermanos, pero notamos que al-Firdusi añadió otro personaje que no se mencionó, ni en el Corán ni en las interpretaciones de este, además de aludir a los nombres de los hermanos de José junto con el papel que desempeñó cada uno dentro del desarrollo de la historia. Por ejemplo: dijo que Judá era

quien sugirió a sus hermanos echar a José en el pozo. Simeón quería matar al pequeño y de hecho trató de hacerlo por medio de pegar cruelmente a José en el desierto. También rechazó que le diera agua para beber o algo para comer. Leví era quien cortó la cuerda antes de llegar al fondo del pozo, para que José cayera muerto al suelo. Por el contrario, el poeta morisco no mencionó ninguno de los nombres de los hermanos y sólo se refirió a éstos con "Los hermanos" igual que lo hizo el noble Corán.

Respecto a las fuentes d cada poema, podemos decir que el poema morisco se basa en el texto coránico en parte, ya que aparece la huella de las exégesis en lo que se relaciona con los nombres de Zulaija y de Mālic, los cuales no se mencionan en la sura de José, pero los conocemos de los libros de interpretación coránica. Al-Firdusi tenía como fuente de su poema, primero, la Biblia a la hora de hablar sobre la historia del profeta de Jacob. Segundo, el noble Corán y sus interpretaciones, sobre todo las narraciones de Ca'b y de Wahb Ibn Manbah, según las palabras del poeta, además de sus propias invenciones que a veces cortan el hilo de la narración. Esta inspiración es apoyada por lo que mencionó al-Firdusi en uno de sus versos declarando las fuentes en que basaba su poema, que son las narraciones de Cab y de Wahb Ibn Manbah además del noble Corán. Dijo al-Firdusi:

Así se narró de Cab y de Wahb
Y de éstos se contó la historia de esta manera.
Y confesó en otra ocasión que oyó de un narrador de buen corazón lo que sucedió con José dentro del pozo:
Oí de un narrador de corazón bondadoso
Que José se quedó tres días en el pozo.

Cabe destacar que el poema persa abarca dos historias, la primera es la del profeta Jacob y la segunda es la de su hijo José. Se narró en la historia de Jacob el conflicto que tenía con su hermano Esaú, pasando por el casamiento de Jacob con sus dos primas Lea y Raquel y hasta la muerte de ésta y el gran amor que sentía hacia su hijo pequeño.

Hay que destacar que la introducción del poema persa incluye muchos temas como alabar a Allah y a Sus mensajeros, la descripción de la

creación del universo, de los cielos, de la tierra y de las estrellas. También se mencionó la razón por la cual el poeta decidió escribir su poema. Eso nos recuerda con una de las características de los poemas árabes antiguos que siempre agrupan diversos temas dentro de los versos inaugurales de cada poema. El poema morisco empieza alabando a Allah y se dirigió directamente al tema principal que es narrar lo que pasó con el profeta José.

Aclaramos que al-Firdusi escribió la historia completa de José a diferencia del poeta morisco, ya que el poema persa termina con la llegada de Jacob a Egipto donde vivía diez años antes de su muerte. José se casó con Zulaija que dio la luz a dos hijos Efraím y Misa. Luego José repartió sus bienes entre sus hermanos. Por fin, José y su esposa murieron en el mismo día. El poema morisco termina con la acción de las mujeres de Egipto prometiendo a Zulaija a ganar el amor de José.

Respecto al lenguaje de ambos poemas, notamos que al-Firdusi mantuvo la pureza de la lengua persa en la cual escribió sus obras y no arabizó sus costumbres ni su lengua. En el poema morisco aparecen rasgos aragoneses y se ofrece el dialecto con mayor pureza. Es obvia la lengua popular utilizada en el poema al igual que los literatos de esta época. También se observan algunas influencias árabes, aspecto en el que el *Poema de Yuçuf* no se difiere del resto de la literatura de los moriscos.

4. BIBLIOGRAFÍA EN ESPAÑOL

AULLÓN DE HARO, P., *Metodologías comparatistas y Literatura comparada*, Madrid, Dykinson, 2012.

BUSELL THOMPSON, B., "La poesía aljamiada y el Mester de Clerecía, el Poema de José (Yuçuf) y el poema en alabanza de Mahoma", en *Actas del Congreso Internacional sobre Literatura Hispánica en la época de los Reyes Católicos y el Descubrimiento,* dir. M. Criado de Val, Barcelona, 1989, pp. 164-170.

CANALS, Xavier Casassas*, Literatura islámica castellana: siglos XIII – XVII. (Catálogo de textos de mudéjares y moriscos escritos en caracteres latinos*), Universidad de Salzburgo, BIBLID, [1133-8571] 16 (2009).

CARDAILLAC, Louis, “El tema morisco en el siglo XIX: herencia de una tradición e innovación”, *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, Tetuán, 19-20 (1979): 51-57.

CORRIENTE CÓRDOBA, Federico, *Relatos píos y profanos del ms. Aljamiado de Urrea de Jalón*, Instituto de Fernando el Católico, Zaragoza, 1990.

CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, Treinta años de estudios moriscos en revistas andaluzas (1962-1992), en Abd el jelil Temimi (ed.), *Mélanges Louis Cardaillac*, Zaghouan: FTERSI, 1995, vol. I, pp. 181-202.

EPALZA, Míkel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2001.

FUENTE CORNEJO, Toribio, *Poesía religiosa aljamiado-morisca. Poemas en alabanza a Allah, Muhammad y de la religión islámica*, CLEAM 10, Madrid 2001.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *El Libro de las Batallas (narraciones caballerescas aljamiado-moriscas)*, Oviedo: Universidad de Oviedo: 1967 [Discurso inaugural del año académico 1967-1968].

El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos, En *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiado morisco,* Departamento de filología románica de la facultad de Filología y Letras de la universidad de Oviedo, de 10 al 16 de julio de 1972, Gredos, Madrid.

“Lengua y estilo en la literatura aljamiado-morisca”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, XXX (1981): 420-440.

La literatura aljamiado-morisca, Literatura tradicional, en *Les Morisques et Leur Temps Editions du C.N.R.S*, (Montpellier, 4-7 juillet 1981), Paris, 1983.

La literatura española aljamiado-morisca”, *Enciclopedia Temática de Aragón*, vol. VII, fasc. 112-113, Zaragoza: Ediciones Moncayo, 1988, pp. 42-62.(Primer fasc.).

“Características literarias de los escritos aljamiado-moriscos”, *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica. “Aragón vive su historia” (Teruel, 1988)*, Madrid, Eds. Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica),1990, pp. 193-200.

GAYANGOS Y ARCE, Pascual de, (ed.), “El Poema de José”, en *Poetas castellanos anteriores al siglo XV, Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, Atlas, 1952, vol. LVII, pp.413-423.

GNISCI, Armando, *Introducción a la literatura comparada*, Crítica, Barcelona, 2002.

GUILLÉN ROBLES, Francisco, *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las bibliotecas Nacional, Real y de don P. de Gayangos*, Madrid: Imprenta de M. Tello, 1885,3 vols. [Reed. vol. II, Madrid: Sufí (col. "Arrayán"), 1993; Reed. completa Granada: Universidadde Granada (col. "ARCHIVUM"), 1994, 3 vols. Estudio preliminar María Paz Torres].

Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno, Zaragoza, Imprenta del Hospicio provincial, 1888.

HEGYI, Ottmar, *Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms. 4953 de la Biblioteca Nacional de Madrid)*, Madrid: Ed. Gredos (CLEAM), 1981.

ISA GARCÍA, M., *Traducción comentada del Corán*, Bogotá, 2013.

KLENK, U.,*La leyenda de Yusuf in Aljamiado Text*, Tübingen, 1972.

KONTZI, Reinhold, "Aspectos del estudio de textos aljamiados", *Thesaurus BICC* XXV (1970), pp. 96-213.

LASARTE LÓPEZ, J.A. *Poemas de Mohamed Rabadán. Cantos de las lunas-Día del Juicio-Discurso de la luz-Los nombres de Dios*, Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1991.

LÓPEZ BARALT, Luce, "Estudios sobre la religiosidad popular de la literatura aljamiado-morisca del s. XVI. La mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y S. Juan de la Cruz", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXVI (1981), pp. 199-201.

MANZANARES DE CIERRE, M., Textos aljamiados. Poesía religiosa morisca, en*: Bulletin hispanique*, Tome 72, N. 3-4, 1970.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *El poema de Yuçuf, materiales para su estudio*, 2ª Edición, Universidad de Michegan, Gredos, 1952.

MULLA HUECH, Bahiğe, *Traducción de El Corán*, Edición bilingüe comentada, Tomo III, 2004, Ed. Didaco S.A., Barcelona.

P. PATTERSON, Charles, *The Old Testament Story of Joseph in Medieval and Golden Age*, Universidad de Texas, 2009.

PEPIÓ, Beltrán, De Zéjeles y danzas: orígenes y formación de la estrofa con vuelta, *Revista de Filología Española*, vol. LXIV, Núm. 3/4, 1984.

RODRÍGUEZRODRÍGUEZ, Antonio Vespertino, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Ed. Gredos (CLEAM n1 6), 1983.

———————————————-, *El aragonés de la literatura aljamiado-morisca*, Universidad de Oviedo, AFA – LXI- LX, 2005.

VARIOS TRADUCTORES, Sami Al Mashtawi y Husein Al Tereki. *Al Montajab ¨La Selección¨ en La Interpretación del Sagrado Quran*: Consejo Superior de Asuntos Islámicos, El Cairo, 2001.

VÁSQUEZ, Miguel Ángel*,* Poesía morisca (o de cómo el español se convirtió en lengua literaria del islam*)*, Florida Atlantic University, en *Hispanic Review* (summer 2007) University of Pennsylvania Press.

VERNET, Juan, *La exégesis musulmana tradicional en los coranes musulmanes*, En Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiado morisco*,* Universidad de Barcelona, de 10 al 16 de julio de 1972, Gredos, Madrid.

VIGUERA MOLÍNS, María Jesús, "Sobre manuscritos mudéjares: Documentos fechados en Aragón entre los siglos 61-101 de la Hégira (XII-XVI d. J. C.)", *Manuscrits Arabes en Occident Musulman. Etat des collections et perspectives de recherche*, Casablanca: F.R.A.A.S., 1990, pp. 15-24.

WEISSTEIN, Ulrich, *Introducción a la Literatura comparada*, Barcelona, Planeta, 1975.

5 BIBLIOGRAFÍA EN ÁRABE:

أبو القاسم الفردوسي،**"الشاهنامة"** ، ترجمة: الفتح بن علي البنداري، تحقيق: د. عبدالوهاب عزام، ط 2، الهيئة العامة المصرية العامة للكتاب، 1993.

أحمد حمدي السعيد الخولي،**"نفوذ الأدب الفارسي في الغرب"**، من كتاب *قطوف من ندوات اللغات الشرقية*، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، 2010.

أحمد كمال الدين حلمي، **"شاهنامه الفردوسي"**، *مجلة عالم الفكر*، الكويت، 1985، مجلد 16، العددالأول

إسعاد عبدالهادي قنديل،**"فنون الشعر الفارسي"**، كلية الآداب جامعة عين شمس، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1981.

الحافظ بن كثير،**"تفسير القرآن العظيم"**، المجلد الرابع، الطبعة الثانية، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1999.

الطاهر أحمد مكي، **"مقدمة في الأدب الإسلامي المقارن"**، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، 1994.

جوزيف ابشتاين، **"يوسف وإخوته .. كما روى توماس مان"**، ترجمة أحمد فاضل، *صحيفة البينة الجديدة*، عدد 1619، بغداد، الإثنين 1 أكتوبر 2012.

جوهان فولفجانج جوته، **" الديوان الشرقي للمؤلف الغربي"**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والشعر، القاهرة، 1966.

داوود سلمان الشويلي، **"استلهام قصة يوسف شعريا... قصائد بعض الشعراء نموذجًا"**، *صحيفة طريق الشعب*، العراق، عدد رقم 217، يوليو 2014.

رضا زادة شفق،**" تاريخ الأدب الفارسي"**، ترجمة محمد موسى هنداوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.

رمضان رمضان متولي، **" قصة يوسف وزليخا في الأدب الفارسي ومصادرها في التوراة والقرآن الكريم، دراسة تحليلية"**، راجع الكتاب ووثق مصادره الفارسية والعربية الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008.

ـــــــــــــــــــــــــــ، **"منظومة يوسف وزليخا المنسوبة لشاعر الشاهنامة أبو القاسم الفردوسي"**، راجعها السباعي محمد السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

عبدالجليل التميمي،**"دراسات جديدة فى التاريخ الموريسكى"**،مؤسسةالتميمي، زغوان، ط1، 2000.

عبدالرؤوف إمام عبدالرؤوف، **"عرض قصة آل يعقوب في ثلاثية توماس مان يوسف وإخوته في ضوء سورة يوسف في القرآن الكريم"**، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية اللغات والترجمة، القاهرة، 2009.

عبدالسلام عبدالعزيز فهمي، **"أثر ألف ليلة وليلة في الأدب الإنجليزي"**، من كتاب *قطوف من ندوات اللغات الشرقية*، الجزء الأول، المجلس الأعلى للثقافة، 2010.

عبدالله إبراهيم العزب، **" يوسف وزليخا في الأدب التركي: دراسة مقارنة"**، رسالة ماجستير غير منشورة، 1983، كلية اللغات والترجمة، القاهرة.

محمد السعيد جمال الدين، **"الأدب المقارن دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي"**، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، القاهرة، 2003.

محمد بن جرير الطبري، **"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"**، المجلد الرابع، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994.

محمد محمدي، **"الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه"**، منشورات قسم اللغة الفارسية وآدابها بالجامعة اللبنانية، بيروت، 1967.

نور الدين عبد الرحمن الجامي، **"قصة يوسف وزليخا"**، ترجمة ودراسة عبد العزيز بقوش، كلية دار العلوم جامعة القاهرة، الناشر مكتبة الشباب، دار الزيني للطباعة، 1975.

ولاء السيد عبدالستار، **"تلميحات ورموز مصرية في الشعر الأردي الحديث والمعاصر"**، بحث منشور في الإصدار السنوي الحادي عشر بعنوان "أردويات"، *كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر*، مايو 2015.

LAS MISIVAS DIPLOMÁTICAS DEL PROFETA MUḤAMMAD AL EMPERADOR BIZANTINO HERACLIO (7. H/629 E. C). EDICIÓN ÁRABE, TRADUCCIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO

MOURAD KACIMI
Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

Según las fuentes árabes, la extensión territorial del estado islámico estuvo regida por dos principios fundamentales: La primera opción que se daba a los gobernantes era la conversión directa al islam y la sumisión al nuevo estado islámico. Una segunda posibilidad, también pacífica, era hacer una llamada para aceptar al islam como religión oficial de un nuevo estado, pero sin que hubiera conversión de los pueblos; esto suponía obligar al país vecino firmar un pacto (*ṣulḥ*) para quedar bajo el estatuto de la protección (*ḏimma*) del estado islámico, pagando el impuesto de la *ŷizya*, que le correspondía pagar a los ḏimmíes. El rechazo de esta propuesta pacífica significaba la declaración de guerra y la consiguiente conquista del territorio para establecer el nuevo estado islámico; esto acarrearía la esclavización de sus pueblos y la pérdida de las libertades y bienes.

El llamamiento pacífico a la rendición, aceptando las condiciones del pacto ofrecido implica, en sí, un trabajo diplomático a través el cual se pueden conseguir los objetivos sin necesidad de recurrir al enfrentamiento militar, como ha explicado Franco-Sánchez en su estudio sobre el pacto de Teodomiro de 713 (pp. 312-5).

En virtud de este modo de proceder, en 6. H/627 e. C el profeta Muḥammad tras firmar la tregua de *ṣulḥ* al-Ḥudaybiyya con sus enemigos de la tribu de Qurayš y sus aliados, proyectó su visión hacia los estados

próximos. Envió a sus embajadores con cartas en las cuales invita a los reyes y los príncipes a abrazar el islam.

La correspondencia diplomática de Muḥammad se manifiesta en numerosas fuentes árabes la mencionan tratados de diferentes disciplinas. La encontramos dispersa en los tratados de comentarios del Corán (como el caso de *Kitāb tafsīr al-Qur'ān* de al-Naysābūrī, m. 319/932), en los tratados del *ḥadīṯ* (tal como podemos ver en el *Musnad* de al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal, m. 241/856), y en la tradición islámica (como *al-Maġāzī* de al-Wāqidī, m. 207/823). La recogen también los tratados de historia (como es el caso de *Tārīj al-rusul wa-l-mulūk* de al-Ṭabarī, m. 310/923-4), e incluso aluden a dicha correspondencia algunos tratados de teología (como observamos en *al-I'lām bimā fī dīn al-naṣārà* de al-Qurṭubī, m. 671/1273).

Hamidullah intentó recoger todos los escritos de la correspondencia en la época del profeta Muḥammad y sus cuatro sucesores (los califas ortodoxos) en su libro titulado *Maŷmū'at al-waṯā'iq al-siyāsiyya li-l-'ahd al-nabawī wa-l-jilāfa al-rāšida*; también publicó sobre el tema artículo titulado: "La lettre du prophète a Héraclius et le sort de l'original". Por su parte, S. al-Jabbūrī también ha tratado de la carta del profeta Muḥammad a Heraclio. Esta correspondencia entre los dos también fue estudiada por Nadia Maria El-Cheikh, y Maribel Fierro menciona la carta del profeta Muḥammad en su trabajo "Heraclius in al-Andalus".

El objetivo de este trabajo se centra en los textos recogidos por las fuentes árabes sobre la correspondencia entre el profeta Muḥammad y el emperador bizantino Heraclio. Después de presentar y traducir estos textos son analizados los mismos. Pero, antes de traducir y estudiar el contenido y la credibilidad estos textos, conviene mencionar otras embajadas enviadas por Muḥammad a otros gobernantes de la época con el mismo propósito y los resultados de estas.

2. LA CORRESPONDENCIA DIPLOMÁTICA DE MUḤAMMAD CON OTROS GOBERNANTES

Según las fuentes árabes disponibles, la correspondencia diplomática de Muḥammad fue abundante. En la península arábiga, al-Balāḏurī (m.

279/892) afirma que al-Munḏir Ibn Sāwà al-Tamīmī gobernador de Bahrein se convirtió al islam tras recibir la carta del profeta. En cambio, el gobernador de al-Yamāma Hūḏa Ibn ʻAlī al-Ḥanafī, según Fatḥ al-Dīn (m. 734/1334), dio buena acogida al embajador del profeta, pero exigió ser socio en el liderazgo, cosa que el profeta Muḥammad rechazó rotundamente (2, p. 338). Al-Bustī asegura que la embajada de ʻAmr Ibn al-ʻĀṣ a Omán tuvo sus frutos sin necesidad de acudir a la intervención militar. De hecho, sus dos reyes Ŷayfar y ʻAbbād hijos de al-Ŷulandī se convirtieron al islam (1, p. 316). Por su parte, Ibn Zanŷawayh (m. 251/865) recoge el escrito del profeta a los gobernantes de Yemen al-Ḥāriṯ Ibn ʻAbd Kulāl y otros, afirmando que aceptaron el islam (p. 105).

En cuanto a los estados vecinos fuera de la península arábiga, Ibn Ḥanbal recoge que el profeta Muḥammad envió ʻAbd Allāh Ibn Ḥuḏāfa con unas cartas a Cosroes II el emperador persa (4, p. 69). Según al-Ṭabarī el contenido de la carta provocó la furia de Cosroes II. Este último, rompió la carta y decidió hacer prisionero a Muḥammad, pero su deseo no se cumplió ya que fue asesinado por su propio hijo (2, p. 655).

De igual modo, al-Maqdisī asegura que Muḥammad escribió a al-Muqawqis, el gobernante bizantino de Egipto, afirma que al-Muqawqis no se convirtió al islam, pero dispensó buen trato al embajador y mandó con él obsequios para el profeta Muḥammad (4, p. 229).

J. Karabaček (p. 35 n. 47), Nöldeke (p. 190), y K. Öhrnberg consideran la historia de la embajada dirigida a al-Muqawqis como legendaria y carente de valor histórico. Aducen que el documento encontrado en 1850 en un monasterio en Ajmīm que se pensaba que era el original de la carta de Muhammad a al-Muqawqis fue reconocido casi desde el principio como una falsificación, tanto por motivos históricos como paleográficos.

En nuestra opinión el documento encontrado en Ajmīm en 1850 pudiera haber sido una copia y no el original. Pero esto no indica que la correspondencia no haya podido existir, pues está basada en hechos históricos. Todas las fuentes árabes aseguran que al-Muqawqis envió con los regalos a Muḥammad a Māriya al-Qubṭiyya. Esta última se convirtió en su mujer y tuvo con ella su hijo Ibrāhīm.

Ibn Kaṯīr recoge la carta enviada a al-Ḥāriṯ Ibn Šamr al-Gassānī gobernante de Siria. En este escrito, Muḥammad le invita al islam para conservar su reino. La reacción de al-Ḥāriṯ fue un rechazo tajante e incluso amenazó con la invasión de Medina, capital del nuevo estado islámico (4, p. 268).

Por su parte Ibn al-Ŷawzī (m. 597/1201) menciona el asesinato del embajador del profeta al-Ḥāriṯ Ibn ʻAmr al-Asdī que se dirigía a Buṣrà (3, p. 318). Este mismo hecho, lo recoge Ibn Saʻd con más detalle en sus *Ṭabaqāt*: reporta que en 629 el embajador al-Ḥāriṯ Ibn ʻUmayr, enviado por el profeta Muḥammad con una carta al gobernante de Buṣrà, fue arrestado y asesinado por el príncipe Šuraḥbīl al-Gassānī en Mu'ta, antes de llegar a su destino. Este hecho fue considerado como una violación del derecho internacional, por lo tanto, la respuesta del profeta Muḥammad fue enviar a tres mil soldados para luchar contra los sasánidas (Ibn Saʻd, 2, p. 97).

A pesar de la considerable cantidad de fuentes árabes que recogen estas cartas, varios investigadores occidentales ponen en entredicho la credibilidad a estas embajadas. De entre estos cabe mencionar a Buhl, quien cuestiona la credibilidad de todas las cartas de Muḥammad. Opina que su carácter legendario pone en duda su fiabilidad, alegando que, según las fuentes musulmanas, los enviados del profeta habían adquirido milagrosamente el don de hablar los idiomas de los países a los que fueron enviados, y esto siguiendo el ejemplo de los apóstoles de Jesús (p. 295). Hamidullah (1955, p. 99) le contesta asegurando que Ibn Saʻd cita esta historia, después de al-Wāqidī, tal como cuenta Buhl; pero este texto que señala Buhl es defectuoso: el copista, al saltarse algunas líneas, lo convirtió en legendario. Hamidullah añade, que el relato más completo lo recogen Ibn Hišām, al-Ṭabarī, entre otros, Así dicen: "En una ocasión, el profeta se había propuesto enviar embajadas a las cortes de varios soberanos extranjeros. Como precaución, primero mencionó la historia de los apóstoles de Jesús, sus dudas y cómo habían aprendido idiomas extranjeros. Luego eligió a sus enviados ..." (Ibn Hišām, 2, p. 607; al-Ṭabarī, 2, p. 645). Hamidullah asegura que no había ningún personaje legendario en esta historia, ya que el profeta al hablar de los apóstoles cristianos se limitó a una simple cita. Este relato tal vez revela el germen

de la idea que motivó al Profeta a enviar sus agentes como medio para difundir su mensaje. ¿Qué fundador de una nueva religión no hubiera querido imitar el ejemplo de Jesús? Hamidullah afirma que Muḥammad no necesitaba que sus enviados aprendieran idiomas ajenos al árabe, debido a que el profeta eligió, para cada país, agentes que lo conocían bien y que lo habían visitado con frecuencia antes de ser enviados como embajadores (1955, pp. 99-100).

3. EL TEXTO DE LAS CARTAS DE MUḤAMMAD AL EMPERADOR BIZANTINO HERACLIO

3.1. Primera carta

Investigadores como Hamidullah opinan que el envío de dicha carta con Diḥya al-Kalbī a Heraclio fue en el año 6/628. Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que fue enviada posteriormente en 7/629, y no 6/628. Esta cuestión, la vamos a tratar más adelante en el epígrafe del análisis de los textos de las cartas.

3.1.1. Texto árabe

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ: سَلاَمٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الهُدَى، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الإِسْلاَمِ، أَسْلِمْ تَسْلَمْ، يُؤْتِكَ اللهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الأَرِيسِيِّينَ وَ ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَنْ لاَ نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾

Esta carta la recogen numerosas fuentes árabes, la recogen tratados de *ḥadīṯ*: al-Ṣan‘ānī (m. 211/827) en su *al-Muṣannaf* (5, p. 343), Aḥmad Ibn Ḥanbal en su *Musnad* (4, p. 201), Al-Bujārī (m. 256/870) en su *Ṣaḥīḥ* (1: 8), Muslim al-Naysābūrī (m. 261/875) en su *Ṣaḥīḥ*. La recogen también, los tratados de tradición como *Dalā’il al-nubuwwa* de Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī (1, p. 343) y de al-Bayhaqī (4, p. 379). Incluso la mencionan tratados de economía como es el caso del libro de Ibn Zanŷawayh, *Kitāb al-amwāl* (p. 119). En cuanto a libros de historia: la recoge al-Ṭabarī en su *Tārīj* (4, p. 379), Ibn al-Ŷawzī en su *Muntaẓam* (3, p. 278), Ibn al-Aṯīr en su *al-Kāmil* (2, p. 93), e Ibn Kaṯīr en su *al-Bidāya wa-l-nihāya* (4, p. 300) y otros.

3.1.2. Traducción del texto árabe de la primera carta al español

En el nombre de Dios, el más Misericordioso, el más Compasivo. [Misiva de parte] de Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh, el siervo y Mensajero de Dios para Heraclio, el gran emperador de los romanos. ¡La paz sea con los que siguen el camino recto! Me dirijo a ti con el mensaje del islam. Conviértete al islam, y estarás a salvo, además Dios te otorgará una doble recompensa. Si te niegas, cargarás con los pecados de los arrianos [الأريسيّين, al-arrisiyyīn]. “Di: ¡Oh gente del Libro! Pongámonos de acuerdo en este punto común entre nosotros, adoramos solo a Dios y no asociamos nada con Él. Si se niegan, diles: Sed testigos de que solo a Dios nos sometemos”.

3.2. SEGUNDA CARTA

Pensamos que esta carta fue escrita en 9/631 justo después de *gazwat* Tabūk.

3.2.1. Texto árabe

حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، ثنا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ شَدَّادٍ قَالَ: كَتَبَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى هِرَقْلَ صَاحِبِ الرُّومِ: "مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ إِلَى هِرَقْلَ صَاحِبِ الرُّومِ: إِنِّي أَدْعُوكَ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَسْلَمْتَ فَلَكَ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْكَ مَا عَلَيْهِمْ، فَإِنْ لَمْ تَدْخُلْ فِي الْإِسْلَامِ فَأَعْطِ الْجِزْيَةَ فَإِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: 29] وَإِلَّا فَلَا تَحُلْ بَيْنَ الْفَلَّاحِينَ وَبَيْنَ الْإِسْلَامِ أَنْ يَدْخُلُوا فِيهِ أَوْ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ"

El texto de esta carta lo recogen: Abū ‘Ubayd Ibn Sallām (m. 224/838) en su *Kitāb al-amwāl* (2, p. 63), Ibn Manṣūr (m. 227/841) en su *Sunan* (2, p. 223), al-Qalaqšandī (m. 821/1418) en su *Ṣubḥ al-aʿšà* (6, p. 377), Ibn Ḥaŷar (m. 852/1449) en *al-Maṭālib al-ʿāliya* (17, p. 415). La fuente de Ibn Ḥaŷar es al-Ḥāriṯ Ibn Abī Usāma (m. 282/895).

3.2.2. Traducción del texto árabe de la segunda carta al español

Nos relató Abū ‘Ubayd, que escucharon a ‘Abbād Ibn al-‘Awwām trasmitiendo lo que dijo Ḥuṣayn Ibn ‘Abd al-Raḥmān, que cogió el relato

de Ibn Šaddād diciendo: Escribió el mensajero de Allāh (P. B) a Heraclio soberano de bizantinos:

De Muḥammad, el Mensajero de Allāh a Heraclio Emperador de los bizantinos. Te invoco al islam, si aceptas tendrás los mismos derechos y las mismas obligaciones de los musulmanes. Si rechazas el islam, tienes que pagar [el impuesto de] la *ŷizya*, ya que Dios Todopoderoso dice: "Luchad contra aquellos que no creen en Allāh ni en el Día del juicio, ni prohíben lo que prohíbe Allāh y Su Mensajero, ni aplican la verdadera religión de la gente del libro hasta que paguen [el tributo de] la ŷizya y sean sumisos. [Al-Tawba (arrepentimiento): 29]. Si tampoco aceptas, no les impidas a los campesinos que abracen el islam, o que paguen la *ŷizya*.

4. LAS RESPUESTAS DEL EMPERADOR HERACLIO A MUḤAMMAD

En cuanto a las cartas y las embajadas por parte Heraclio, muchas fuentes árabes recogen el relato de Sa'īd Ibn Abī Rāšid. Al-Ya'qūbī recoge en su libro de historia otra carta de Heraclio. Otras fuentes de *ḥadīṯ* recogen dos versiones del relato de al-Muzanī.

4.1. Primer relato

Según los datos que encontramos en el texto de este relato, fue en 9/631 cuando estaba el Profeta en *gazwat* Tabūk.

4.1.1. Texto árabe del primer relato

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سُلَيْمٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ خُثَيْمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي رَاشِدٍ قَالَ: لَقِيتُ التَّنُوخِيَّ رَسُولَ هِرَقْلَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحِمْصَ، وَكَانَ جَارًا لِي شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ بَلَغَ الْفَنَدَ أَوْ قَرُبَ، فَقُلْتُ أَلَا تُخْبِرُنِي عَنْ رِسَالَةِ هِرَقْلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرِسَالَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى هِرَقْلَ؟ فَقَالَ: بَلَى، قَدِمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَبُوكَ فَبَعَثَ دِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ إِلَى هِرَقْلَ، فَلَمَّا أَنْ جَاءَهُ كِتَابُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا قِسِّيسِي الرُّومِ، وَبَطَارِقَتَهَا، ثُمَّ أَغْلَقَ عَلَيْهِ، وَعَلَيْهِمْ بَابًا، فَقَالَ: قَدْ نَزَلَ هَذَا الرَّجُلُ حَيْثُ رَأَيْتُمْ، وَقَدْ أَرْسَلَ إِلَيَّ يَدْعُونِي إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ يَدْعُونِي إِلَى أَنْ أَتَّبِعَهُ عَلَى دِينِهِ، أَوْ عَلَى أَنْ نُعْطِيَهُ مَالَنَا عَلَى أَرْضِنَا، وَالْأَرْضُ أَرْضُنَا، أَوْ نُلْقِيَ إِلَيْهِ الْحَرْبَ، وَاللهِ لَقَدْ عَرَفْتُمْ فِيمَا تَقْرَءُونَ مِنَ الْكُتُبِ، لَيَأْخُذَنَّ مَا تَحْتَ قَدَمَيَّ، فَهَلُمَّ نَتَّبِعْهُ عَلَى دِينِهِ، أَوْ نُعْطِيهِ مَالَنَا عَلَى أَرْضِنَا، فَنَخَرُوا نَخْرَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ، حَتَّى خَرَجُوا مِنْ بَرَانِسِهِمْ وَقَالُوا: تَدْعُونَا إِلَى أَنْ نَدَعَ النَّصْرَانِيَّةَ، أَوْ نَكُونَ عَبِيدًا لِأَعْرَابِيٍّ جَاءَ مِنَ

الْحِجَازِ، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّهُمْ إِنْ خَرَجُوا مِنْ عِنْدِهِ، أَفْسَدُوا عَلَيْهِ الرُّومَ رَفَأَهُمْ وَلَمْ يَكَدْ، وَقَالَ: إِنَّمَا قُلْتُ ذَلِكَ لَكُمْ لِأَعْلَمَ صَلَابَتَكُمْ عَلَى أَمْرِكُمْ، ثُمَّ دَعَا رَجُلًا مِنْ عَرَبِ تُجِيبَ كَانَ عَلَى نَصَارَى الْعَرَبِ، فَقَالَ: ادْعُ لِي رَجُلًا حَافِظًا لِلْحَدِيثِ، عَرَبِيَّ اللِّسَانِ، أَبْعَثُهُ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ بِجَوَابِ كِتَابِهِ، فَجَاءَ بِي، فَدَفَعَ إِلَيَّ هِرَقْلُ كِتَابًا، فَقَالَ: اذْهَبْ بِكِتَابِي إِلَى هَذَا الرَّجُلِ، فَمَا ضَيَّعْتُ مِنْ حَدِيثِهِ، فَاحْفَظْ لِي مِنْهُ ثَلَاثَ خِصَالٍ: انْظُرْ هَلْ يَذْكُرُ صَحِيفَتَهُ الَّتِي كَتَبَ إِلَيَّ بِشَيْءٍ، وَانْظُرْ إِذَا قَرَأَ كِتَابِي فَهَلْ يَذْكُرُ اللَّيْلَ، وَانْظُرْ فِي ظَهْرِهِ هَلْ بِهِ شَيْءٌ يَرِيبُكَ؟ فَانْطَلَقْتُ بِكِتَابِهِ حَتَّى جِئْتُ تَبُوكَ، فَإِذَا هُوَ جَالِسٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ أَصْحَابِهِ مُحْتَبِيًا عَلَى الْمَاءِ، فَقُلْتُ: أَيْنَ صَاحِبُكُمْ؟ قِيلَ: هَا هُوَ ذَا، فَأَقْبَلْتُ أَمْشِي حَتَّى جَلَسْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَنَاوَلْتُهُ كِتَابِي، فَوَضَعَهُ فِي حَجْرِهِ، ثُمَّ قَالَ: " مِمَّنْ أَنْتَ؟ " فَقُلْتُ: أَنَا أَحَدُ تَنُوخَ، قَالَ: " هَلْ لَكَ فِي الْإِسْلَامِ الْحَنِيفِيَّةِ مِلَّةِ أَبِيكَ إِبْرَاهِيمَ؟ " قُلْتُ: إِنِّي رَسُولُ قَوْمٍ، وَعَلَى دِينِ قَوْمٍ لَا أَرْجِعُ عَنْهُ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْهِمْ، فَضَحِكَ وَقَالَ: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ، وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} " يَا أَخَا تَنُوخَ، إِنِّي كَتَبْتُ بِكِتَابٍ إِلَى كِسْرَى فَمَزَّقَهُ، وَاللهُ مُمَزِّقُهُ، وَمُمَزِّقٌ مُلْكَهُ، وَكَتَبْتُ إِلَى النَّجَاشِيِّ بِصَحِيفَةٍ، فَخَرَقَهَا وَاللهُ مُخْرِقُهُ، وَمُخْرِقٌ مُلْكَهُ، وَكَتَبْتُ إِلَى صَاحِبِكَ بِصَحِيفَةٍ، فَأَمْسَكَهَا فَلَنْ يَزَالَ النَّاسُ يَجِدُونَ مِنْهُ بَأْسًا مَا دَامَ فِي الْعَيْشِ خَيْرٌ "، قُلْتُ: هَذِهِ إِحْدَى الثَّلَاثَةِ الَّتِي أَوْصَانِي بِهَا صَاحِبِي، وَأَخَذْتُ سَهْمًا مِنْ جَعْبَتِي فَكَتَبْتُهَا فِي جِلْدِ سَيْفِي، ثُمَّ إِنَّهُ نَاوَلَ الصَّحِيفَةَ رَجُلًا عَنْ يَسَارِهِ، قُلْتُ: مَنْ صَاحِبُ كِتَابِكُمُ الَّذِي يُقْرَأُ لَكُمْ؟ قَالُوا: مُعَاوِيَةُ، فَإِذَا فِي كِتَابِ صَاحِبِي تَدْعُونِي إِلَى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، فَأَيْنَ النَّارُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " سُبْحَانَ اللهِ، أَيْنَ اللَّيْلُ إِذَا جَاءَ النَّهَارُ " قَالَ: فَأَخَذْتُ سَهْمًا مِنْ جَعْبَتِي فَكَتَبْتُهُ فِي جِلْدِ سَيْفِي، فَلَمَّا أَنْ فَرَغَ مِنْ قِرَاءَةِ كِتَابِي، قَالَ: " إِنَّ لَكَ حَقًّا، وَإِنَّكَ رَسُولٌ، فَلَوْ وُجِدَتْ عِنْدَنَا جَائِزَةٌ جَوَّزْنَاكَ بِهَا، إِنَّا سَفْرٌ مُرْمِلُونَ " قَالَ: فَنَادَاهُ رَجُلٌ مِنْ طَائِفَةِ النَّاسِ، قَالَ: أَنَا أُجَوِّزُهُ، فَفَتَحَ رَحْلَهُ فَإِذَا هُوَ يَأْتِي بِحُلَّةٍ صَفُورِيَّةٍ، فَوَضَعَهَا فِي حِجْرِي، قُلْتُ: مَنْ صَاحِبُ الْجَائِزَةِ؟ قِيلَ لِي: عُثْمَانُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَيُّكُمْ يُنْزِلُ هَذَا الرَّجُلَ؟ " فَقَالَ فَتًى مِنَ الْأَنْصَارِ: أَنَا، فَقَامَ الْأَنْصَارِيُّ، وَقُمْتُ مَعَهُ، حَتَّى إِذَا خَرَجْتُ مِنْ طَائِفَةِ الْمَجْلِسِ، نَادَانِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَالَ: " تَعَالَ يَا أَخَا تَنُوخَ " فَأَقْبَلْتُ: أَهْوِي إِلَيْهِ، حَتَّى كُنْتُ قَائِمًا فِي مَجْلِسِي الَّذِي كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَحَلَّ حَبْوَتَهُ عَنْ ظَهْرِهِ، وَقَالَ: " هَاهُنَا امْضِ لِمَا أُمِرْتَ لَهُ " فَجُلْتُ فِي ظَهْرِهِ، فَإِذَا أَنَا بِخَاتَمٍ فِي مَوْضِعِ غُضُونِ الْكَتِفِ مِثْلِ الْحَجْمَةِ الضَّخْمَةِ.

Este relato lo recogen numerosas fuentes árabes, de estas cabe citar: Ibn Ḥanbal lo relata entero en su *Musnad* (24, p. 416). Esta embajada la mencionan Abū ‘Ubayd en su *Kitāb al-amwāl* (1, p. 325) y Ibn Zanŷawayh en su *Kitāb al-amwāl* (2, p. 585). Al-Bayhaqī la resume en su *Dalā’il al-nubuwwa* (1, p. 266). El texto entero lo mencionan algunos historiadores como Ibn Kaṯīr en su *al-Bidāya* (5, p. 15), e Ibn ‘Asākir (m. 571/) en *Tārīj Dimašq* (2, p. 38).

4.1.2. Traducción española del texto árabe del primer relato

Nos contó Isḥāq Ibn ‘Īsà, diciendo: “Me contó Yaḥyà Ibn Sulaym, quien escuchó de ‘Abd Allāh Ibn ‘Uṯmān Ibn Juṯaym, y éste de Sa‘īd Ibn Abī

Rāšid que [éste] se encontró, en Ḥimṣ, con al-Tanūjī, el mensajero de Heraclio al profeta de Allāh ¡que la paz sea con él! siendo [al-Tanūjī] un anciano vecino mío [(de Sa'īd Ibn Abī Rāšid)], que casi pierde la memoria. Le pregunté [(Ibn Abī Rāšid a al-Tanūjī)]: "Me puedes informar sobre las cartas de Heraclio al Profeta –¡que la paz sea con él!– Dijo: Sí, el Mensajero de Allāh –¡que la paz sea con él!– vino a Tabūk, y envió a Diḥya al-Kalbī a Heraclio. Cuando el emperador recibió la carta del profeta, convocó a los sacerdotes de los Rūm y sus patriarcas, y mandó cerrar la puerta [para estar a solas con ellos]. Se dirigió a ellos diciendo: "Este hombre [Muḥammad] ha surgido donde habéis visto, y me ha escrito, proponiéndome tres opciones: Que siga su religión; que le demos [de] nuestro dinero [como impuesto] sobre nuestra tierra, la cual es propiedad nuestra; o que entremos en guerra con él. Juro por Dios que vosotros sabéis, mediante los escritos que leéis, que va a tomar [la tierra] que estoy pisando, entonces [será mejor que] sigamos su religión o le demos dinero [como impuesto] sobre nuestra tierra. [Sus consultores] resoplaron al unísono en señal de ira y desaprobación […] y replicaron: "¡Acaso, nos estás pidiendo que dejemos la religión cristiana, para ser esclavos de este beduino del Ḥiŷāz!". [Heraclio] pensó que si salían [en este estado de enfado] iban a haber murmuraciones entre los bizantinos (*rūm*), lo cual pondría su autoridad en entredicho. Entonces recapacitó y los intentó calmar, pero como no lo consigue, les dijo: "Yo solo he dicho esto para poner a prueba vuestra firmeza ante vuestras responsabilidades".

A continuación, [Heraclio] mandó traer a un hombre que era el jefe de los árabes cristianos de [Banū] Tuŷīb, y le pidió, diciendo: "Busca un hombre [de vosotros] que sepa bien la lengua árabe, para que lo envíe a este hombre [Muḥammad] con la respuesta a su mensaje". Me trajeron ante él, me entrego una carta y me Dijo: "¡Vete con mi carta, entrégasela a Muḥammad y guárdame de él tres cosas: Mira si menciona la carta que me mandó; mira, cuando lee mi mensaje, si menciona la noche; y fíjate en su espalda si ves algo que llama tu atención!" Así que partí con la carta hasta que llegué a Tabūk. Entonces él [Muḥammad] estaba sentado entre sus compañeros bebiendo agua. Les pregunté: ¿Dónde está vuestro señor? Respondieron: aquí está. Me dirigí hacia él y me senté a su lado,

le entregué la carta, la puso en su regazo, y después me preguntó: "¿De dónde eres?" respondí: Soy de Tanūj. Me siguió preguntando: "¿Deseas el islam, la religión de tu antepasado Abraham?" Dije: Soy mensajero, y represento la religión de otra gente, no me convierto hasta que no haya regresado a ellos. Entonces sonrió y dijo: “No puedes guiar a quien quieras, sino Allāh guiará a quien quiera es Él más sabio del estado los guiados”} "¡Oh! ciudadano de Tanūj, escribí una carta a Kisrà (Cosroes II) y la rompió en pedazos, Allāh romperá su reino. Mandé otra al Negus y la perforó, Dios hará lo mismo con su reino. Escribí a tu señor una carta, [la respetó y] la guardó, [por ello] la gente seguirá encontrando fuerza en él mientras permanezca el bien en la vida". Me dije [para mí]: Esta es la respuesta a las tres cuestiones que me ordenó mi señor [que guardara] y la apunté. Luego entregó la carta a un hombre [que estaba] a su izquierda. Yo pregunté: ¿Quién es vuestro lector? Dijeron: Mu‘āwiya. Entonces, en la carta de mi señor [Heraclio] estaba escrito: Me invitas a un paraíso cuya amplitud son los cielos y la tierra, prevenido para los justos, ¿entonces dónde está el infierno? El Mensajero de Allāh replicó: "¡Aleluya!, ¿Dónde está la noche cuando llega el día?". [Al-Tanūjī] continúo narrando: Lo apunté, es la segunda cuestión que mi señor me pidió que guardara. Cuando terminó de leer la carta se dirigió a mí: "Tienes derecho [a que te obsequiemos], eres embajador, si tuviéramos algo para regalarte lo hubiéramos hecho, pero como ves estamos de viaje”. Entonces un hombre de entre la multitud se ofreció diciendo: “Yo le recompenso”. Abrió inmediatamente su equipaje y me entregó un vestido dorado. Yo pregunté: ¿Quién es este hombre que me ha dado la recompensa? Me informaron que es Uṯmān. Luego el Mensajero de Allāh –¡que la paz sea con él!– preguntó: "¿Quién de vosotros le ofrece hospedaje a este hombre?". Un joven de los Ansār anunció: Yo. Nos levantamos hasta que nos salimos del grupo. Me llamó el Mensajero de Allāh –¡que la paz sea con él! – diciendo: "Ven, vecino de Tanūj". Me acerque a él, entonces me enseñó una parte de su espalda, diciendo [mira] aquí, y añadió: "sigue las órdenes que recibiste". Examiné su espalda y observé en ella un sello de gran tamaño en la parte del hombro.

4.2. El segundo relato

Este relato no tiene fecha, en el caso de fuera cierto, sería su fecha después *gazwat* Tabūk en 9/631.

4.2.1. El texto árabe del segundo relato

إلى أحمد رسول الله الذي بشر به عيسى. من قيصر ملك الروم. إنه جاءني كتابك مع رسولك وإني أشهد أنك رسول الله، نجدك عندنا في الإنجيل، بشرنا بك عيسى ابن مريم، وإني دعوت الروم إلى أن يؤمنوا بك فأبوا، ولو أطاعوني لكان خيرا لهم ولوددت أني عندك فأخدمك وأغسل قدميك» فقال رسول الله (ص) يبقى ملكهم ما بقي كتابي عندهم.

El texto de este relato lo transmite solamente al-Ya'qūbī (m. 292/897) en su Tārīj (2, p. 62), y lo copia Feridun Bey (1, p. 30).

4.2.2. Traducción del texto árabe del segundo relato al español

Para Aḥmad, el Mensajero de Dios, quien fue anunciado por Jesús, de parte de César, rey de los bizantinos (*rūm*). He recibido tu carta con tu embajador y atestiguo que eres el mensajero de Dios, el que encontramos mencionado en el Nuevo Testamento. Jesús, hijo de María, te anunció [tu llegada]. Invité a los bizantinos a creer en ti, pero se negaron. Si hubieran obedecido, habría sido mejor para ellos. ¡Ojalá estuviera contigo para servirte y lavarte los pies! Añade al-Ya'qūbī que el profeta Muḥammad dijo: "Se mantendrá su reino mientras guarden mi escrito".

5. SOBRE EL CONTENIDO DE LOS TEXTOS ÁRABES

Existen otros dos relatos de al-Muzanī sobre la correspondencia entre Muḥammad y Heraclio recogidos en las fuentes árabes, no los hemos recogido, porque pensamos que se trata otras versiones de las mismas cartas que hemos escogido. Los expertos de *ḥadīṯ* consideran a Bakr Ibn 'Abd Allāh al-Muzanī fiable, pero, nos parece que sus dos relatos no se tratan de una nueva carta. Lo decimos porque al-Muzanī no menciona en sus relatos el nombre del mensajero ni la fecha, y sus dos versiones coinciden con en la cuestión de los dinares que envió Heraclio. El primer relato de al-Muzanī lo recogen: al-Ḥāriṯ en su *Musnad* (2, p. 663), e Ibn Ḥaŷar al-'Asqalānī (m. 852/1448) en *al-Maṭālib* (17, p. 502), y M. al-Šāmī (m. 942/1536) en su *Subul al-hudà wa-l-rašād* (5, p. 457). El

segundo relato lo recogen: Ibn Zanŷawayh (2, p. 584), y de Abū ‘Ubayd al-Qāsim (1, p. 324).

Son varias las impresiones que nos transmiten estos relatos. Según las fuentes árabes, que son numerosas, el intercambio de cartas entre Muḥammad y Heraclio es un hecho que parece irrefutable. Sin embargo, los investigadores han escrito opiniones variadas. Esto se debe a que las cartas originales no se han conservado, y a que el contenido de estos relatos fue transmitido verbalmente durante un periodo aproximado de un siglo y medio. Por dicha razón, los eruditos del *ḥadīṯ* establecieron criterios para admitir los relatos y rechazarlos. Estos criterios, giraban entorno del texto y la cadena de trasmisión. Respecto al texto del relato, lo estudiaban por si contradecía a fuentes básicas como el Corán, hechos históricos, o dichos del profeta confirmados por multitud de gente. Este proceso de filtrado hacía muy difícil un acuerdo a mentir. En cuanto a la cadena de transmisión, al-Bujārī y Muslim no solamente aceptaban los relatos de personas fiables, sino tenían otras exigencias, como que los narradores haberse sido contemporáneos, y que hubiera coincidencia entre ellos. Si se omite de la cadena de transmisión, la mención de una persona, o que se le acusa a alguno de la cadena de mentir o tener poca memoria, todo el relato queda rechazado.

En nuestra opinión, estos criterios no son una garantía absoluta para que el texto de los relatos llegue incólume a los eruditos del *ḥadīṯ*, sino que cabe la posibilidad de que uno de los narradores haya transmitido el sentido con sus propias palabras, o haya añadido sus propias interpretaciones. Por dicha razón, ni se puede negar en absoluto esta correspondencia, ni garantizar que el contenido de estos relatos sea idéntico al texto de las misivas perdidas.

5.1. Análisis de las cartas de Muḥammad a Heraclio

Entre los investigadores arabistas, Goldziher (p. 94) habla de esta carta en su trabajo Die Religion des Islams, y no encuentra improbabilidad en el relato de los autores árabes. En cambio, Kaegi comenta que los historiadores occidentales no aceptan este relato, argumentando que tales mensajeros no habrían recibido ni audiencia ni reconocimiento imperiales. Además, alega que no hay evidencia externa, fuera de las fuentes

islámicas, que sugieran que Heraclio tenía algún conocimiento del Islam.

Respecto al mensajero enviado a Heraclio, Hamidullah explica que el enviado musulmán no debía reunirse con el emperador personalmente: Asegura que Diḥya al-Kalbī solo iba a entregar el mensaje al gobernador de Hawran (Buṣrà), quien debía transmitirlo a su soberano. Añade que el idioma árabe se hablaba mucho en esta región, colonizada durante muchos siglos por tribus árabes (1955, p. 100). En el relato de Abū Sufyān recogido por al-Bujārī (6, p. 36) y otros autores, el propio Abū Sufyān aclara que el interrogatorio que le hizo Heraclio a él fue por medio de un intérprete.

Por su parte, Caetani (6, p. 11) cuestiona la existencia de esta embajada por la falta de precisión de algunas fuentes que han datado el hecho en finales de 627 como es el caso de al-Wāqidī (2, p. 555) que sigue a al-Ṭabarī (2, p. 642). Esta fecha nos lleva a encontrar ciertas contradicciones como la participación del embajador Diḥya al-Kalbī en la expedición de Jaybar que tuvo lugar en mayo 7/628. Hamidullah aporta ciertos datos para aclarar las dudas de Caetani. Pero, por nuestra parte, creemos que embajada de Diḥya al-Kalbī debió de ser en 8/629, por los siguientes motivos: La embajada de al-Tanūjī mensajero de Heraclio fue en Tabūk según relata el propio al-Tanūjī. Cuyo acontecimiento tuvo lugar en 9/630 como consecuencia de la embajada de al-Kalbī. El propio al-Tanūjī menciona esto en el relato que recoge al-Bujārī (1, p. 8) y otras fuentes. Además, en el relato de Abū Sufyān que fue interrogado por Heraclio, cuando le pregunta Heraclio si os ha traicionado alguna vez, Abū Sufyān alude a la tregua entre los Banū Qurayš y el profeta y expresa su miedo de que Muḥammad rompiera esta tregua. En otra versión que recoge Ibn Kaṯīr (4, p. 266), menciona el detalle de que los Banū Qurayš habían ayudado a sus aliados para que atacaran a los aliados de Muḥammad. Este incidente fue el motivo para que Muḥammad conquistara La Meca en enero de 630.

Otro factor importante para precisar la fecha es la llegada de Heraclio a Jerusalén. Haldon (p. 46) anuncia que Heraclio restauró la Vera Cruz en su ubicación de Jerusalén en una ceremonia majestuosa en 629. Este

dato fue confirmado por P. Speck (p. 178). Todos estos datos, nos llevan a pensar que la embajada de Diḥya fue en 8/629.

Respecto al contenido de la carta, el lenguaje y la estructura de la primera carta de Muḥammad parecen adecuadas para dirigirse a un gran emperador como Heraclio. Era un mensaje corto pero profundo en su sentido. Por un lado, le ofrece la paz de la fe sin ninguna mención a la guerra, pero, por otro lado, le avisa de las consecuencias de su rechazo, dirigiéndose a su conciencia para recordarle la responsabilidad que tiene como soberano frente a sus súbditos.

Si suponemos que esta primera carta fue envida en 8/629, el profeta Muḥammad no solamente parte de una posición de predicador, sino también de un jefe de estado capaz de defender sus territorios. Ya sabemos que las dos primeras embajadas a los reyes bajo el mando del emperador no tuvieron buenos resultados. Todo contrario, al-Ḥāriṯ cuando recibió el mensaje quiso invadir Medina, y Šuraḥbīl asesinó al embajador. Este segundo hecho, provocó la campaña militar de Mu'ta, primer enfrentamiento militar entre los dos estados. Pensamos que, justo después de esta campaña, es cuando el Profeta envía su mensajero, aprovechando la visita a Jerusalén del emperador Heraclio.

En cuanto a la credibilidad de esta carta, la trasmisión de su texto fue oral, y las fuentes que recogen su texto son de finales del siglo VIII y principios del s. IX. Según los criterios de los expertos del *ḥadīṯ*, este relato procede de varias cadenas fiables de transmisión oral. Los principales narradores se consideran fiables. Debido a ello, este relato aparece en fuentes como el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, y el de Muslim, acreditándose que no puede ser cuestionada la fiabilidad de ningún trasmisor de la cadena de transmisión. Pero hay que señalar que Ibn 'Abbās, que narra el relato de Abū Sufyān, tenía en aquel momento solo diez años.

Además, Ḥamidullah (1955, pp. 107-110), para dar credibilidad a esta carta, cita una serie testimonios medievales que nos dan otra pista sobre la circulación del documento original de esta correspondencia. Primero, cita al jurista biógrafo andalusí al-Suhaylī (m. 1185), quien, según el testimonio de un testigo ocular, nos dice: Heraclio había guardado esta carta del Profeta en una caja de oro; luego pasó como herencia a sus

sucesores, y se conservó siempre con mucho cuidado, hasta que llegó a Adfūnš (Alfonso VI), conquistador de Toledo y otras partes de al-Andalus. Luego, la guardó su nieto (hijo de su hija) conocido como al-Sulayṭīn ("el sultanillo"). Esta cuestión la trató también Maribel Fierro (pp. 194-200).

En cuanto a la segunda carta, se trata del relato de ʻAbd Allāh Ibn Šaddād. La mayoría de los eruditos de *ḥadīṯ* lo consideran un relato mursal que es una clase de relatos flojos e inaceptables. Esto es por desconocerse el estado de la persona que falta en la cadena de transmisión. Este tipo de *ḥadīṯ* algunos lo admiten, pero con muchas condiciones.

Las fuentes que recogen esta carta no la datan. Y si suponemos que realmente existió esta carta, en base a su contenido, Muḥammad esta vez está partiendo de una posición de fuerza. No solamente predica el islam, sino que amenaza con la guerra en el caso de que los bizantinos no acepten el islam o paguen el impuesto de la *ŷizya*. Si relacionamos el contexto de esta carta con los hechos históricos, lo más probable que fue escrita en 9/630 en Tabūk, tras la táctica retirada de las tropas bizantinas ante el ejército de Muḥammad, que había reunido treinta mil soldados.

5.2. La reacción de Heraclio ante las cartas Muḥammad, según la presentan las fuentes árabes

Para dar un buen comienzo a todas las narraciones sobre la correspondencia entre Muḥammad y Heraclio, algunas fuentes árabes citan un dato curioso. Comentan que Heraclio tenía conocimiento profundo de astrología *ḥazzā'*. Una noche en que estaba en Jerusalén miró a las estrellas y notó que iba a aparecer una nueva potencia. Vio que triunfaba el reino de los circuncisos; y le preocupó este asunto. Preguntó en su entorno sobre la nación que tenía esta tradición y le confirmaron que solamente los judíos lo hacían. Viendo el estado de los judíos bajo su poder lo descartó. Hasta que llegó a él el mensajero de Muḥammad; ordenó que comprobaran si estaba circuncidado. Cuando le confirmaron que lo estaba, afirmó que se trataba de esta nación (Ibn Kaṯīr, 4, pp. 265-266).

Según las fuentes árabes, Heraclio dio buena acogida al embajador Diḥya al-Kalbī, guardó y honró el mensaje de Muḥammad. Otra reacción que nos transmiten estas fuentes consiste en el hecho de que Heraclio investigaba sobre la veracidad de la profecía de Muḥammad. Otro acto que registran algunos autores árabes es el intercambio de las embajadas y las cartas con él. En el apartado anterior hemos citado los relatos que mencionan la correspondencia de Heraclio con Muḥammad y en este apartado estudiamos estos relatos.

La primera embajada la narra Sa'īd ibn Abī Rāšid. El narrador de este relato está considerado por algunos críticos de *ḥadīṯ* como *maŷhūl* (desconocido de estado). Además, solo una persona narra sus relatos que es 'Abd Allāh ibn 'Uṯmān ibn Jayṯam, y solo Ibn Ḥibbān le otorga la categoría de *ṯiqa* (fiable). Otros críticos como al-Tirmidī le consideran *ḥasan al-ḥadīṯ* (bueno en sus relatos) pero no llega a la categoría de fiable. Abū-l-Ḥaŷar al-'Asqalānī le considera *maqbūl* (sus relatos son aceptados) que es una categoría inferior a la anterior. En cuanto al-Ḏahabī le considera *ṣadūq* (no fue conocido por mentir) y esta es categoría más inferior que las anteriores. En la cadena del relato solo al-Tanūjī fue considerado fiable, los otros dos de la cadena fueron criticados, algo que les desciende de la categoría de narradores fiables.

Según el contenido de este relato, el mensaje de la carta de Heraclio gira entorno a averiguar acerca de la profecía de Muḥammad. Esto lo apreciamos en la pregunta que dirige a Muḥammad diciendo: "Me has escrito invitándome a un paraíso cuya amplitud son los cielos y la tierra, preparado para los justos, ¿entonces dónde está el infierno?". Curiosamente, esta frase no la encontramos en el contenido de las cartas de Muḥammad.

En cuanto a la segunda carta, la recoge solamente al-Ya'qūbī y no cita la cadena de la trasmisión oral ni su fuente. Tratados más fiables como es el caso del *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī, o el *Musnad* Aḥmad no lo recogen. Además, el texto de esta carta incluye ciertas expresiones difíciles de asimilar, Heraclio en su posición no tenía por qué decir en su mensaje expresiones como: "Si estuviera a tu lado te serviría y te lavaría los pies", pues en aquel momento regresa glorioso por haber derrotado los persas y recuperado la Cruz.

Además, Abū ʻUbayd al-Qāsim asegura que no conocían otra carta enviada por Heraclio a Muḥammad excepto la que fue enviada con al-Tanūjī, y esta fue como respuesta a la carta de Muḥammad. Pensamos que la segunda respuesta de Heraclio en caso de que existiera fue verbal, no por escrito. Numerosas fuentes árabes coinciden en que Heraclio temió por su vida y por su reino si hubiera aceptado la invitación de Muḥammad. Partiendo de esta lógica, tampoco sería prudente enviar por escrito estas declaraciones de reconocimiento a la profecía de Muḥammad, tal como vemos en los textos; porque, antes de hacerlo, pensaría también en que este mensaje podía caer en otras manos.

Respecto a los otros relatos de Bakr Ibn ʻAbd Allāh al-Muzanī, los expertos de *ḥadīṯ* le consideran fiable, pero, nos parece que sus dos relatos son otras dos versiones de la misma respuesta a la segunda carta de Muḥammad, no una nueva carta. Lo decimos porque al-Muzanī no menciona en su relato el nombre del mensajero, y sus dos versiones coinciden con el otro relato sobre la cuestión de los dinares que envió Heraclio.

Además, las fuentes árabes recogen un diálogo o interrogatorio de Heraclio a Abū Sufyān, líder de la tribu de Qurayš para averiguar sobre la profecía de Muḥammad. Este texto lo citan fuentes fiables del *ḥadīṯ* y corrobora el texto de la primera carta y nos parece conveniente recoger el relato de Ibn ʻAbbās:

Dijo Abū Sufyān: En el periodo de la tregua con el profeta Muḥammad, mientras estaba de viaje de negocios en al-Šām, llegó una carta del profeta –¡que la paz sea con él! – a Heraclio. La trajo Diḥyah al-Kalbī el cual le hizo llegar el gobernante de Buṣrà a Heraclio. Entonces preguntó Heraclio: "¿Hay aquí una persona que conozca al profeta?". Dijeron: "Sí", dijo Abū Sufyān: Entonces me convocaron con mis acompañantes de Qurayš, nos pusimos ante Heraclio, y nos preguntó: "Quién de vosotros es familiar de este hombre que supone ser un profeta?" Abū Sufyān dijo: "Yo". Entonces me acercaron a él y pusieron a mis compañeros detrás de mí y llamó a su traductor, y dijo: "Diles: Voy a preguntar este hombre sobre esta persona que presume ser un profeta, si me miente intervenid vosotros", Abū Sufyān dijo: por Dios, si no fuera por la deshonra de ser mentiroso delante ellos, habría mentido. Luego dijo a su

traductor: pregúntale, ¿Cómo es su linaje entre vosotros? dije: Él es una persona noble entre nosotros, dijo: ¿Hubo un rey entre sus antepasados? Contesté: No. Dijo: ¿Fue acusado de mentir antes de que dijera esto? Dije: No. dijo: ¿Le siguen los nobles o los débiles? dije: Más bien son los débiles, dijo: ¿Aumentan o disminuyen? Dije: Aumentan. Dijo: ¿Alguno de ellos abandona su religión después de convertirse por ira contra él? dije: No. dijo: Habéis luchado contra él? dije: Sí. Dijo: ¿Cómo fue vuestra lucha contra él? Contesté: La guerra entre nosotros está equilibrada, a veces nos vence y otras ocasiones le vencimos. Dijo: ¿traiciona? Dije: No, pero de momento tenemos una tregua con él y no sabemos qué hará. Abū Sufyān comentó: Por Dios, no tuve la ocasión de introducir una palabra mala con él excepto esta, dijo: ¿Hay alguien que dijo esto antes que él? Dije: No, luego dijo a su traductor: Dile que te pregunte si fuera noble y me lo has confirmado, y así son los profetas proceden de familias nobles entre su gente. Te pregunte también ¿Si había un rey entre sus antepasados, y me dijiste no, y te digo si hubo un rey de sus orígenes me habría dicho: un hombre que busca el reino de sus antepasados, y te pregunté por sus seguidores si son los pobres o los nobles, me dijiste, que son los pobres, y así fueron los seguidores de los profetas, y te pregunté: ¿Si alguna vez fue acusado de mentir antes de que dijera esto, me dijiste no, si no mentía a la gente ¿por qué va mentir sobre Dios? y te pregunté si abandona uno de sus seguidores su religión después de que se convierte por rabia, y me has asegurado que no, y así es la fe si se penetra en los corazones, y te pregunté si aumentan o restan sus seguidores, y me has afirmado que aumentan, y así como es la fe hasta que se completa. Te pregunté sobre vuestra lucha contra él, y me contestaste que a veces es vencedor y otras vencido, y así es el caso de los profetas, les pone Dios en prueba y terminan venciendo al final, te pregunté si traiciona, me dijiste que no, y los profetas no traicionan. Te pregunté también si alguien dijo esto antes que él, y me has asegurado que no, y si fuera el caso me hubiera pensado que está siguiendo los pasos de otro. Luego dijo Heraclio: ¿Cuáles son sus mandatos? Dije: nos manda hacer la oración, dar la limosna, fortalecer las relaciones, y la abstinencia. Dijo: Si es verdad todo lo que me dijiste sobre él, realmente, es un profeta, y sabía que aparecería, pero no pensaba que sería entre vosotros, y si supiera que podría encontrarle me hubiera gustado

conocerle, y si estuviera con él, le lavaría sus pies, y llegará la extensión de su reino hasta debajo de mis pies. Luego ordenó traer la carta del Mensajero de Allāh, y leerla y era: "En el nombre de Dios el Misericordioso el Compasivo. Carta de Muḥammad, el siervo y Mensajero de Dios a Heraclio, El gran emperador de los bizantinos (*rūm*). La paz sea con los que siguen el camino recto. Me dirijo a ti con el mensaje del islam. Conviértete en musulmán, de este modo, encontrarás la paz, y Dios te otorgará una doble recompensa. Si te niegas, cargarás con los pecados de los arrianos [الأريسيّين, arrīsiyyīn]. "Di: ¡Oh gente del Libro! Pongámonos de acuerdo en este punto común entre nosotros, adoramos a un solo Dios y no asociamos nada con Él. "Si se niegan, diles:" Sed testigos de que solo a Dios nos sometemos". Cuando terminó de leer el escrito, se levantaron voces en la sala con mucho ruido, y nos ordenó salir [de ella]. Les dije a mis compañeros cuando salimos: El hijo de Abū Kabša está teniendo gloria, le teme incluso al emperador de los bizantinos. Seguía convencido que la causa del mensajero de Allāh alcanzará su fin hasta que Dios me guio al Islam.

Abū Nu'aym al-Iṣfahānī en *Dalā'il al-nubuwwa* (1, pp. 85-89) recoge una versión parecida al relato de Abū Sufyān, pero los protagonistas son al-Mugīra Ibn Šu'ba y al-Muqawqis. Este segundo relato cuestiona la credibilidad de uno de los dos relatos, pues es mucha casualidad que las preguntas acerca de Muḥammad sean muy parecidas.

6. CONCLUSIONES

Finalmente, en base a todo lo expuesto, y como conclusión pensamos que realmente hubo intercambio de cartas entre Muḥammad y Heraclio. Por parte de Muḥammad dos cartas, y por parte de Heraclio una carta, y otra respuesta verbal. Además, no podemos garantizar que los textos que recogen las fuentes árabes fueran idénticos a estos supuestos originales de las misivas, sino que al ser escritos han buscado transmitir el sentido del contenido. Salvo la primera carta de Diḥja al-Kalbī, corroborada por muchos testigos, el contenido de las otras cartas queda cuestionado hasta que aparezcan nuevos datos que lo corroboren.

7. REFERENCIAS

7.1. Fuentes árabes

Abū Dāwud. (1950). Sunan Abī Dāwud. Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd (Ed.), Al-Maktaba al-‘Aṣriyya

Al-Balāḏurī. (1988). Futūḥ al-buldān. Dār al-Hilāl

Al-Bayhaqī. (1985). Dalā’il al-nubuwwa wa-ma‘rifa aḥwāl ṣāḥib al-šarī‘a. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya

Al-Bujārī. (2002). Al-Ŷāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir (Ed.), Dār Ṭūq al-Naŷāt

Al-Bustī. M. (1997). Al-Sīra al-nabawiyya wa-ajbār al-julafā’. ‘Azīz Bik et àl. (Eds.), al-Kutub al-Ṯaqāfiyya

Fatḥ al-Dīn. M. (1993). ‘Uyūn al-aṯar fī funūn al-maġāzī wa-l-šamā’il wa-l-siyar. Ibrahīm Muḥammad Ramadān (Ed.), Dār al-Qalam

Feridun Bey. (1858). Munša’āt al-salāṯīn. Takvîmhâne-i Âmire

Al-Ḥāriṯ. (1992). Bugyat al-bāḥiṯ ‘an zawā’id musnad al-Ḥāriṯ. Ḥusayn Aḥmad Ṣālah al-Bākirī (Ed.), Markaz Jidma al-Sunna wa-l-Sīra al-Nabawiyya

Ibn ‘Asākir. (1995). Tārīj Dimašq. ‘Amrū Ben Gurāma al-‘Umarī (Ed.), Dār al-Fikr

Ibn al-Aṯīr. (1997). Al-Kāmil fī al-tārīj. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī (Ed.), Dār al-Kitāb al-‘Arabī

Ibn Ḥanbal. A. (2001). Musnad al-Imām Aḥmad. Šu‘ayb al-Arna’ūṯ et ál. (Eds). Mu’assasat al-Risāla

Ibn Ḥaŷar. (1999). Al-Maṭālib al-‘āliya bi-zawā’id al-masānīd al-ṯamāniya. Dār al-Gayṯ

Ibn Hišām. (1955). Al-Sīra al-nabawiyya. Muṣṭafà al-Saqā et àl (Eds.), Maṭba‘at Muṣtafà al-Bābī al-Ḥalabī

Ibn Isḥāq. (1978). Sīrat Ibn Isḥāq. Suhayl Zakkār (Ed.), Dár al-Fikr

Ibn Kaṯīr. (1986). Al-Bidāya wa-l-nihāya. Dār al-Fikr

Ibn Manṣūr. (1982). Sunan Sa‘īd Ibn Manṣūr. Ḥabīb al-Raḥman al-A‘ẓamī (Ed.), al-Dār al-Salafiyya

Ibn Sa‘d. (1990). Al-Ṯabaqāt al-kubrà. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā (Ed.), Dār al-Kutub al-‘Imiyya

Ibn al-Ŷawzī. (1992). Al-Muntaḍam fī tārīj al-umam wa-l-mulūk. Mūhammad ‘Abdelkader ‘Aṭā y Muṣtafà ‘Abdelkader ‘Aṭā (Eds.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya

Ibn Zanŷawayh. (1986). Kitāb al-Amwāl. Šākir Ḏīb Fayyāḍ (Ed.), Markaz al-Malik Faysal

Al-Iṣfahānī. (1986). Dalā'il al-nubuwwa. Muḥammad Rawwās Qal'ahŷī y 'Abd al-Bar 'Abbās. Dār al-Nafā'is

Al-Maqdisī. Al-Mutahhir. (2005). Al-Bad' wa-l-tārīj. Al-Taqāfa al-Dīniyya

Muslim al-Naysābūrī. (1955). Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mujtaṣar bi naql al-'adl 'an al-'adl ilà rasūl Allāh. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Ed.), Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī

Al-Naysābūrī. (2002). Kitāb tafsīr al-qur'ān. Sa'd Ibn Muḥammad al-Ṣa'd (Ed.), Dār al-Ma'āṯir

al-Qalaqšandī. (1989). Ṣubḥ al-a'šà fī ṣinā'at al-inšā'. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya

Al-Qurṭubī. (1980). Al-I'lām bimā fī dīn al-naṣārà. Aḥmad Ḥiŷāzī al-Saqā (Ed.), Dār al-Tūrāṯ al-'Arabī

Al-Ṣan'ānī. (1983). Al-Muṣannaf. Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī (Ed.), Al-Maŷlis al-'Ilmī

Al. Šāmī. M. (1993). Subul al-hudà wa-l-rašād fī sīrat jayr al-'ibād. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawŷūd y 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Eds.), Dār al-Kutub al-'Ilmiyya

Al-Ṭabarī. (1968). Tārīj al-rusul wa-l-mulūk. Dār al-Turāṯ

Al-Wāqidī. (1989). Al-maġāzī. Marsden Jones (Ed.), Dār al-A'lamī

Al-Ya'qūbī. (1940). Tārīj al-Ya'qūbī. Maṭba'at al-Gurrà

7.2. Bibliografía

Buhl. F. (1955). Das Leben Muhammeds. Quelle & Meyer

Caetani. L. (1911). Annali dell Islam. Hoepli

El-Cheikh. N. M. (1999). Muhammad and Heraclius: a Study in Legitimacy. Studia Islamica, 89 (1), 5-21.

Fierro. Maribel. (2018). Heraclius in al-Andalus. En Michelle Hamilton y David Wacks (eds.), The Study of al-Andalus: The Scholarship and Legacy of James T. Monroe (pp. 180-210). Harvard University Press

Franco-Sánchez, F. (2014). El tratado de Teodomiro en su contexto histórico y paleográfico. eHumanista/IVITRA, 5 (2), 312-348.

Goldziher. I. (1906). Die Religion des Islams. En Paul Hinneberg (ed.), Die orientalischen Religionen: Die Kultur der Gegenwart, Ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil I, Abteilung III, Band I, (pp. 87-135). Teubner

Haldon. John. (1997). Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture. Cambridge University Press

Hamidullah. (1955). La lettre du prophète a Héraclius et le sort de l'original. Arabica 2 (1), 97-110.

(1958). Maŷmū‘at al-waṯā’iq al-siyāsiyya li-l-‘ahd al-nabawī wa-l-jilāfa al-rāšida. Dār al-Nafā’is

Al-Jabbūrī. S. (1978). The prophet letter to the byzantine emperor Heraclius. Hamdard Islamicus, 3 (1), 36-49.

Kaegi, Walter Emil. (2003). Heraclius, emperor of Byzantium. Cambridge University Press

Karabaček. J. (1874). Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen. Mit 3 Tafeln und Textbeilagen aus der Chronik des Ibn el-Furāt. Brockhaus

Nöldeke. Th. (1909). Geschichte des Qorans. Dieterich

Öhrnberg, K. (1993). Al-Muḳawḳis. En Pellat, Heinrichs, C. Edmund Bosworth, and E.J. van Donzel (Eds.), The Encyclopaedia of Islam Vol. VII. (pp. 511-513). E. J. Brill

Speck. Paul. (1984). Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance. En Rudolf Halbelt (ed.) Varia 1 (Poikila Byzantina 4). 175-210.

SECCIÓN II

CUESTIONES DE HISTORIA, POLÍTICA, RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES DEL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO Y DEL MEDITERRÁNEO

"المعرفة هي توافق الموضوع والعقل".

ابن رشد

"El conocimiento es la compatibilidad del tema y la razón".

Averroes

AUGE Y CAÍDA DE LOS HERMANOS MUSULMANES EN LA PRIMAVERA EGIPCIA. LA COBERTURA DE LA PRENSA ESPAÑOLA

CARMELA GARCÍA ORTEGA
Universidad San Jorge

ALFONSO CORRAL
Universidad San Jorge

CAYETANO FERNÁNDEZ
Universidad San Jorge

1. INTRODUCCIÓN

Egipto está localizado en una posición geoestratégica sin parangón y es definido como "el centro de todo" en la geopolítica del mundo árabe, es decir, su "corazón" (De Aristegui, 2011, p. 153). En 2011, Egipto, junto a otros países del Norte de África como Marruecos, Argelia y Libia, o mediorientales como Yemen, Bahréin, Jordania y Siria (González del Miño, 2014), vivió una ola reivindicativa, la denominada primavera árabe. Según Rogan (2012, p. 783), se puede considerar el evento socio-político más destacable desde la Revolución Islámica en Irán de 1979.

El principal motivo de estos movimientos fue la existencia de regímenes autoritarios que perseguían y castigaban toda oposición política, vulneraban las libertades fundamentales y concentraban gran parte de la riqueza mientras que la mayoría de la población no podía cubrir sus necesidades básicas (Álvarez-Ossorio, 2011, p. 66). En el caso de Egipto, estas reivindicaciones convulsionaron la situación política del país ya que, entre otras consecuencias, el islamismo político, representado por los Hermanos Musulmanes, alcanzó el poder político después de ganar unas elecciones.

El régimen egipcio estuvo encabezado por Hosni Mubarak desde el 14 de octubre de 1981, después de que el grupo terrorista Yihad Islámica –una facción armada escindida de los Hermanos Musulmanes– atentara contra el presidente Anuar al Sadat el 6 de octubre, en medio del desfile conmemorativo de la contienda árabe-israelí de 1973 (Azaola, 2008, p. 110; De Arístegui, 2011, p. 157; Rodríguez, 2012, p. 40; Rogan, 2012, pp. 619-622; Almodóvar, 2015, p. 51). Tras ese ataque, Mubarak, que por aquel entonces cumplía las funciones de vicepresidente del Gobierno, alcanzó la cúspide del poder egipcio. Y así se mantuvo durante treinta años gracias a los constantes amaños electorales que le conferían una legitimidad falsa y superficial, o a un estado represivo eminentemente policial auspiciado en una ley de emergencia vigente desde 1967 que limitaba los derechos de asociación y reunión, de manifestación, de huelga o de financiación de asociaciones (Al Aswany, 2011, p. 93; Almodóvar, 2015, p. 44; Martínez Montavez, 1998).

El final del *rais* se produjo el 11 de febrero de 2011 como resultado de unas intensas protestas contra su despotismo que se prolongaron durante 18 días y que llegaron a convertir a El Cairo en el centro periodístico internacional (Córdoba Hernández, 2015, p. 156). A la caída de Mubarak le siguió una transición tutelada por el Ejército, entre el 24 de febrero de 2011 y la celebración de elecciones el 25 de febrero de 2012. El resultado de estas fue la llegada al poder de la Hermandad Musulmana, encabezada por Mohamed Mursi. Los Hermanos Musulmanes tenían una larga trayectoria en todas las esferas de la sociedad egipcia, aunque siempre fuera del poder y reprimida en buena medida durante la dictadura de Mubarak. El periodo gubernamental de los Hermanos Musulmanes se vio caracterizado por un conflicto interreligioso que culminó con la publicación de la nueva Ley electoral y el desencanto de muchos de los que los habían votado.

Es justo el periplo del islamismo político liderado por los Hermanos Musulmanes en Egipto lo que se pretende analizar en este estudio, teniendo presente que el islam, en no pocas ocasiones, se presenta como un bloque monolítico, estático, opuesto al cambio, bárbaro y peligroso (Corral et ál., 2020, p. 376).

1.1. Los Hermanos Musulmanes

Los Hermanos Musulmanes, un influyente movimiento sociopolítico de tradición suní fundado por Hassan al Banna en 1928, se considera la cuna del renacimiento islámico de mediados de siglo XX (Castaño Ríos, 2013). Su eslogan, "el islam es la solución", presentaba una larga tradición en todas las esferas de la sociedad egipcia y fue uno de los grupos sociales que más preocupó al régimen de Mubarak.

Cuando hablamos de islamismo, de acuerdo con Amirah Fernández, nos referimos a "todo proyecto ideológico que integra al islam como instrumento de acción, movilización o identificación política" (2013, p. 46). En palabras de Martín y Barzegar (como se cita en González Hernández, 2015, p. 10), el islamismo hace referencia a "movimientos sociales musulmanes definidos por actitudes que abogan por buscar soluciones islámicas más puras, alejadas de las influencias foráneas, incidiendo para ello en la política, en la economía y en la cultura musulmana contemporánea". Aquí, Naïr distingue entre cuatro vertientes: islam oficial del Estado, islam popular, islam conservador e islam radical (2013, p. 64). En la visión del propio autor, los Hermanos Musulmanes se aproximan a la corriente religiosa del wahabismo saudí y, con ello, al islam conservador (Naïr, 2011, p. 32). De hecho, en palabras de Sardar y Davies (2004, p. 128), este wahabismo preconiza la vuelta a la pureza básica del islam, que rechaza toda forma de superstición o el culto a los santos, e insiste en la estricta observación de los preceptos religiosos del islam.

En lo referente al panorama histórico-político de la Hermandad, Mubarak, en sus primeros momentos en el poder, tras el atentado contra Sadat en 1981, se mostró tolerante con los grupos islamistas y llegó a liberar a buena parte de la oposición o a establecer pactos con los Hermanos Musulmanes (Azaola, 2008, p. 125; Almodóvar, 2015, p. 51). Sin embargo, su poder e influencia inquietaron a Mubarak desde finales de la década de los ochenta, pues los Hermanos Musulmanes lograban victorias claves en los colegios profesionales y aumentaban su predominio gracias a las redes de asistencia social, que suplían las carencias del estado de bienestar egipcio en casos de beneficencia, escolaridad, sanidad o alojamiento, entre otros.

Derivado de la influencia de estos actores sociopolíticos, Mubarak tomó medidas como la promulgación en 1993 de la Ley Unificada de Sindicados Profesionales para acabar con el control islamista de los colegios profesionales. Junto a esto, las acciones terroristas perpetradas por grupos islamistas a finales de los noventa, como los atentados de 1997 contra el Museo Egipcio de El Cairo o Lúxor (Azaola 2008, p. 201; Almodóvar, 2015, p. 53) y los atendados del 11-S, sirvieron como pretexto para justificar y aplicar una mayor represión contra la Hermandad de cara a la comunidad internacional. En definitiva, estas medidas significaban amparar la guerra contra el terror de Bush y cercenar toda amenaza islamista.

A partir de entonces, los Hermanos Musulmanes sufrieron el doble rasero político de Mubarak: sin abandonar la mano dura contra la organización, el régimen siguió permitiendo una mínima y simbólica participación política (Azaola, 2008, pp. 202-203; Almodóvar, 2015, p. 54). Por ejemplo, en 2003, se consintió una concentración de protesta, contra la invasión de Estados Unidos de Irak, organizada conjuntamente por fuerzas islamistas y gubernamentales, que reunió a más de cien mil personas en el Estadio de El Cairo. En las elecciones legislativas de 2005 (Azaola, 2008, pp. 202-203; Almodóvar, 2015, p. 54), los Hermanos Musulmanes se presentaron en candidaturas independientes y cosecharon su mejor resultado político de la historia, sumando ochentaiocho escaños (de un total de 454). El régimen reconoció la presencia islamista en la Asamblea, pero lanzó una nueva ola represiva contra la Hermandad que, además de cientos de detenciones, implicó a la cúpula de la organización e incluyó la congelación de sus cuentas bancarias o la celebración de juicios militares. En 2007, Mubarak cercó las aspiraciones políticas de los Hermanos Musulmanes con la enmienda al artículo 5 de la Constitución, que prohibía la creación de formaciones políticas de carácter religioso o que utilicen eslóganes religiosos (Azaola, 2008, p. 203; Almodóvar, 2015, p. 55 y p. 73). Además, la represión nunca cesó en los siguientes años: en 2008 se detuvo a 3.674 miembros de la Hermandad; en 2009, a 5.022; y en 2010, a 6.001. En total, se calcula que a lo largo del Gobierno de Mubarak se encarceló a 32.000 militantes y se intervinieron más de 1.400 empresas vinculadas a los Hermanos Musulmanes.

A partir de las tensas elecciones legislativas de noviembre de 2010, que se caracterizaron por el fraude, la coacción y la violencia, se hizo más que patente la ruptura entre el régimen y la Hermandad. En ese momento, solo quedaba poco más de un mes para el comienzo de la revolución.

Las relaciones que el régimen y la Hermandad mantuvieron durante estos últimos años respondieron a la complementariedad. Unos y otros se necesitaban para preservar su papel: "El régimen para debilitar al resto de los grupos de oposición, y los Hermanos Musulmanes para mantener un papel protagonista como fuerza opositora" (Lampridi-Kemou, 2011, p. 125). Pero ya en el transcurso de la revolución de enero de 2011, para *El País*, este grupo configuraba la "oposición más organizada" de Egipto (2011, 30 de enero, p. 30). Más allá fue *El Mundo* al definir a la Hermandad como el "principal partido de la oposición" (2011, 30 de enero, p. 3), un guion que también siguió *La Vanguardia* al afirmar que "los Hermanos Musulmanes son la primera fuerza de la oposición, con ventaja sobre cualquier partido que se declare demócrata y liberal" (2011, 30 de enero, p. 24). Conforme pasaban los días, este diario otorgó importancia a la Hermandad en el liderazgo de las protestas, pese a "haber permanecido en un segundo plano cuando se produjeron las primeras manifestaciones". Un hecho que les pudo haber valido "la posibilidad de formar parte de un gobierno de transición" hasta la celebración de las presidenciales (2011, 2 de febrero, p. 18). La evolución de su presencia y protagonismo en los acontecimientos llevaron a *El Mundo* o *ABC* a pronosticar que los Hermanos Musulmanes tendrían un papel cardinal en el futuro político de Egipto, que trataremos de analizar en las siguientes páginas.

2. OBJETIVOS

El propósito principal de nuestro trabajo es conocer el posicionamiento de la prensa española de referencia en relación con los Hermanos Musulmanes durante los meses en los que la organización estuvo en el poder. Paralelamente, se ha querido averiguar si la victoria islamista en los comicios presidenciales de 2012 fue tratada como un paso adelante en

el desarrollo de la revolución o, por el contrario, fue vista como un retroceso. Además, otro de los objetivos es revelar si la cobertura editorial entendió el auge del islamismo político como un riesgo para el devenir egipcio y el *statu quo* internacional. Finalmente, también se pretende discernir si los diarios ofrecen matices a la hora de narrar los acontecimientos o si existe un discurso más o menos uniforme entre la prensa española.

En el fondo, partimos de la hipótesis de que, sin ambages, estos cuatro rotativos consideraron que el desembarco en el Gobierno egipcio del islam político que encarna el Partido de la Libertad y la Justicia, de los Hermanos Musulmanes, acabó torpedeando cualquier expectativa de alcanzar una democracia de corte occidental. Es más, creemos que el trasfondo argumental es que la prensa española no reconoce que el islam y la democracia sean entes compatibles.

3. METODOLOGÍA

La técnica de investigación seleccionada para cumplir esos cuatro objetivos y verificar si nuestras hipótesis se cumplen es el análisis de contenido cualitativo. A diferencia de su homólogo cuantitativo, centrado preferentemente en la descripción de los mensajes, la finalidad del cualitativo es comprender los significados latentes de los productos comunicativos (Tesch, 1990). En este sentido, Zugasti (2004, p. 37) registra hasta seis grandes ventajas en el uso del análisis de contenido cualitativo: 1) captar los significados, los matices y los distintos énfasis de cada información y cobertura; 2) mostrar las argumentaciones de los artículos con sus propósitos y connotaciones; 3) distinguir las coberturas de cada medio de comunicación; 4) reconocer las variaciones surgidas a lo largo del periodo estudiado; 5) facilitar la lectura de los textos analizados a pesar de que en el informe solo se reproduzcan las cuestiones sustanciales y pertinentes; y 6) evitar que los textos se conviertan en números, es decir, no desvirtuar su propia naturaleza o descontextualizar los significados discursivos.

Una vez decidida la técnica de investigación, el siguiente hito fue definir la muestra. Primero, resolvimos que el periodo de estudio comprendiera

dos fechas altamente significativas para el Egipto *posmubarak* y para nuestro objeto de estudio: el 28 de febrero de 2012 y el 14 de abril de 2013. Si la primera atañe al anuncio de la convocatoria de las elecciones presidenciales que entronaron al islamista Mursi, la segunda concierne a la proclamación de la nueva ley electoral que prácticamente dejó sentenciado al propio Mursi.

Después, acordamos examinar la prensa española de referencia, esto es, *ABC*, *El Mundo*, *El País* y *La Vanguardia*. Son estos cuatro títulos los más acreditados entre los círculos sociales, políticos y culturales de la sociedad española; los garantes de las conductas económica, política, ética y psicológica del país; o los que terminan generando nuevas actitudes (Armañanzas y Díaz Noci, 1996, p. 63; Reig, 2000, p. 154; Santamaría y Casals, 2000, p. 104). Ya en el interior de los diarios, optamos por el análisis de los editoriales, el texto que traza el perfil ideológico y periodístico del medio de comunicación (Canel, 1999), un género periodístico-expositivo no firmado que explica valora y juzga un hecho noticioso de especial importancia (Santamaría y Casals, 2000, p. 266).

Con todo, treinta y dos editoriales fueron recabados para su exploración: catorce pertenecen a *El País*, ocho a *La Vanguardia*, seis a *El Mundo* y cuatro a *ABC.* A partir de ahí, los hallazgos efectuados en cada artículo fueron registrándose en las categorías temáticas elaboradas para la codificación (Ruiz Olabuénaga, 2012, pp. 205-207; Zugasti, 2004, p. 47).

4. RESULTADOS

En un primer momento, la cobertura de los diarios españoles se centró, fundamentalmente, en aspectos relacionados con las elecciones presidenciales, que tuvieron lugar en dos vueltas. Entre la primera y la segunda ocurrieron acontecimientos importantes, como el juicio a Mubarak o, sobre todo, una maniobra del Ejército que le permitió controlar el poder legislativo. Las elecciones dieron como vencedores a los Hermanos Musulmanes y Mursi se hizo con la presidencia del Gobierno. En general, la prensa celebró este acontecimiento, pero también planteó sus recelos ante un futuro plagado de incógnitas para los egipcios.

Si atendemos a la cobertura realizada por cada uno de los periódicos analizados, observamos que, en el inicio de la segunda vuelta, todos los diarios criticaron abiertamente al Ejército por su maniobra al disolver el Parlamento. Esta realidad motivó que *El Mundo* afirmase que, en el caso de salir victorioso, Mursi nunca tendría el poder ejecutivo (2012, 19 de junio, p. 3); que *El País* denunciase el retraso al anunciar los resultados y avisase de que "la calle" egipcia no se callaría ante las maniobras militares (2012, 23 de junio, p. 28); o que *La Vanguardia* mostrase su total desesperanza por los comicios como consecuencia del golpe de Estado "blando" o "contrarrevolucionario" perpetrado por el Ejército, lo que generaba una "democracia custodiada" (2012, 19 de junio, p. 22). En este primer momento, *ABC* no editorializó los sucesos que estaban teniendo lugar.

Más tarde, una vez conocidos los resultados que dieron como vencedor a Mursi, el discurso mediático adquirió nuevos tintes, pues había que valorar la victoria de los Hermanos Musulmanes. Así, *El Mundo* calificó los comicios como un paso histórico y crucial, aunque los verdaderos ganadores fuesen los militares al retener sus poderes políticos y salvaguardar sus privilegios. A su juicio, las urnas abrían un periodo cargado de "incógnitas y retos", en el que se esperaban momentos de tensión. Este diario consideró que los Hermanos Musulmanes tendrían que enfrentarse a un sinfín de desafíos, por lo que exigió a Mursi la creación de un gobierno de concentración nacional (2012, 25 de junio, p. 3).

Por su parte, *El País* destacó que este proceso electoral fue un hito histórico para Egipto o que se hubiese producido en un contexto de relativa libertad. Sin embargo, mantuvo sus reticencias porque el nuevo Egipto nacía tras un golpe de Estado "suave" o "judicial" y porque generaba una especie de "democracia vigilada" (2012, 26 de junio, p. 24).

En cambio, *ABC* fue el único diario que centró sus reproches en los Hermanos Musulmanes, porque el futuro presidente de Egipto era un creyente ferviente en la preeminencia de la ley islámica. Por el contrario, al valorar la maniobra militar, *ABC* consideró que el Ejército actuaba de forma preventiva, lo que producía que Mursi gobernase con la supervisión de los militares. No obstante, al comienzo de su editorial había

calificado de forma positiva que el presidente hubiese sido elegido democráticamente (2012, 26 de junio, p. 4).

Por último, *La Vanguardia* destacó que, por encima de todas las dudas que generaban los resultados y los acontecimientos vividos, las claves de las elecciones eran la derrota de los laicos y las funciones limitadas que iba a tener el ejecutivo de Mursi (2012, 25 de junio, p. 18). Después, en un segundo editorial, subrayó de manera favorable el perfil político de Mursi, "un hombre dado a la prudencia y el pragmatismo". Finalmente, mostró cierta preocupación ante la posible islamización de Egipto y la línea que podía tomar la política exterior de su Gobierno (2012, 27 de junio, p. 18).

4.1. La política internacional en el Gobierno de Mursi

El Gobierno de Mursi resultó breve y polémico. Se inició con la investidura celebrada el 30 de junio de 2012 y terminó con el golpe de Estado perpetrado por los militares el 3 de julio de 2013.

Las primeras decisiones del presidente en política internacional recibieron un trato desigual por parte de la prensa. Si bien *El País* y *La Vanguardia* las apoyaron, las otras dos cabeceras optaron por no editorializar sobre ellas.

Por otro lado, en el undécimo aniversario de los atentados del 11-S, diferentes países araboislámicos sufrieron una serie de protestas, disturbios o conflictos de calado religioso, motivados por la divulgación a través de *YouTube* del tráiler de la película "La inocencia de los musulmanes". Este breve documento audiovisual se convirtió, según *El Mundo*, "en pretexto para una escalada de violentas represalias contra las legaciones diplomáticas de Estados Unidos en Oriente Próximo". En el caso egipcio, este hecho motivó el asalto a su Embajada en El Cairo "por una multitud de fanáticos". Una situación que le valió para afirmar que se trataba del reflejo de "la fugacidad de la *primavera árabe* que tantas esperanzas suscitó" (2012, 13 de septiembre, p.3).

La crisis de las embajadas motivó diferentes puntos de vista en los editoriales de la prensa española. En general, podemos confirmar que Mursi y el Ejército pasaron prácticamente inadvertidos en los artículos, al

contrario que el salafismo o el islamismo de los Hermanos Musulmanes. Ahora bien, si nos detenemos en cada una de las cabeceras, encontramos interesantes matices.

Así, *La Vanguardia* reparó más bien en las causas del conflicto que en las derivaciones que podía producir. Quizás lo más característico fuera su llamamiento a los propios gobiernos musulmanes para que frenasen las manifestaciones, puesto que solo de esta manera alcanzarían la credibilidad y fiabilidad internacional (2012, 13 de septiembre, p. 16). Por su parte, *ABC* no titubeó al manifestar que estos hechos implicaban poner en tela de juicio la capacidad de los musulmanes para vivir civilizadamente en paz y en libertad. De forma muy directa señaló la intervención de unas fuerzas peores incluso que aquellas dictaduras derribadas en los albores de las revoluciones. Es más, consideró que la respuesta a la crisis debía proceder de los propios musulmanes y no tanto de los gobiernos occidentales (2012, 14 de septiembre, p. 4).

Un guion bastante similar siguió *El Mundo* cuando afirmó que estos conflictos significaban el fin de las esperanzas de cambio que había suscitado la primavera árabe (2012, 13 de septiembre, p. 3). En otro de sus editoriales evidenció los dos riesgos que generaba la crisis de las embajadas: el auge del terrorismo o que los salafistas impusiesen su modelo ideológico (2012, 26 de septiembre, p. 3). Finalmente, *El País* no fue del parecer de *ABC* o *El Mundo*, pero sí alertó de dos ideas que empezaban a imponerse con más fuerza en la opinión pública occidental: el fracaso de la primavera árabe o la venida de un "otoño musulmán" (2012, 15 de septiembre, p. 26).

4.2. La política nacional en el Gobierno de Mursi

A partir de este momento, centramos nuestra atención en las medidas adoptadas por Mursi en el ámbito de la política nacional, que provocaron que el discurso de los periódicos fuese adquiriendo tintes desalentadores. Nos referimos, por un lado, al conocido como "decretazo", una norma que conjugaba en la figura de Mursi los poderes legislativos y ejecutivos. Y, por otro lado, al proyecto constitucional islamista. Con estas dos medidas, los Hermanos Musulmanes perdieron el poco crédito

que tenían entre la prensa española, que auguró un rápido final para la era Mursi.

Por lo que respecta a las particularidades de cada periódico, *El País* fue el diario que más trascendencia y profundidad otorgó a los acontecimientos con cinco editoriales. En un inicio consideró que el decreto de Mursi respondía a una especie de golpe de Estado cuyo objetivo bien pudo ser crear una república islámica en Egipto. Este hecho fue catalogado de incomprensible, más teniendo en cuenta las cualidades del presidente: un político de talante negociador y comprometido. Todo ello motivó que este diario dudase sobre el porvenir de la primavera árabe (2012, 27 de noviembre, p. 32).

Más adelante, volvió a mostrar sus alarmas por el proyecto constitucional islamista de Mursi, puesto que a su juicio hubiese sido preferible crear una Carta democrática e integradora (2012, 1 de diciembre, p. 28). Por esta razón, las críticas a Mursi se acrecentaron y, ya en su tercer editorial, *El País* valoró negativamente el autoritarismo y "el radicalismo del presidente" al provocar una "peligrosa fractura en la sociedad" con sus decisiones. No obstante, también reprochó la dispersión de laicos y liberales, aunque vaticinó que Mursi sería objeto de nuevas protestas. Con el propósito de no perder la senda democrática, la única salida que le quedaba al presidente era apostar por el diálogo y el consenso (2012, 7 de diciembre, p. 28).

Una vez que se conocieron los resultados del referéndum sobre el proyecto constitucional, *El País* recordó a Mursi que la victoria no le otorgaba libertad para gobernar a su antojo. A juicio de este periódico, esta Constitución antidemocrática suponía una piedra más en el camino para los ya de por sí graves problemas económicos, políticos y sociales que tenía Egipto. Por ello, censuró el papel de los Hermanos Musulmanes y del presidente Mursi, a quien pidió que anulase la nueva Carta Magna (2012, 25 de diciembre, p. 30).

Finalmente, *El País* tomó en su último editorial un tono más pesimista debido al aumento de la violencia y los habituales problemas económicos que situaban el país al borde del abismo. Los reproches a Mursi y a la Hermandad iban *in crescendo* dado que habían incumplido sus

promesas de gobernar para todos los egipcios, además de haber traicionado la revolución de enero de 2011. En su interpretación, la historia política del Egipto reciente se resumía en el fin del despotismo de Mubarak y el inicio del despotismo de los Hermanos Musulmanes. En ese contexto, la única salida posible era exigir estabilidad, soluciones políticas y diálogo nacional (2013, 27 de enero, p. 34).

Por otro lado, *La Vanguardia* aportó dos editoriales en este periodo de efervescencia política. En el primero de ellos insistió en que las decisiones presidenciales recordaban al Egipto de Mubarak, mientras advertía de las posibles consecuencias internacionales. A su juicio, Mursi se había equivocado en lo que entendió como una iniciativa política para salvaguardar que la futura Constitución fuese acorde a sus ideas. Pese a ello, buscó el lado positivo a esa maniobra porque quizás intentaba alcanzar una democracia plena y no tanto la instauración de un régimen teocrático. En cualquier caso, el diario catalán mantuvo que hubiese sido más favorable centrar sus esfuerzos en resolver otros problemas igual de serios como la economía o la seguridad nacional (2012, 28 de noviembre, p. 26). Ya en su segundo editorial, *La Vanguardia* exteriorizó todo su catastrofismo y vaticinó el final de Mursi en la postura que tomase el Ejército. A ojos de este rotativo, su modelo gubernamental, que daba la espalda a la oposición, era un "error estratégico" (2012, 8 de diciembre, p. 16).

Por su parte, *El Mundo* centró en Mursi todos los comentarios de su único editorial. Así, destacó la extraña forma de gobernar del presidente por tomar esa actitud autoritaria. Además, le invitó a reconsiderar su posición de intransigencia porque estaba en entredicho. Por otro lado, este diario presagió el precipicio de una hipotética guerra civil con funestas consecuencias para la estabilidad de la región (2012, 7 de diciembre, p. 3).

Por último, *ABC* fue el más incisivo en sus críticas a Mursi y los Hermanos Musulmanes en su breve editorial. En él consideró que las acciones del presidente le acercaban a la tiranía. No solo eso, porque Mursi había convertido de nuevo al Ejército en el verdadero árbitro del país. Asimismo, reprochó a la Hermandad que hubiese perdido la oportunidad de demostrar su apuesta por la democracia, es decir, que la conjunción

entre islam y democracia fuera una vía posible. Ante tantos errores, exigió retroceder al punto inicial y que los Hermanos Musulmanes pidiesen perdón a la sociedad egipcia (2012, 8 de diciembre, p. 4).

4.3. Cambios en el discurso

Como se ha ido apuntando, el discurso periodístico comenzó a incluir una serie de nuevos términos o ideas para reflejar los hitos que estaban teniendo lugar. Si bien la denominación primavera árabe pasó a ser el referente conceptual de los movimientos revolucionarios que habían acabado con Mubarak y otros autócratas de la región, este recurso literario, que tiene su origen en una de las cuatro estaciones, volvió a emplearse cuando *El País* acudió a él ante la posible evolución hacia "un otoño musulmán" (2012, 15 de septiembre, p. 26).

Además, para describir la presencia de un segundo gobierno en Egipto, el verdadero poder que encabezaba el estamento militar desde la sombra, *El País* utilizó la expresión "Estado profundo" (2012, 15 de junio, p. 32) y *La Vanguardia* optó por la noción de "democracia custodiada" (2012, 19 de junio, p. 22). Además, estos dos diarios utilizaron la palabra "golpe", en clara alusión al concepto de "golpe de Estado", antes de que se produjera el definitivo del 3 de julio de 2013.

Así, *El País* fue el primer periódico en definir como "un golpe de Estado, suave, pero golpe" la maniobra de la Junta Militar que, por medio de una sentencia del Tribunal Constitucional, ordenaba la disolución del Parlamento "por considerar inconstitucionales las elecciones" (2012, 15 de junio, p. 32). Después, todavía en este mismo editorial, introdujo un nuevo paradigma al concretar esta estratagema como un "golpe judicial" que estaba dirigido contra los Hermanos Musulmanes, los vencedores de esas elecciones. Unos meses más tarde, a pesar de que tenía otro trasfondo, aún hubo espacio para hablar de "un golpe de Mursi" al calificar su decretazo (2012, 27 de noviembre, p. 32).

A estos mismos hechos consumados por los militares se refirió *La Vanguardia*. En su interpretación, se trataba de "un golpe blando" que significaba "la última puñalada a la primavera árabe y a las ansias de democratización y renovación del país". Con ese mismo propósito, unas

líneas después, optó por la denominación "golpe contrarrevolucionario" para explicar dicha tesitura (2012, 19 de junio, p. 22).

Para terminar, conviene detenerse a analizar la presencia de discursos orientalistas en los editoriales objeto de estudio. En este sentido, *El País* recreó una mala praxis con un trasfondo culturalista al referirse a Egipto como "un país en el que no siempre parece lo que es, en una región en la que a menudo no todo es lo que parece" (2012, 10 de julio, p. 14).

No obstante, este tipo de discursos fueron más recurrentes en otros diarios. Así, *ABC* calificó de "inquietante" la "expansión de los integristas islámicos". Una realidad que se confirmaba como la "constante en todos los países árabes" (2012, 27 de mayo, p. 4). Lo curioso de esta afirmación es que no aportó contexto alguno para explicar quiénes eran estos "integristas islámicos", por qué resultaba "inquietante" su expansión o cómo la estaban llevando a cabo por "todos los países árabes".

El caso que acabamos de ilustrar tuvo lugar justo antes de las elecciones que llevaron a Mursi a la presidencia egipcia. Escasos días después de salir triunfante en esos comicios, *ABC* alegó que había una noticia "menos buena" que el hecho de que Egipto hubiese elegido democráticamente a su presidente, pues no recibió con buenos ojos que el escogido fuese "una personalidad que cree fervientemente en la preeminencia de las leyes islámicas" (2012, 26 de junio, p. 4). En este caso, la religión fue el objeto que motivó el prejuicio de este diario a la hora de forjar su opinión sobre el nuevo presidente egipcio. Además, lo hizo cuando todavía no había tenido la oportunidad de demostrar las líneas de su política.

Por otro lado, ante la crisis originada por la película sobre la vida del profeta, el propio *ABC* exhibió ciertas dosis de islamofobia. En primer lugar, apostó por el uso de un lenguaje demasiado impulsivo con términos como "someter", "ideas oscurantistas" o "la barbarie del integrismo medievalista". Sin embargo, su discurso islamófobo se apreció perfectamente en una afirmación que, a pesar de ser positiva y optimista, evocaba justamente a la idea contraria, es decir, que islam y democracia son incompatibles:

> Es necesario que los propios musulmanes se despierten y demuestren con los hechos que islam y democracia, que islam y razón, pueden ser compatibles en un mundo civilizado. Los hechos […] ponen a prueba no la templanza y la tolerancia del mundo libre, sino la capacidad de los musulmanes para vivir civilizadamente en paz y en libertad (2012, 14 de septiembre, p. 4).

Esta misma praxis de la confrontación entre islam y democracia fue retomada apenas dos meses después para interpretar el decreto y el proyecto constitucional de Mursi. En clara alusión a los Hermanos Musulmanes, *ABC* afirmó que "las fuerzas políticas basadas en la militancia religiosa islámica" habían perdido la oportunidad de probar que podían "ser compatibles con la libertad política y la defensa de los derechos humanos". De este modo, la Hermandad quedaba señalada por desaprovechar su opción de "convencer al mundo de que sus declaraciones en favor de la democracia eran sinceras", lo que alimentaba las ideas de "quienes piensan que hay una contradicción entre islam y democracia" (2012, 8 de diciembre, p. 4).

Por su parte, *El Mundo* incurrió en lo orientalista al redundar en la idea de la superioridad cultural cuando se refirió al conflicto originado por el vídeo de Mahoma. Es más, este diario apreció "la existencia de una parte de la población ignorante y fácilmente inflamable por unos oportunistas fanáticos que sólo buscan el caos" (2012, 16 de septiembre, p. 3). Por último, como ya hizo *ABC* tras la elección de Mursi, *La Vanguardia* se sumó a este tono alarmante que anticipaba la posibilidad de que en Egipto se instaurase "un orden imbuido de sus principios religiosos". Esta situación también resultó característica para toda una región definida como "el siempre inflamable Oriente Medio" (2012, 27 de junio, p. 18).

En definitiva, tanto *El Mundo* como *La Vanguardia* se decantaron por el vocablo inflamable, que parece poco acertado si tenemos en cuenta que esa imagen puede reposar en la mente del lector. No obstante, como se acaba de exponer, *ABC* fue el periódico más crítico en este periodo.

5. CONCLUSIONES

La investigación realizada nos ha permitido conocer cuál fue el posicionamiento de la prensa en relación con los Hermanos Musulmanes. Como hemos visto, los diarios analizados manifestaron sus miedos y recelos ante el islamismo político. De hecho, la espada de Damocles siempre pendió sobre los Hermanos Musulmanes y el discurso periodístico se fue cargando de temor y prejuicios a medida que la Hermandad adquiría cotas de poder.

Desde que Mursi llegó a la presidencia, solo gozó de un mes de tranquilidad o buena consideración. A partir de entonces, el presidente se convirtió en el chivo expiatorio y la causa de los males egipcios, lo que confirma la primera hipótesis. No queremos decir que la prensa se equivocara en su tratamiento, porque el giro autoritario que tomó Mursi con su política de decreto no le ayudó en exceso. Sin embargo, el contexto social, político y económico no le fue favorable, ni tampoco que tras él se escondiesen unos militares que nunca estuvieron dispuestos a perder su parcela de poder. Con todo, la representación que a nuestro juicio se hizo de la Hermandad y de Mursi fue demasiado intransigente, sombría y destructiva.

Queremos recordar aquí que esta fue la primera vez que un grupo islamista accedía a capitanear el Estado egipcio, por lo tanto, los Hermanos Musulmanes no tenían costumbre democrática alguna. De ahí que creamos que la base de este tratamiento negativo se halle tanto en su idiosincrasia islámica como en sus medidas políticas.

En línea con esto y con nuestra segunda conjetura, podemos llegar a afirmar que la prensa española renegó de una posible conjunción entre islam y democracia. Si antes de que esta opción prosperase en Egipto todo eran incógnitas y recelos por los peligros que suponía una victoria islamista, el cariz que tomó el discurso desde que Mursi accedió a la presidencia vino a confirmar este conocido prejuicio: de manera habitual, los diarios asumieron que los pueblos musulmanes no son compatibles con los principios que marcan la senda democrática de un país, sobre todo, en lo concerniente a los partidos políticos de orientación islámica.

En este sentido, ha sido interesante constatar que los cuatro diarios decidieran editorializar la coyuntura en torno a la película "La inocencia de los musulmanes". No debemos olvidar que el origen de estos hechos se halló en un relato burlesco producido en Occidente. Dicho de otro modo, el vídeo era una ofensa a la vida del profeta Mahoma o una especie de metáfora que suscribía cierto barbarismo, retraso e incivilización en el mundo islámico. Esta realidad nos induce a pensar que la prensa española bien podría tener una sensibilidad especial para aquellos temas que suponen la confrontación entre ambos mundos, siempre desde un trasfondo religioso.

Para terminar, la cobertura realizada por los cuatro diarios objeto de estudio se caracterizó por seguir una línea discursiva bastante semejante. Es decir, los periódicos informaron sobre el islam político siguiendo unas pautas comunes. Si bien *El País* y *La Vanguardia* realizaron un tratamiento más exhaustivo, todos adoptaron un posicionamiento similar. La única excepción (menor, por otro lado) se puede encontrar en el diario *ABC*.

6. AGRADECIMIENTOS

Los miembros del grupo de investigación Migraciones, Interculturalidad y desarrollo humano (Research Group S05_20D) agradecen al Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento, del Gobierno de Aragón, la financiación de este trabajo.

7. REFERENCIAS

Al Aswany, A. (2011). Egipto: las claves de una revolución inevitable. Galaxia Gutenberg.

Almodóvar, M. (2015). Egipto tras la barricada. Virus.

Álvarez-Ossorio, I. (2011). El mito de la conflictividad del mundo árabe: de la época colonial a las revueltas populares. Investigaciones Geográficas, 55, 55-70. https://doi.org/10.14198/INGEO2011.55.04

Amirah Fernández, H. (2013). Religión y religiosidad en un mundo árabe cambiante: implicaciones sociales y políticas. Cuadernos de Estrategia, 163, 43-70.

Armañanzas, E. y Díaz Noci, J. (1996). Periodismo y argumentación: géneros de opinión. Universidad del País Vasco.

Azaola, B. (2008). Historia del Egipto contemporáneo. Catarata.

Canel, M. J. (1999). El País, ABC y El Mundo. Tres manchetas, tres enfoques de las noticias. Zer, 6.

Castaño Ríos, S. (2013). El movimiento internacional de los Hermanos Musulmanes. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 15, 209-230.

Córdoba Hernández, A. M. (2015). La fotografía y el texto en la construcción del "framing" de la Primavera Árabe: un análisis del cubrimiento y tratamiento informativo de la prensa de referencia Colombiana en 2011. Observatorio (Obs*), 9(82), 149-172. https://doi.org/10.15847/obsOBS922015798

Corral, A., Fernández Romero, C. y García Ortega, C. (2020). Framing e islamofobia. La cobertura de la revolución egipcia en la prensa española de referencia (2011-2013). Revista Latina de Comunicación Social (77) 373-392. https://doi.org/10.4185/RLCS-2020-1463

De Aristegui, G. (2011). Encrucijadas árabes: lo que el mundo y España se juegan. Singular.

González del Miño, P. (2014). Tres años de revoluciones árabes. Catarata.

González Hernández, M. (2015). Definiendo términos: fundamentalismo, salafismo, sufismo, islamismo, wahabismo (Documento Opinión 88/2015). Instituto Español de Estudios Estratégicos.

Lampridi-Kemou, A. (2011). Los Hermanos Musulmanes: ¿Una fuerza centrífuga o centrípeta? Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 93-94, 111-127.

Martínez Montavez, P. (1998). Egipto: de Faruq a Nasser. En Historia 16 (Ed.), La independencia árabe: el nacimiento de Israel (pp. 41-60). Temas de hoy.

Naïr, S. (2011). La lección tunecina. Cómo la revolución de la dignidad ha derrotado el poder mafioso. Galaxia Gutenberg.

Naïr, S. (2013). ¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe. Clave Intelectual.

Reig, R. (2000). Medios de comunicación y poder en España: prensa, radio, televisión y mundo editorial. Paidós.

Rodríguez, O. (2012). Yo muero hoy. Las revueltas en el mundo árabe. Debate.

Rogan, E. (2012). Los árabes. Del Imperio otomano a la actualidad. Crítica.

Ruiz Olabuénaga, J. I. (2012). Metodología de investigación cualitativa. Universidad de Deusto.

Santamaría, L. y Casals, M. J. (2000). La opinión periodística. Argumentos y géneros para la persuasión. Fragua.

Sardar, Z. y Davies, M. W. (2004). Insallah. Comprender el islam. Intermón Oxfam.

Tesch, R. (1990). Qualitative research. Analysis types and software tools [Investigación cualitativa. Tipos de análisis y herramientas informáticas]. Falmer Press.

Zugasti, R. (2004). Monarquía, prensa y democracia en la transición española: una relación de complicidad (1975-1978). [Tesis Doctoral, Universidad de Navarra].

7.1. Referencias hemerográficas

ABC (2012, 27 de mayo, p. 4). Egipto polarizado.

ABC (2012, 26 de junio, p. 4). Un islamista para Egipto.

ABC (2012, 14 de septiembre, p. 4). Ira islamista contra Occidente.

ABC (2012, 8 de diciembre, p. 4). Mursi obligado a rectificar.

El Mundo (2011, 30 de enero, p. 3). Occidente debe apoyar una salida democrática en Egipto.

El Mundo (2012, 19 de junio, p. 3). Egipto podría tener un presidente sin poder.

El Mundo (2012, 25 de junio, p. 3). Victoria islámica que abre enormes incógnitas y retos.

El Mundo (2012, 13 de septiembre, p. 3). La muerte del embajador, reflejo del caos en Libia.

El Mundo (2012, 16 de septiembre, p. 3). Amenazas y lecciones de la ola de violencia contra EEUU.

El Mundo (2012, 7 de diciembre, p. 3). La intransigencia del islamista Mursi conduce a Egipto al precipicio.

El País (2011, 30 de enero, p. 30). Mubarak, ensangrentado.

El País (2012, 15 de junio, p. 32). Golpe suave en Egipto.

El País (2012, 23 de junio, p. 28). Jugar con fuego.

El País (2012, 26 de junio, p. 24). Hermano vigilado.

El País (2012, 10 de julio, p. 24). Pulso en Egipto.

El País (2012, 15 de septiembre, p. 26). Firmeza y moderación.

El País (2012, 27 de noviembre, p. 32). Pulsos egipcios.

El País (2012, 1 de diciembre, p. 28). Alarmante deriva egipcia.

El País (2012, 7 de diciembre, p. 28). Morsi debe rectificar.

El País (2012, 25 de diciembre, p. 30). Precario 'sí' egipcio.

El País (2013, 27 de enero, p. 34). Egipto ante el abismo.

La Vanguardia (2011, 30 de enero, p. 24). Vientos egipcios de cambio.

La Vanguardia (2011, 2 de febrero, p. 18). La agonía de una autocracia.

La Vanguardia (2012, 19 de junio, p. 22). Egipto, la democracia custodiada.

La Vanguardia (2012, 25 de junio, p. 18). Un islamista presidirá Egipto.

La Vanguardia (2012, 27 de junio, p. 18). Morsi y Oriente Medio.

La Vanguardia (2012, 13 de septiembre, p. 16). El atentado de Bengasi.

La Vanguardia (2012, 28 de noviembre, p. 26). El difícil parto del Egipto democrático.

La Vanguardia (2012, 8 de diciembre, p. 16). Morsi se la juega.

LENGUAJE Y COMUNICACIÓN COMO VECTORES DE TRANSICIÓN ESTRATÉGICA DEL ISLAMISMO POLÍTICO EN EL PODER. ENNAHDA COMO PARADIGMA

LOLA BAÑON CASTELLÓN
Facultad de Filología, Traducción y Comunicación
Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

La llegada del islam político al poder fue una de las consecuencias de las primaveras árabes en países clave como Túnez y Egipto. En Marruecos-también en 2011- ganó las elecciones por primera vez el Partido Justicia y Desarrollo. Previamente ya había logrado la victoria Hamás en Gaza en 2007. Todas estas formaciones tras las primaveras árabes en diferentes contextos y situaciones iniciaron evoluciones diversas en su inserción en los espacios de poder más allá de sus tradicionales rutinas de presencia en la sociedad con sus usos de asistencialismo religioso y oposición política.

En ese camino, el lenguaje se convierte en vector de transición estratégica del islamismo político. *Ennhahda*, por ejemplo, gestado como un partido religioso para enfrentarse a la opresión, con el acceso a los territorios del poder ha ido visibilizando discursivamente una nueva identidad en la que pone el foco mayoritario en su definición como entidad política.

Esta formación, con la llegada a la institucionalidad democrática optó por renunciar a su denominación como partido islamista en 2016, en una decisión considerada como histórica en Túnez. En su décimo congreso, acordó por mayoría abrumadora extirpar de su discurso público el término islamismo político para presentarse como una formación civil que

convive de forma paralela con el movimiento religioso que forjó su nacimiento.

Esta renominalización es fruto en primer lugar del sentido práctico que siempre ha caracterizado a las formaciones islamistas en el mundo árabe. En el caso concreto de *Ennahda* su evolución arranca desde su experiencia de exilio y oposición pasando por un tránsito en el que se va configurando como un grupo que busca una agenda de consenso que le permite un encaje en el poder derivado de las urnas.

Los Hermanos Musulmanes son la entidad política más antigua del mundo árabe y por tanto, todas las organizaciones inspiradas en ella, fueron adquiriendo a lo largo de décadas experiencia suficiente para construir estructura. En algunos momentos y lugares incluso se expandieron con un cierto y relativo consentimiento del poder que les consideró una fuerza compensatoria interesante para contrarrestar a los grupos de izquierda.

El crecimiento de su estructura sigue episodios cíclicos, que se visibilizan en el lenguaje, correspondientes a los muy diferentes periodos por los que atravesaron sus fundadores y los líderes que fueron uniéndose a lo que en un principio fue un proyecto de expresión radical que construyó su identidad alrededor de la *dawa*[240]. Una evolución que en el caso de Túnez, por ejemplo, le ha llevado a convertirse en un elemento crucial de la política del país aceptando en sus discursos la relevancia de la protección de la estructura del estado.

De esta forma, la comunicación y el lenguaje se convierten en elementos esenciales del maridaje entre nacionalismo y religión en el camino político de los islamistas en su acceso y consolidación en los parlamentos.

2.LAICOS E ISLAMISTAS EN LA DISIDENCIA TUNECINA

Una de las características de las llamadas primaveras árabes fue que a pesar de que los islamistas no iniciaron los esfuerzos revolucionarios, sí cosecharon en cambio los réditos del cambio político. En Túnez, la

[240] *Llamada al Islam*

estructura y extensión de los sindicatos y su capacidad de cohesión de la disidencia al régimen hizo posible la organización exitosa de las protestas, un trabajo que no obstante no encontró rédito inmediato entre los militantes laicos.

El régimen tunecino y los islamistas se han opuesto tradicionalmente en la cuestión de la identidad, que según el partido islamista *Ennahda* debe redefinirse a través de una intensificación de la islamización, extremo que contrasta con el modelo del nacionalismo laico que ha imperado en las últimas décadas (Sadiki, 2000 p.166)

La rápida expansión del movimiento islamista a finales de los años setenta en Túnez se produce en el contexto de un gran sentimiento de alienación por algunas capas de la población tunecina, más desfavorecidas, que veían con recelo un proceso de europeización a través de la aplicación de medidas políticas destinadas a reducir el peso de la religión, tales como la eliminación de tribunales de la *sharia.* En esta atmósfera nació en aquella época la revista *Al Marifa* en las que se vertían opiniones sobre el apartamiento que sufría el Islam en su propia tierra (Ayubi, 1991p.113). La universidad *Zaituna* se había convertido en un foco difusor del islamismo y otras influencias provinieron de los estudiantes que retornaban a Túnez tras haber mantenido contactos en los Hermanos Musulmanes, como fue el caso de Rashid al Ghanoucchi, que estuvo en Siria. En aquel momento emergía en Túnez una clase acomodada que estaba en contacto con Europa, unos modos de vida que según muchos islamistas estaban en confrontación con el sustrato social y cultural del país. Se constituyó en esa época el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI), pero cuando Burguiba inició una tímida apertura a que se formaran ciertos partidos, a sus integrantes en cambios se les cerraron las puertas y muchos islamistas fueron arrestados (Ayubi, 1991p.115)

Ya en el periodo de Ben Alí, los islamistas tunecinos no cesaron de trabajar por imponer su presencia en la vida política y por ello, algunos miembros integrados en MTI fundaron un movimiento en 1989 con el objetivo de que fuese reconocido con el nombre del partido del renacimiento: *Hizb al-nahda al Tunisi*

En el decimonoveno aniversario de su llegada a la jefatura del estado tunecino, Ben Alí otorgó ciertas medidas de gracias a algunos presos islamistas y dos de los fundadores del que vendría a conocerse como *Ennahda*, Habib Ellouze y Mohamed Akrout, que habían sido condenados en 1992 a cadena perpetua, fueron puestos en libertad en 2006. La amnistía también benefició a otro tres importantes integrantes del movimiento; Mohamed Trabelsi, Abdallah Messaoudi y Abderrazak Mezgarichou (Canales,2004 p.33)

Los islamistas recibieron ayudas económicas de algunos países del Golfo, circunstancia que les permitió extender sus estructuras de forma sólida por todo el país; crearon mezquitas y asociaciones caritativas que proliferaban sin la supervisión del Ministerio de Asuntos Religiosos.

Tras la revolución *Ennahda* ganó las elecciones a la Asamblea Constituyente. De esta forma, los que en su día fueron reprimidos por Ben Ali se encontraron en el poder no por su esfuerzo directo, sino gracias a una revolución popular protagonizada por activistas sociales. El líder islamista, Rashid Ghannouchi regreso de 22 años de exilio en Londres un 20 de enero de 2011 para ver, nueve meses más tarde el triunfo electoral de su movimiento en las primeras elecciones democráticas del país, aunque tendría que dejar el poder dos años después ante la imposibilidad de gobernar de forma estable.(Sidaoui,2012 p.55) La propuesta del entonces secretario general de *Ennahda,* Hamadi Yebali de formar un gobierno técnico enfrentándose incluso a su propio partido después del asesinato de Belaid y su dimisión tras el fracaso en conformarlo se considera un gran cambio en el contexto de la historia política tunecina(Louassini,2013).

Chokri Belaid era el líder del principal partido de la oposición, el Movimiento Patriótico Democrático, una figura simbólica y con gran autoridad moral: estuvo en las cárceles de Ben Alí y se mostraba muy crítico con *Ennahda*. Fue asesinado frente a su casa el 6 de febrero de 2013 horas después de denunciar amenazas islamistas. Los líderes de *Ennahda* condenaron el asesinato, pero los funerales se convirtieron en un clamor popular de rechazo a ellos.

En las segundas elecciones, los islamistas volvieron al gobierno gracias a la alianza con el partido conservador *Nida Tounis* manteniéndose como primera fuerza en el parlamento (Ruiz,2016)

Algunos autores subrayan que la cuestión del laicismo está en el corazón de la discusión estratégica de algunos partidos islamistas. Sami Nair, en concreto así lo estima en el caso de los tunecinos de *Ennahda:*

> ”El tema obsesiona a sus dirigentes: su táctica consiste en entender el laicismo no como una regla de comportamiento capaz de garantizar una mayor libertad con respecto a las convicciones de cada uno- lo que supone su esencia filosófica,-sino como una manifestación disfrazada tanto del ateísmo como de la opresión neocolonial. Está claro que hacer girar el debate sobre esta cuestión permite al partido islamista no ofrecer demasiadas explicaciones sobre su programa económico y social. De hecho, al igual que todos los partidos identitarios, intentará centrar el conflicto en el campo de los valores, terreno donde la manipulación irracional resulta más sencilla al apelar más a los sentimientos que a la razón” (Nair,2011p.241)

Cinco años después del inicio de la revolución, en 2016 *Ennahda* celebró su décimo congreso marcando un giro en su historia reeligiendo a Rashid Ghannouchi como presidente y anunciando su abandono del islamismo político y por tanto distanciándose -al menos en la formalidad de la proclama -de sus vecinos egipcios, los Hermanos Musulmanes, etiquetados como terroristas por el régimen de el Cairo dos años antes. La decisión resulta del tradicional sentido práctico de adaptación de los partidos islamistas para adaptarse a los contextos sociales y políticos y abre la cuestión de si el movimiento será capaz de persuadir a los tunecinos en próximos comicios de que esa intención de segregar política de la predicación es real.

3.LA RENUNCIA A LA DENOMINACIÓN ISLAMISTA

Túnez y su revolución abrieron una experiencia histórica en la psique de las poblaciones árabes, inauguraron un periodo que se había ido gestando en las sociedades orientales, una transformación mental colectiva que se traduciría en una nueva posición psicológica grupal: la reivindicación colectiva y política de la dignidad (Bañon,2012p.53)

Las dificultades, no obstante, en la situación desencadenada tras la revolución obligaron a una rápida adaptación al realismo de los agentes políticos implicados en el cambio: en febrero de 2015, *Nida Tunis*, el partido que se reivindica como heredero del espíritu laico de Burguiba y que había nacido tres años antes para frenar a los islamistas, vencedores de las elecciones de 2011 (poder que abandonaron tras la crisis de 2013) se vio formando un gobierno de coalición con los que habían sido sus adversarios: con 86 escaños en el parlamento para los primeros y 69 para *Ennahda*, se aseguraba la gobernabilidad. La alianza fue estimulada desde el exterior tanto por Estados Unidos como por Europa (Brésillon, 2016)

El consenso se convirtió en el método por excelencia de la toma de decisiones en la gestión de la primera fase de la transición democrática y se facilitó a través de la Alta Instancia para la realización de los objetivos de la revolución, de la reforma política y la transición democrática. Este grupo, sin precedentes en la historia tunecina, estaba compuesto por un Consejo y un Comité de Expertos que proponía al gobierno proyectos de ley y normativas para garantizar la libertad de expresión, de asociación y de creación de partidos políticos (Mahfoudh, 2012 p.21)

El consenso por tanto, fue un elemento político necesario de cohesión de la acción política en un momento muy delicado, justamente imprescindible por la falta de legitimidad de los equipos gubernamentales, en especial en los primeros momentos de la transición.

Finalmente, con meses de retraso, el 26 de enero de 2014 la Asamblea Constituyente aprobó la Constitución, que sería firmada al día siguiente por el presidente Moncef Marzouki. Fue el resultado del compromiso entre *Ennahda* y la fuerzas de la oposición.

Tras dos elecciones legislativas, Túnez celebró finalmente los comicios presidenciales el 22 de diciembre de 2014. La victoria fue para el exministro Beyi Caid Essebi, de 88 años, del laico *Nida Tunis*, partido que había formado dos años antes. Se impuso al islamista Moncef Marzouki por el 55,68 por ciento de los votos. De esta forma, Túnez cerraba la transición democrática que se había iniciado con la huída de Ben Alí. Essebi se define siempre como un discípulo de Burguiba.

Túnez es el escenario en el que el lenguaje se convierte en vector de transición estratégica del islamismo político. *Ennhada,* gestado como un partido religioso para enfrentarse a la opresión, con el acceso a los territorios del poder ha ido visibilizando discursivamente una nueva identidad en la que pone el foco mayoritario en su definición como entidad política.

Ennhada, con la llegada a la institucionalidad democrática optó por renunciar a su denominación como partido islamista, en una decisión considerada como histórica en Túnez. En su décimo congreso, acordó por mayoría abrumadora extirpar de su discurso público el término islamismo político para presentarse como una formación civil que convive de forma paralela con el movimiento religioso que forjó su nacimiento.

Los islamistas demostraron una vez más la versatilidad y actitud práctica que les ha caracterizado en una trayectoria en la que se forjaron en un claro sentido de supervivencia. La élite de *Ennahda* se formó en el extranjero, siendo el exilio una oportunidad de observación de los cambios políticos que sucedían en Europa en la década de los sesenta y setenta especialmente.

El contenido de sus discursos evidencia los tránsitos que atravesaron sus miembros desde un proyecto de expresión contundente y claramente religiosa a un grupo que se ha revelado clave en la política tunecina.

4. UNA MIRADA CONTEXTUAL: NACIONALISMO E IZQUIERDA EN LA FORMACIÓN POLÍTICA ISLAMISTA

1968 fue un año de abatimiento en el mundo árabe. En toda la diversidad política, geográfica y cultural que abarca la línea que va desde el Magreb al Próximo Oriente, se extendía una atmósfera antiimperialista y un sentimiento de humillación tras la guerra de 1967 en la que cayeron los ejércitos de Egipto, Jordania, Iraq y Siria frente a Israel. El desastre bélico suponía la ocupación total de la Palestina histórica y una bofetada moral a los poderes nacionalistas de la época. Así, para los árabes, las revoluciones pivotaban alrededor del sueño de unidad y resistencia como camino para la liberación de los palestinos.

Aquellos tiempos marcaron también el momento de la contestación en la calle por parte de los grupos de estudiantes. En Egipto, en la facultad de ingeniería de Alexandría, se generó una fuerte contestación con el hasta entonces intocable Nasser, que había decidido encarcelar a un buen número de miembros de la Cofradia de los Hermanos Musulmanes. Su líder e ideólogo, Said Qtob fue ejecutado, pero dejó sus escritos que fueron difundiendo la idea de que la decadencia de las sociedades musulmanes se había producido por el alejamiento del islam y que era necesaria una revolución para hacer caer a los gobiernos que habían llevado a la desgracia al mundo árabe.

En las universidades francesas, en el mayo de 1968 había muchos estudiantes árabes de la francofonía, especialmente de Túnez, Marruecos, Argelia y Libia. Entre ellos estaba

Rachid Ghannouchi, secretario entonces de la Asociación de Estudiantes Musulmanes y después figura indiscutible de Ennahda. Allí vivió el espíritu de cambio mientras le llegaban noticias de las rebelions con las que lidiaba el presidente Bourguiba.

En el mundo árabe, el duelo por la derrota de 1967 aceleró la tendencia hacia la radicalización de la izquierda, la llamada *al-Jassar al-Jadid*[241].A diferencia de los movimientos franceses donde había jóvenes marxistas o comunistas, las nuevas izquierdas árabes no nacen como ramificaciones del comunismo sino del nacionalismo. Para ellas, la descolonización y la recuperación de la Palestina perdida estaba en el centro de su corazón ideológico.

No obstante, la desmoralización por la derrota militar fue seguida por la emergencia de nuevas dictaduras basadas en el partido único y es en este contexto social, político y emocional en el que creció de forma lenta pero inexorable la reputación de las formaciones vinculadas con los Hermanos Musulmanes. En esta atmósfera nació en aquella época la revista *Al Marifa,* en la que se vertían opiniones sobre el apartamiento que sufría el islam en su propia tierra (Ayubi, 1991p. 113).

---

[241] La nueva izquierda

Rachid Ghannouchi volvió de París, comenzó a trabajar como profesor en un instituto y junto a Abdelfattah Mourou fundó el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI), germen de la futura *Ennahda*.

Ambos habían sido alumnos de la universidad *El Zitouna*, considera como la primera universidad islámica del mundo, creada en el año 737. Allí se forjaron en el contacto con relevantes pensadores de Egipto y Siria vinculados a la cofradía de los Hermanos Musulmanes (Ghannouchi,2016). Esta iniciativa le costó la cárcel y finalmente 21 años de un exilio del que volvió dos semanas después de la defenestración de Ben Ali en 2011.

Es una particularidad de la historia de las últimas décadas del Próximo Oriente la coexistencia discursiva en algunos puntos de los nacionalistas laicos y el islam político. Estas opciones de pensamiento confluyen en el hecho de basar buena parte del discurso en la no resolución de la cuestión nacional en la zona y en la defensa de la causa palestina, principios irrenunciables que supuran en la práctica totalidad del pensamiento político de la zona. De aquí que algunos de los líderes islamistas comenzaran a politizarse en los movimientos de la izquierda laica para hacer después la transición sin cambios sustanciales. Hay que decir que en los países musulmanes, los movimientos de izquierda apenas tuvieron ayuda exterior para su articulación mientras que las formaciones islamistas sí recibieron apoyos económicos especialmente del Golfo Pérsico. En todo caso, los islamistas nunca dejaron de trabajar o bien en la clandestinidad, en el exilio o incluso en una situación de consentimiento no declarado.

5. MOTIVACIONES Y ORÍGENES DEL ISLAMISMO POLITICO

El fracaso del panarabismo y el colapso de las iniciativas nacionalistas y de izquierda facilitaron el nacimiento de la nueva alternativa islamista como promesa de regeneración para millones de personas. (Bañon,2019 p.168)

El islam político es un fenómeno que cristalizó en el periodo de entreguerras en un contexto de declive moral y lucha contra el colonialismo.

En este marco se sitúa el nacimiento de la primera organización con esta orientación: los Hermanos Musulmanes egipcios.

Hassan al Banna tenía solo 22 años cuando fundó la Cofradia en 1928, en la ciudad egipcia de Ismailia.Bebía de las fuentes ideológicas de Rashid Rida, Jamal al-Din al Afghani y Mohamed Abdul. Rápidamente se extendió con la aparición de ramificaciones en Siria, Palestina, Jordania, Sudán y Túnez.

La firma de los Acuerdos de Camp David, en 1978 con la firma de la paz entre Egipto e Israel provocó otra oleada de indignación en la zona. El movimiento palestino y una gran parte del mundo árabe la interpretó como una traición. Un año después, Khomeini puso fin a catorce años de exilio y volvió a Irán para establecer una república islámica. Este hecho impactó en la política internacional: el ayatolá encabezó una revolución de masas, un hecho insólito en el mundo musulmán contemporáneo y ello reforzó las aspiraciones del islam político.

Una buena parte de los términos discursivo de la izquierda clásica quedaban directamente incorporados a la perspectiva islamista. No en vano Khomeini y sus clérigos eran estudiosos del corpus marxista. Había analizado la idea de hegemonía de Gramsci y con profusión, al largo de la revolución iraní integraron un ideario no marxista en el cual utilizaban conceptos como *ghalaba*[242]y *asabiyyah*[243]

La revolución de Khomeini rompió la visión del mundo polarizado entre los Estados Unidos y la URSS y su carácter islámico despertó oleadas de admiración en un mundo musulmán que encontraba proximidad de identificación con sus valores morales. El Irán del 1979 pavimentó el camino para el ascenso de las organizaciones islamistas, que asumieron el programa antiimperialista de las izquierdas, pero añadiendo además el mensaje de que el islam si que era la solución. (Bañon,2019 p.167)

[242] Dominación

[243] Conciencia de grupo

6.EL SURGIMIENTO DEL ISLAMISMO EN TÚNEZ

En Túnez, las dos presidencias del periodo postcolonial intentaron frenar la intensa actividad islamista: Bourguiba llegó a reducir la universidad y mezquita Al Zaytunah a una pequeña institución (Zeghal, 2012) y prohibió el velo en los lugares de trabajo. Su sucesor, Ben Ali autorizó la reapertura, pero mantuvo ciertos límites a sus actividades.

El rápido crecimiento del movimiento islamista a finales de los años 79 en Túnez se produce en medio de un sentimiento de alineación muy presente en las capas desfavorecidas de la población, que veían con recelo lo que consideraban procesos de europeización que incluían aplicación de medidas destinadas a reducir el peso de la religión. Por otra parte, emergía en Túnez una clase acomodada que estaba en contacto con Europa y mostraba unas formas de vida que, según muchos islamistas, estaba en confrontación con el sustrato social y cultural del país.

Bourguiba promulgó un Código de Estatuto Personal que contemplaba la seguridad jurídica entre hombres y mujeres, en una situación sin precedentes en el mundo árabe. Prohibió la poligamia y firmó leyes que abrieron la participación de las mujeres en las votaciones y la organización de la nueva sociedad tunecina (Mosbahi, 2008 p. 99)

Pero el descontento social y la crisis económica provocaron protestas y una huelga general el 26 de enero de 1978 que ha pasado a la historia como Jueves Negro, dia que se saldó con una represión que costó la vida a decenas de manifestantes y más de mil detenidos que fueron encausados por sedición(Ghanoucchi,2016).Bourguiba inició una tímida apertura y se formaron algunos partidos, pero cuando lo intentó el Movimiento de la Tendencia Islámica (MTI) se le cerraron las puertas y muchos de sus integrantes, Ghannouchi entre ellos, fueron arrestados. Algunos fueron condenados a cadena perpetua.

Esta formación, germen de *Ennahda*, emerge por tanto en un principio como respuesta opositora al régimen y ante la imposibilidad de desarrollo como entidad directamente reconocida como política empezó a expandir, en la línea de los grupos islamistas, su acción cultural y social. La experiencia del exilio - que en caso de Ghannouchi fue en Londres-

presentaba a los islamistas como víctimas de los regímenes autoritarios y éstos en sus expresiones discursivas integraron la reivindicación de los derechos humanos.

El 7 de noviembre de 1987, siendo primer ministro del gobierno Bourguiba, Zine el Abidine Ben Ali dio un golpe de Estado que justificó alegando incapacidad mental del que llamaban «el combatiente supremo» (Nievas, 2004 p.13). En los años sucesivos su régimen gozó de apoyo popular, en parte por las mejoras económicas y sociales que experimentó parte de la población. Fue el primero en firmar con la Unión Europea, el 17 de julio de 1995, un acuerdo de libre comercio (Boucher, 1996 p.11). Entre un Marruecos incierto y una Argelia sacudida por las consecuencias de la guerra, Túnez aparecía como una excepción de progreso social. Ese bienestar empezó a declinar a partir, aproximadamente, del año 2008, con la crisis mundial y las privatizaciones que desembocan en la concentración del poder económico, la corrupción y el nepotismo de la clase en el poder. La subida de los precios de los alimentos básicos y la represión están en el germen de las revueltas posteriores (Reinaldo, 2014 p. 100).

Con Ben Alí en el poder no cesa la labor de los islamistas tunecinos en pos de su proyecto de estar presentes en la vida política. La consecuencia fue que algunos miembros de MTI fundaron en 1989 *Hizb al-nahda al Tunis*[244], Ennahda.

En ese mismo año, candidatos que se presentaban como independientes pero que estaban vinculados al partido consiguieron un 13 por ciento de los votos como promedio general, en un porcentaje que se elevaba sustancialmente en las ciudades. El régimen inició una campaña de detenciones. La cárcel y el exilio se convirtió en el destino de la cúpula de la formación. En el decimonoveno aniversario de su llegada a la prefectura del estado, Ben Alí concedió medidas de gracia a algunos presos islamistas y dos de los fundadores de Ennahda, Habib Ellouze i Mohamed Akrout, que habían sido condenados en 1992 a cadena perpetua, fueron puestos en libertad en 2006

[244] Partido del Renacimiento, Ennahda

La amnistía también benefició a otros tres importantes integrantes del movimiento: Mohamed Trabelsi, Abdallah Messaoudi y Abderrazak Mezgarichou (Canales, 2004 p.33).

7. MOHAMED BUAZIZI, EL DETONANTE DE LA REVOLUCIÓN

En enero de 1984 Túnez vivió una oleada de protestas que causó decenas de muertos a causa de la decisión de subir los precios del pan (Junqua, 1984). En este ambiente de precariedad y violencia social llegó al mundo el hombre que involuntariamente encendió la mecha de la revolución en el mundo árabe: Mohamed Buazizi nació el 28 de marzo de ese mismo año. Poco antes de cumplir los veintisiete, un acto de desesperación lo convirtió en un símbolo. Todo el espacio de su existencia da cuenta de la dureza de la vida de millones de tunecinos que bajo la apariencia exterior de un país en prosperidad protagonizaban periódicos episodios de queja para llamar la atención sobre su miseria.

Una imagen gigantesca de Mohamed Buazizi cubre la fachada del edificio de correos de Sidi Buzid, la localidad del centro de Túnez en donde el infortunio le convirtió en el héroe que prendió el fuego que generó la cadena de las rebeliones. El día 17 de diciembre de 2010, Buazizi, vendedor de verduras, fue abofeteado por una mujer policía que le requisó su puesto callejero por no pagar la mordida. Cuando acudió a presentar la reclamación no fue atendido. Humillado por la agresión y por la ineficacia burocrática y harto de la precariedad de la que no podía salir, se inmoló. Buazizi aún sobreviviría hasta el 4 de enero siguiente, en una prolongada agonía en un hospital cercano a la capital tunecina adonde fue trasladado. Las protestas en la calle se iniciaron solamente horas después. El primo de Buazizi, entre otros jóvenes, grabó con su móvil las protestas y con la extensión masiva de las imágenes por las redes sociales se propagó la indignación por todo el país. La fotografía del presidente Ben Alí visitando a Buazizi, totalmente vendado y momificado en su lecho de muerte, dio la vuelta al mundo. Era la imagen de la cuenta atrás para el dirigente que había estado al frente del país durante veintitrés años. Buazizi murió el 4 de enero y tuvo un funeral masivo

que se convirtió en un acto de gran trascendencia política: se sucedieron los incidentes por todo Túnez provocando cierres de colegios y universidades. Ben Alí protagonizó una primera intervención televisiva para denunciar los que consideraba actos terroristas y prometer la creación de trescientos mil puestos de trabajo. Sólo tres días después, el 13 de enero, en un intento desesperado, realizó un nuevo discurso televisivo donde prometió que abandonaría el poder en el 2014. Al día siguiente destituyó a su Gobierno y anunció elecciones anticipadas. Por la noche se conoció que había huido a Arabia Saudí. Sólo diez días mediaron entre la muerte de Buazizi y la desaparición política de Ben Alí. El presidente de la Cámara de Diputados, Fuad Mebazaa, asumió la presidencia interina por decisión del Consejo Constitucional y se formó un Gobierno de unidad nacional que incluyó tanto a miembros del régimen como de la oposición.

Con la conquista de la libertad de expresión se incrementó el activismo de la nueva sociedad civil que fue capaz de liderar las movilizaciones y convertirse en agente de influencia y cambio en el país. Se legalizaron todos los partidos políticos, incluidos los que habían estado en la clandestinidad como Ennahda o el Parti des Ouvriers de la Tunisie(POCT) de orientación izquierdista (Ketiti,2013)

8.EL GRAN PASO ISLAMISTA: LA ENTRADA EN LOS PROCESOS ELECTORALES.

Durante mucho tiempo fue un intenso debate en el seno de las formaciones islamistas la conveniencia o no de participar en comicios. Finalmente, los Hermanos tomaron una decisión de gran trascendencia como fue participar de forma activa en la vida política directa y en las elecciones egipcias del 2005, con Mubarak en el poder.

Los candidatos islamistas, que se presentaban como independientes obtuvieron 88 escaños convirtiéndose en segunda fuerza política. En la revolución de 2011 que derrocó al presidente, los Hermanos no tuvieron la iniciativa, aunque estuvieron en la plaza Tahrir de Cairo en las protestas. Mohamed Mursi se convirtió en el primer presidente islamista de Egipto al ganar en las urnas iniciando su mandato en junio de 2012. Poco

más de un año después fue derrocado por un golpe de estado protagonizado por el general Al Sisi.

Mursi fue encarcelado y murió en prisión.

En Túnez, en vista de los acontecimientos, *Ennahda* tenía clara su aceptación de los procesos democráticos como vía de acceder al poder y tras la revolución ganó las elecciones a la Asamblea Constituyente. De esta forma, los que en su día fueron reprimidos por Ben Ali se encontraron en el poder no por su esfuerzo directo, sino gracias a una revolución popular protagonizada por activistas sociales. El líder islamista, Rashid Ghannouchi, regresó después de veintidós años de exilio en Londres un 20 de enero de 2011 para ver, nueve meses más tarde, el triunfo electoral de su movimiento en las primeras elecciones democráticas del país, aunque tendría que dejar el poder dos años después ante la imposibilidad de gobernar de forma estable (Sidaoui, 2012p. 55). La propuesta del entonces secretario general de *Ennahda,* Hamadi Yebali, de formar un Gobierno técnico, enfrentándose incluso a su propio partido después del asesinato de Belaid, y su dimisión tras el fracaso en conformarlo se considera un gran cambio en el contexto de la historia política tunecina (Louassini, 2013).

Chokri Belaid era el líder del principal partido de la oposición, el Movimiento Patriótico Democrático, una figura simbólica y con gran autoridad moral: estuvo en las cárceles de Ben Alí y se mostraba muy crítico con *Ennahda*. Fue asesinado frente a su casa el 6 de febrero de 2013, horas después de denunciar amenazas islamistas. Los líderes de *Ennahda* condenaron el asesinato, pero los funerales se convirtieron en un clamor popular de rechazo a ellos.

En las segundas elecciones, los islamistas volvieron al gobierno gracias a la alianza con el partido conservador Nida Tounis, manteniéndose como primera fuerza en el parlamento (Ruiz, 2016).

Todo ello se iba produciendo en un ambiente de desilusión en las zonas apartadas de las capitales donde se apreciaba un descenso en la participación electoral fruto de la decepción por no apreciar mejoras en dos aspectos vitales como el empleo y las infraestructuras (Yehia,2014)

9. ENNAHDA Y LA ESTRATEGIA DEL CONSENSO

Tradicionalmente, el régimen tunecino y los islamistas se habían opuesto en la cuestión de la identidad que, según el partido islamista *Ennahda* defendía en un principio, debía redefinirse a través de una intensificación de la islamización, extremo que contrasta con el modelo del nacionalismo laico que había imperado en las últimas décadas (Sadiki, 2000 p. 166).

Algunos autores subrayan que la cuestión del laicismo está en el corazón de la discusión estratégica de algunos partidos islamistas. Al igual que todas las formaciones identitarias, *Ennahda* centraba el conflicto en el campo de los valores, terreno donde la manipulación irracional resulta más sencilla por apelar más a los sentimientos que a la razón (Nair, 2011 p. 241).

En Túnez, el ideal de la unidad nacional siempre sacrificó el pluralismo político, tanto en tiempos de Bourguiba como de Ben Alí. Los conceptos de ciudadanía e identidad han estado tradicionalmente bajo control central. La generación de identidad en una fase anterior al nacionalismo estaría sustentada así en relaciones heredadas de las afinidades propias de la *assabiya* (Sadiki, 2008 p. 155-157). Ello, de alguna forma condiciona la persistencia de solidaridad de grupos tradicionales en las estructuras políticas de los Estados. Así, los lazos de afinidad dominantes en Túnez que más incidencia han tenido en la formación de un sentimiento nacional son los de influencia francesa y burguesa (Zartman, 1998 p. 3).

Cinco años después del inicio de la revolución, *Ennahda* celebró su décimo congreso marcando un giro en su historia reeligiendo a Rashid Ghannouchi como presidente y anunciando su abandono del islamismo político y, por tanto distanciándose, al menos en la formalidad de la proclama, de sus vecinos egipcios, los Hermanos Musulmanes, etiquetados como terroristas por el régimen de El Cairo. La decisión resulta del tradicional sentido de adaptación de los partidos islamistas para amoldarse a los contextos sociales y políticos, y se abrió la cuestión de si el movimiento sería capaz de persuadir a los tunecinos en próximos comicios de que esa intención de separar política de la predicación era real.

10.LA GESTIÓN DE LAS DERROTAS EN LA ADAPTACIÓN DISCURSIVA Y POLÍTICA

Más allá del sentido práctico que ha regido el ritmo histórico de la evolución del islamismo tunecino, lo cierto es que las derrotas electorales aportaron a *Ennadha* una perspectiva realista de lo que supone la supervivencia en el juego política del país. En un escenario de debilidad contextual, con una democracia con oxígeno asistido las victorias en las urnas son de creciente complicación y las alianzas con otras fuerzas son inevitables para acceder y mantenerse en el poder.

Túnez y su revolución abrieron una experiencia histórica en la psique de las poblaciones árabes; inauguraron un periodo que se había ido gestando en las sociedades orientales, una transformación mental colectiva que se traduciría en una nueva posición psicológica grupal: la reivindicación colectiva y política de la dignidad (Bañon, 2012 p. 53).

Las dificultades, no obstante, en la situación desencadenada tras la revolución, obligaron a una rápida adaptación al realismo de los agentes políticos implicados en el cambio: en febrero de 2015, Nida Tunis, el partido que se reivindica como heredero del espíritu laico de Burguiba y que había nacido tres años antes para frenar a los islamistas, vencedores de las elecciones de 2011 (poder que abandonaron tras la crisis de 2013), se vio formando un Gobierno de coalición con los que habían sido sus adversarios. Con ochenta y seis escaños en el parlamento para los primeros y sesenta y nueve para *Ennahda,* se aseguraba la gobernabilidad. La alianza fue estimulada desde el exterior, tanto por Estados Unidos como por Europa (Brésillon, 2016).

Ennahda entendió que la llamada estrategia de la negociación no solo le era favorable, sino que era necesaria para conseguir una exitosa transición democrática.

El consenso se convirtió en el método por excelencia de la toma de decisiones en la gestión de la primera fase de la transición democrática, y se facilitó a través de la Alta Instancia para la Realización de los Objetivos de la Revolución, de la Reforma Política y la Transición Democrática. Este grupo, sin precedentes en la historia tunecina, estaba

compuesto por un Consejo y un Comité de Expertos que proponían al Gobierno proyectos de ley y normativas para garantizar la libertad de expresión, de asociación y de creación de partidos políticos (Mahfoudh, 2012 p. 21).

El consenso, por tanto, fue un elemento político necesario de cohesión de la acción política en un momento muy delicado, justamente imprescindible por la falta de legitimidad de los equipos gubernamentales, en especial en los primeros momentos de la transición.

Un momento simbólicamente clave fue la elaboración del borrador constitucional. Un grupo significativo de diputados en el parlamento tunecino pretendió la inclusión de la ley religiosa como inspiración legislativa, así como en referencia a la mujer utilizar el término complementariedad en vez del de igualdad. No lo consiguieron, pero advirtieron una vez más que la experiencia del consenso es en el contexto tunecino, la única vía para trabajar la pervivencia institucional.

Ennhada discursivamente ha calificado textualmente como *cruciales concesiones* sus decisiones en negociaciones de los textos constitucionales, consistentes en renunciar a un sistema exclusivamente parlamentario y aceptar la no referencia a la *sharia* [245]como una de las fuentes de legislación (Ghanoucchi,2016)

Por otra parte, en esta posición de los islamistas es reseñable la ganancia de reputación que adquirieron de cara a la opinión pública y política occidental, en tanto que se mostraron como los que habían efectuado el sacrificio decisivo para salvar la única transición democrática tras las primaveras árabes (Chouikha,2014)

11. EL PROCESO DISCURSIVO SOBRE LA CONVENIENCIA DEL TÉRMINO ISLAMISTA

Una vez lograda la Constitución, *Ennahda* inició el proceso discursivo de apartarse del calificativo "islamista". En medio de un contexto ambiental en el que se producían atentados terroristas y con un movimiento

[245] Ley islámica

yihadista en expansión con una guerra siria en el propio mediterráneo, el objetivo de lograr un apoyo consistente en las urnas pasaba por lograr distancia con las asociaciones mecánicas que se podían hacer con las formaciones defensoras de la violencia. El propio Ghannouchi argumentó que *Ennhada* ya no necesitaba defender la religión como puntal principal de su actividad política en tanto que en su opinión, el estado ya no imponía el secularismo a través de la represión y que los tunecinos estaban menos preocupados por la religión que por construir un sistema de gobernanza democrático e inclusivo para una vida mejor. Desde el punto de vista discursivo apelan a ser reconocidos no como islamistas sino como demócratas musulmanes (Ghannouchi,2016)

La división entre partido y movimiento es el resultado por tanto no solo de una adaptación intelectual sino un intento de repensar lo que significa un movimiento islamista dentro de un sistema democrático (McCarthy,2016) Instalados ya en diferentes espacios de poder, el momento crucial del cambio estratégico islamista acontece cuando Rachid Ghannouchi, aquel joven que presenció los disturbios de Paris y que fue encarcelado por Ben Ali, anunciaba que *Ennahda* abandonaba la denominación de islam político para entrar en lo que él mismo denominó *democracia musulmana*. Apoyó la posición más del 80 por ciento de los miembros del partido.

La evolución de *Ennhada* desde un grupo jerárquico y limitado, islamista por definición a un partido en el poder ha supuesto una apertura a nuevos cuadros, que han sido decisivos en el cambio del discurso hacia posiciones más moderadas, pero que también han provocado tensiones internas frente a los militantes tradicionales. Ha habido una reconstrucción identitaria en la que ha debido superar la percepción de ser una formación cerrada y sectaria para transformarse en un actor político situado en el centroderecha capaz de conectar con un amplio espectro del electorado conservador (Meddeb,2019)

Finalmente, en el nuevo discurso de *Ennahda* es notoria la referencia a la sublimación del estado, introducción que algunos autores atribuyen a que el partido, viendo las repercusiones de la contrarrevolución en

Egipto contra los Hermanos Musulmanes, optó por la vía de la seguridad (Nafi,2016)

Lo que resulta paradójico en el mundo árabe es que mientras algunos partidos islamistas poco a poco adoptan discursos y maneras estéticamente seculares, algunos regímenes autoritarios incorporan argumentos tradicionalmente islámicos para perpetuarse en el poder. Esta es solo una de las muchas contradicciones que ha dejado en herencia el ciclo doloroso de las primaveras, la revolución fallida, pero para muchos necesaria de los árabes.

12. CONCLUSIONES

La llegada de los islamistas al poder en diferentes escenarios anteriores y posteriores a la primavera árabe les situó en la experiencia de la gestión pública oficial, bien diferente a la del proselitismo y acción asistencial que siempre les había caracterizado. La experiencia de la inserción en las instituciones y sobre todo, el sometimiento a los ciclos electorales les ha llevado a diversas evoluciones que tienen en Túnez el escenario más estable. La decisión de *Ennahda* de renunciar a su denominación como partido islamista es trascendental. Su viraje en el lenguaje y en los modos de expresión extirpando de su discurso público el término islamismo político le permite una adaptación que le conecta en apariencia y forma con otros grupos no religiosos. Ello no significa en absoluto negación de sus principios, pero le permite una mayor comodidad institucional. Se trata de un modelo de evolución con fases bien diferenciadas pues arranca desde su experiencia de exilio y oposición pasando por un tránsito en el que se va configurando como un grupo que busca una agenda de consenso que le permite un encaje en el poder derivado de las urnas. En todas ellas, los islamistas tunecinos han hecho gala de un gran sentido práctico y sus etapas evolutivas han venido marcadas de forma diferenciada por la estructura y terminología de sus discursos.

La reconstrucción identitaria ha buscado en esta última etapa la identificación con las fuerzas de apariencia moderada para conseguir el favor de una parte del electorado conservador.

En ese nuevo discurso de *Ennahda,* por otra parte, se enfatiza la importancia del estado, otra evolución en el contenido de su expresión pública que puede ser debida a la autoprotección expresiva tras a las trágicas reacciones padecidas por los Hermanos Musulmanes en Egipto.

Lo que resulta paradójico en el mundo árabe es que mientras algunos partidos islamistas poco a poco adoptan discursos y maneras estéticamente seculares, algunos regímenes autoritarios incorporan argumentos tradicionalmente islámicos para perpetuarse en el poder. Esta es solo una de las muchas contradicciones que ha dejado en herencia el ciclo doloroso de las primaveras. El lenguaje y el discurso, en todo caso, es el episodio primero de la evolución de la declaración pública. Aunque cosa bien diferente es siempre y en todas las formaciones, el contenido intencional de la misma.

13. REFERENCIAS

AYUBI, N. (1991) Political Islam,Routledge.

BAÑON, L (2019) L'esclat islamista.L'herència esquerrana i nacionalista de l'islamisme politic: una història de gihad i parlaments. L'Espill, nº59.Publicacions Universitat de València.

BAÑON, L (2018) Túnez el largo camino de la dictadura a la democracia. En La Primavera Àrabe y sus perspectivas regionals e internacionales, Diwan.

BAÑON, L (2012). Salafistas y Hermanos Musulmanes: la toma del poder por el islamismo político. Pasajes de pensamiento contemporáneo, nº 39

BERNABEU, J.R(2012). Túnez, mujeres en el corazón de la transición, Cideal,

BRÉSILLON, T. (2016). Alliance conservatrice a l' ombre de la menace djihadiste, Le Monde Diplomatique [Consulta: 15/11/21]. https://www.monde-diplomatique.fr/2016/01/BRESILLON/54459

BOUCHER, J. (1996). La société tunisienne privée de parole, Le Monde Diplomatique [Consulta: 16/11/21].http://www.monde-diplomatique.fr/1996/02/BOUCHER/5199

CANALES, P (2008) El difícil combate por la modernidad en Túnez, Especial Túnez, Hesperia Culturas del Mediterráneo, nº10,

CHOUIKHA, L (2014) Ennahda, de la polarización al consenso. Afkar Ideas.

GHANNOUCHI R. (2016) From Political Islam to Muslim Democracy. [Consulta: 29/11/21] https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy

JUNQUA, D. (1984) L'explosion tunisienne Le Monde Diplomatique [Consulta: 29/11/21] https://www.monde-diplomatique.fr/1984/02/JUNQUA/37870

KETITI, A. (2013). La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Alí en M.Dahiri, J.C.García,S.González,C.Lozano.A.Ortega y L.Thieux, Sociedad Civil y transiciones en el norte de África.. Icaria,

KETITI, A. (2014). The women's movement faced with the challenges of transition and the Islamist movement in Tunisia En E. Stetter y C.Reuteer(eds), Women's rights and gender equality.. Solidar,

LOUASSINI Z. (2013) Túnez y Egipto: año II de la revolución, Afkar/Ideas, nº 37.

MAHFOUDH A. (2012) ¿Se puede hablar de una primavera árabe? Pasajes de pensamiento contemporáneo, nº 39

McCARTHY, R. (2016) How Tunisia's Ennahda party turned from its Islamist roots. [Consulta: 29/04/21] https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2016/05/23/how-tunisias-ennahda-party-turned-from-their-islamist-roots/

MEDDEB, H. (2019)Ennahda's Uneasy Exit From Political Islam. Carnegie Endowment for International Peace [Consulta: 29/04/21]https://www.jstor.org/stable/resrep20965.7

MOSBAHI, H. (2008) Frente al fanatismo. Túnez en transición, Sevilla, Fundación Tres Culturas

NAFI,B. (2016)Tunisia Ennahda can change its discourse, but not the reality of political Islam [Consulta: 29/11/21] https://www.middleeasteye.net/opinion/tunisias-ennahda-can-change-its-discourse-not-reality-political-islam

NAIR, S. (2011). La lección tunecina. Galaxia Gutemberg

NIEVAS, D. (2008) Túnez: 20 años del cambio del 7 de noviembre, Especial Túnez. Hesperia Culturas del Mediterráneo, nº 10.

REINALDO, M. (2014) Túnez: logros y obstáculos en la senda de la transición, en P. González del Miño(ed.), Tres años de revoluciones árabes, Madrid, Los Libros de la Catarata

RUIZ, P. (2016) Enahda abandona el islamismo político. La Vanguardia[Consulta: 29/04/21] http://www.lavanguardia.com/internacional/20160523/401976776921/tunez-movimiento-enahda-abandona-islamismo-politico.html

SADIKI, L (2008) Engendrando la ciudadanía en Túnez, en Y.Zoubir y H.Amirah(coords), El Magreb, realidades nacionales y dinámicas regionales, Síntesis

SIDAOUI, R (2008). Al Nahda, de la persecución al difícil reto de ejercer el poder. Túnez en transición, Sevilla, Fundación Tres Culturas

YEHIA, K. (2014) The road to Sidi Bouzid. Al Ahram Weekly[Consulta: 29/11/21] http://english.ahram.org.eg/NewsContentP/2/118236/World/The-road-to-Sidi-Bouzid.aspx

ZARTMAN, I. W. (1998). Introduction: Rewriting the Future of the Maghreb en Layachi A.(ed.) Economic Crisis and Political Change in North Africa Praeger

ZEGHAL, M (2012) Teaching again at the Zaytuna Mosque in Tunisia. [Consulta: 29/11/21] https://onislamandpolitics.wordpress.com/2012/05/17/teaching-again-at-the-zaytuna-mosque-in-tunisia/

EL ISLAM POLÍTICO: ARGUMENTACION POLITCA ANTE LOS RETOS DE LA PARTICIPACION EN EL PODER

MOHAMED EL MOUDEN EL MOUDEN
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Los movimientos islámicos en el mundo árabe forman una fuerza social, religiosa y política que está cobrando gran relieve en las sociedades árabes y en los escenarios políticos de dichas sociedades. Su peso social y religioso, así como su discurso político y su agenda nacional e incluso internacional le otorgan un gran interés geopolítico y estratégico. Este hecho pone en el punto de mira no solamente el de los Estados árabes y las fuerzas políticas que compiten con ellos por alcanzar el poder, sino incluso del interés internacional.

El primer reto que afronta el analista de estas fuerzas que buscan inspiración en la religión islámica para su ideología política reside en la elaboración de una definición capaz de ser representativa de la esencia y de la realidad de estas fuerzas religioso- políticas. Se hace necesario poder superar las contradicciones de definiciones procedentes, de una parte, de las fuerzas del islam político mismo, así como de sus adversarios políticos, y que dé cabida también a aquellas definiciones desarrolladas en el ámbito académico.

La importancia de la definición cobra más interés cuando se trata de unos análisis que están dirigidos a un lector que forma parte de una realidad pragmática y sociocultural distinta, como es el caso de este trabajo

que está dirigido principalmente a un lector occidental[246]. El término islam político se refiere a una relación que establece el término mismo entre el Estado y la religión. Sin embargo, la definición adoptada por estas fuerzas sigue siendo confusa. Fomentan esta ambigüedad las confrontaciones políticas con los poderes dominantes en los países árabes, así como con las ideologías adversarias, concretamente de las fuerzas políticas de izquierda o laicistas que reclaman el laicismo, es decir que abogan por la separación de la religión del Estado. Por otra parte, los estudios académicos y de los orientalistas en occidente han contribuido en gran medida a esculpir una definición, que ha sido globalizada y proyectada mundialmente por los grandes medios de comunicación internacionales. Esta definición ha sido recibida por las teorías independientes al propio islam político con un gran debate y muchas dudas, que comparten también los que parten de la misma ideología del islam político.

2. EL ISLAM POLÍTICO Y EL ARGUMENTO CONCEPTUAL

Varios investigadores del islam político consideran que dicho término no surgió dentro de los parámetros de las definiciones o las representaciones conceptuales desarrolladas por dichos movimientos. Tampoco por otros actores que comparten con ellos los espacios de las mismas geografías culturales, aunque de ideologías adversarias (laicismo), sino dentro de un marco cultural y doctrinal distinto y precisamente en un contexto diferente. Los ideólogos del islam político incluso consideran que dicho término no surgió en un contexto favorable para una objetiva definición del movimiento (Marc Lynch, 2003: 12).

Uno de los primeros términos que surgieron para determinar lo que se llama hoy el islam político es el de «fundamentalismo islámico», que apareció después de la cumbre internacional de septiembre de 1994 en Washington que se organizó bajo el título de: “El peligro del Islam fundamentalista sobre el norte de África”. Dicha cumbre, que trató

[246] En realidad, esta confusión como aspecto que marca la definición en los tratamientos académicos en occidente del término del islam político se da incluso dentro del ámbito árabe mismo ya que existe este debate y marca los debates políticos y sociales.

concretamente sobre Sudan, consideró que Irán intentaba exportar gradualmente la revolución iraní a África a través de Sudan y de Argelia. Más tarde se cambió el término y se habló de «los islamistas extremistas». Después de esta etapa, y más concretamente después del 11 de septiembre de 2001, se denominó a dichos movimientos como «islam político» (International crisis Group, 2005).

Las razones por las que gran parte de los actores del islam político rechazan esta definición al considerarla confusa e imprecisa son las siguientes:

Primero: consideran que el término engloba los distintos movimientos del islam político en un mismo grupo junto con los movimientos que utilizan la violencia. Así incluyen el Salafismo con los Hermanos Musulmanes junto a los sufíes[247], aunque se consideran más aceptables unos que otros, como es el sufismo… Y se mezclan los que reconocen la democracia como sistema político con los que la rechazan a favor del principio de "Al hakimiátu lillah" (la gobernanza de Dios), es decir la Charia islámica. Además, los que están clasificados dentro de la órbita del islam político reconocen la participación política y la democracia. La diferencia radica en que parten de una referencia ideológica basada en valores del islam, según su interpretación, y citan a los líderes de fuerzas del islam político, como por ejemplo AL Adalah Wa At –tanmiah (Justicia y Desarrollo) en Turquía, Al Adalah Wa At –tanmiah (Justicia y Desarrollo) en Marruecos, Al Adl wa al -Ihsan (Justicia y Caridad) también en Marruecos y el partido de An- Nahda (Renacimiento) tunecino[248].

Segundo: El término de islam político empleado por aquellos que recibieron el mismo, fue considerado como un concepto que intenta crear

[247] Por ejemplo, los salafistas en Egipto apoyaron a los militares en su golpe militar en contra del entonces presidente egipcio Mohamed Mursi. Este líder del partido del islam político egipcio ganó la primera elección democrática, en la historia moderna de Egipto celebrada en el seno de la primavera árabe.

[248] Entre estos partidos, que hemos tomado como ejemplo, están los Hermanos Musulmanes en Egipto, *al* Haraka Ad dusturiah al islámiyah (el movimiento constitucional islámica) en Kuwait y en Jordania, etc. Estos declaran entre sus principios políticos el reconocimiento de la democracia y del juego político.

una «distancia artificial» entre el islam y la política, o como afirma *Ali el Aridi,* primer ministro en el gobierno de Túnez en 2013 que pertenece al partido islamista moderado *An-Nahda*: «Quieren hacer como si estuviera la política lejos del islam» (Ali al Aredi, 2018). Los que dudan en la efectividad del término «islam político» y defienden la presencia del islam en el seno de la vida de los musulmanes, citan argumentos coránicos que fundamentan la expansión de la legislación del islam más allá de la esfera que quiere dar como límite el término «islam político», como los siguientes versículos:

> -Ciertamente, Dios os ordena restituir a sus dueños todo lo que os fue encomendado y que cuando juzguéis entre la gente lo hagáis con equidad. (Sura *An-Nisa* 4, v. 58)
>
> -¡Oh vosotros, aquellos que habéis llegado a creer! Obedeced a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros a quienes se ha dado autoridad; y si discrepáis en algo, referidlo a Dios y al enviado, si (en verdad) creéis en Dios y en el Ultimo Día. Esto es lo mejor (para vosotros), y lo mejor, en definitiva. (Sura *An-Nisa* 4, v. 59)
>
> -¿No has visto aquellos que dicen creer en lo que se ha hecho descender sobre ti, (oh Profeta), y en lo que se hizo descender antes de ti, (y sin embargo)quieren recurrir al arbitraje de los poderes del mal, a pesar de que les ha ordenado rechazarlo, ya que Satán sólo busca que se extravíen irremediablemente. (Sura *An-Nisa* 4, v. 60)

3. LA CONFUSIÓN CONCEPTUAL EN LA VISIÓN DEL ISLAM POLÍTICO MISMO

Pero a pesar de las críticas por parte de los actores del islam político a dicho término, no alcanzan el punto de formar un concepto alternativo y claro que defina de forma determinante su identidad. La confusión sigue ocupando el marco teórico de un concepto que utiliza la mayor parte del tejido del islam político. Ello viene acompañado por las prácticas políticas y religiosas, aunque, por otra parte, parece evidente la evolución de la visión que manejan sobre su participación política desde que

algunos se esforzaron en incluir elementos conceptuales modernos[249]. *El Aredi* afirma que *An- Nahda,* como partido del Islam político, se considera «un movimiento nacional democrático que inspira sus valores políticos en el islam así como en los instrumentos internacionales...» (Ali al Aredi, 2018). Insiste, por otra parte, en que «el islam en realidad contiene la religión y el Estado, así como las leyes sociales, culturales y políticas» (Aredi, 2018). Este actor del islam político rechaza aparcar las prácticas o el activismo de su movimiento. Presidido por el líder islamista Rached el Ghannouchi, que estuvo exiliado en Gran Bretaña durante el gobierno del régimen de Ben Ali. Realmente cayó por las protestas de la revolución de la primavera árabe, dentro del marco conceptual del islam político y tiende, como otros de su órbita, a considerar el islam político como un «movimiento islámico». Abd Al Ilah Bnekiran, otro de los líderes del llamado islam político en el Gran Magreb, cuyo partido, Al Adalah wa At-Tanmiah, consiguió en Marruecos, bajo la presión de la primavera árabe, gobernar desde las primeras elecciones después de la reforma de la constitución en marzo 2011. Utiliza el concepto de «movimiento islámico» para identificar a su partido y su activismo, así como sus prácticas políticas (Al Jazeera 2018), pues considera su partido como «una corriente política y no religiosa, que parte del islam como referencia y cuyo objetivo es tratar sobre los desequilibrios políticos y no sobre la religión». (Al Hurra, 2019). Una vez que estos movimientos están en el escenario político y en el juego político se convierten en partidos.

Por otra parte, existe una diversidad en las formas políticas y en los discursos que hace que los movimientos del islam político partan de realidades culturales y geográficas distintas que condicionan su visión, su activismo y los modelos de sus prácticas políticas (Al Jazeera, 2018). Esto afecta en realidad al discurso de cada movimiento, así como a la visión conceptual con la que se identifican y, por lo tanto, afecta también a su acción política. Incluso Benkiran, el presidente del primer partido

[249] Como por ejemplo con los movimientos del islam político representados en Marruecos y Túnez como Al Adlah wa At- Tanmiah, Al Adl Wa Al Ihsan en Marruecos y Hizb An–Nahda en Túnez.

islamista que llego a liderar un gobierno de coalición en la historia de Marruecos niega cualquier relación con los Hermanos Musulmanes de Egipto y afirma que «Al Adalah wa At- Tanmiah es un movimiento que ha nacido en Marruecos de forma independiente y con interpretaciones distintas en los diferentes dominios y no tiene nada que ver con los Hermanos Musulmanes». (Al Hurra, 2019)

No existe en el mundo árabe e islámico un modelo único de islam político, por lo cual es difícil a nivel teórico concretar un concepto único y homogéneo que cubra todos los movimientos islámicos. Esto será considerado como una condición metodológica que guía nuestra aproximación y análisis del movimiento del islam político, lo que formará el corpus analítico de este trabajo.

4. HISTORIA, RETOS DE LA EVOLUCIÓN, Y ARGUMENTO DE LA IDENTIDAD.

El planteamiento histórico del fenómeno del islam político nos ofrecerá un mayor panorama con más elementos socioculturales y geopolíticos para entender mejor las estructuras profundas fijas en este actor político y religioso en el mundo árabe e islámico. Observaremos las variables que evidencian las formas de la evolución que ha tomado tal actor a nivel de estructura, participación y discurso.

Es necesario indicar que la reconstrucción de la historia del islam político o de los movimientos islámicos ha sido condicionada por varias tendencias historiográficas. Valoraremos aquellas dos tendencias que se diferencian en el punto de partida histórica en el mundo árabe e islámico para reconstruir históricamente el movimiento.

En este contexto se han desarrollado dos visiones: una que ve el islam político como unas prácticas arraigadas en la historia del islam desde el principio. La segunda corriente considera que el surgimiento del islam político ha ocurrido en la época de la caída del califato otomano y el acuerdo de Sykes-Picot (Berdine, M.D 2018:18) que condujo a la colonización del mundo árabe y a su división por intereses coloniales. Esta tendencia ha ido detectando los orígenes del islamismo o del islam político en dos áreas: una política y otra intelectual y filosófica.

4.1. PRIMERAS HUELLAS DEL ISLAM POLÍTICO EN EL TRASFONDO DE LA HISTORIA DEL ISLAM

La búsqueda de la legitimación histórica del islam político provocó que muchos historiadores y analistas de este fenómeno buscaran en la historia del islam las prácticas religiosas y políticas que podían formar parte del argumento histórico y fundamental del islam político en la historia de esta religión.

En este contexto, los historiadores del islam político consideraron que las primeras apariciones de este fenómeno se registraron con el surgimiento de los *jawāriŷ* [250]y *los chiitas*[251] dentro del marco del conflicto por el poder político, es decir por dilucidar quiénes tenían derecho a la sucesión del profeta Muhammad.

En la época abasí[252], el imam Ahmed Ibn Hanbal[253] se enfrentó con el califa Al-Mâ'mûn Ibn Hârun Ar-Rashid, que pertenecía a la escuela

---

250 Los *Jawāriŷ* son un grupo que surgió en los principios de historia del islam después de la muerte del profeta *Mohammad*. Fue un movimiento revolucionario violento, llamado *Jawāriŷ* , según al Ash'ari en su obra *Maqalātu al Islamiin wa Ijtilāfu al Musaliin(* V.1/ p 207), por abandonar la obediencia a Ali Ibn Abi Taleb, el cuarto califa de los musulmanes. A todos aquellos que no creen en su interpretación los *Jawāriŷ los* califican como «*Cafer*», es decir, herejes. Este grupo se ha expandido en muchas partes del mundo islámico en Oriente y en Occidente. La doctrina de Ibadi continúa representando su cultura en las áreas donde se extiende.

251 Los chiitas forman la segunda gran mayoría en el islam después de los musulmanes suníes. El surgimiento de este grupo es puramente político ,. ya que después de la muerte del Profeta Muhammad, quien dejo su sucesión en mano de los musulmanes para que deliberaran entre ellos quién estaría al mando, los chiitas se opusieron a cualquier califa (sucesor) del Profeta que no fuera de Ahlul Bayt, es decir, de la familia del Profeta y más concretamente Ali IBn Abi Taleb, su yerno.

252Los Abbasíes fueron la dinastía de los califas que gobernó el imperio islámico desde el 750 hasta la conquista mongol del Oriente Medio en 1258. La dinastía toma su nombre de su antepasado al-Abbas, el tío del profeta Muhammad. En 750 los abasíes derrotaron a los omeyas y trasladaron la capital del califato de Damasco a Bagdad, con lo que cambio el centro del imperio desde Siria a Irak. http://mb-soft.com/believe/tshm/abbasid.htm.

253 Ahmad Ibn Hanbal fue fundador de una de las cuatro principales escuelas sunitas de jurisprudencia. Desarrolló fiqh, pero también fue un experto en el estudio de las tradiciones orales islámicas (los dichos o hadices). Fue famoso por mantenerse heroicamente fiel a sus

filosófica *al Muatazila* (Rāzī, 1992: 72). Se solicitó a *Ibn Hanbal* que aceptara su línea de pensamiento que recomienda considerar que «el Corán esta creado», pero este, fundador de la escuela *Hanbali*, la cuarta escuela del Islam, se negó y fue víctima de persecuciones, pero permaneció firme, soportando torturas excesivas (Adil.S, Imam. A. 2004). La interpretación o la clasificación de este hecho fue considerada por los algunos analistas en el mundo árabe como un tipo de choque entre dos perspectivas: la de la modernidad y racionalidad representada por la identidad *kalami* (filósofos de la teología del islam) del *Al-Mâ'mûn*, que pertenece al *firqat* (grupo) de *los Muatazilah,* marcada por su tendencia al racionalismo como línea de pensamiento y de filosofía (Abou zohrah, 2008: 45). Una segunda perspectiva fue definida por la misma corriente historiográfica como fundamentalismo, representada en este caso por Ibn Hanbal, que abogaba por considerar el Coran y la Sunna como primera fuente de la argumentación y del razonamiento.

Esta tendencia historiográfica del fenómeno del islam político se enfrenta a dos retos metodológicos:

El primero concierne al riesgo de proyección sobre hechos históricos sin capacidad de blindar el análisis de las tendencias de extensión de conceptos y términos que surgieron en un contexto pragmático distinto. La denominada modernidad, por ejemplo, es una visión de un modelo racional que encuentra su origen en un periodo posterior con siglos de diferencia y desde unos parámetros que están declarados ahora mismo en crisis (crisis de la modernidad, ya que dicha crisis reside en la razón que la ha producido. (Carrilho, 1992 :7)

La segunda reside en el concepto de racionalidad que fue marcado por la dominación proposicional de la lógica, que excluye toda racionalidad que no fuera formal. El giro lógico con la teoría de la argumentación y de la lógica natural demuestra que la racionalidad no es solamente aquella que limita la relación entre sus elementos en relación de necesidad formal (Meyer, 1994 : 23), es decir, en silogismo formal o matemático.

---

creencias a pesar de las presiones de un califa que deseaba imponer sus ideas filosóficas sobre el islam. http://muslimheritage.com/article/imam-ahmad-ibn-hanbal.

Estos dos criterios ponen esta corriente ante una determinante prueba de evaluación.

4.2. SURGIMIENTO MÁS TARDE DEL ISLAM POLÍTICO.

Se han acumulado varios estudios y análisis que han visto que el islam político, como un fenómeno moderno en cuanto a la historia del islam, surgió a comienzos del siglo pasado. En concreto, en la época colonial, cuando los países árabes y musulmanes fueron sometidos a acciones de colonizaciones británicas y francesas, y justamente con la caída del califato otomano. Durante estas circunstancias, se formularon grandes cuestiones en el seno de este mundo que sufría las consecuencias de la colonización. Las más destacadas son aquellas que abarcaron las posibilidades de renacimiento de este panarabismo y la posibilidad de liberarse de la colonización y de sus consecuencias. Entre estas cuestiones, estaba cómo salir de esta crisis y del estado de dependencia del colonialismo, máxime después de la firma del acuerdo de Sykes-Picot, que dividió el mundo árabe e islámico entre las grandes potencias coloniales del mundo y las convirtió en presa fácil ante las ambiciones coloniales en la zona.

Dentro de esta convulsión, surgieron posiciones e ideas entre las fuerzas vivas de las sociedades árabes e islámicas que veían la solución y la salida de diversos modos y tendencias. Algunas eran más occidentalizadas (al taghrib) o laicistas, que reclamaban la modernización apoyándose en el modelo occidental, como es el caso de Ataturk, y romper vínculos con la tradición y con el legado islámico. Esta tendencia se ha visto plasmada en la formación laica del Estado otomano, que incluso convirtió las letras de la lengua turca en letras latinas en vez de árabes, así como en la separación de los valores del islam en la sociedad, la economía y la cultura.

De otra parte, surgieron fuerzas sociales que consideraron el islam y su modelo ideal, la época de los *julafa rachidin* (sucesores del profeta), y aparecieron entonces movimientos islámicos que intentaron desarrollar un modelo de renacimiento político y social desde la referencia islámica de los *salaf* (los antepasados). Algunos de ellos se integraron en operaciones de liberación militar contra la colonización y recurrieron al

término de J*ihad* para dar una referencia religiosa a la resistencia a la colonización en aquella época. En el mismo contexto, se desarrolló una tercera vía que variaba entre la originalidad y la modernidad. Esta corriente la representaron durante el renacimiento en sus proyectos de reforma Mohamed Abdou y Jamal -Eddine al Afgani. Pero la idea de este proyecto, dicen los historiadores del pensamiento árabe e islámico, «se quedó limitada entre las elites de la sociedad árabe mientras se extendió en todos los niveles sociales el movimiento wahabai salafi» (Usamah. M, 2015).

Los grandes acontecimientos que marcaron entonces el surgimiento del islam político en esta época fueron concretamente el acuerdo de Sykos-Picot que dividió «el corazón de la *Ummah* del islam», la construcción de la república turca por parte de Mustafa Kemal Atatürk según el modelo europeo, la separación de la religión de la política en su mandato en Turquía, así como la construcción del reino saudí a través de la alianza entre Āl Saʿūd *y* Āl Abd-al-Wahhab fundador del *wahabismo.*

En paralelo con estos acontecimientos, el islam político en Egipto estaba viendo la luz con la aparición de los Hermanos Musulmanes que levantaron el slogan de «el Corán es nuestra constitución», Hablamos de 1928 cuando Hasan al-Bannā′ fundó esta corriente en Alejandría.

EL nacionalismo árabe, representado en su mejor fase por Ŷamāl ʿAbd an-Nāṣser*,* creó otro contexto para que los Hermanos Musulmanes, como movimiento del islam político, protagonizaran uno de los episodios de confrontación política con sus adversarios. ʿAbd an-Nāṣser, después de aliarse con los Hermanos Musulmanes, decidió volverse en contra de ellos y entraron en un enfrentamiento que condujo a ʿAbd an-Nāṣser a perseguirlos. (Hakim, 2010: 58). Los Hermanos Musulmanes egipcios colaboraron con el Movimiento de Oficiales Libres (un grupo clandestino de militar egipcio fundado por ʿAbd an-Nāṣser y Anwar Sadāt y otros oficiales) en un golpe de Estado contra el régimen del rey Farouk después de la derrota contra Israel en 1948. El rey Farouk fue acusado de recibir apoyo de los británicos.

En este tiempo, el laicismo vivía sus mejores épocas en Egipto y en el mundo árabe menos en los países del Golfo Pérsico. El islam político en

Egipto en estas circunstancias, representado por los Hermanos Musulmanes, buscó alianzas con otras fuerzas del islam político. Sayyid Quṭb, uno de los destacados pensadores de la *Jamāa* del islam político, intentó construir un puente con el pasado y llevar a cabo un acercamiento entre el salafismo fundamentalista y los Hermanos Musulmanes. Sayyid Quṭb fue ahorcado en 1966 por el régimen de ʿAbd An-Nāṣser, quien ordenó la disolución de los partidos, entre ellos los Hermanos Musulmanes. El islam político encontró refugio en el apoyo del rey Faisal de Arabia Saudí, quien dentro del contexto del conflicto de su país con el Egipto de ʿAbd an-Nāṣser, quiso utilizar la oposición del islam político egipcio en su conflicto ideológico y estratégico contra el nasserismo (ideología política que representa ʿAbd an-Nāṣser)

En la época siguiente, la de Anwar Sadāt, hubo una tregua por parte de este sucesor de ʿAbd an-Nāṣser con los algunos movimientos del islam político que duró muy poco, justo hasta después de que Sadāt firmara un acuerdo de paz con Israel que provocó la indignación de los movimientos del islam. Sadat fue asesinado en un desfile militar en 8 de octubre de 1981 por Khaled el Islambouli un miembro de *Jamāat al jihad al Islami.* (Hakim, 2010:60)

En paralelo con el islam político de los países del mundo árabe había unos movimientos pertenecientes al islam político que estaban formándose en países islámicos no árabes, como por ejemplo en Pakistán y en Irán. Estos dos países fueron unos lugares determinantes en cuyos territorios surgieron unas de las grandes corrientes del islam político en Oriente Medio.

En India ha aparecido un movimiento islámico fundado a unos 150 km de la capital, Nueva Delhi por Ahmed Khan (1898/1989), que se extendió en el sur de Asia. Ahmed Khan ha fundado escuelas que forman en conocimientos del islam desde el marco de la corriente (al Madhab) Al Hanafi, una de las cuatro escuelas interpretativas de la legislación islámica (Irfan, 2009: 67).

En Pakistán, y desde 1903, surgieron prácticas del islam político a través de la fundación de *Jamaat-e-Islami* (ídem) (El grupo islámico). Su líder pakistaní Abu Al Ala Maududi que ha sido influido por Ahmed Khan,

el líder islámico indio, así como por el filósofo, el político y poeta pakistaní Mohammad Iqbal. *Jamaat-e-Islami*, que reclama el establecimiento de un Estado islámico donde se aplique la legislación islámica, *Ach-charia islamia*, alcanzó a tener representación parlamentaria en el congreso pakistaní.

Los impactos del pensamiento político islamista de Abu Al Ala Maududi influyeron en Sayed Qutb, uno de los actores principales que fundaron el pensamiento político y social de los Hermanos Musulmanes en Egipto. También lo hizo en los líderes de la revolución islámica en Irán, como el *Ayatul-lāh Jomeini* cuya revolución islámica en Irán se convirtió en una gran fuente de apoyo estratégico a las fuerzas del islam político en la zona de Oriente Medio. En este contexto, Rached el Ghannouchi, el líder del partido islamista moderado *An–Nahda* en Túnez considera que la corriente del islam político se ha desarrollado a través de «Al Banna, Abu Al Alae Maududi, Sayed Qutb y Jomeini, representantes de las principales corrientes del islam político moderno» (Al Árab, 2017).

Es evidente que en todos los países árabes o islámicos existe un actor del islam político, aunque cada uno goza de aspectos distintos condicionados localmente por la cultura política y la interpretación religiosa, pero también por la situación geoestratégica.

Para una mayor delimitación del fenómeno del islam político es imprescindible subrayar que este término suscita desacuerdos relevantes entre las distintas partes implicadas en definir y estudiar el fenómeno. No solamente en cuanto a las referencias históricas del término, sino incluso en el aspecto terminológico y conceptual ya que este fenómeno figura con otros términos y conceptos según el actor que lo define. En contra de lo que hemos expuesto en cuanto a las corrientes que vieron en la crisis de sucesión del profeta Muhammad los primeros aspectos del islam político, consideran otros que el término islam político no goza de orígenes históricos, ya que argumentan que fue inventado por Estados Unidos después de la revolución iraní (Grize Group, 2005), y que luego, con la guerra de Estados Unidos contra el terrorismo, se volvió a activar el uso de este término.

El islam político como término se refiere entonces a aquellas fuerzas del islam que dieron prioridad a la política y dejaron en segundo lugar el discurso religioso, pues algunos se separaron de la predicación y se dedicaron a la política. Son también aquellas fuerzas políticas con el islam como referencia ideológica que adoptaron, como está ocurriendo en Marruecos, Túnez y Egipto, por ejemplo, la formación de partidos políticos. El principal objetivo de estas fuerzas del islam político es llegar al poder político a nivel nacional y aceptan, en general, el Estado, trabajan dentro de su constitución y rechazan la violencia para adoptar una visión reformista y no revolucionaria e insisten en los principios de la democracia (Grize Grup, 2005).

Mientras, existen grupos islámicos que no se dedican a la política, sino a la predicación y a prácticas religiosas y espirituales, como por ejemplo el movimiento salafista en el mundo árabe y el Yamaat *Tabligh* (grupo de difusión), que comenzó sus predicaciones desde India en el año 1926 y se ha extendido por todo el mundo. En estos dos casos el poder político no es un objetivo de estos grupos. El gran objetivo es mantener la identidad islámica y la ética religiosa.

En paralelo existen islamistas que actúan desde una perspectiva que considera que la violencia es el medio más efectivo para alcanzar ciertos objetivos, son "yihadistas" que se clasifican en tres grupos: 1) aquellos que dirigen sus actuaciones violentas en contra de los regímenes islámicos que abandonaron, según ellos, las leyes y la legislación islámica; 2) los que luchan en un marco colonial de liberación de tierras ocupadas; 3) los que se enfrentan en contra de Occidente, es decir aquellos grupos que consideran que los países occidentales apoyan a los regímenes a los que ellos se enfrentan.

En cuanto a este grupo, no se considera perteneciente al islam político ni tampoco estable porque desparecen con el tiempo, y no tienen un proyecto político, como ocurre con las fuerzas del islam político.

5. LAS GRANDES CUESTIONES QUE AFRONTA EL ISLAM POLÍTICO

El islam político desde la caída del imperio otomano después de la Primera Guerra Mundial ha seguido procesos diferentes y ha sido influido por distintos contextos. De esta forma, el papel de estos movimientos del islam político durante su corta historia asume eslóganes diferentes desde «el islam es la solución» hasta la reclamación del *Jilafah*. Y desde la actuación armada, organizada y secreta, a la participación política y hasta la adopción de una denominada tesis de nueva civilización como es la islamización de la modernidad (Ourid, 2016: 55). Sin embargo, más tarde, el islam político se empeñó en la participación política en etapas siguientes, aunque con una reserva conceptual sobre la noción de democracia, pues utilizaban conceptos como «revolución» o *Ach – chariaa al isalmiya* (la legislación Islámica), para después dar el salto a organizarse dentro de formas políticas modernas como el partido político.

El islam político no ha podido obtener en países árabes la aceptación de los regímenes árabes e incluso de las potencias mundiales y regionales, pese a su experiencia democrática, como ocurrió en Argelia en el año 1991 cuando el régimen argelino canceló los resultados de las elecciones parlamentarias después de que el partido del islam político Frente Nacional de Salvación (FIS) las ganara. O en Palestina cuando Hamas ganó unas elecciones democráticas, también fueron rechazados los resultados. En un escenario parecido el ejército egipcio orquestó un golpe de estado en contra del presidente egipcio Mohamed Morsi que pertenece el movimiento de los Hermanos Musulmanes egipcios. Mientras el partido islamista tunecino ha entendido bien los retos y ha decidido limitar su triunfo electoral para compartir el poder (el gobierno) con otra fuerza política.

En la misma dirección ha ido el partido del islam político marroquí *Al A* dalah wa At – Tanmiah (Justicia y Desarrollo) al acercarse a la monarquía y aceptar el juego democrático, llegando a reducir el número de sus cargos electos en las elecciones generales del año correspondiente, es decir, antes de la Primavera Árabe, para no tener un enfrentamiento con la monarquía y ganar su confianza. En las primeras elecciones de la

primavera árabe ganó las elecciones generales y dirigieron un gobierno de coalición. (Abd al-Ilāh Sāṭī, 2012: 68).

El islam político, precisamente aquel representado por los Hermanos Musulmanes en Egipto y sus homólogos Al adalah wa At-tanmiah en Marruecos y en Turquía y el partido de An- Nahdah en Túnez, adoptó durante la primavera árabe el modelo del partido político. Aceptaron la democracia y el compromiso de dirigir el poder según los principios de la democracia, aunque con dudas sobre su capacidad de abandonar el uso político de la religión en la participación política. Todo ello a pesar de que algunos movimientos del islam político alcanzaron el poder, como en Marruecos y en Túnez, mientras otros han sufrido golpes, como en Egipto, dicho islam político sigue afrontando unas verdaderas cuestiones que comprometen su futuro, entre ellas:

A- La organización secreta

La primera cuestión que surge ante el islam político es la de la organización secreta que ha ido caracterizando las actividades políticas de estas fuerzas desde que eran unas organizaciones ilegales a causa de los contextos donde nacieron. La organización de la mayoría de los movimientos del islam político está caracterizada por el secretismo, ya que no actúan dentro del campo político con una agenda política abierta y clara al contrario que los partidos políticos y civiles (Hammoud, 2013). Con respecto a este punto, dos opiniones opuestas intentaron explicar los motivos de este secretismo.

La primera de ellas considera que el recurso al secretismo por parte del islam político es motivado por el tipo de la relación con los regímenes políticos de sus respectivos países que los perseguían y les impedían llevar a cabo actividades políticas, civiles y religiosas. Se enfrentaban con ellos por el poder religioso y el poder político de la religión. Escenas de la historia política del islam político en el mundo árabe e islámico, como en Egipto y Túnez antes de la revolución de la primavera árabe, exponen episodios de enfrentamientos. Es más, en los Estados árabes, los poderes oficiales negaron el triunfo político y electoral del islam político. Y en Marruecos hay una disputa controlada entre el poder oficial y el movimiento del islam político *Al Adl Wa Al Ihsan* (Justicia y

Caridad), quien recurre, según el poder oficial marroquí, a actividades relativamente secretas que tensan la relación con el Estado, ya que *Al Adl wa Al Ihsan* se niega a participar en la vida política del país considerando que las condiciones que le impone el poder le hacen perder su fuerza política. (El Charqawi, Omar 2010: 35).

La segunda posición que interpreta el recurso al secretismo por parte del islam político es aquella de un sector de los críticos que consideran que la visión política e ideológica de los H. Musulmanes carece de claridad y su principal causa es la crisis de la razón política.

Es una crisis, según estos críticos, con dos dimensiones, crítica e histórica, que no se manifiestan en el choque permanente del islam político con el advenimiento de retos históricos solamente, sino también por su incapacidad de adquirir los planteamientos de la participación política y sus condiciones reales. Y también porque esta razón no se piensa desde los retos de la historia sino desde fuera de lo que impone la historia (Al Árab, 2013). Pero, al parecer, una observación de la evolución del islam político en estas dos últimas décadas conduce a observar que sus fuerzas, no todas, están ligadas con actividades secretas o con la organización secreta, salvo los Hermanos Musulmanes en Egipto, por ejemplo. Pues otros movimientos del islam político, como el que dirige, por primera vez en la historia política actual de Marruecos el gobierno local, *al adalah wa at Tanmiah*, no lo están, ya que este movimiento y el partido que preside el Gobierno marroquí ha abandonado el trabajo secreto lo mismo que el partido tunecino *An-Nahadah* y el turco *al Adalah wa at-tanmiah* .

Este mismo partido, que gobierna en Turquía, no toleró el movimiento de Gulen, de ideología islamista, porque apostaba por actividades secretas. El reto que surge ante el resto de las fuerzas del islam político es cortar con la organización y actuación secreta para facilitar su integración y participación política y ganar la confianza de otros actores políticos locales e internacionales.

B- El liderazgo espiritual

Otro de los componentes de la estructura organizativa de los movimientos del islam político que condiciona seriamente su integración en la participación política, y su adaptación a las condiciones democráticas es la existencia de un líder espiritual llamado *Murshid* del grupo. Es una figura con un liderazgo espiritual y con poder organizativo, es la referencia del *Al Jamaa*. En este contexto el islam político afronta la pregunta de quién decidirá en el movimiento cuando ya es partido político, las decisiones democráticas y parlamentarias o aquellas propias del *Murshid*. Ya que durante el gobierno del primer presidente de Egipto que pertenece a los Hermanos Musulmanes, después de las primeras elecciones democráticas en el país durante la primavera árabe, cuyo mandato duró 365 días antes del golpe de estado de los militares, la oposición acusó a Mohamed Morsi de estar condicionado por el poder del *Murshid*, el líder espiritual de la *Jamaa* de los Hermanos Musulmanes. Esto indicaba que quien gobernaba era el *Murshid* y no el presidente político Morsi (Hatita, 2014).

Algunos movimientos del islam político que alcanzaron el poder en los cambios de la primavera árabe, como el partido de *Al Adalah wat-tanimiah y* el partido de *An- Nahdah* tunecino, tuvieron que cortar esa relación entre la formación política del partido y el ala religiosa del movimiento dedicada a la predicación. El reto del islam político para su participación política está basado en separar lo político de lo espiritual y el líder religioso del líder político para convertirse en un partido político puro que basa sus decisiones políticas en el aparato político y democrático. Así se evita convertir en religiosa la política y de partido político y al mismo tiempo politizar la religión.

6. CONCLUSIONES

Sin duda la historia de las practicas del islam político, desde la fundación de su primer movimiento llamado los Hermanos Musulmanes en Egipto, en el año 1928 por Hassan el Banna, demuestra que el movimiento ha desarrollado una participación política y una integración democrática a

pesar de los obstáculos internos de su propia organización o de su lucha contra el poder político oficial en el mundo árabe.

El islam político ha desarrollado, desde su participación en las elecciones de la Primavera Árabe, un acercamiento a un modelo de participación política que responde con mayor nivel de responsabilidad a las condiciones democráticas. Se ha alejado de la violencia, y con separación del partido político de su faceta espiritual precisamente para independizar la decisión política del poder religioso dentro de su formación, como sucede en Túnez y Marruecos e incluso convertirse en un partido islámico laico, como es el caso de al Adlah wa At- tanmiah en Turquía.

Las fuerzas del islam político, durante su trayectoria de participación política e implicación democrática, han encontrado obstáculos para alcanzar el poder político y sufrieron en concreto golpes de estado por parte de las fuerzas internas adversarias o por parte del régimen o el ejército. El primer golpe contra el islam político fue en Argelia cuando en 1991 se declaró la disolución del parlamento nacional argelino después de que una fuerza del islam político, el Frente Islámico de Salvación (FIS) alcanzara la mayoría parlamentaria.

Una suerte parecida ha sucedido con los Hermanos Musulmanes en Egipto después de las primeras elecciones democráticas en Egipto durante la Primavera Árabe.

En general, el islam político está todavía condicionado por las circunstancias geográficas y geopolíticas, ya que el islam político en países como Jordania o Sudan, por ejemplo, no se ha decantado totalmente por la forma de participación política más integradora en las prácticas políticas democráticas, al contrario de las fuerzas del islam político en países del Magreb, como en Marruecos y Túnez, así como en Turquía.

7. REFERENCIAS

ABD AL-ILĀH SĀṬĪ . (2012) Al malakiayah wa al islamiun fi al maghreb. (la monarquia y los islamistas en marruecos). wijahatu nadar (punto de vista) nº 44- 45. año 12.

ABOU ZOHRAH, mohamed al imam (2008). Ibnu hanbal hayatuhu wa asruhu wa araaouhu al fqihiatu. (ibn hanbal su época, su vida y sus opiniones legislativas). Dar el fikr al arabí. Cairo. Egipto.

ADIL SALAHI, (2004). "Imam ahmad ibn hanbal". Recuperado de: http://muslimheritage.com/article/imam-ahmad-ibn-hanbal. Consultado el 25/09/2021

AL ARAB, (2013). "Mas allá del secretismo del islam político". Recuperado de https://bit.ly/2houjta. Consultado el 16/03/2019

ASSADI, mohamed (2014). "No pertenecemos a los hermanos musulmanes y no somos un corriente religioso" recuperado de https://www.alhurra.com/a/moroccan-prime-minister-benkiran-muslim-brotherhood-egypt-/255300.html . En árabe. Acceso: 19 de enero de 2019.

BERDINE, MICHAEL d. (2018). Redrawing the middle east: sir mark sykes, imperialism and the sykes-pico agreement. Hardcover, june 30, 2018. P. 18

HAMMOUD, HAMMOUD (2013) : «maa waraae serriyati al islam as siyasi»(lo que está detrás del secretismo del islam político). Al arab. Https://bit.ly/2houjta. Visto el16/03/2019

EL CHARQAWI, omar (2010); «a l malakia wa jamaatu al adl wa al ihssan». (la monarquia y el grupo justicia y caridad). En la revista wijahatu nadar (punto de vista) nº 44- 45. Año 12.

FAKHR AL-DIN muḥammad ibn 'umar rāzī, aaḥmad ḥijāzī aḥmad saqqā (1992). Jalqu al quraan bayna al muatazilah wa ahlu as-sunnah.(la creacion del coran entre los muatzilies y los sunnies). Dar al jil. Beirut. Lebanon.

HAKIM SULAIEMAN. (2010). Mina al wefaq ila ach sheqaq: Jamal abde nasar wa al ijwan (de la reconciliación a la discordia: nasser y los hermanos musulmanes).recuperado de https://www.almasryalyoum.com/news/details/90532 consultado el 28/09/2021

LAHLALI, e. (2007). [review of voices of the new arab public: iraq, al-jazeera, and middle east politics today, by m. Lynch]. British journal of middle eastern studies, 34(1), 106–108. Http://www.jstor.org/stable/20455491

LYNCH, m. (2003). Beyond the arab street: iraq and the arab public sphere. Politics & society, 31(1), 55-91

IRFAN AHMAD (2009). Islamism and democracy in india: the transformation of jamaat-e-islami. Princeton, n.j.: princeton university press.

EL MUNDO ISLÁMICO Y LA PREVENCIÓN DE LA RADICALIZACIÓN VIOLENTA: UNA MIRADA EDUCATIVA

ARANTXA AZQUETA
Universidad Internacional de La Rioja

1. INTRODUCCIÓN

Después de los atentados del 11-S, las sociedades democráticas occidentales tratan de responder a los ataques terroristas realizados en nombre de una religión o etnia. Investigaciones sobre radicalización consideran que la radicalización es un proceso complejo en el que se combinan causas variadas e interrelacionadas y abarca aspectos tanto individuales (Jordan, 2009) como estructurales (Nemr y Savage, 2019). La *United States Agency for International Development* (USAID) diferenció, ya en 2009, tres tipos de factores que propician la radicalización: factores ambientales del entorno próximo, factores de atracción o *pull factors* (relativos a las motivaciones individuales) y factores de presión o *push factors* (relativos a las condiciones estructurales socioeconómicos, políticas y culturales) (USAID, 2009).

No es posible forjar un perfil de los individuos radicalizados, aunque sí comparten algunas características comunes como son: la religión islámica, una compleja situación socioeconómica y la pérdida de la identidad cultural. En su radicalización se entrelazan diversidad de factores como son la presión de la modernización, la crisis económica, cultural, social y política, la prolongación de algunos conflictos, la necesidad de pertenencia y seguridad o la creciente frustración de los jóvenes que viven en sociedades extranjeras hostiles y con escasas posibilidades de futuro (Motti-Stefanidi y Salmela-Aro, 2018). La Agencia de la Unión Europea para la Cooperación Policial (Europol) como órgano encargado de coordinar las operaciones de lucha con la delincuencia en los estados

miembros de la Unión Europea (UE) detalla en su informe anual correspondientes al año 2018 que los ataques yihadistas fueron cometidos por terroristas radicalizados en su país de origen y no por los denominados "combatientes extranjeros" (europeos que viajaron al extranjero para unirse a un grupo terrorista). Con posterioridad, en el informe correspondiente al año 2020, se indica que se trata en su mayoría de jóvenes varones (85%), de entre 20 a 28 años (70%), el más joven de los perpetrados tenía 16 años, que contaban, cuando perpetraron los atentados, con pasaporte y nacionalidad del país en el que atentaron (60%) y, continúa diciendo, que aunque los ataques los realizaran personas en solitario, necesitaron contar con un importante red de ayuda por lo que resultaron incriminados multitud de sospechosos (Europol, 2018, 2020).

La inmigración de países especialmente musulmanes junto a la llegada, a lo largo del año 2015, a las costas de Europa de más de un millón de personas refugiadas procedentes de países principalmente musulmanes (Frontex Agency, 2016), dio lugar a un controvertido y encendido debate en Europa acerca de los "recién llegados" que tuvo importantes repercusiones en el ámbito político, social y económico. La prensa del momento la calificó como una nueva "crisis para Europa" cuyos datos y oleadas migratorias han seguido en aumento. Sin embargo, la hostilidad hacia los inmigrantes musulmanes no es exclusiva de los países con mayor porcentaje de población euroescéptica o que han sido afectados por el terrorismo, sino que también concierne a países con menor porcentaje de población inmigrante como es el caso de los países de Europa del Este. La emergencia de este nuevo terrorismo tiene causas variadas. Para Nesser (2018) el incremento en Europa del terrorismo yihadista se ha visto incrementada tras la invasión estadounidense de Irak en 2003 y la posterior guerra de Siria de 2011 y, asimismo, se ha visto potenciada por el uso de las redes sociales para la propaganda y el reclutamiento.

Los acontecimientos violentos han provocado una fuerte conmoción social y mediática y se consideran una amenaza para la seguridad y para los valores de libertad, ciudadanía y tolerancia. La mayoría de los atentados los han realizado los llamados «*home-grown terrorism*» o «combatientes internos» pertenecientes a la segunda o tercera generación de inmigrantes musulmanes que, aún nacidos en medio del liberalismo

europeo, se encuentran estancados socialmente. En consecuencia, ha aumentado entre la población originaria los recelos y prejuicios tanto hacia la población inmigrante, como hacia los refugiados y solicitantes de asilo. En general, se percibe un importante aumento de las hostilidades y la radicalización. Se constata que las enemistades son mutuas y se advierte una psicología similar tanto en las comunidades musulmanas como en las no musulmanas y tanto en la población autóctona como en la foránea. Se percibe de manera negativa al otro al que se le califica como diferente y al que se considera una amenaza frente a los valores y modos de vida propios (Obaidi et al., 2018). Estas dificultades no son exclusivas de Europa, también en el ámbito de los Estados Unidos es frecuente que la opinión pública considere que los musulmanes quieren permanecer distintos de la cultura estadounidense y son antiamericanos (Saleem et al., 2019).

Frente a esta situación, conviene resaltar que en contextos migratorios, son elementos que facilitan la integración: las sociedades con un sentido de identidad "abierto" que acepten identidades duales y compartidas y las reconozcan en las escuelas (Verkuyten y Martinovic, 2012); las prácticas educativas que contribuyan al desarrollo emocional de los alumnos de origen inmigrante (Schachner et al., 2018) y finalmente las relaciones interpersonales y la amistad que se fraguan en las escuelas y fortalecen la identidad con el país de acogida (Fleischmann y Phalet, 2018). Esta situación nos lleva a pensar que la escuela y el entorno escolar son un importante factor en la integración y mixtura social.

Como reacción a los ataques, la lucha contra la radicalización ha adquirido protagonismo en la agenda de las instituciones supranacionales y buena parte de las organizaciones internacionales más relevantes han organizado conferencias, simposios además de recursos y guías sobre Prevención del Extremismo Violento (PVE por sus siglas en inglés).

La política antiterrorista de la Unión Europea ha evolucionado desde una postura reactiva hacia una estrategia global y multidisciplinar que se divide en tres grandes grupos: a) acciones preventivas para la mejora socioeconómica y educativa; b) acciones represivas contra la radicalización y c) acciones de rehabilitación de individuos radicalizados

(Comisión Europea, 2016) en los que los elementos educativos tienen particular relevancia como factores preventivos y facilitadores de la integración. En diciembre de 2020 el Parlamento Europeo aprobó la *Estrategia de la UE para una Unión de la Seguridad (2020-2025)* (Comisión Europea, 2020) y la nueva *Agenda de lucha contra el Terrorismo* cuyo objetivo prioritario es la prevención de la radicalización. A nivel europeo se han desarrollado las siguientes herramientas de prevención como son a) la *Radicalisation Awareness Network* (RAN) que aglutina a profesionales que trabajan en primera línea con personas en riesgo de vulnerabilidad a la radicalización y b) una unidad especializada de la Europol *Europol´s Internet Referral Unit*, que lucha contra la radicalización a través de internet.

En la política preventiva de la UE un hito relevante lo constituyó el atentado de París de 2015, que provocó la reunión de los ministros de educación europeos y la adopción de la «Declaración de París» (Eurydice, 2016). La *Declaración* definió en la UE objetivos comunes y la puesta en marcha de iniciativas para prevenir la radicalización especialmente desde el ámbito de la educación. En este marco, Europa se ha convertido en paradigma y «laboratorio» de integración y las políticas socioeducativas europeas en un pilar fundamental en la búsqueda de la integración y de la cohesión social (Eurydice, 2019). Los esfuerzos de la UE se incluyen el *Marco Estratégico 2020* que señala los desafíos, los objetivos y las propuestas de medidas para las de educación y formación a nivel comunitario. En 2015 se validaron los criterios marcados para el periodo 2010-2020 y se indicaron las prioridades: la necesidad de favorecer la equidad y la integración, la transmisión de los valores europeos comunes, las competencias interculturales y la ciudadanía activa. Con posterioridad se añaden medidas para prevenir la exclusión social, el acoso, el abandono escolar y la atención a los primeros signos de radicalización. En 2020, la UE incluye a la educación entre las medidas de prevención blandas cuyo objetivo es mejorar las oportunidades para la juventud en situación de riesgo y mejorar la cohesión en el seno de la UE (Comisión Europea, 2020).

2. OBJETIVOS

La presente investigación plantea un análisis desde el punto de vista educativo de los documentos oficiales relativos a la prevención de la radicalización de 16 países europeos. La selección de los países europeos se ha realizado en función de dos variables:

- Se ha procurado recoger países europeos que representan ámbitos geográficos y tradiciones culturales bien diferenciadas como son los ámbitos y culturas: mediterránea, báltica, balcánica, nórdica y centroeuropea.
- Se incluyen países que han sufrido atentados yihadistas en los que se han causado víctimas mortales[254] como es el caso de España, Suecia, Alemania, Dinamarca, Austria, Bélgica, Francia, Reino Unido y Finlandia y países europeos en cuyos atentados no se produjeron víctimas mortales como son: Albania, Lituania, Portugal, Países Bajos, Suiza, Eslovenia y Noruega.

Se ha tomado como referencia la documentación oficial de estos países en el mismo arco temporal, periodo 2015-2020.

El corpus de análisis son los documentos oficiales que se recogen a continuación en la tabla 1 citados de manera cronológica.

Tabla 1. Documentación oficial, analizada en la presente investigación, relativa a la seguridad y a la prevención de la radicalización de los países europeos

Año publicación	**Documento oficial en idioma original**	**País**
2015	Plan estratégico nacional de lucha contra la radicalización violenta	España
2015	Albanian National Strategy Countering Violent Extremism	Albania
2015	Nutarimas dėl višojo saugumo pletros 2015-2025. Programos patvirtinimo	Lituania

[254] Los países del primer grupo (excepto Austria y Finlandia) además de Irlanda y Países Bajos pertenecen al «Grupo de los 9», que adoptaron en 2014 las primeras medidas coordinadas para luchar contra la radicalización y los *foreign fighters* (combatientes extranjeros) tras las resoluciones 2170 y 2178 de la ONU (Consejo de Seguridad, 2014a, 2014b). Irlanda no ha desarrollado aún una estrategia preventiva y Países Bajos cuenta con una desde 2016.

2015	Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo	Portugal
2015	Prevent, preempt and protect. The Swedish Counter-terrorism Strategy	Suecia
2016	Federal Government strategy to prevent extremism and promote democracy	Alemania
2016	Preventing and countering extremism and radicalisation. National action plan	Dinamarca
2016	National Counterterrorism Strategy for 2016-2020	Países Bajos
2017	The Austrian Strategy for the Prevention and Countering of Violent Extremism and De-radicalisation	Austria
2017	National Action Plan to Prevent and Counter Radicalisation and Violent Extremism	Suiza
2018	Le Salafisme en Belgique. Mécanismes et réalité	Bélgica
2018	Prévenir Pour Protéger. Plan national de prévention de la radicalisation	Francia
2018	The United Kingdom's Strategy for Countering Terrorism.	Reino Unido
2019	Resolucija o nacionalnem programu preprečevanja in zatiranja kriminalitete za obdobje 2019–2023	Eslovenia
2020	National Action Plan for the prevention of violent radicalization and extremism 2019-2023	Finlandia
2020	Handlingsplan mot radikalisering og voldelig ekstremisme	Noruega

3. METODOLOGÍA

Para llevar a cabo la investigación se emplea una metodología comparativa junto a un análisis de contenido crítico e interpretativo de los documentos. Esta tarea ha requerido identificar temas comunes y categorizarlos (Bardin, 2002) además de contextualizar los principales mensajes de los documentos en el ámbito sociopolítico de cada uno de los países europeos.

4. RESULTADOS

Respecto al análisis de cada uno de los planes se destacan las siguientes consideraciones.

La normativa española (Gobierno de España, 2015) resulta genérica, marcadamente policial y centrada en la seguridad pública. Distingue tres ámbitos de actuación: interno, externo (fuera de España) además del

ciberespacio. Plantea que sean los ayuntamientos quienes controlen y compartan información sobre los colectivos de riesgo. España opta por elaborar mapas de riesgo locales que identifican micro-escenarios peligrosos. El plan del gobierno español no hace referencia explícita al sistema educativo, aunque lo considera actor cooperador. La educación figura en este plan de forma residual y genérica, centrada en la sensibilización social y la formación en valores democráticos. Con posterioridad a este plan, Cataluña (Generalitat de Catalunya, 2016) ha elaborado un Protocolo de Detección de Radicalización Islamista (PRODERAI) para prevenir y detectar procesos de radicalización. Cuenta con tres niveles de acción: penal en las cárceles, proximidad en los municipios y comunidad educativa. Este último incluye dos componentes: a) una propuesta pedagógica para trabajar el terrorismo y radicalización en las aulas de todos los niveles educativos; y b) un componente securitario que establece vínculos entre las fuerzas de seguridad y el personal educativo. Ofrece formación y recursos para la identificación de factores de riesgo entre el alumnado, formación para equipos directivos de centros educativos, protocolos de actuación, etc. Tras los ataques terroristas de Barcelona y Cambrils (2017), la Generalitat propuso capacitar a todos los profesores y no sólo a los directores de centros educativos como se propuso inicialmente. El País Vasco elaboró en 2017 un Plan frente al terrorismo internacional de pretexto religioso para la identificación temprana de procesos de radicalización en cuya redacción han participado las comunidades islámicas del País Vasco (Gobierno vasco, 2017).

Albania (Republic of Albania, 2015) es uno de los estados de los Balcanes Occidentales considerados por los expertos como más vulnerables a la radicalización tanto por su posición geográfica como porque cuenta con un 70% de población musulmana cuya presencia en el territorio se remonta a la conquista otomana del siglo X, aunque en su mayoría practican el islam suní, tolerante con el estilo de vida occidental. Albania, tras la caída del régimen comunismo en 1992, recibió cuantiosas ayudas económicas procedentes de países árabes para contribuir al desarrollo del país como fueron por ejemplo el *United Bank of Albania* y la construcción de numerosas mezquitas en todo el territorio. A nivel internacional, la participación de albaneses en la guerra en Siria ha tenido un

impacto negativo en la opinión internacional. Sin embargo, las investigaciones nacionales consideran que Albania no se enfrenta a una amenaza de extremismo violento debido a su tradición cultural de coexistencia de religiones y la necesidad de estabilidad que anhela el país. La estrategia nacional de prevención de la radicalización tiene por objeto preservar los valores de tolerancia y respeto religioso. Concibe a las escuelas como elementos facilitadores de la cohesión y a los maestros como enlaces dentro de las comunidades para fortalecer la capacidad preventiva y la detección de indicios de radicalización.

Lituania ha elaborado una estrategia de seguridad para la década 2015-2025 (Lietuvos Respublikos Seimas, 2015) en las que las referencias a la radicalización son concisas y se limitan a alertar del peligro que supone el ciberespacio como entorno propicio para la radicalización. No se alude a medidas preventivas ni se atiende a cuestiones educativas.

Portugal ha planteado una estrategia de lucha contra el terrorismo (Conselho de ministros do Portugal, 2015) prolongación de los objetivos estratégicos de la UE. En el documento se alude a la necesidad de prevenir y se menciona la contribución de los sistemas educativos, junto a otros sectores de la sociedad civil, en la prevención, también a través de internet.

La estrategia preventiva de Suecia data también de 2015 (Government Office of Sweden, 2015) y se centra más en los aspectos de desradicalización y evitar la reincidencia. Se busca el equilibrio entre las medidas de prevención duras y las medidas de prevención consideradas como blandas entre las que se incluyen las educativas. Suecia se debate entre la necesidad de proteger su territorio y el coste que supone infligir la privacidad de sus ciudadanos. Cuenta con tres niveles de prevención -general, específica e individual- y ha elaborado una guía para profesores, trabajadores sociales y monitores de tiempo libre en el que se detallan los signos de radicalización y cómo proceder cuando se observen.

Alemania (Federal Goverment, 2016) tiene un Programa Nacional de Prevención del Extremismo Islámico que destaca por su carácter preventivo. En el plan no figura el termino ciudadanía, a pesar de que el documento lleva por título «Prevenir el extremismo y promover la

democracia». Hace hincapié, en la educación de los jóvenes puesto que la mayoría de las personas radicalizadas en este país tienen entre 18 y 24 años y un 20% entre 12 y 17 años; por lo que otorga un papel importante a la escuela y a la familia. El gobierno alemán insta a que sean las universidades quienes formen en religión islámica a maestros, trabajadores sociales o líderes religiosos islámicos.

Dinamarca (Danish Ministry of Inmigration, Integration and Housing, 2016) ha puesto en marcha el «Modelo Aarhus», aludiendo a la segunda ciudad del país. Se distingue por su carácter preventivo en el que la educación y la escuela ocupan un lugar relevante y cuyo principal objetivo es disuadir a los jóvenes de la radicalización. Define el extremismo violento como oposición a los valores democráticos fundamentales. Las medidas se alinean con la política europea favorecedora de una ciudadanía inclusiva y responsable en la que la población juvenil tiene un marcado protagonismo. Este Modelo acepta también a quienes se arrepienten y facilita la reintegración en la sociedad, siempre y cuando no hayan cometido delitos. Dinamarca pone el foco de atención en una red extensa (padres, maestros, policías, trabajadores sociales, personal de asociaciones juveniles o voluntarios) para que alerten si observan signos de radicalización en algún joven de su entorno. El plan danés introduce una asignatura obligatoria en el currículo dedicada a los derechos humanos además de proponer actividades de prevención de la radicalización en las escuelas. Además, cuenta con un Cuerpo Nacional de mentores profesionales y entrenadores de padres para trabajar con familias que estén en riesgo de radicalización. El programa exige requisitos de idoneidad a los responsables de las comunidades religiosas (sacerdotes, imanes, predicadores) que deben realizar un curso obligatorio sobre derecho familiar danés si desean tener licencia para celebrar matrimonios. Además, deben firmar que respetan las leyes danesas relativas a libertad de expresión y religión, igualdad de género y derechos de las mujeres.

Países Bajos (National Coordinator for Security and Counterterrorism, 2016) es el único plan de los analizados que menciona al mismo nivel medidas preventivas, represivas y curativas en un enfoque que se considera integral. Presentó su primer programa en 2004, tras el asesinato del cineasta Theo van Gogh por jóvenes yihadistas nacidos y educados en

el país. En el plan participa activamente el servicio de inteligencia y contempla tres ámbitos de actuación: prevención, señalamiento de personas con ideas extremistas e intervención. Se utiliza la educación, al igual que los servicios sociales y los centros de salud, para detectar comportamientos preocupantes. Aunque no cuenta con una política nacional contra-radicalización, en el ámbito educativo sí que ha operado un cambio de orientación en su política de educación e inmigración al cesar de financiar la educación en lengua y cultura propias para los hijos de inmigrantes y han dejado de ser gratuitas las actividades compensatorias para niños desfavorecidos y con origen alóctono del *Programa de Intervención en Educación a la Primera Infancia.*

Austria (Federal Ministry of the Interior of Austria, 2017) ha sufrido el último atentado en 2020 cometido por un joven radicalizado, nacido en Viena de padres albano-macedonios. El plan austriaco muestra el miedo a un incremento de la actividad terrorista en su territorio. Se muestra especialmente preocupado por los jóvenes de ascendencia inmigrante. Su plan cuenta con un capítulo que aborda aspectos sociales y sanitarios de la juventud, como medio para evitar la radicalización y el extremismo. Austria analiza las razones de la radicalización y encuentra motivos en la exclusión social y estructural.

Suiza (Swiss Security Network, 2017) cuenta con plan de prevención de la radicalización que abarca acciones para conocer la realidad nacional, fomentar la investigación especializada, favorecer la integración educativa tanto a nivel escolar como universitario. Considera que las relaciones de amistad e internet pueden convertirse en ámbitos de radicalización.

Bélgica (Veiligheid van de staat-Vei Sûrete de l'Etat, 2018) pone el foco en el salafismo, entendido como una doctrina fundamentalista del islam suní, con creciente proyección política y al que se le considera susceptible de convertirse en un problema social por su hostilidad frente a los valores occidentales y democráticos. Bélgica se ha convertido desde 2011 en un país exportador de terroristas que se integran en las filas del Dáesh. En el ámbito educativo, el ministerio de educación ofrece recursos y programas de capacitación para maestros y estudiantes y una línea telefónica para comunicar casos de radicalización.

Francia (Gouvernement Republique Française, 2018) presenta su plan tres años después de los atentados de París (2015). El gobierno galo plantea un enfoque defensivo de los valores republicanos en el que se hace especial mención a la laicidad como principio básico del sistema educativo. Es un plan débil desde el punto de vista preventivo. Su programa contempla 60 medidas entre las que destacan las de carácter represivo. La normativa busca la detección rápida puesto que los extremistas pueden estar entre sus ciudadanos. Francia detalla cómo detectar casos de radicalización en las escuelas con una guía de prevención dirigida al profesorado y directores de centros educativos. Protege del riesgo de radicalización mediante asignaturas de alfabetización digital y ciudadanía moral y cívica. En su plan no se menciona la integración ni la diversidad. El foco se centra en detectar, donde escuela y familia son aliados fundamentales.

Reino Unido (Her Majesty´s Goverment of United Kingdom, 2018), icono por su diversidad social y cultural, con una comunidad musulmana formada por inmigrantes de segunda y tercera generación, no cataloga la diversidad como una fortaleza. Este país, tras los atentados del 11-S, puso en marcha en 2003 su programa *Counter-terrorism strategy* (CONTEST) que ha inspirado a la UE y especialmente a algunos países como España, Francia y Países Bajos. Tras los atentados en Manchester (2017) recrudeció su política contra el terrorismo. En su plan destacan la colaboración entre todos los estamentos sociales y con el resto de los países, a través de la Interpol. En 2015 entró en vigor la ley antiterrorista que señala la responsabilidad legal de escuelas, universidades y docentes de vigilar para que los jóvenes no se inclinen hacia la radicalización. Desde esta óptica, la educación, las autoridades locales, la atención social, los profesionales sanitarios y los funcionarios de prisiones son clave en los procesos de detección y tienen el deber de vigilar y prevenir. Se impone una securitización, especialmente de los sistemas educativo y sanitario, centrado en la colaboración de los ciudadanos. En consecuencia, ha supuesto algunos efectos como por ejemplo el conocido como «*Britishness»* para la promoción en la educación, de la identidad y valores considerados británicos como medida de cohesión comunitaria (Matthews, 2016). Las críticas a esta política son amplias y de signo variado: señalan

la incapacidad política para proponer alternativas y el temor ante las consecuencias de no alertar a las autoridades (Revell y Bryan, 2016), provoca dilemas éticos tanto para los docentes (Lumb, 2018) como para los profesionales sanitarios que ven mermada la confidencialidad y la confianza, la eliminación, en algunas ocasiones, del derecho a la libertad de expresión en escuelas o universidades, la amenaza a las políticas que abordan el racismo, promueven la igualdad y apoyan la cohesión de la comunidad y el aumento de la sensación de sospecha y miedo para algunos colectivos especialmente de jóvenes musulmanes (Jerome, Elwick y Kazim, 2019).

Eslovenia (República Srpska, 2019) evalúa la radicalización que conduce al extremismo violento como un riesgo dentro del Programa Nacional de Prevención y Represión del Delito para el periodo 2019-2023 aunque al igual que Albania considera que la radicalización es un problema más exterior que de política interior.

Finlandia (Ministry of the Interior, 2020), considerado como uno de los países más seguros del mundo, ha centrado sus objetivos de seguridad en favorecer que los ciudadanos finlandeses sientan que viven en una sociedad justa y equitativa. Sin embargo, en 2017 se elevó su nivel de alarma terrorista y en 2020 han renovado su plan de prevención. Consideran la exclusión social una amenaza para la seguridad nacional que se debe combatir y el extremismo violento más un problema individual que estructural que requiere la colaboración de las autoridades y de la sociedad civil. El plan, especialmente concreto porque identifica responsables y marca tiempos para la puesta en marcha de las acciones, identifica los colectivos en riesgo de exclusión y plantea medidas multidisciplinares que buscan el bienestar social especialmente en lo relativo a empleo, vivienda, sanidad y educación. Entre las acciones educativas destacan las medidas favorecedoras de la integración especialmente de los menores.

Noruega plantea un plan interministerial en el que la prevención y el trabajo con los jóvenes resultan claves (Justis og beredskapsdepartementet, 2020). En el ámbito educativo centra sus esfuerzos en la formación democrática del alumnado, además de la mejora de la formación docente, el uso de recursos digitales y la resiliencia ante el miedo al

terrorismo. Sin embargo, las preocupaciones de los noruegos al igual que sus vecinos escandinavos, se centra preferentemente en la amenaza supremacista que se destapó en julio de 2011 con la matanza de Utoya, considerado el acto violento más dramático desde la II Guerra Mundial y cuyas consecuencias gravitan aún en la memoria colectiva.

5. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

El análisis de los documentos ha permitido extraer algunas cuestiones que se detallan a continuación:

En primer lugar, se refleja una política centralizada en la amenaza terrorista, que prioriza la intervención policial, sin incidir, más que de manera secundaria en el valor de la educación como factor favorecedor de la integración. En todos los planes el término «radicalización» está continuamente presente mientras que el término «educación» ocupa un lugar secundario por lo que se desprende que su papel es escaso. En la mayoría de los países los esfuerzos se dirigen preferentemente al empleo de estrategias de prevención «duras» (Sjøen y Jore, 2019) que en algunas ocasiones están generando efectos contrarios a su objetivo inicial, tanto por parte de algunos colectivos, -especialmente de jóvenes- que se encuentran bajo sospecha; como por parte de algunas comunidades -especialmente musulmanas-, que se notan estigmatizadas.

En segundo lugar, se constata una tendencia en buena parte de los países europeos hacia una securitización de los sistemas educativos. Las medidas antiterroristas basadas en la seguridad han dado paso a la implementación de estrategias más elaboradas que suponen la integración de algunos sectores, especialmente de los que actúan en primera línea, como factores decisivos en la detección de conductas extremistas. La educación, la atención social, los profesionales sanitarios e incluso el vecindario tienen el deber de vigilar y prevenir. En países como Francia o Reino Unido se menciona la obligación de escuelas y universidades de vigilar para que los jóvenes no se inclinen hacia la radicalización. En consecuencia, se plantean indicadores de riesgo a observar por parte del profesorado y se busca detectar casos de radicalización en las escuelas con una guía de prevención dirigida a los directores de centros

educativos y al profesorado. Esta práctica se ha hecho extensiva a otros países como Suecia (Mattsson y Säljö, 2018) o Cataluña (Generalitat de Catalunya, 2016).

En esta línea, aunque se considera que la educación y la escuela ocupan un lugar preferente en las orientaciones de la política comunitaria, sin embargo, en la práctica, las escuelas al igual que, otras instituciones públicas, son más plataformas de detección precoz de la radicalización que ámbitos y medios de educación y formación. Estas prácticas suponen, en definitiva, la subordinación de la escuela a las agendas de seguridad y de inteligencia de los países. De acuerdo con Sjøen (2021) la implementación de medidas de seguridad en los espacios educativos cuyo objetivo es proporcionar seguridad a la ciudadanía pueden también favorecer una sociedad centrada en exceso en el temor al terrorismo y reforzar culturas de inseguridad. Asimismo, conviene destacar cómo las políticas contra la radicalización hacen una demanda contradictoria a la escuela y a los educadores. Al mismo tiempo que se considera que la educación y la escuela tienen particular relevancia como factores preventivos y facilitadores de la integración y se reconoce su labor como promotores de la cohesión social y la resiliencia; se las convierte en plataformas de información para las agencias de seguridad a través de indicadores de riesgo. En algunos países como Reino Unido se ha convertido en una obligación legal y otros como Bélgica y Francia están desarrollando estructuras para que los educadores puedan señalar los casos (Ragazzi, 2017). La detección precoz de la radicalización sin dejar de ser necesaria y considerarse un objetivo preventivo tiene que completarse con una tarea educativa multifacética que favorezca la integración y el desarrollo personal y social especialmente de los jóvenes, las familias y los entornos más vulnerables. Los programas y proyectos educativos que promueven la inclusión social y la adhesión a los valores europeos de libertad, tolerancia, entendimiento mutuo y no discriminación son imprescindibles como promotores del desarrollo de competencias democráticas y especialmente la capacidad de pensar críticamente (Maniscalco y Rosato, 2019; Musolino, 2021). Las dificultades para afrontar este importante reto social son relevantes. Además, es importante tener en cuenta que es complejo conocer cómo se desarrolla el proceso de

radicalización y los factores de riesgo (Verkuyten, 2018) por lo que esta situación dificulta y complica la tarea de concretar las necesidades y objetivos educativos que materialicen los esfuerzos de prevención. Sí se evidencia que la radicalización de menores incluye el control de su formación académica además de que se interfiere en su educación.

En general se desprende del análisis de los planes de prevención europeos que el rol de la escuela es poco relevante, a pesar de que su papel es crucial para afrontar la difícil tarea de facilitar la integración, más allá de la mera escolarización del alumnado inmigrante. La escuela junto con las relaciones con los iguales nativos son el exponente principal de la cultura de acogida frente a la cultura del hogar que representan la familia y los pares y grupo étnico. En contextos migratorios, la escuela es un arma de doble filo porque puede ser un importante elemento facilitador de la integración o convertirse en un elemento de exclusión. Dada la creciente importancia de las amistades en la adolescencia, los amigos pueden tener una función crucial en los procesos de socialización e integración. En la escuela se facilita el contacto entre iguales, se crean vínculos de amistad, disminuyen los prejuicios y se forjan relaciones e interacciones entre individuos diferentes. Es a través de la relación entre iguales y fundamentalmente a través de la amistad como se aprende a aceptar y valorar identidades diferentes a la propia y la escuela se convierte en un ámbito promotor de la ciudadanía.

Siguiendo la teoría de Allport (1962) el hombre no nace con prejuicios; sino que estos se aprenden. El prejuicio niega la dignidad humana individual y rompe la unidad fundamental entre las personas. Allport (1962) define el prejuicio como "una actitud hostil o prevenida hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente porque pertenece a ese grupo, suponiéndose por lo tanto que posee las cualidades objetivables atribuidas al grupo" (p. 22). También concreta que es un juicio, basado en estereotipos, que ignora la verdad y conlleva juicios arbitrarios sobre un individuo o grupo en su conjunto. La investigación académica considera la etapa adolescente como un periodo crítico en el que la influencia de los pares es especialmente relevante (Berndt, 1982). Por lo tanto, esta etapa se puede considerar clave para la forja de actitudes positivas hacia los inmigrantes (Van Zalk et al., 2013). En consecuencia, consideramos

de interés promover en el ámbito educativo y en la etapa adolescente a través de la amistad y el trato con iguales en el ámbito escolar la conformación de valores y actitudes cívicas, interculturales y democráticas.

Al mismo tiempo que la escuela puede ser un importante elemento de integración, también se puede convertir en un vehículo de discriminación, prejuicio y exclusión puesto que muchas actitudes negativas hacia los inmigrantes de comunidades diferentes a la autóctona se experimentan en los entornos próximos como son la escuela o el barrio. En esta línea es deseable evitar que algunos centros escolares se conviertan en guetos para determinadas etnias. Estas situaciones pueden llegar a tener efectos nocivos sobre la convivencia, disminuir el contacto social, aumentar el miedo al «diferente», y constituirse, en definitiva, en factores de riesgo para la radicalización.

Por último, se detecta que, aunque los atentados fueron cometidos en nombre de una religión, la mayor parte de los agresores tenían poco conocimiento del Corán y su práctica religiosa era muy escasa. En la mayoría de las ocasiones la religión islámica actúa como un elemento aglutinador de valores y sentimientos compartidos que reflejan un profundo descontento. Asimismo, de acuerdo con (Messeguer, 2020) se considera que la escuela es un espacio especialmente proclive a la difusión de estereotipos negativos por motivos, entre otros, de las creencias religiosas en el que se desarrollan hostilidades y se favorece la discriminación. Es deseable avanzar en la tutela de la libertad religiosa en el ámbito escolar de manera que se creen un ambiente de tolerancia y de respeto a la igual dignidad personal, indispensable para vivir en sociedades, como las europeas, que se califican como democráticas y se caracterizan por la diversidad religiosa y cultural.

En esta línea, cabe mencionar un ejemplo el caso francés en el que concurren disparidad de perspectivas acerca de los motivos que conducen a la radicalización. Para Roy (2017) “el terrorismo no surge de la radicalización del islam, sino de la islamización del radicalismo” (p. 6) y con un enfoque transversal, enfatiza la afinidad de los yihadistas europeos con la cultura juvenil descontenta y radical, en la que la motivación religiosa no resulta clave puesto que muchos de ellos no conocen ni comprenden en profundidad el islam. Sin embargo, para Kepel (2016) la

radicalización es fruto del fracaso de las políticas de integración que han provocado la segregación residencial, las dificultades de empleo, la marginación social y política y en última instancia el repliegue de la comunidad musulmana en sí misma. La propaganda de los grupos radicales salafista que emplea una lógica fundamente religiosa ha hecho mella en estas segundas o terceras generaciones de ciudadanos europeos que con frecuencia se encuentran estigmatizados y rechazados y muestran anhelos de pertenencia a un grupo que los acepte (Lahnait, 2018). Es así como el agravio o la percepción de una situación injusta fortalecen los sentimientos de empatía con los atentados (Shariq y Sinno, 2010).

Se concluye que las políticas de prevención de la radicalización violenta en Europa, aunque conciben la educación y la escuela como un medio de integración indispensable, no cuentan con ella de manera realista y práctica más allá de la mera detección de los primeros brotes de radicalización. Se requieren, por tanto, mayores esfuerzos que favorezcan la transversalidad y unidad de las políticas favorecedoras de la integración y de la cohesión social y se revalorice el valor de la escuela como ámbito proactivo de integración.

7. REFERENCIAS

Allport, G. W. (1962). La naturaleza del prejuicio. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Bardin, L. (2002). Análisis de contenido. Akal.

Berndt, T. J. (1982). The features and effects of friendship in early adolescence. Child Development, 53(6), 1447-1460. https://doi.org:10.2307/1130071

Comisión Europea (2016). Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y social europeo y al Comité de las Regiones de 14 de junio de 2016. Apoyo a la prevención de la radicalización que conduce al extremismo violento. COM (2016) 379 final.

Comisión Europea (2020). Comunicación de la Comisión al Parlamento Europeo, al Consejo, al Comité Económico y Social europeo y al Comité de las Regiones de 24 de julio de 2020 sobre la Estrategia de la UE para una Unión de la Seguridad. COM (2020) 605 final.

Conselho de ministros do Portugal (2015). Estratégia Nacional de Combate ao Terrorismo. Diário da República, 1ª série, nº 36 (20 de fevereiro 2015).

Consejo de Seguridad (2014a). Resolución 2170 (2014). Amenazas a la paz y la seguridad internacionales causadas por actos terroristas. Aprobada por el Consejo de Seguridad, 7242a sesión, 15 de agosto 2014. https://bit.ly/2GfioB7

Consejo de Seguridad (2014b). Resolución 2178 (2014). Amenazas a la paz y la seguridad internacionales causadas por actos terroristas. Aprobada por el Consejo de Seguridad, 7272a sesión, 24 de septiembre 2014. https://bit.ly/2xRW0Ja

Danish Ministry of Immigration, Integration and Housing (2016). Preventing and countering extremism and radicalisation. National Action Plan.

Europol (2018). European Union terrorism situation and trend report. European Union Agency for Law Enforcement Cooperation

Europol (2020). European Union terrorism situation and trend report. European Union Agency for Law Enforcement Cooperation.

Eurydice (2016). Promoting citizenship and the common values of freedom, tolerance and non-discrimination through education: Overview of education policy developments in Europe following the Paris Declaration of 17 March 2015. Publications Office EU.

Eurydice (2019). Integrating students from migrant backgrounds into schools in Europe: national policies and measures. Education, Audiovisual and Culture Executive Agency. https://doi.org/10.2797/819077

Federal Ministry of the Interior of Austria (2017). The Austrian Strategy for the Prevention and Countering of Violent Extremism and De-radicalisation.Federal Agency for State Protection and Counter Terrorism.

Federal Goverment (2016). Federal Government strategy to prevent extremism and promote democracy. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.

Fleischmann, F. y Phalet, K. (2018). Religion and national identification in Europe: comparing Muslim youth in Belgium, England, Germany, the Netherlands, and Sweden. Journal of Cross-Cultural Psychology, 49(1), 44-61. https://doi.org/10.1177/0022022117741988

Frontex Agency (2016). General Report 2015. European Agency for the Management of Operational Cooperation at the External Borders of the Member States of the European Union https://cutt.ly/qy1dXYC

Generalitat de Catalunya (2016). Prevenció, detecció i intervención de processos de radicalitació als centres educatius. Departament d' Interior i Ensenyament.

Gobierno de España (2015). Plan Estratégico Nacional de Lucha contra la Radicalización Violenta. Un marco para el respeto y el entendimiento común. Ministerio del Interior.

Gobierno Vasco (2017). Plan de actuación del Gobierno Vasco frente al terrorismo internacional de pretexto religioso. Grupo de trabajo indterdepartamental. Eusko Jaularitza-Gobierno Vasco.

Gouvernement Republique Française (2018). Prévenir Pour Protéger. Plan national de prévention de la radicalisation.

Government Office of Sweden (2015). Prevent, preempt and protect. The Swedish counter-terrorism strategy. (Skr. 2014/15:146). Government Communication Office.

Her Majestic´s Goverment of United Kingdom (2018). The United Kingdom's Strategy for Countering Terrorism.

Jerome, L., Elwick, A. y Kazim, R. (2019). The impact of the Prevent duty on schools: A review of the evidence. British Educational Research Journal, 45(4), 821-837. https://doi.org/10.1002/berj.3527

Jordán, J. (2009). Políticas de prevención de la radicalización violenta en Europa: elementos de interés para España. Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología, 5, 1-25.

Justis og beredskapsdepartementet (2020). Handlingsplan mot radikalisering og voldelig ekstremisme.

Kepel, G. (2016). El terror entre nosotros: Una historia de la yihad en Francia. Península.

Lahnait, F. (2018) Prevenir el extremism violento para combatir el yihadismo autóctono: Aprender de la experiencia. CIDOB Report.

Lietuvos Respublikos Seimas (2015). Nutarimas dėl viešojo saugumo plėtros 2015-2025 Programos patvirtinimo

Lumb, E. (2018) Terrorism in the Nursery: considering the implications of the British Values discourse and the Prevent duty requirements in early years education, Forum, 60(3), 355-364. http://doi.org/10.15730/forum.2018.60.3.355.

Maniscaloto, Mª. L. y Rosato, V. (2019). Preventing Radicalization and Terrorism in Europe. Cambridge Scholars Publishing.

Mattsson, C. y Säljö, R. (2018). Violent extremism, national security and prevention. Institutional discourses and their implications for schooling. British Journal of Educational Studies, 66(1), 109-125. https://doi.org/10.1080/00071005.2017.1337870

Matthews, J. (2016). Media performance in the aftermath of terror: Reporting templates, political ritual and the UK press coverage of the London Bombings, 2005. Journalism 17(2), 173-189. https://doi.org/10.1177/1464884914554175

Messeguer, S. (2020). Prevenir la radicalización en la escuela. Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, vol XXXVI, 397-420.

Ministry of the Interior Finland (2020) National Action Plan for the prevention of violent radicalization and extremism 2019-2023. Government Administration-Department Publications.

Motti-Stefanidi, F. y Salmela-Aro, K. (2018). Challenges and resources for immigrant youth positive adaptation. What does scientific evidence show us? European Psychologist, 23(1), 1-5. https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000315

Musolino, S. (2021). EU policies for preventing violent extremism: a new paradigm for action? Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 128(9), 39-57. https://doi. org/10.24241/rcai.2021.128.2.39

National Coordinator for Security and Counterterrorism (2016). National Counterterrorism Strategy for 2016-2020.

Nemr, C. y Savage, S. (2019). Integrative complexity interventions to prevent and counter violent extremism. Global Center on Cooperative Security. https://cutt.ly/9r5v694

Nesser, P. (2018). Islamist Terrorism in Europe. Hurst Publishers.

Obaidi, M., Kunst, R., Kteily, N., Thomsen, L. y Sidanius, J. (2018). Living under threat: Mutual threat perception drives anti-muslim and anti-Western hostility in the age of terrorism. European Journal of Social Psychology, 48(5), 567-584. https://doi.org/10.1002/ejsp.2362.

Ragazzi, F. (2017). Students as suspects?: The challenges of counter-radicalization policies in education in the Council of Europe member states. Council of Europe. https://cutt.ly/Hr5bhhL

Republic of Albania (2015). Albanian National Strategy Countering Violent Extremism, 930, 18 November 2015. Official Gazette of the Republic of Albania (203/2015).

República Srpska (2019). Resolucija o nacionalnem programu preprečevanja in zatiranja kriminalitete za obdobje 2019–2023.

Revell, L. y Bryan, H. (2016) Calibrating fundamental British values: How head teachers are approaching appraisal in the light of the Teachers' Standards 2012, Prevent and the Counter-Terrorism & Security Act Journal of Education for Teaching, 42(3), 341–353. https://doi.org/10.1080/02607476.2016.1184464

Roy, O. (2017). Jihad and death. The global appeal of Islamic State. Hurst & Company

Saleem, M. Wojcieszak, M., Hawkins, I., Li, M. y Ramasubramanian, S. (2019). Social identity threats: How media and discrimination affect muslim Americans' identification as americans and trust in the U.S. Government. Journal of Communication, 69(2), 214–236. https://doi.org/10.1093/joc/jqz001

Shafiq, M. N. y Sinno, A. H. (2010). Education, income, and support for suicide bombings: Evidence from six Muslim countries. Journal of Conflict Resolution, 54(1), 146–78.

Sjøen, M. (2021). Let´s talk about terrorism, Journal of Peace Education. https://doi.org/ 10.1080/17400201.2021.1987869

Sjøen, M. y Jore, S. (2019). Preventing extremism through education: exploring impacts and implications of counter-radicalisation efforts Journal of Beliefs & Values, 40(3), 269-283 https://doi.org/10.1080/13617672.2019.1600134

Swiss Security Network (2017) National Action Plan to Prevent and Counter Radicalisation and Violent Extremism.

United States Agency for International Development (2009) Guide to Drivers of Violent Extremism. USAID.

Van Zalk, M. H. W., Kerr, M., Van Zalk, N. y Stattin, H. (2013). Xenophobia and tolerance toward immigrants in adolescence: Cross-influence processes within friendships. Journal of abnormal child psychology,41(4), 627-639. https://doi.org/10.1007/s10802-012-9694-8

Veiligheid van de staat. Vei Sûrete de l'Etat (2018). Le Salafisme en Belgique. Mécanismes et réalité.

Verkuyten, M. (2018). Religious fundamentalism and radicalization among Muslim minority youth in Europe. European Psychologist, 23(1), 21–31. https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000314.

Verkuyten, M. y Martinovic, B. (2012). Immigrants' national identification: Meanings, determinants, and consequences. Social Issues and Policy Review, 6(1), 82-112.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN ARABIA SAUDÍ: LA ALIANZA POLÍTICO-RELIGIOSA ENTRE EL WAHABISMO Y LA CASA SAUD

PALOMA GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO
Universidad Complutense de Madrid

DAVID HERNÁNDEZ MARTÍNEZ
Universidad Europea de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Arabia Saudí es uno de los Estados más relevantes de Oriente Medio y de la esfera musulmana, debido a su enorme transcendencia religiosa y su influencia política. En su territorio se encuentran La Meca y Medina, lugares sagrados para los creyentes del islam. Es la cuna del wahabismo, una interpretación rigorista y ortodoxa del sunnismo. Esta corriente desempeña una doble función básica para la monarquía como legitimador del régimen dinástico y factor de unificación nacional. El centro de poder e identidad nacional están fuertemente marcados por el reconocimiento excepcional a la corona y al ideal wahabí.

El Estado moderno de Arabia Saudí se constituye en 1932, tras la reunificación del interior de la península arábiga bajo los Saud. El régimen político y social establecido responde a los objetivos de la familia real. El país es patrimonializado para garantizar el control de la monarquía sobre todo el territorio y la población. La identidad nacional se convierte en un elemento esencial para la cohesión interna de la sociedad, estableciendo una singular relación entre ciudadanos y corona, donde la religión desempeña una labor fundamental.

La identidad nacional en Arabia Saudí es un producto formulado desde las élites de poder, al mismo tiempo que se consolida y crece el Estado moderno. El nacionalismo oficial tiene que superar otro tipo de

referencias e identidades que están más arraigadas en el territorio como son las connotaciones territoriales, tribales, clanes o diversas corrientes religiosas. Existe una constante tensión entre las filiaciones subalternas y los principios y valores estipulados directamente por el régimen. El wahabismo sirve de impulsor de una identidad centralizada, que intenta homogeneizar y limitar la diversidad y pluralidad en la sociedad.

El nacionalismo saudí oficial parte de la histórica alianza político-religiosa entre la Casa Saud y la élite wahabí. Un acuerdo de reforzamiento y apoyo mutuo, así como de reparto equilibrado del poder político y religioso. El ser saudí está asociado de esta forma a una corona y confesión concretas. El resultado es que la condición nacional, fe y Estado son representaciones directas del régimen político y del poder de los príncipes saudís. Sin embargo, la identidad nacional es una realidad que es cuestionada desde diferentes frentes y corrientes, que presentan alternativas diversas sobre el país y la condición nacional.

La identidad saudí procede de un simbolismo y relato dado desde las élites hacia la ciudadanía, donde se vincula lealtad religiosa y política con pertenencia nacional. El wahabismo tiene un papel esencial en la vertebración de un discurso similar a través de las distintas capas de la sociedad. No obstante, el discurso nacional deja de ser un constructo planteado por el poder y acorde a los intereses del régimen, pasando progresivamente a ser un espacio de disputa. La identidad nacional en Arabia Saudí es una realidad compleja y en constante proceso de redefinición, que implica la discusión sobre el papel de la religión.

2. OBJETIVOS

Arabia Saudí representa un objeto de estudio aprehendido desde distintos ángulos académicos y perspectivas teóricas. El sistema político, la sociedad, las relaciones internacionales y regionales, historia, cultura y economía son ámbitos analizados y debatidos prolíferamente en las últimas décadas, sobre todo, con la consolidación del Estado saudí como un actor relevante en el entorno y a escala mundial. No obstante, la propia identidad nacional y su vinculación con el poder monárquico y la religión es una cuestión que suele pasar desapercibida. El trabajo sitúa

como foco analítico la evolución histórica del nacionalismo saudí y la influencia del wahabismo.

El objetivo de la investigación es examinar y describir la evolución histórica del concepto nacional en Arabia Saudí, a través de dos elementos determinantes en su formulación: la religión y el poder político. En este sentido, la identidad nacional está vinculada a la construcción del propio Estado moderno desde su fundación en 1932, lo que implica una fuerte ligazón con el desarrollo del régimen monárquico de los Saud y con el papel predominante del wahabismo. Las singularidades identitarias en el reino no pueden ser comprendidas en su totalidad sin aproximarse a la alianza Saud-Wahab.

La observación de la identidad nacional deriva en tres objetivos complementarios de la inicial. Por un lado, atender a las características más distinguibles de la relación entre los príncipes saudís y la élite wahabí. Por otro, discernir la influencia y relevancia de la condición religiosa en la formulación e implementación del constructo nacional saudí a lo largo del período. En último lugar, detallar las corrientes sociales y políticas dentro del reino que ponen en cuestión el nacionalismo central, planteando nuevas acepciones del ser saudí y rebatiendo los principios y referencias identitarias del régimen.

La finalidad de la investigación es por tanto conocer pormenorizadamente la realidad nacional desde una perspectiva evolutiva, en relación con los constantes cambios, transformaciones y tensiones que surgen sobre el concepto. La identidad saudí es un producto inicialmente creado desde el poder político-religioso, pero que encuentra cada vez más resistencias y alternativas ideológicas. El wahabismo supone un concionante significativo en la historia reciente del país y en la propia organización estatal y social del territorio.

3. METODOLOGÍA

El capítulo analiza la construcción de la identidad nacional en Arabia Saudí, realizando un análisis multidimensional e histórico de los componentes constitutivos del mismo. Se asienta en un enfoque trasversal que abarca principalmente la perspectiva religiosa y la dimensión

política. La exposición de este tipo de metodología conduce al trabajo a focalizarse en dos componentes analíticos principales. Por un lado, los rasgos y características generales de la sociedad saudí, como la religión, la procedencia étnica, tribal o familiar, que condicionan la relación del individuo con la comunidad y el propio Estado. Por otro lado, las medidas del Gobierno para difundir un tipo de nacionalismo acorde con los intereses de los Saud, que sirva como vinculo básico de fidelidad entre la población y sus dirigentes.

Los supuestos de la investigación son tres: A) la nación en Arabia Saudí es un producto identitario concebido desde la monarquía, que sirve como vector para garantizar la unidad territorial y la lealtad al poder establecido; B) el wahabismo y la Casa Saud son los estamentos sobre los que se constriñe la nación saudí, pero estos principios quedan superados por nuevas interpretaciones, que presentan un panorama más fragmentado e inconcluso y, por tanto; C) la identidad nacional saudí no fue originalmente una construcción surgida desde la propia sociedad, pero su conceptualización está sometida a constantes transformaciones a partir las diferencias de los distintos grupos.

El trabajo se detiene pormenorizadamente en los elementos más determinantes del concepto nacional: el wahabismo y el poder de la dinastía Saud. La evolución de esta simbiótica alianza durante las últimas décadas determina en buena medida la trayectoria del país. Igualmente, este artículo aborda el contexto religioso, étnico e institucional como aspectos propulsores y a la vez limitantes de identidades políticas y sociales, pero entendiéndolos no como realidad estática sino como un proceso en constante transformación. En todos ellos sigue desempeñando un papel protagonista la religión.

La investigación se estructura en dos grandes ámbitos de estudio, que se encuentran engarzados. En primer término, un breve repaso sobre los pilares cofundacionales que conforma el Estado saudí y la estructura de poder. En segundo lugar, un análisis detallado de la identidad nacional a través de la referencia de la monarquía y la religión. El trabajo permite contextualizar los principales debates de la agenda política y social saudí de la actualidad. Además de proporcionar una visión más compleja y heterogénea del reino y de la propia identidad nacional.

4. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO SAUDÍ

La evolución conceptual de la identidad nacional está relacionada con el desarrollo del Estado y la forma de gobierno. Todas las instituciones promovidas desde el poder atienden a los intereses del clan Saud. Las actuaciones públicas y estatales están supeditadas a las prioridades familiares. La patrimonialización del país se produce tanto en lo político como en espacios sociales y privados (Gause, 2018:35-36). Este control de cualquier aspecto viene dado por las dificultades históricas por consolidar una autoridad única en el territorio. Los príncipes saudís son conscientes de las complicadas coyunturas de su reino.

El Estado moderno de Arabia Saudí se constituye en 1932, cuando el líder de la familia Saud, Abdulaziz bin Saúd, consiguió reunificar todo el centro de la península arábiga. No había existido hasta entonces un poder lo suficientemente fuerte para prevalecer sobre el resto de las facciones locales, dificultando la constitución de una unidad política. Desde el siglo XVIII, el clan saudí intentó en repetidas ocasiones imponer su autoridad sobre los demás grupos (McHale, 1980:625-627). La historia del país estuvo marcada durante más de dos siglos por las constantes luchas tribales, así como la presencia en enclaves estratégicos de potencias extranjeras como otomanos y británicos.

Los Saud tienen muy presente las dificultades que tuvieron sus antepasados para lograr una posición hegemónica, que los ha llevado a imponer un modelo de autoritarismo cerrado, donde la concentración de responsabilidades se reduce a círculos limitados de confianza. Los máximos dirigentes del país muestran un extremado recelo por preservar la estabilidad y cohesión interna, intentando reducir las divergencias que puedan erosionar la legitimidad del régimen. Durante casi un siglo, la monarquía configura un Estado acorde con sus intereses políticos (Hernández, 2019:61-67), que garantice su perdurabilidad en el poder y contenga cualquier amenaza externa o interna.

La supervivencia política de la Casa Saud está ligada inexorablemente a las circunstancias domésticas y regionales. Cualquier problema en estos dos escenarios puede abocar a cambios inesperados y afectar directamente al estatus del rey. Los descendientes de Abdulaziz bin Saúd han

conseguido continuar con su legado político, transcendiendo el liderazgo de la dinastía a todo Oriente Medio y a la esfera musulmana (Gallarotti y Al Filali, 2013: 6-10), pese a las numerosas resistencias internas y externas. Las aspiraciones del Estado saudí superan los márgenes fronterizos, implementando una amplia y compleja acción internacional, que adquiere una importancia semejante a la nacional.

La construcción estatal fue simultánea a la consolidación de la emergente élite gobernante, los Saud, generando una estrecha identificación entre el Estado y la familia real, que recae sobre un sistema político autoritario y cerrado, el modelo de desarrollo rentista y un prototipo de funcionamiento patrimonializado y clientelar. La forma de Gobierno es la monarquía absolutista, donde el rey asume máximas competencias políticas y religiosas (Nevo, 1998: 35-37). Es jefe del Estado y Guardián de los Santos Lugares, lo que le confiere un simbolismo sagrado. Todas las decisiones son tomadas en última instancia por el monarca, no existiendo división de poderes alguna.

El modelo saudí de autoritarismo cerrado, que concibe la política interna con un enfoque paternalista exento de contrapesos, tampoco reconoce una base mínima de libertades y derechos civiles y políticos. Es un país donde no existen los partidos políticos, ni una oposición fuertemente articula, así como una sociedad civil escasamente desarrollada, lo que hace verdaderamente complicado poder proyectar corrientes de crítica o disidencia (Domínguez de Olazábal y Hernández Martínez, 2021: 29-30). La relación de estricta obediencia entre los gobernantes y los gobernados se fundamenta en el factor religioso-ideológico, es decir, la correlación entre la sumisión al monarca con la obediencia a Alá en una mezcla difusa entre lo divino y lo terrenal.

La actividad estatal se dirime entre las personalidades más próximas a la corona. En ellos predominan cuatro facciones que intentan influir en las decisiones del rey. La propia familia real supone el actor político más relevante en el país, con cerca de 5000 miembros directos, copan los principales puestos de responsabilidad de las estructuras gubernamentales (Mouline, 2009: 54-57). Dentro del clan existen varias ramas o tendencias que persiguen hacer prevalecer sus propósitos sobre los demás

familiares. La sucesión en el trono se convierte en una cuestión central y en el punto de mayor disgregación dentro del clan.

Los estamentos wahabís son el segundo agente más influyente en el entramado institucional de poder. El wahabismo como elemento legitimador del poder de los Saud desempeña un transcendental papel en la estabilidad y perdurabilidad del régimen (Alrebh, 2017: 283-284). El pacto político-religioso dota de legitimidad a la monarquía a cambio de no interferir en el ámbito y control religioso, educativo y judicial del país. Las figuras más representativas del wahabismo del país tienen un considerable alcance en la formulación de políticas y medidas, siendo el Comité para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio, el altavoz oficial por el cual hacer llegar sus reivindicaciones.

Un tercer grupo que adquiere en los últimos tiempos un gran peso son todos aquellos sectores sociales ligados al régimen. Grupos que prosperan en distintos ámbitos estatales como Fuerzas Armadas y servicios de inteligencia, empresas nacionales del sector energético o bancario, que no pertenecen a la familia real ni tienen una relación directa con el wahabismo. Son todos aquellos altos funcionarios de la administración pública, que con el desarrollo del Estado asumen cierto protagonismo (Alnuaim, 2013: 37-39), llegando a ocupar tareas de gran relevancia. Sus labores en asuntos de seguridad y defensa, economía, educación o diplomacia les conducen a estar en el entorno más cercano del rey, convirtiéndose en el nexo entre la ciudadanía y Gobierno.

La fragilidad del reino saudí en su constitución le llevo a buscar respaldo internacional. Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se convirtió en el valedor más distinguido de la Casa Saud en el extranjero (Pollack, 2002: 78-79). Con el tiempo otras potencias occidentales estrecharían lazos con el país árabe. No obstante, y, aunque los príncipes saudís no toleran injerencias foráneas en sus deliberaciones internas, la dependencia que aún tiene el Estado en cuestiones como el campo militar y flujos comerciales, generan que sus relaciones con la Administración estadounidense y otros polos mundiales sean un factor condicionante de algunas de sus medidas.

5. ESTADO RENTISTA: FORTALEZAS Y DEBILIDADES

Arabia Saudí posee un modelo de desarrollo rentista. El crecimiento económico y progreso está inducido por la explotación de recursos energéticos. El Estado cuenta con importantes reservas de petróleo y gas, siendo uno de los principales productores mundiales y considerado un agente clave a escala internacional (Lippman, 2012: 38-42). La nación árabe debe parte de su excepcional poder a sus capacidades petroleras y su posición estratégica en Oriente Medio, que le hacen ser primordial para la estabilidad de la zona y los intereses de terceros. Contando con el apoyo estadounidense y los beneficios obtenidos de estos sectores, los Saud han podido sostener económicamente su régimen y financiar sus planes nacionales y regionales.

La economía saudí estuvo poco desarrollada hasta la década de los treinta, donde la riqueza provenía de los escasos espacios de agricultura disponibles y los enclaves portuarios de las costas. Inversores extranjeros, fundamentalmente europeos y estadounidenses, comienzan a organizar las primeras prospecciones en el territorio. El crudo se convierte en el motor de crecimiento, dando lugar a una fuerte dependencia entre la riqueza generada y el número de barriles producidos (Even y Guzansky, 2016). Para la Casa Saud, el petróleo tiene el mismo peso que el discurso wahabí o la fuerza militar, ya que es el responsable último del sostenimiento del sistema estatal.

El petróleo conduce a la modernización del país, principalmente desde la década de 1970, con el alza de los precios de los hidrocarburos. No obstante, el modelo rentista presenta considerables deficiencias que derivan en problemas estructurales para una economía mono dependiente y escasamente diversificada. La mayor parte de las industrias del país dependen de una forma u otra del devenir del sector petrolero y gasista. La importancia vital de estos elementos impide una diversificación de las fuentes de riqueza y de la actividad productiva (Hernández, 2020: 50-51). Todos los ciclos de crecimiento han estado determinados por la evolución de los precios del petróleo.

Este desarrollo presenta numerosas insuficiencias y condiciona la viabilidad del país a largo plazo. No obstante, durante más de siete décadas

el régimen saudí ha logrado mantener intacto el patrón con algunas adaptaciones y modificaciones. La Casa Saud no puede desprenderse de esta dinámica económica que tantos réditos políticos le proporciona. El modelo rentista puede ser insuficiente para sistemas políticos democráticos o más aperturistas, pero para el caso de Arabia Saudí este arquetipo está cumpliendo con claridad su finalidad (Izquierdo, 2007: 3-5). Permite un control absoluto de la economía por parte de la familia real, convirtiéndolo en un patrimonio más del clan las principales industrias, empresas y capitales de la economía nacional.

La monarquía saudí supone la presencia preeminente del apellido Saud en todas las esferas del Estado y la sociedad. La patrimonialización de las instituciones estatales y sociales más importantes de Arabia Saudí cumple con un doble objetivo, por un lado, ratificar que las medidas del rey son asumidas en todos los ámbitos del territorio, por otro, sostener la situación destacada del clan y los grupos más afines con respecto al resto de la población (Hertog, 2010: 11-13). Este hecho se alcanza gracias a la representación de los Saud en los principales puestos de decisión, diversificando las actividades que realizan los miembros del clan en tareas fundamentales para la pervivencia del régimen.

El particular modelo de Estado del Bienestar saudí es propio de una economía rentista y un funcionamiento netamente clientelar. El desarrollo de este modelo se asienta en un concreto contrato social, por el cual la población saudí consiente de manera tácita una gobernanza no consultiva ni participativa, a cambio de un vasto sistema de ayudas, garantías y prebendas, que se resumiría en: *no taxation equal no representation* (Mattews, 2016: 62-64). El papel pasivo en la vida política de los nacionales saudís, aparentemente se compensaría con las escasas responsabilidades que les demandarían las autoridades, reducido a mantener una posición leal al Gobierno y la familia real.

Los ciudadanos saudís sufren de una doble dependencia. Primero, el desarrollo del país y el Estado y, por tanto, su propio porvenir depende directamente de la evolución de la actividad petrolera y gasista (Aarts y Roelants, 2015: 25-27). Segundo, las posibilidades de progreso individual están muy ligadas al tipo de relación que se tenga con las autoridades. Las principales empresas son estatales y suponen, junto a la

administración pública, los motores más importantes de creación de empleo. El nacional saudí encuentra recompensada su fidelidad por redes de ayudas sociales, subvenciones y una baja presión fiscal, que garantiza un mínimo de bienestar económico en contraposición a los reducidos espacios de participación política permitidos.

6. LA CASA SAUD Y LA IDENTIDAD NACIONAL

El poder de la dinastía Saud se fundamenta en el control de un territorio y población, el uso de la religión como vehículo de ideario político, la patrimonialización de las instituciones y la identificación directa de las enseñas nacionales con la familia real. Arabia Saudí remite directamente al país de los descendientes de bin Saúd (Sanger, 1947: 180-181). El ciudadano saudí es caracterizado por ser súbdito del rey, lo que le confiere una serie de obligaciones y ciertos derechos, así como le distingue del resto de poblaciones musulmanas y árabes. La identidad nacional parte de toda una idiosincrasia política y religiosa que tiene como principio la familia real y se disemina en todos los ámbitos.

El mayor logro interno de la Casa Saud es la de asociar el apellido familiar con un país. Una de las características determinantes del elemento nacional saudí es que se construye desde dos interacciones complementarias: A) la relación entre el rey y los súbditos y B) la relación entre la monarquía y los actores extranjeros. La preponderancia de los príncipes Saud dentro de sus fronteras está estrechamente condicionada por su trayectoria a escala regional, puesto que un principio esencial de la identidad como Estado es el papel que pretenden desempeñar en la esfera árabe y musulmana.

Los saudís son educados bajo los principios de fidelidad y excepcionalidad. El primer presupuesto implica una obligada lealtad a la familia real, quienes son asumidos como los legítimos líderes de la comunidad y representantes del poder tanto religioso como político. El segundo fundamento posee una correspondencia especial, porque en el subyace la idea de que Arabia Saudí y los Saud y tienen una tarea *divinitas* dentro de las comunidades musulmanes de todo el mundo, ya que son los protectores de los lugares del profeta y de la difusión de su palabra (Bayram,

2014: 258-259). Este razonamiento les influye en su discurso al apelar a un estatus especial y reivindicar un trato preferente.

La relación entre los saudís y sus gobernantes se desarrollada bajo un claro contexto de condicionalidad. El ciudadano adquiere una serie de obligaciones con respecto a la comunidad y a las propias autoridades, que rigen de forma precisa la convivencia en el reino. El margen entre lo correcto o incorrecto está claramente limitado. El buen nacional es aquel que responde ante la voluntad del monarca y que no cuestiona las decisiones. El desacato puede conllevar la represión o la marginación, llegando a convertirse en una clase excluida y subalterna, que sin perder su nacionalidad deja de ser parte activa del país.

La identidad nacional se construye bajo el pretexto de subordinación de cualquier individualidad a favor del conjunto y, sobre todo, en beneficio de la perdurabilidad de la corona. No existe ninguna característica más importante que la fidelidad a la corona, que es la máxima expresión del país. La monarquía se compromete a conceder a los ciudadanos determinadas garantías en su vida, siempre y cuando cumplan con sus cometidos como *civis bonus.* Existe una especie de gratificación divina por ser buen creyente y súbdito, ya que la fe es vinculada con la lealtad política. No obstante, el nacional saudí puede obtener ciertas prebendas en vida (Alhussein, 2019: 3-5). La organización implementada por los Saud está proyectada para asegurar su dominio y hacer una distribución acomodaticia de la riqueza y las cotas de poder.

La monarquía se responsabiliza de la seguridad de sus conciudadanos y también de proporcionarles un cierto nivel de vida, respondiendo a sus demandas materiales. Los saudís renuncian a derechos y libertades individuales y colectivos para vivir en un régimen que, en principio, les garantizan que no sufrirán la violencia e inestabilidad que padecen en otros territorios próximos. La recompensa por la adhesión nacional, ausente de crítica, se llega a materializar en diversas oportunidades que ofrece el Estado. Su funcionamiento clientelar favorece un sistema de coacción y favoritismo (Priego, 2017), que premia a aquellos ciudadanos que no ponen en cuestión los cimientos del régimen.

La identidad nacional saudí sobrepasa los límites propios de encuadre a un ordenamiento jurídico y vinculación con un grupo social específico, para transformarse en una especie de conflictividad dual entre castigo y gratificación. La tensión por responder a los altos estándares que marca ser o no un buen ciudadano está presente en el día a día de la población, viéndose obligados a optar en todo momento por su lealtad a la corona por encima de otros intereses. El incumplimiento de este particular sacrificio es habitualmente reprimido con dureza por las autoridades (Menoret, 2016), pero mantenerse dentro del estrecho marco de la corrección política y social es premiado por el Estado.

La definición de identidad adscrita a la corona y su control político está cuestionada desde tres ámbitos. Por un lado, en la sociedad saudí aún siguen muy arraigados los vínculos religiosos, étnicos y familiares, que adquieren un peso igual o superior al del propio elemento nacional. Por otro, diferentes corrientes políticas, de tinte progresista y aperturista, rebaten severamente la concepción de país y las restricciones en derechos y libertades de los individuos (Tønnessen, 2016: 18-20). Finalmente, posiciones más conservadoras y rigoristas que intentan hacer prevalecer una visión política y religiosa muy delimitada.

Arabia Saudí era una tierra de constantes rivalidades entre clanes hasta hace menos de un siglo. Las filias parentales y el reconocimiento de pertenencia a un determinado clan o comarca está muy presente aún entre los saudís (Maisel, 2015). Las propias costumbres y tradiciones tribales siguen rigiendo parte del sistema jurídico y político. Desde la monarquía se intenta anteponer la lealtad a la corona y la identidad saudí sobre estas señas, debido al temor de división social. La familia Saud aparece como supuesto elemento de unión entre las diversas partes que componen el territorio. La población chií saudí es la que muestra más resistencias a este tipo de nacionalismo que intenta homogeneizar el país con una sola confesión (Nasr, 2007: 236-239).

Crítica y disidencia no son tolerados públicamente en el reino. Solo algunas voces reconocidas se les permiten detracciones no excesivamente discrepantes, como a las figuras más relevantes wahabís. Las corrientes contestarias son perseguidas y castigadas (Lacey, 2009: 304-306). El Estado recompensa a quienes conservan los valores de lealtad y

fidelidad con la corona. La identidad nacional versa sobre el nexo entre ciudadanos y príncipes, en los que los primeros renuncian a sus derechos y libertades, mientras los segundos les aseguran seguridad y comodidad. Cuando alguno de estos principios se quiebra por una de las partes es cuando surgen las fricciones internas.

El elemento nacional y la relación explicita que viene dada entre gobernante y súbdito comienza a ser rebatida desde diversas posiciones. Corrientes progresistas, aperturistas y el movimiento feminista ponen en tela de juicio el acuerdo condicionado entre monarquía y ciudadanía (Al-Rasheed, 2011a: 12-13). No plantean una enmienda total al régimen, pero sí estipulan formas que intenten ampliar derechos políticos derivados de tal nacionalidad y superar la tensa dicotomía entre el buen ciudadano y creyente. En contraposición, en el reino tienen una consideración especial las corrientes más conservadoras y rigoristas. Estos sectores propugnan la identificación nacional fuertemente ligada a la religión, que debe seguir estando en el centro de la vida diaria de los saudís. Incluso algunas posiciones más radicales anteponen sus interpretaciones del islam por encima de la autoridad de los Saud.

La relación entre los Saud y la significación nacional se establece también en la escala regional. Los dirigentes del reino tienen una doble aspiración política, primero, consolidarse como únicos *auctoritas* del país y, segundo, ser un referente en el Golfo y el resto de Oriente Medio. La ambiciosa proyección internacional viene dada por una concepción de su rol en el mundo y en la región muy concreta. Debido a factores culturales, religiosos y geoestratégicos, los saudís se autodefinen como líderes naturales y *primus inter pares* de las naciones musulmanas (Ehteshami, 2012: 264-265). Esta circunstancia tiene una consecuencia directa sobre el tipo de identidad que se construye en Arabia Saudí.

La nacionalidad le concede al ciudadano saudí una personalidad sociopolítica diferencial con respecto al resto de vecinos árabes o hermanos del islam. Desde la corona y el wahabismo se difunde un discurso que esboza un mapa conceptual del mundo donde los Saud y los saudís están en el centro (Ottaway, 2011). El protagonismo se debe a su peso religioso y político, que les convierten en elemento clave de las coyunturas regionales. Este rasgo identitario sitúa a sus ciudadanos en un nivel

moral aparentemente superior al resto de poblaciones vecinas. En suma, ser saudí tiene la corresponsabilidad de cumplir con la misión de defender la corona, proteger los Santos Lugares y difundir una interpretación muy particular y literal del islam.

7. WAHABISMO Y DISCURSO NACIONAL

La religión goza de un protagonismo transcendental en la política, sociedad e historia de Arabia Saudí. La relación entre el wahabismo y los príncipes saudís se remonta al siglo XVIII, cuando el centro de la península arábiga era aún un espacio fragmentado. El clérigo Muhammad bin Al-Wahab llega a la zona controlada por el clan de los Saud, buscando protección ya que sus enseñanzas le habían acarreado la expulsión de los principales centros de estudios coránicos de Oriente Medio (Martín, 2013: 23-25). Su visión rigorista, ortodoxa y conservadora del islam no fue acogida de buen agrado en otras partes del entorno, pero los líderes saudís encontraron en sus postulados el perfecto argumentario para justificar su poder y las pretensiones de unificar todo el territorio colindante con La Meca y Medina.

Durante más de tres siglos, los discípulos de Al-Wahab han encontrado en los Saud los perfectos aliados. La familia real garantiza dos cuestiones al wahabismo. Por un lado, la protección absoluta de esta corriente frente los posibles ataques de otras vertientes religiosas. Por otro, según avance el poder saudí, ir llevando a cabo una tarea proselitista para difundir sus principios más elementales (Al-Rasheed, 2011b). Esta última tarea es ampliada por el Gobierno en las últimas décadas, convirtiéndolo en una pieza más de su acción exterior. Arabia Saudí está reforzando su presencia como referente ideológico entre las poblaciones árabes y musulmanes, a través de la difusión de los preceptos wahabís en centros de culto repartidos por todo el mundo.

La contraparte de la alianza es que el wahabismo debe siempre responder a los requerimientos políticos de los Saud. Primero, sirve como recurso adoctrinador entre la población y la vía discursiva para legitimar el poder de la dinastía (Nielsen, 2016), desempeñando la labor de resonancia pública del Gobierno entre los creyentes, predicando un relato

favorable a la autoridad del rey y su familia. Segundo, el wahabismo es utilizado como muro de contención ideológico ante críticas y oposición. En el ámbito nacional, los preceptos wahabís ayudan a controlar y penalizar la disidencia entre la ciudadanía. A escala internacional, contraargumentan los polos más beligerantes con el estatus predominante de Arabia Saudí en la región.

La institucionalización nacional del wahabismo es desplegada al mismo tiempo que se establecían los pilares del Estado moderno. Los Saud cedieron espacios a la religión en aquellas parcelas donde consideraron pudiera ser más útil para la consolidación de su poder. La educación, justicia y cultura son los campos donde la responsabilidad recae directamente en las más altas figuras wahabís (Stenslie 2012: 44-48). En los Gobiernos de los distintos monarcas siempre ha habido presencia de líderes religiosos, quienes también forman parte de los círculos más próximos de la familia real. Su poder se traduce en ministerios y en una policía religiosa, *mutawa*, que supervisa que en la esfera pública no se produzcan comportamientos tachados de indecorosos.

La influencia social del wahabismo se ve plasmada en el arraigo que la religión tiene entre el conjunto de la población. Los preceptos wahabís son difundidos desde las escuelas, universidades, medios de comunicación y mezquitas. Es un elemento fundamental para el sentido que los saudís dan a su propia existencia. La dimensión política de esta corriente no queda reducida a su peso institucional, además tiene una repercusión directa sobre el tipo de políticas que se formulan y las medidas que el Estado proyecta al exterior (Dahl 2018: 8-10). Las fricciones con la corona surgen en algunas ocasiones al rebatir las intenciones más aperturistas del rey, o bien, al condicionar algunas de sus estrategias internacionales referidas a alianzas con terceros Estados.

Se establece una particular relación entre el wahabismo y el ciudadano saudí. La religión no deja de ser un espacio de enorme intimidad y recogimiento para el individuo, que encuentra en los preceptos de Al-Wahab un mensaje claro y conciso del comportamiento individual y colectivo admitido (Ungureanu 2011: 140-142). Estos axiomas presentan un estricto y directo planteamiento sobre las características del buen creyente.

Sin embargo, debido a la coexistencia con el poder político, la corriente wahabí no deja de ser percibida por muchos saudís y fieles como un elemento de coerción de sus libertades y derechos. La convivencia política con la familia Saud erosiona la credibilidad de esta rama del islam con respecto a su fuerza emancipadora.

Las relaciones internacionales de Arabia Saudí están delimitadas en buena medida por la importancia que la religión tiene en el reino. Esta condicionalidad se produce en tres entornos distintos. En un sentido, la visión wahabí del islam, la política y el mundo influye en la propia percepción que los Saud tienen de su rol en la región y en la comunidad internacional. De la misma forma, la cuestión religiosa pasa a ser uno de los puntos prioritarios de la agenda exterior de la familia real (Hitman 2018: 86-87), que hace uso de ello para proteger sus objetivos. Finalmente, el resto de los gobiernos y poblaciones esbozan una imagen definida del Estado saudí según la propia síntesis del wahabismo, asociándolo directamente como uno de los rasgos más representativos.

La identidad nacional de Arabia Saudí tiene como una de sus bases fundamentales la corriente wahabí. Esta interpretación es una de las señas esenciales del país (Bossemberg, 1998) junto a la familia Saud y el trasfondo histórico y cultural del territorio. El wahabismo favorece la elaboración del rasgo saudí desde un aspecto de juicio y presunción moral. El nacionalismo no solo se explica como una conceptualización netamente política, sino también como una disyuntiva desde presunciones éticas y una serie de valores comúnmente aceptados. Gracias al factor religioso, las autoridades estatales pueden poner énfasis tanto en las señas identitarias como en la importancia de clarificar el buen ciudadano y el malo. La relación entre Gobernante e individuo se estipula desde estos dos planos, quedando intrincado los derechos y deberes del individuo a su responsabilidad religiosa.

El wahabismo es el componente causante de dar a la identidad nacional su conexión directa con el islam (Mabon 2016: 112-115), vinculando el ser saudí con ser creyente. Si una de estas dos facetas de la misma realidad queda postergada entonces se rompe completamente la síntesis de la propia nacionalidad. No se trata solo de una identificación jurídica o

política sino un asunto que transciende a lo espiritual. Esta particular visión de la religiosidad es la que introduce la moralidad en este campo y combina ciertos valores con obligaciones cívicas. Instaura la consecuencia de que el súbdito leal a la corona tiene que ser también un fiel seguidor y respetuoso creyente de la comunidad wahabí.

La fuerte presencia nacional del wahabismo genera numerosas tensiones en la sociedad saudí y ciertos problemas externos para el Gobierno de los Saud. La identificación de ciudadano con una confesión religiosa concreta impide que se puedan manifestar otras formas de representación nacionalista. La población saudí chií que se concentra mayoritariamente en la provincia oriental del reino se encuentra enfrentada a los propios dirigentes estatales y al resto de compatriotas por el hecho de procesar otra rama del islam (Teitelbaum 2010: 72-73). Las reivindicaciones de los chiís culpabilizan abiertamente a los preceptos wahabís que son promulgados desde las instituciones públicas, como el mayor causante de su situación de exclusión, marginación e incluso persecución que sufren.

Tras los atentados del 11 de septiembre de 2011, la atención internacional se centró en las relaciones del Estado saudí y el wahabismo con determinados grupos radicales (Gause 2009: 141-143). Su imagen exterior comenzó a quedar seriamente erosionada, al tiempo que la amenaza yihadista crecía por todo el mundo. Desde sectores de las sociedades occidentales y desde la propia tradición islámica se cuestiona la validez del fundamentalismo wahabí, ya que se estima como una doctrina excesivamente inflexible y severa en sus planteamientos. Pero la Casa Saud no tiene intención de romper con una parte cofundacional del Estado y la de la propia identidad del país.

Los últimos monarcas de Arabia Saudí han intentado equilibrar las dos facetas del reino, protegiendo las expresiones wahabís más próximas al poder e introduciendo paulatinamente una imagen de mayor aperturismo. Pero esta correlación bidimensional resulta complicada de mantener en el tiempo. Los agentes sociales más conservadores siguen presionando a la corona para que la identidad nacional se mantenga en unos estándares tradicionales e inmovilistas. Las posturas más liberales, que

históricamente son marginadas por la corona (Dekmejian 2003): 401-403 aún perseveran por introducir códigos comunes menos ligadas al autoritarismo cerrado de la monarquía, así como deshilar la influencia del wahabismo en el devenir político y social.

La Casa Saud se opone a disolver su alianza con el wahabismo por varias razones: en primer lugar, perdería su principal herramienta discursiva de legitimidad, así como muro de contención ante la disidencia; en segundo término, tendría en frente a un poderoso espectro crítico, ya que los círculos wahabís están muy presentas en las principales instituciones del país; en tercera cuestión, la corriente religiosa resulta todavía muy útil para los propósitos políticos de la corona, que necesita de su retórica para presentarse al mundo como potencia regional. Finalmente, para preservar la identidad nacional, la religión es un vector esencial de unión en la población, a pesar de las numerosas diferencias y tensiones que surgen entre la ciudadanía.

El wahabismo se dota de un excepcionalismo semejante al que los Saud apelan para sus objetivos políticos. Para los seguidores de esta corriente su interpretación representa la única y válida explicación de la palabra del profeta (Valentine 2015: 21-25), ya que se rigen por unas enseñanzas literales y rigurosas. El resto de las ramas del islam muestran una visión errada, por lo que uno de los cumplimientos de los seguidores de Al Wahab es la tarea proselitista de enmendar las falsas creencias del resto de musulmanes e ir aplicando sus preceptos. Esta misión engarza con la tarea que los príncipes saudís se autoenconmiendan cuando defiende su preponderancia en Oriente Medio y en la esfera musulmana.

La identidad nacional saudí está fuertemente demarcada por el wahabismo en cuanto que se sitúa en el plano de significación moral, dotando al individuo de una serie de obligaciones y compromisos éticos con la comunidad y sus gobernantes, que son tomados como protectores y emblemas del país y de la confesión religiosa (House, 2012: 26-28). Pero las enseñanzas wahabís son además un soporte de relevancia para la construcción de la definición y singularidad saudí, ya que encarga a todos los ciudadanos la labor de reconducir al resto de creyentes por la correcta fe. Bajo esta lógica, los nacionales saudís deberían sentirse privilegiados por su religión y por la monarquía que los lidera.

8. CONCLUSIONES

La construcción histórica de la identidad nacional de Arabia Saudí es un fenómeno elaborado desde las élites de poder, que combina componentes que aluden al arraigo religioso, las tradiciones y costumbres, así como al establecimiento de la particular relación entre gobernantes y gobernados. La sociedad saudí nada tuvo que ver inicialmente en la formación de una esencia nacional. La creación del Estado y la implementación de la monarquía fueron los que propiciaron el desarrollo y patrocinio de un discurso nacionalista. Las poblaciones del centro de la península arábiga comienzan a hacer suyo un producto que inicialmente les resultaba ajeno e incluso impuesto.

La alianza político-religioso de la Casa Saud y el wahabismo es el pilar sobre el que se apoya y fundamenta el ser saudí. El vínculo entre el clan familiar y el clero wahabí propició la unión del reino, la proyección del Estado moderno, la fuerte presencia en el escenario regional y la premisa de una doble fidelidad. El ciudadano de Arabia Saudí debe supeditar toda ligazón étnica, política o cultural a la lealtad a la corona y el seguimiento de la doctrina de Al Wahab. El Estado saudí responde a los intereses políticos de los príncipes de la dinastía y se rige bajos los axiomas de la corriente religiosa. Cualquier cuestionamiento de estas premisas supone quebrantar la síntesis de la nación como sujeto subordinado a la corona y a la confesión concreta.

La razón de ser del nacionalismo saudí sigue determinada por los intereses de la monarquía. En primer lugar, impulsar la integración de todas las tribus y clanes que habitan en la península bajo una misma unidad política. En segunda instancia, fortalecer la legitimación del poder real, convirtiendo a la Casa Saud en el emblema superior de la nación. En tercer término, respaldar la figura de los príncipes ante la comunidad internacional y otros regímenes de la zona, consagrándolos como referentes del cinturón musulmán. Finalmente, inculcar el excepcionalismo que impera en el programa ideológico de la corona entre sus propios conciudadanos, haciéndoles partícipes indirectamente del estatus privilegiado y hegemónico que debe tener Arabia Saudí.

El resultado más positivo que ofrece la identidad nacional para los intereses de la Casa Saud es la participación de la población en la causa divina, que supuestamente todo saudí tiene por el mero de hecho de pertenecer a ese país. Todo el clan familiar se concedió, con la ayuda de la narrativa wahabí, de un simbolismo religioso excepcional, puesto que el rey se autoproclama Protector de los Santos Lugares. El Estado saudí ha involucrado a los ciudadanos en esta tarea, presentándoles como una recompensa extraordinaria y un estatus privilegiado frente al resto de poblaciones del entorno. El sujeto saudí tiene la presión de responder ante las figuras políticas y religiosas, pero es recompensando con la inclusión a pertenecer a la comunidad de la tierra del profeta.

El efecto problemático de este tipo de enseña es que contiene unos contornos muy constreñidos. Ser saudí lleva implícito el respeto y acatamiento de las decisiones del rey y las enseñanzas del wahabismo. Estas limitaciones dejan un espacio muy reducido para presentar una identidad nacional más amplia, ya que al estar construido para fortalecer el poder de los Saud y adoctrinar a la población, cualquier vertiente que intenta rebatir estas proposiciones es directamente tachada como disidente y herético. Todos aquellos saudís que sienten la pertenencia a esa comunidad, aunque no comparten las referencias a una monarquía autoritaria y la corriente wahabí, se encuentran en una frágil tesitura que los lleva a cuestionarse su deber frente al resto.

El concepto nacional es un marco moral que supera lo estrictamente político o jurídico. Los valores proyectados desde la corona y la religión describen no solamente una identidad sino también una manera de ser. El proceso histórico parece haber superado una primera fase donde fue descrito y dirigido desde el poder. En una segunda etapa están comenzando a surgir resistencias, que intentan impugnar esta forma de entender la nación y el individuo, además de ideas alternativas de país, Estado y ciudadanía. Este período es consecuencia directa de la evolución natural de la sociedad, que presenta diferentes vertientes políticas y religiosas. La tensión tiene lugar entre la parte oficial e institucional, que todavía sigue promocionando una identidad ligada a los pilares cofundacionales del reino, y la heterogénea e independiente esfera que comienza a reformular los preceptos nacionales.

9. REFERENCIAS

aarts, p. y roelants, c. (2015): Saudi Arabia. A kingdom in peril. Hurst & Company, London, 2015.

Alhussein, E. (2019): "Saudi firts: how hyper-nationalism is transforming Saudi Arabia" en Policy Brief. ECFR/ECFR/288. June 2019. European Council on Foreign Relations. Disponible en: https://www.ecfr.eu/publications/summary/saudi_first_how_hyper_nationalism_is_transforming_saudi_arabia

Alnuaim, M. (2013): "The composition of the Saudi Middle Class: a preliminary study" en GRC Gulf Paper. Gulf Research Center. October 2013. Disponible en: https://www.files.ethz.ch/isn/171150/Middle_Class_8157.pdf0.pdf

Alrebh, A.F. (2017): "A wahhabi ethic in Saudi Arabia. Power, authority and religion in a muslim society" en Sociology of Islam. 5 (2017): 278-302. doi 10.1163/22131418-00504001

Al-Rasheed, M. (2011a): "Yes, it could happen here. Why Saudi Arabia is ripe for revolution" en Arab uprisings. The Saudi counter-revolution. POMEPS Briefings. 5. August 9, 2011. Project on Middle East Political Science: 12-14.

Al-Rasheed, M. (2011b): "The Saudi complex: powers vs rights" en Open Democracy. 19 April 2011. Disponible en: https://www.opendemocracy.net/en/saudi-complex-power-vs-rights/

Bayram, A. (2014): "The rise of wahhabi sectarianism and its impact in Saudi Arabia" en Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 42. Erzurum 2014: 246-261.

Bossemberg, L.E. (1998): "Arabia Saudi. Tribalismo, religión, conexión con Occidente y modernización conservadora" en Historia Crítica. Nº 17, 1998.

Dahl, GSB. (2018): "Understanding 'the Islamic Cold War': How can the growing rivarly between Iran and Saudi Arabia and their behaviour in recent years best be explained using IR theory" " en International Relations in the Middle East. Sciences Po PSIA. Course 'International Relations of the Middle East'. October 2018. Disponible en: https://www.sciencespo.fr/kuwait-program/wp-content/uploads/2019/03/Gustav-Skjold-Bang-Dahl-Essay-International-Relations-in-the-Middle-East.pdf

Dekmejian, R. (2003): "The liberal impulse in Saudi Arabia" en The Middle East Journal, Summer 2003; 57, 3: 400 – 413.

domínguez de olazábal i. y hernández martínez, d. (2021). La política exterior de Arabia Saudí: equilibrio entre factores domésticos y externos. Revista Española de Ciencia Política, 56, 21-47. Doi: https://doi.org/10.21308/recp.56.01

Ehteshami, A. (2012): "Security and strategic trends in the Middle East" en Held, D. y Ulrichsen, K. (ed.): The transformation of the Gulf. Politics, economics and the global order. Part 3: Internationalisation of the Gulf. Security and foreign policy. Chapter: 12, pp. 261-277. Routledge, Taylor & Francis Group, London, 2012.

Even, S. y Guzansky, Y. (2016): "Saudi Arabia's vision 2030: reducing the dependency on oil" en INSS Insight. The Institute for National Security Studies. Nº 819, May 6, 2016. Disponible en: https://www.inss.org.il/publication/saudi-arabias-vision-2030-reducing-the-dependency-on-oil/

Gallarotti, G; y Al Filali, I.Y.: "The soft power of Saudi Arabia" en Division II Faculty Publications. Paper 140. (2013). Disponible en: https://wesscholar.wesleyan.edu/div2facpubs/140/?utm_source=wesscholar.wesleyan.edu%2Fdiv2facpubs%2F140&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages

Gause, F.G. III (2018): "Saudi regime stability and challenges" en Al-Rasheed (ed.): Salman's legacy. The dilemmas of a new era in Saudi Arabia. Hurst & Co. Publishers, London, 2018.

Gause, F.G. III (2009): "Official Wahhabism and the sanctioning of Saudi-US relations" en Ayoob, M. y Kosebalaban, H. (ed.): Religion and politics in Saudi Arabia, Wahhabism and the State. Lynne Rienner Publishers, Inc. Londres 2009: 135-148.

hernández, D. (2020). El reino de Arabia Saudí y la hegemonía de Oriente Medio. Editorial La Catarata.

Hernández, D. (2019): La política exterior de Arabia Saudí en Oriente Medio tras la primavera árabe. Objetivos y estrategias regionales (2011-2016). Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. 2019. Disponible en: https://eprints.ucm.es/51661/

Hertog, S. (2010): Princes, brokers, and bureaucrats. Oil and the State in Saudi Arabia. Cornell University Press, New York, 2010.

Hitman, G. (2018): "Saudi Arabia's Wahhabism and nationalism: the evolution of wataniyya into qawmiyya" en Digest of Middle East Studies. Volume 27, Number 1, pages 79-96. https://doi.org/10.1111/dome.12131

House, K.E. (2012): On Saudi Arabia. Its people, past, religion, fault lines and future. Vintage Books, Nueva York, 2012.

Izquierdo, F. (2007): “Poder y Estado rentista en el mundo árabe” en Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos. N. 2. (2007): 1-31.

Lacey, R. (2009): Inside the Kingdom. Kings, clerics, modernists, terrorists and the struggle for Saudi Arabia. Hutchison, London, 2009.

Linnemann, H. (2015): “Politics and business in Saudi Arabia: characteristics of an interplay” en Essay. Paris School of International Affairs. Institut d’ Études Politiques Paris. Spring Term 2015 : Disponible en: https://www.sciencespo.fr/kuwait-program/wp-content/uploads/2018/05/KSP_Paper_Award_Spring_2015_LINNEMANN_Hannah.pdf

Lippman, T.W. (2012): Saudi Arabia on the edge. The uncertain future of an American ally. Potomac Books. A Council on Foreign Relations Book. Washington, 2012.

Mabon, S. (2016): Saudi Arabia and Iran. Power and rivalry in the Middle East. I.B. Tauris. London, 2016.

Maisel, S. (2015): “The resurgent tribal agenda in Saudi Arabia” en Issue Paper. 5. 2015. July 30, 2015. The Arab Gulf States Institute in Washington. Disponible en: https://agsiw.org/wp-content/uploads/2015/07/Maisel_Resurgent-Tribal-Agenda.pdf

Martín. J. (2013): La Casa de Saud. Editorial La Catarata, Madrid, 2013.

Mattews, T. (2016): “Public finance and tax equity in the Arabian Gulf Monarchies” en Journal of Global Initiatives: Policy, Pedagogy, Perspective. Volume 10, Number 1. Special Edition on “Understanding Transformations in the Arabian Peninsula”. Article 5: 52-72.

McHale, T.R. (1980): “A Prospect of Saudi Arabia” en International Affairs Royal Institute of International Affairs) Vol. 56, Nº 4, (Autumn, 1980): 622-647.

Menoret, P. (2016): “Repression and protest in Saudi Arabia” en Middle East Brief. Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University. August 2016. Nº 101. Disponible en: https://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/meb101.html

Mouline, N. (2009): “From generation to generation: the succession problem in Saudi Arabia” en The Kingdom of Saudi Arabia, 1979-2009: evolution of a pivotal state. Viewpoints special edition. The Middle East Institute. Washington D.C. 2009.

Nasr, V. (2007): The Shia revival. How conflicts within Islam will shape the future. W.W. Norton Company, London, 2007.

Nevo, J. (1998): “Religion and national identity in Saudi Arabia” en Middle Eastern Studies; Jul 1998, 34, 3: 34-53. https://doi.org/10.1080/00263209808701231

Nielsen, R.A. (2016): “The changing face of Islamic Authority in the Middle East” en Middle East Brief. May 2016, Nº 99. Crown Center for Middle East Studies. Disponible en: https://www.brandeis.edu/crown/publications/meb/MEB99.pdf

Ottaway, D.B. (2011): “Saudi Arabia in the Shadow of the Arab Revolt” en Occasional Paper Series. Middle East Program. Summer 2011. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Disponible en: https://www.wilsoncenter.org/publication/saudi-arabia-the-shadow-the-arab-revolt-summer-2011-0

Pollack, J. (2002): “Saudi Arabia and the United States, 1931-2002” en Middle East Review of International Affairs, vol. 6, nº 3, (September 2010): 77-102.

Priego, A. (2017): “La reconfiguración de Arabia Saudí. Del modelo de los tres pacto a la Vision 2030” en Documento de Opinión. 16 enero 2017. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6057690

Sanger, R.H. (1947): “Ibn Saud’s program for Arabia” en Middle East Journal. Tomo 1. January 1, 1947: 180-190.

Stenslie, S. (2012): Regime stability in Saudi Arabia. The challenges of succession. Routledge, Taylor & Francis Group, Nueva York, 2012.

Teitelbaum, J. (2010): “The Shiites of Saudi Arabia” en Frandkin, H; Haqqani, H; Brown, E. et al. (ed.): Current trends in islamist ideology. Volume 10, 2010. Hudson Institute, Center on Islam, Democracy and the Future of the Muslim World. Disponible en: https://www.hudson.org/research/12478-current-trends-in-islamist-ideology-volume-20

Tønnessen, L. (2016): “Women’s Activism in Saudi Arabia: Male Guardianship and Sexual Violence” en CMI Report | 2016. CMI, CHR. Michelsen Institute. R2016:1. Disponible en: https://www.cmi.no/publications/5696-womens-activism-in-saudi-arabia

ungureanu, d. (2011): “Wahhabism, salafism and the expansion of Islamic fundamentalist ideology” en Argumentun. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric. Editura Fundatiei Academic AXIS. July 2011.

Valentine, S.R. (2015): Force and fanaticism. Wahhabism in Saudi Arabia and beyond. Hurst & Company, Londres, 2015.

TELEOLOGÍA, HISTORIA Y NACIONALISMO EN LA CREACIÓN DE LOS ESTADOS MODERNOS EN MEDIO ORIENTE

JUAN DAVID ECHEVERRY TAMAYO
Universidad Nacional Autónoma de México

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores problemas a la hora de estudiar la formación de los Estados que surgieron en Medio Oriente luego de la disolución del Imperio otomano, es cómo abordar los presupuestos nacionalistas que se han adjudicado a este proceso. En este sentido, comúnmente encontramos investigaciones devenidas del uso de metarrelatos[255] que aportan explicaciones unidireccionales a los fenómenos estudiados, interpretando de manera bastante reduccionista la complejidad de un periodo de transición tan dinámico como lo fue la caída del Imperio otomano y la fragmentación de la región en los Estados que hoy conocemos. El metarrelato que trataremos en este texto será el de la nación y el nacionalismo, en tanto conceptos hegemónicos que se han instalado como paradigma para explicar la aparición de nuevos Estados desde el siglo XIX.

Ahora bien, la forma en que se han usado los conceptos de nación y nacionalismo en la creación de relatos históricos dirigidos a justificar el dominio de los Estados sobre una población y un territorio determinado tiene la particularidad de traer consigo una lógica teleológica al momento de explicar la aparición de dichas nociones en la vida política de las diferentes sociedades modernas. Esto quiere decir que según la perspectiva nacionalista ambos conceptos son transhistóricos e incluso

[255] El término metarrelato se usará en el sentido descrito por Jean-François Lyotard, quien afirma que un metarrelato es ´´una gran narración con pretensiones justificatorias y explicativas de ciertas instituciones o creencias compartidas´´ (Diéguez, 2006, p. 3).

ahistóricos, siendo relevantes para describir en muchas ocasiones el conjunto de las actividades humanas dentro de un territorio en específico. Se puede decir entonces que la teleología de la nación y el nacionalismo está marcada por el establecimiento de ´´objetivos fijos e inmutables´´ (Walker, 2017, p. 2), dirigidos a defender que todo pueblo políticamente organizado aspira a convertirse en una entidad política con una soberanía jurídica y política propia.

No obstante, esta forma de interpretar la historia trae consigo numerosos problemas para analizar regiones como Medio Oriente, puesto que hace pensar que las ideas de la nación y el nacionalismo fueron el componente esencial que motivo todos los fenómenos que desembocaron en la creación de nuevos Estados en la zona, los cuales respondían a una especie de espíritu de la época que los incentivó a convertirse en Estados-nacionales. Aquello trajo dos consecuencias: 1. Se crearon Estados con profundas crisis de identidad y se le negó autogobierno a poblaciones que cumplían con todas las condiciones para tener su propio Estado, debido a la incomprensión de cómo funcionaba la identidad, la legitimidad y la lealtad a las instituciones en Medio Oriente. 2. Cualquier forma alternativa de organización a la del Estado-nación y los principios del nacionalismo, fue interpretada como un vano esfuerzo o un intento desviado en el camino inevitable de construir Estados nacionales.

En pocas palabras, esto quiere decir que la aparición de los Estados modernos en Medio Oriente no respondió a un camino teleológico hacia el Estado-nación claramente establecido por los actores de la época, no siendo tampoco la nación y el nacionalismo los únicos modelos de identidad y construcción de Estados que se implementaron durante la caída del Imperio otomano. Entre medias se aplicaron diferentes modelos de modernización e identidad de corte transnacional y pannacional, unas veces destinados a mantener la integridad del Imperio (otomanismo, arabismo, panislamismo, panarabismo, etc.) (Yildiz, 1995, p. 279), buscar una mayor integración de la población árabe en las instituciones imperiales o reclamar el mando de la cultura árabe como cohesionadora del islam.

De este modo, erigir una nación en términos modernos fue tan solo uno de varios conceptos que influyeron en las transformaciones que

sufrieron las sociedades árabes-otomanas, sin ser en muchos casos el objetivo último de los actores que dominaron la política de la región en las últimas décadas del Imperio[256]. Dicho todo esto, el objetivo de este trabajo será plantear qué modelos alternativos de construcción estatal y de identidad se aplicaron durante la transición del Imperio otomano a los cuerpos políticos independientes que surgieron tras su disolución, cuál fue el papel de las élites políticas y el contexto sociopolítico de la región en la importación de conceptos políticos desde Europa y cómo evolucionó el concepto de nación dentro del mundo árabe-otomano.

2. ENTENDIENDO EL NACIONALISMO ÁRABE

Pese a que el nacionalismo ha sido ampliamente estudiado en Occidente, lo cierto es que los trabajos existentes que abordan este fenómeno en Medio Oriente son bastante escasos o tocan de manera muy superficial la región. En la mayoría de los casos se da una importancia exagerada a la injerencia europea directa, mientras que se le resta valor al contexto imperial y local donde más tarde se desarrollarían los movimientos nacionales. En consecuencia, abunda el uso de mitos historiográficos impulsados por potencias europeas y actores locales, quienes interpretan todo el proceso bajo una óptica nacionalista con el fin de justificar sus acciones, legitimar su mando y/o cohesionar sus movimientos.

Ahora bien, por nacionalismo árabe entendemos la ideología que se gestó en el ambiente político e intelectual del siglo XIX, siendo esta una respuesta al proceso de creación de un sistema internacional con Europa al mando, en la medida de que permitió crear expresiones de identidad y solidaridad en territorios de mayoría árabe, los cuales experimentaron

[256] Para ilustrar este punto, cabe mencionar la forma en que el nacionalismo comprende la periodización de la historia. En este sentido, al periodizar momentos claves de la historia el nacionalismo nos habla de épocas históricas con ´´importantes continuidades a largo plazo y momentos de transición entre épocas´´´, los cuales se caracterizan por ´´la disolución de antiguas continuidades y la forja de otras nuevas´´ (Green, 1995, p. 101). Esto crea una dicotomía entre viejos imperios desarticulados y nuevas entidades políticas emergentes, concentrándose en el principio y el fin del proceso mientras se abandona el estudio del conjunto de la transición, puesto que se estima que las innovaciones y alternativas que se produjeron en ella son simplemente desviaciones desafortunadas del modelo nacionalista.

un vacío de poder a causa de la decadencia otomana. Así, por medio de esta ideología una combinación de élites viejas y nuevas que habían surgido de la reorganización del Imperio, discutieron como resistir a la intervención extranjera, mantener su prosperidad y prestigio y articular sus sociedades de cara a un periodo convulso y de constantes cambios.

Con esto en mente, los teóricos del nacionalismo árabe buscaron reactivar y reconceptualizar viajes tradiciones y antiguas alianzas, con el objetico de construir mitos nacionales que articularan movimientos independentistas y anticoloniales. En resultado, cuestiones como la historia de los califatos fue reinterpretada y renombrada, pasando de significar ´´la gloria de la civilización musulmana a la gloria de la civilización árabe´´ (Khalidi, 1991, p. 1635), la lengua y escritura árabe se convirtieron en piezas neurálgicas de la identidad y se dio prioridad a la construcción de un arabismo mucho más militante y enfocado en la construcción de Estados independientes. En resumen, se procedió a inventar una tradición común en función de los lazos culturales que tradicionalmente habían unido a poblaciones bastante dispersas geográficamente, recurriendo por ejemplo al recuerdo de varios siglos de predominio cultural árabe en el Mediterráneo, el legado literario de la lengua árabe y el vínculo de la religión islámica (Aziz, 2009, p. 59).

Así, según el historiador Rashid Khalidi se fue configurando la imagen de un mundo árabe para referirse al conjunto de territorios de habla árabe, con una historia más o menos común y con la idea de pertenecer a un colectivo árabe, con la particularidad de que con ello se intentó encaminar a la población hacia una expresión política propia (Khalidi, 1991, pp. 1635-1636). Dicha ideología sería cada vez más popular con la llegada de nuevos Estados, quienes a través de sus gobiernos abogaron por difundir las premisas del nacionalismo árabe y sus propias versiones de nacionalismo, por medio de sus sistemas educativos, medios de comunicación, entre otras formas de difusión.

No obstante, pese a lo que puede parecer en primera instancia, el nacionalismo árabe no se presentó de igual manera y magnitud en todo el llamado mundo árabe, siendo muchas veces superado por ideologías como el arabismo y sentidos opuestos, específicos y complementarios de identidad tradicional. Entre estos modelos de identidad podemos

encontrar relaciones de lealtad e identidad que preceden incluso al arabismo al estar vinculadas con afiliaciones religiosas, sectarias y de clan, junto a un patriotismo local muy desarrollado en muchas partes de Medio Oriente (Khalidi, 1991, p. 1635). Además, identidades transnacionales como la religión han representado una dura oposición a los principios del nacionalismo hasta nuestros días en la región, planteando sus propios modelos de sociedad y Estado que si bien retoman los aspectos más funcionales del nacionalismo, no están limitados o definidos estrictamente por este.

A su vez, en paralelo se fueron desarrollando con el tiempo nacionalismos locales en los 22 países árabes que surgieron de la disolución del Imperio otomano y las delimitaciones llevadas a cabo por las potencias europeas, los cuales se basaron en lealtades locales tradicionales que no implicaban la existencia de movimientos nacionalistas o naciones en términos modernos que buscaban a toda costa su independencia del Imperio otomano.

Cabe aclarar que el nacionalismo árabe no necesariamente implica la creación de un Estado-nación único para todo el mundo árabe (panarabismo), tal y como demuestra el hecho de que cuando sus representantes tuvieron una pequeña oportunidad de poner en práctica sus ideas finalizada la Primera Guerra Mundial en 1919, estos se articularon en dos congresos realizados en Damasco, uno sirio y uno iraquí, donde se debatió la posibilidad de establecer tres Estados árabes en Siria, Irak y la Península Arábiga respectivamente (Khalidi, 1991, p. 1636). En realidad, el panarabismo ha tenido una influencia mucho más cultural y académica que una verdadera repercusión política considerable, con excepción de la breve experiencia de la República Árabe Unida que unió a Egipto y Siria entre 1958 y 1961.

3. EL CONCEPTO DE NACIÓN EN LOS TERRITORIOS ÁRABES DEL IMPERIO OTOMANO

Observando la realidad actual de Medio Oriente no debería extrañarnos que los primeros nacionalistas de la región, tuvieran que enfrentarse a numerosos desafíos a la hora de popularizar y consolidar sus ideas.

Algunos de los factores que dificultaron su tarea fueron las tradicionales divisiones sociales, sectarias, étnicas y tribales que marcaron la organización de la región desde siempre, junto a las tensiones que despertaban los principios del nacionalismo frente a los proyectos panislámicos, panarabistas y los patriotismos estatales locales que se desarrollaron al mismo tiempo.

Dichas dificultades se pueden identificar en los esfuerzos de traducción de las ideas del nacionalismo, puesto que la palabra más común para referenciar la idea de nación era el concepto de umma, una palabra que se había usado durante siglos para representar una comunidad sin fronteras de fieles islámicos cuya identidad no era de carácter nacional. Por esta razón, se optó por usar las palabras *qawmiyyah* (en referencia al nacionalismo panárabe) y *wataniyyah* (para remitirse a los nacionalismos locales), las cuales si bien en teoría eran complementarias en la práctica apuntaban a formas de organizar la sociedad bastante distintas (Roshwald, 2013, p. 232).

La dificultad de reconciliar ambas versiones de la identidad árabe puede verse entre otras cosas en los defensores de cada opción, por un lado, las versiones más integracionistas de nación tuvieron una mejor acogida entre ideólogos, estudiantes, comerciantes e industriales por la naturaleza transfronteriza de sus profesiones, mientras que el concepto de *wataniyyah* fue respaldado mayormente por funcionarios estatales, élites gobernantes y oficiales militares, propensos a identificarse con unidades político-territoriales más delimitadas (Siria, Irak, Transjordania, etc.) (Schad, 2006, pp. 205-206). Al mismo tiempo, las evidentes tensiones a la hora de legitimar la existencia de fronteras creadas por potencias europeas sin recurrir a una concordancia con las divisiones étnicas, religiosas, culturales e históricas de la región permitieron que la idea de una nación árabe que no atendiera a las demarcaciones trazadas artificialmente por dichas fuerzas, se postulara como la opción más lógica aunque también más difícil de implementar.

Esta dicotomía desembocó en un sin número de enfrentamientos políticos donde las élites gobernantes de los Estados árabes nunca dejaron de preocuparse y priorizar el desarrollo del nacionalismo propio de sus países, mientras que criticaban la falta de compromiso de sus vecinos con

la unidad árabe. En pocas palabras, el concepto de *qawmiyyah* se convirtió en ´´un arma de doble filo que ponía en tela de juicio la división político-territorial del mundo árabe al tiempo que servía para perpetuarla´´ (Roshwald, 2013, p. 232). Aquello produjo incluso serias crisis de legitimidad política en muchos Estados, producto de la disonancia entre los fuertes sentimientos de integrismo que esporádicamente han surgido en el mundo árabe y el interés nacional de cada Estado.

4. LA TELEOLOGÍA DEL NACIONALISMO DURANTE LA DISOLUCIÓN DEL IMPERIO OTOMANO

Uno de los mayores desafíos al momento de abordar el surgimiento de las ideas nacionalistas en el mundo árabe, es poder separar los mitos historiográficos que se han establecido a su alrededor, tanto por parte de nacionalistas árabes y defensores de los nacionalismos locales, como por los académicos críticos de la historiografía tradicional que han aparecido en los últimos tiempos. Así, es tan erróneo afirmar que la independencia de los Estados árabes se produjo por un estallido nacionalista popular que buscaba separase del yugo otomano, como argumentar que los nacionalismos que más adelante surgieron en la región fueron exclusivamente producto de la ingeniería social y geopolítica inglesa y francesa.

En realidad, no podemos hablar solo de un nacionalismo árabe ´´´bastardo´´ en términos de Kedourie, el cual estaría solo motivado por el uso que Gran Bretaña hizo de los árabes como arma contra el Imperio otomano en la Primera Guerra Mundial (Kedourie, 1956, p. 351), puesto que esto negaría la rica tradición del arabismo y otras formas locales de identidad que se desarrollaron al margen de las élites árabes que negociaron con las potencias extranjeras. La importancia de estos movimientos populares y actores no vinculados con los intereses británicos, es que buena parte de sus ideas dieron más tarde el sustrato cultural y político necesario para que las premisas del nacionalismo arraigaran en las sociedades árabes. De esta manera, el nacionalismo árabe no solo surgió de las redes clientelares establecidas por los británicos con las élites locales a las que patrocinaban, sino entre fuerzas populares que progresivamente se identificaron bajo los principios del nacionalismo.

No obstante, esto no quiere decir que el nacionalismo haya sido la principal fuente ideológica de las fuerzas que buscaron dirigir la vida independiente de los territorios árabes del Imperio otomano. Por el contrario, esta ideología era vista por muchas de las élites que interactuaron con los británicos como un concepto que se usaba de forma utilitaria dependiendo de la situación, con el fin de recibir ciertos réditos políticos y económicos. Esta postura es compartida por autores como William Ochsenwald, Mary Wilson y Hanna Batatu, quienes exponen en sus obras la forma inconstante de usar la idea de nación y nacionalismo según era conveniente para líderes como Hussein y sus hijos[257].

En consecuencia, al contrario de lo que afirma M.A. Aziz en su artículo *The Origins of Arab Nationalism* (2009), el nacionalismo árabe no fue una ´´expresión natural e inevitable´´ entre las comunidades árabes del Imperio otomano que buscaban su unidad política e independencia (Aziz, 2009, p. 59), sino una de muchas alternativas que se presentaron a la hora de adaptar sus sociedades a los profundos cambios que se presentaron a finales del siglo XIX e inicios del XX en Medio Oriente. Así, si bien por ejemplo la virtual independencia del Egipto de Mehemed Ali luego de expulsar a los franceses de Napoleón en 1801, ha sido considerado un movimiento nacionalista de pleno derecho similar a los ocurridos en España o Prusia (McKay, 1946, p. 207), lo cierto es que este tipo de levantamientos abundaron en la historia otomana. Incluso algunos de los movimientos rebeldes en los Balcanes para esta época, eran considerados parte natural de las dinámicas internas de los imperios y estaban motivados casi siempre por subas de impuestos o reclamos de una mejor justicia (Glenny, 2012, p. 21).

Además, durante este periodo la actividad reformadora del Imperio estuvo en auge en un proceso que inició con el periodo *Tanzimat* en 1839 y que terminó con un enorme número de reformas económicas,

[257] Para más información recomiendo leer los libros: Religion, Society, and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control, 1840-1908 (1984) de William Ochsenwald; King Abdullah, Britain and the Making of Jordan (1987) de Mary C. Wilson y The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers (1978) de Hanna Batatu.

administrativas, militares y educativas que allanaron el camino para la formulación de una constitución para el Imperio, impulsada por el movimiento de los Jóvenes Otomanos bajo el gobierno de Abdul Hamid II. No obstante, aunque la vigencia de esta Constitución fue corta (1876-1878) a causa de la intervención militar rusa contra los otomanos en los Balcanes, la cual permitió al sultán declarar el estado de emergencia, disolver el Parlamento y suspender la Constitución en 1978, su influencia sería determinante más adelante cuando hiciera su aparición una nueva generación de intelectuales, funcionario, militares y políticos que conformaron la organización conocida como los Jóvenes Turcos, quienes veían en el constitucionalismo una forma de salvar y modernizar el Imperio.

Conjuntamente, con estas reformas se transformó la relación rey-súbdito tradicional pasando a una idea más cercana a la de ciudadanos con derechos y deberes, se intentó eliminar los intermediarios entre el sultán y sus gobernados (jenízaros y pashas), se impulsó la igualdad jurídica de todos los habitantes del Imperio sin importar sus orígenes étnicos y religiosos, se intentó abandonar el sistema de *millet* en pos de la construcción de un Estado moderno y se buscaron nuevas formas de legitimidad, lealtad e identidad para el modelo de organización imperial encabezadas por el otomanismo (Andac, 2009, pp. 145-146). La relevancia de este periodo de reformas es que sirvió como una forma de convertir al Imperio otomano en un Estado modernizador frente a las potencias europeas, habidas de usar a las minorías religiosas y étnicas del Imperio para justificar sus intervenciones.

En contraposición, la conversión de los súbditos en ciudadanos, la eliminación de los privilegios para la población musulmana del Imperio y la congregación de críticos del gobierno del sultán Abdul Hamid II en el Cairo, terminó por despertar sentimientos de descontento entre las poblaciones árabes del Imperio que exigían mayor descentralización, conservación de su estatus social y más participación en la vida pública. Es entonces que en Egipto se comenzaron a articular innovadores movimientos de modernismo islámico, arabismo y nacionalismo árabe cada vez más abierto.

En primera instancia, los modernistas islámicos se enfocaron en reconciliar los aspectos de la modernización que consideraban más necesarios para la sobrevivencia del Imperio, con las exigencias del islam original y su interpretación como una religión que no negaba sino más bien reforzaba la razón, en un esfuerzo por conectar un sentido de identidad y comunidad islámica intemporal, con la realización de reformas educativas, legales y políticas profundas. A su vez, dentro de esta corriente comenzaron a surgir intelectuales denominados arabistas como Rashid Rida (1865-1935) alumno del pensador modernista islámico más destacado de Egipto, Muhammad Abduh (1849-1905). Rida defendía que los árabes habían sido los encargados de construir el florecimiento del islam, siendo el sometimiento de los califatos árabes por los turcos otomanos la razón del declive de la civilización islámica (Roshwald, 2013, p. 221). En este orden de ideas, el autor vinculaba directamente cualquier renovación y revitalización del islam con un renacimiento de la cultura y la identidad árabes.

Como vemos, más que resaltar un nacionalismo árabe en términos modernos autores como Rida reivindicaban la identidad árabe en función de su relación con la civilización islámica, planteando a los árabes como los defensores del islam frente a la incapacidad otomana de frenar los intereses de las potencias europeas en la región. En realidad, más que un Estado-nación árabe estos pensadores de decantaban por una especie de nuevo califato que recordara el antiguo esplendor de la cultura árabe (Roshwald, 2013, p. 222). En consecuencia, pese a que las ideas del nacionalismo se encontraban en circulación dentro de los territorios árabes del Imperio otomano, el arabismo religioso tuvo un mayor peso a la hora de plantear modelos de identidad y construcción de Estado.

Una muestra de ello es que, aunque existieron intelectuales árabes educados en Occidente principalmente cristianos provenientes de Líbano y Siria que defendían el nacionalismo árabe de manera temprana, su influencia sobre las masas fue extremadamente limitada. Uno de estos autores con una visión secular del nacionalismo árabe fue Najib Azouri, quien en su exilio en París y el Cairo escribió múltiples textos entre 1904 y 1916 donde abogaba por la construcción de un Estado para la nación árabe, cuya característica principal sería su capacidad de trascender las

divisiones entre cristianos y musulmanes al este de Egipto (Hourani, 1983, pp. 277-279). Desde su perspectiva, factores como la lengua, la cultura y la historia compartida, podían servir de sustituto a las afiliaciones religiosas tradicionales como fuente de identidad para dicho Estado.

Aun con todo, a pesar de la novedad de sus planteamientos la capacidad del nacionalismo laico para influir sobre los miembros descontentos de las élites musulmanas suníes del Creciente Fértil fue bastante escasa, sirviendo más que nada como referente para generaciones de intelectuales y políticos nacionalistas tiempo después. Esta tesis queda respaldada por ejemplo en las críticas que se han realizado al trabajo de George Antonius, cuya interpretación del papel que jugaron los primeros activistas árabes cristianos, ha sido continuamente cuestionada por sobrevalorar el rol del nacionalismo laico en la separación de los territorios árabes del Imperio otomano (Antonius, 1938, pp. 35-60).

Aun así, es innegable que a lo largo del siglo XIX se produjo un renacimiento de la cultura árabe bajo el liderazgo de intelectuales en lo que hoy es Líbano y Siria, donde árabes cristianos de la Universidad Americana de Beirut publicación obras de gran importancia como el diccionario árabe de 1867 y la enciclopedia árabe de 1870, junto a la creación de varios periódicos en árabe y constantes incentivos dirigidos a apoyar el florecimiento de la literatura árabe contemporánea (Aziz, 2009, p. 59).

De todas formas, habría que esperar a que el movimiento de los Jóvenes Turcos terminara por abandonar las ideas del otomanismo, en pos de priorizar procesos de turquificación y centralización del poder que fueron en contra de los deseos de autonomía árabe dentro del Imperio, para que se desencadenaran movimientos que reclamaban una mayor descentralización. Sin embargo, estos movimientos en un inició no implicaron necesariamente un verdadero reclamo de independencia hasta avanzada la Primera Guerra Mundial.

Así, aunque el partido político de los Jóvenes Turcos denominado Comité de Unión y Progreso (CUP), nació en 1889 como una coalición multiétnica de activistas dirigida a exigir la restauración de la Constitución de 1876, rápidamente su postura e centró en resolver el problema de cuál sería la fuente de identidad y legitimidad del Imperio: ¿un núcleo

duro turcocéntrico especialmente enfocado en la Península de Anatolia (Estado-nación) o un sistema de autonomías territoriales y culturales donde convergiesen múltiples grupos étnicos y religiosos (otomanismo)? (Roshwald, 2013, p. 222).

En un principio, dada la necesidad de atraer a musulmanes de todo el Imperio para garantizar la existencia de este como entidad política, las diferentes facciones del CUP optaron por apegarse a los principios del otomanismo y su identidad común para todas las poblaciones del Imperio, por lo que su cambio a la preeminencia del turquismo no fue inmediato y dependió en buena medida de la evolución de la Primera Guerra Mundial. Lo anterior se explica porque con el triunfo del golpe de Estado iniciado por los Jóvenes Turcos en 1908, la restauración de la Constitución de 1876, la deposición del sultán Abdul Hamid II y las pérdidas territoriales en el Norte de África y los Balcanes que redujeron las posesiones otomanas prácticamente a Anatolia y los territorios al este de Egipto, la repentina homogenización religiosa del Imperio despertó esperanzas de poder consolidar los ideales del otomanismo de unir bajo una herencia islámica común a árabes y turcos.

Dicho de otra manera, dado que con la pérdida de los Balcanes ya no quedaba ningún territorio con un peso demográfico mayoritariamente cristiano, a excepción de los armenios, griegos y judíos que aun habitaban en el Imperio, existía la expectación entre políticos y publicistas árabes de que la racionalización religiosa permitiría refundar el imperio sobre las bases de una soberanía popular, una herencia religioso-cultural común, un sistema de gobierno descentralizado y federal y un acceso igualitario al poder central entre turcos y árabes (Zürcher, 1984, 18). Aun así, las repetidas humillaciones de las fuerzas otomanas quienes se vieron incapaces de frenar los avances europeos sobre los Balcanes convencieron poco a poco a funcionarios y oficiales turcos otomanos de que una identidad turcocéntrica era vital para constituir un Estado fuerte.

Esto instaló un doble discurso entre los Jóvenes Turcos donde mientras instaban a la movilización de los habitantes del Imperio en su defensa, recurriendo a discursos inclusivos propios del otomanismo y llamadas a la solidaridad islámica y la yihad en contra de los Aliados durante la Primera Guerra Mundial, apostaban cada vez con más fuerza por

políticas centralistas y dirigidas a propagar las ideas de un nacionalismo turco de corte homogeneizador. Aquella dinámica terminó por generar fracturas y desconfianza entre las élites árabes, las cuales percibían todas estas medidas como un proceso de centralización y turquificación de la administración y la política del Imperio, cuestión que incrementó el descontento y la disidencia de numerosos notables árabe.

Sin embargo, dicho descontento no necesariamente se manifestó en demandas nacionalistas/independentistas, puesto que como indica la fundación en el Cairo del Partido de la Descentralización Administrativa Otomana en 1912, todavía muchas de las élites árabes veían en el reformismo la opción más viable para articular su futuro político. Igualmente, aunque existieron sociedades secretas de activistas en Siria y Mesopotamia con un carácter más nacionalista árabe, entre las que podemos mencionar al-Fatat en Siria y al-Ahd en Mesopotamia, estas no contaban con más que unas decenas de miembros que no lograron difundir de forma militante sus ideas entre las clases altas o populares (Roshwald, 2013, p. 224).

Ahora bien, el punto cúspide de las políticas fundamentadas en el turquismo implementadas por el CUP, se produjo durante la Primera Guerra Mundial donde no solo se combatió contra los Aliados, sino que se buscó perseguir enemigos internos reales o imaginados, lo cual desembocó en el Genocidio armenio llevado a cabo en 1914 por los Jóvenes Turcos. En este proceso de implantación de políticas de población dirigidas a homogenizar la población de Anatolia oriental, perdieron la vida aproximadamente 600.000 armenios cuyas ciudades y aldeas fueron destruidas o vaciadas de su población (Zurcher, 2010, p. 149).

Por otro lado, los intentos de homogenización de la población no solo pasaban por eliminar físicamente a determinadas poblaciones de ciertos territorios, también implicó procesos de aculturación de poblaciones que, si bien no eran étnicamente turcas, podían ser articuladas al proyecto nacional si estas aceptaban las políticas culturales del Estado. Tal fue el caso de los kurdos, quienes a pesar de haber peleado fuertemente en la guerra contra los rusos, participado en la persecución de los armenios y formado parte de la fundación del CUP, terminaron siendo segregados por no asimilarse a la identidad turca que se estaba construyendo

desde el Estado. En este sentido, no es de extrañar que estas dinámicas repercutieran en las poblaciones árabes del Imperio que, pese a no haber sufrido ese nivel de persecución, veían amenazada su singularidad, prestigio y privilegios dentro de la estructura imperial.

No obstante, para estos momentos no se produjo ningún levantamiento general sino brotes de descontento campesino esporádicos, permaneciendo la gran mayoría de notables, funcionarios y oficiales del ejército árabes leales a la causa otomana. Cuestión que no evitó que Gran Bretaña comenzara a firmar una serie de acuerdos en secreto donde prometía a múltiples actores influencias políticas en las zonas que se separasen del Imperio otomano. Tal fue el cado del Sherif Hussein a quien los británicos le prometieron la formación de un Estado árabe independiente y el apoyo a los hachemitas como casa gobernante, la Declaración Balfour de 1917 donde prometían la construcción de una patria judía en Palestina y los Acuerdos de Sykes-Picot de 1916 que estipulaba las zonas de influencia francesa y británica en la región.

Todos estos acontecimientos facilitaron que se produjera una rebelión en el Hiyaz que solo pudo atraer a un pequeño número de desertores árabes del ejército otomano, siendo particular que esta se hubiese presentado en la periferia del Imperio y no en los centros del pensamiento del arabismo como Siria o Mesopotamia. Con todo, el Hiyaz poseía una enorme importancia para la identidad árabe puesto que, a pesar de no contar con una gran población o abundantes recursos naturales, en ella se encontraban ciudades sagradas como la Meca y Medina. Tradicionalmente esta región como tantas otras en el imperio había gozado de una considerable autonomía política y administrativa dentro del mismo, por lo que la política centralizadora del CUP motivo al Gran Sheriff Hachemita y Emir de La Meca, Hussein bin Ali y sus hijos Faisal y Abdullah, a iniciar negociaciones con los británicos para establecer su propio gobierno en los territorios árabes del Imperio otomano.

Bajo este contexto Faisal realizó algunos viajes a Damasco entre 1915 y 1916 donde se reunió con miembros de al-Fatat y al-Ahd, jurando como miembro de esta última (Roshwald, 2013, p. 225). La importancia de este encuentro fue que una vez iniciada la Primera Guerra Mundial algunos oficiales árabes otomanos miembros de dichas organizaciones,

desertaron y se dirigieron al Cairo para negociar con los británicos la posibilidad de instigar una gran revuelta árabe en la región con el apoyo de esta potencia. Fue en este momento donde se produjo la famosa correspondencia entre Sir Henry McMahon (Alto Comisionado británico en Egipto) y Hussein (1915-1916), donde los británicos se comprometían a apoyar un levantamiento árabe general cuyo epicentro sería el Hiyaz.

Como resultado, Hussein se declaró en rebeldía en 1916, fue nombrado rey de Arabia y reunió una fuerza beduina con la que comenzó a asediar las fortalezas militares otomanas en el Hiyaz y a sabotear las líneas de ferrocarril otomanas. No obstante, sería erróneo considerar a Hussein y sus hijos nacionalistas en los términos modernos de la palabra, pues sus motivaciones pasaban más por una combinación de dinámicas provinciales y aspiraciones panislámicas. Esto puede verse en el hecho de que, para atraer a nuevos reclutas, apoyos y legitimidad a su causa, Hussein recurrió constantemente a la exaltación de factores religiosos, denunciar a los Jóvenes Turcos como secularistas sin Dios, promesas de restaurar el gobierno islámico en la región, entre otros discursos que no se acercaban a los principios del nacionalismo (Zeine, 1977, pp. 196-198).

Por otro lado, también resulta exagerado hablar de una Revuelta árabe en 1916 puesto que, aunque algunas poblaciones como los drusos del sur de Siria brindaron apoyo logístico a la campaña militar de Faisal, esto no se vio reflejado en un levantamiento popular y coordinado en contra de las autoridades otomanas. En realidad, este mito historiográfico puede entenderse mejor como una narrativa romántica elaborada por los nacionalistas árabes para legitimar su existencia y aspiraciones tiempo después, por las élites locales árabes tradicionales quienes necesitaban legitimar su posición luego de la derrota otomana y por intelectuales y militares británicos que buscaban ganar apoyo a largo plazo para su intervención en la región como patrocinadores del nacionalismo árabe.

Se puede decir entonces que el Imperio otomano no implosionó a causa de sus divisiones étnicas y religiosas, sino que fue conquistado y desmembrado lenta pero efectivamente por rusos, franceses y especialmente británicos, lo que provocó que para 1916 los territorios habitados

por mayorías árabes ya se encontraran al borde de la independencia debido a la ocupación extranjera y no a un levantamiento popular (Roshwald, 2013, pp. 227-228). Esto no quiere decir que no existieran élites urbanas comprometidas con las ideas del nacionalismo, arabistas que se acercaban progresivamente a un nacionalismo árabe abierto, activistas y sociedades secretas que apostaban por la autodeterminación, entre otros actores influidos por los principios del nacionalismo, pero su influencia fue pobre y sus ideas estuvieron mediadas por un conjunto de creencias religiosas, seculares, elitistas, populistas, regionales, particularistas y con preceptos diferentes a la hora de definir qué territorios y poblaciones debían formar parte de su proyecto político.

No obstante, las élites árabes que habían negociado con los británicos rápidamente se dieron cuenta de que estos no cumplirían su promesa de crear un Estado árabe independiente, ayudando incluso a la coronación de Abdulaziz bin Saúd como gobernante de la Península Arábiga en 1932 en detrimento de Faisal ibn Hussein hijo del Sherif Hussein. Esto ocurrió pese a las protestas de este último en la Conferencia de Paz de París en 1919, donde expuso la necesidad de instaurar un Estado árabe unificado debido a los factores culturales, geográficos e históricos que unían a los árabes, sin tener éxito en evitar que las regiones árabes otomanas fueran divididas en esferas de influencia británicas y francesas por medio de mandatos. Aun así, la coronación de Saud es una muestra más de cómo modelos de identidad y construcción de Estado alternativos al nacionalismo influyeron en la configuración política de la región, puesto que Saud llegó al poder liderando una confederación tribal árabe cuya ideología cohesionadora era el islamismo fundamentalista wahabí y no el nacionalismo árabe (Kostiner, 1993, pp. 4-5).

Uno de los resultados más particulares de este proceso es que muchas veces los levantamientos de corte nacional se vieron más como una reacción al colonialismo europeo que como una oposición al dominio otomano. Consecuentemente, los acuerdos territoriales y la opción de autogobierno y no de independencia que dejó la posguerra, sembraron las bases para el surgimiento de un sentimiento anticolonial que más tarde marcaría los nacionalismos de la zona.

Una muestra de ello fueron los levantamientos de 1920 en Siria, donde Faisal había sido nombrado rey por el Congreso General Sirio de lo que se conoció como la Gran Siria, un Estado que incluía los territorios de lo que hoy es Siria, Palestina, Israel, Jordania y Líbano, siendo esta decisión rechazada por Francia y Gran Bretaña quienes se dispusieron a reprimir y desarticular a sus defensores. Dicha represión se debió a los deseos de las autoridades francesas de dividir administrativamente de forma distinta la región, con el fin de facilitar su control y evitar levantamientos populares generales en contra de su dominio. Así, el plan francés incluía crear cinco Estados separados que serían: Líbano, Latakia, Alexandretta, Jebal Druse y Siria (Aziz, 2009, p. 63).

Por consiguiente, los límites del nacionalismo para explicar los acontecimientos que se pusieron en marcha luego de la disolución el Imperio otomano son evidentes, siendo el caso sirio paradigmático al ser un territorio que durante la ocupación militar británica y francesa sufrió profundos procesos de ingeniería social y geopolítica que desvirtuaron los proyectos de Estado que se plantearon a nivel local. De este modo, aunque los franceses proyectaron de forma temprana la construcción de un Estado libanés, cuya base era el pequeño enclave del Monte Líbano mayormente habitado por cristianos maronitas, sus fronteras abarcarían territorios con enormes poblaciones suníes, chiíes, drusas y ortodoxas griegas, las cuales no se sentían representados por un Estado creado artificialmente por una potencia extranjera (Roshwald, 2013, pp. 229-230).

En realidad, la generalidad de las élites del momento creía en la construcción de la Gran Siria descrita anteriormente, discutiéndose incluso la posibilidad de construir un superestado que incluiría también Irak. Además, de fondo existía desconfianza alrededor del papel de la casa hachemita como líder del mundo árabe, pues muchas élites locales los veían como advenedizos, yihadíes y beduinos que no tenían mayor legitimidad para gobernarlos que los otomanos, por lo que su papel se presentaba más como una oportunidad para restituir el poder local de las élites tradicionales que como verdaderos líderes de una revolución nacional.

Aunado a esto, los intentos de Faisal por consolidar su legitimidad con el Congreso Nacional Sirio de 1919 tuvieron pocos efectos reales, quedándose más como un foro donde se debatieron múltiples planes y proyectos de unidad o federación siria y/o panárabe, los cuales no contaban con los medios materiales y el apoyo necesario para su implementación. Dicho escenario permitió que los comités populares elegidos localmente representaran una competencia directa por la autoridad dentro del Comité Nacional Superior en Damasco, siendo esto cada vez más evidente conforme el Congreso Nacional Sirio se mostraba más incapaz de resolver las necesidades del momento (Gelvin, 1998, pp. 193-195).

El punto final de este proceso en Siria, se produjo en 1920 cuando en la Conferencia de San Remo se firmó el tratado de San Remo, se ratificaron y legalizaron los repartos territoriales de las provincias árabes del Imperio otomano. Como resultado, con la expulsión de Faisal de Siria y el aumento de las tensiones en Palestina, en 1920 los británicos intentaron apaciguar las cosas nombrando a Faisal rey de Irak y creando Transjordania para ser gobernado por Abdullah el segundo hijo de Hussein, lo que satisfizo las aspiraciones de parte de las élites árabes, pero no corrigió el problema de fondo de canalizar las aspiraciones políticas que para entonces se presentaban en los diferentes territorios árabes.

Ahora bien, tal y como hemos mencionado anteriormente en la práctica lejos de quererse instalar un macro Estado árabe en Medio Oriente, factores como la existencia de grupos y comunidades étnicas y religiosas dispares, las diferencias culturales entre las diversas regiones árabes, los lazos parroquiales de larga data que existían en cada territorio, los múltiples intereses dinásticos y la idea de crear tres Estados independientes, marcaron los límites a los impulsos unionistas. Igualmente, la importancia del Tratado de San Remo fue establecer las bases territoriales y administrativas, que más tarde terminarían por estructurar los Estados-nación independientes que surgirían tras la Segunda Guerra Mundial en la región.

No obstante, el proceso descrito anteriormente dejó muchas preguntas en el aire tales como: ¿qué naciones eran las que encarnaban la autodeterminación que se exigía para Medio Oriente, por ejemplo la nación siria, segmentos de la nación siria o una nación árabe más amplia?, ¿qué

partes de la sociedad iban a ser incluidas, toleradas o excluidas de la nación y en función de qué principios? y ¿quiénes serían los encargados de responder estas preguntas (las élites urbanas, las autoridades religiosas, las masas urbanas o los insurgentes rurales)?. Todos estos cuestionamientos no partieron tanto de la existencia de un nacionalismo y naciones bien estructuradas que esperaban su independencia, sino de la imposibilidad de recurrir a principios tradicionales como el de la umma islámica (protegida desde hacía siglos por los otomanos), siendo la abolición del Califato en 1924 un hito que obligó a las élites árabes a buscar nuevas fuentes de legitimidad (Watenpaugh, 2006, pp. 123-124).

5. CONCLUSIONES

El esfuerzo de abordar la desintegración de los imperios multinacionales y la aparición de nuevos Estados a finales del siglo XIX e inicios del XX, resulta una tarea titánica si deseamos entender el proceso de transición en su conjunto y no solo juzgar toda la transición por su final como comúnmente se hace. En consecuencia, la óptica del nacionalismo no es una teoría capaz de abarcar la complejidad de las relaciones de identidad presentes en Medio Oriente, siendo necesario pensar a profundidad el papel de ideologías transnacionales y panacionales en la configuración política de la región, con el fin de arrojar luz sobre las crisis de identidad que hoy siguen vigentes. Esta incomprensión de cómo funciona la identidad en Medio Oriente por los europeos que intentaron hacer encajar a fuerza las ideas del nacionalismo en la región, se ha traducido en cruentas luchas por el poder y el territorio, siendo un caso ejemplificante el de los palestinos y su imposibilidad de obtener un Estado-nación propio luego de la desintegración del Imperio otomano.

A grandes rasgos, se puede decir que los palestinos se enfrentaron a dos problemas que de fondo sellaron su situación actual: en primera instancia y común a todos los Estados de la zona, fue la falta de un proyecto netamente nacional debido a la coexistencia de proyectos transnacionales como el islamismo y supranacionalistas como el Reino Árabe Unido de Siria (1919 y 1920). En segundo lugar, los palestinos fueron los únicos en Medio Oriente que tuvieron que competir con otro proyecto

nacional de origen europeo, el cual disputó con ellos el control de la tierra bajo la complacencia del Mandato británico.

Esto facilitó el hecho de que la desarticulación política de los árabe-palestinos a causa de sus rencillas tradicionales y la represión británica en 1929 y entre 1936 y 1939, junto a la ambivalencia a la hora de reclamar un Estado independiente para sí mismos en pos de sumarse a proyectos como el Sur de Siria, fueran interpretados como la inexistencia de un pueblo políticamente organizado con derecho sobre la tierra en que habitaban. Sin embargo, aquello mismo ocurrió en el Líbano donde los franceses diseñaron un Estado según sus intereses, pese a que muchos de los habitantes de este territorio creían que lo que hoy es Siria, Líbano, Palestina, Israel y Jordania, pertenecía por derecho a un macro Estado conocido como la Gran Siria. Estos dos casos nos muestran entonces como el uso de los principios de la nación y el nacionalismo son categorías bastante limitadas a la hora de explicar los fenómenos propios de Medio Oriente, poniendo de manifiesto que como investigadores debemos desarrollar nuevas líneas de investigación que desmitifiquen la historia de este interesante periodo de transición.

8. REFERENCIAS

Andac, E. (2009). Theory Transnational ideologies and state building: The Ottoman Empire in transition. Political Power and Social (20), 133-166

Antonius, G. (1938). The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement. Allegro Editions

Aziz, M.A. (2009). The Origins of Arab Nationalism. Pakistan Horizon, 62(1), 59-66

Diéguez, A. (2006). La ciencia desde una perspectiva postmoderna: Entre la legitimidad política y la validez epistemológica. Actas de las II Jornadas de Filosofía: Filosofia y política, Procure, 177-205

Gelvin, J. L. (1998). Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire. University of California Press

Glenny, M. (2012). The Balkans. Nationalism, War and the Great Powers 1804–2012. Granta Books

Green, W. A. (1995). Periodizing world history. History and Theory, 34(2), 99-111

Hourani, A. (1983). Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939. Cambridge University Press

Kedourie, E. (1956). England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921. Bowes & Bowes

Khalidi, R. (1991). Arab Nationalism: Historical Problems in the Literature. The American Historical Review, 96(5), 1363-1373

McKay, V. (1946). The Arab League in World Polities. Foreign Policy Reports, 22(17), 206-214.

Roshwald, A. (2013). Nationalism in the Middle East, 1876-1945. En J. Breuilly (Ed.), The Oxford handbook of the history of nationalism (221-240), Oxford University Press

Schad, G. D. (2006). Competing Forms of Globalization in the Middle East: From the Ottoman Empire to the Nation State, 1918–1967. En A. G. Hopkins (Ed.), Global history: Interactions between the universal and the local, (191-228), Macmillan Education

Walker, N. (2017). Teleological and Reflexive Nationalism in the New Europe. Euborders, (2), 1-23

Watenpaugh, K. D. (2006). Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class. Princeton University Press

Yildiz, M. C. (1995). Osmanli'nin son dönemindeki üç düşünce akiminin sosyolojik analizi: batililaşma, islamcilik ve milliyetçilik (Análisis sociológico de tres tendencias del pensamiento en el último período otomano: occidentalización, islamismo y nacionalismo). Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Firat, (1-2), 1-14

Zeine, N. (1977). The Struggle for Arab Independence. Western Diplomacy and the Rise and Fall of Faisal´s Kingdom in Syria. Caravan Books

Zürcher, E. J. (1984). The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905–1926. Brill Academic Pub

Zürcher, E. J. (2010). The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Ataturk's Turkey. I.B. Tauris

FARAH DIBA, ATRAPADA ENTRE LA DICTADURA Y SU PROPIA LUCHA POR LA IGUALDAD

CLAUDIA MÉNDEZ RENTERÍA
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

INTRODUCCIÓN

El trato a las mujeres en las sociedades musulmanas constituye el frente más socorrido entre los profetas del llamado "choque de civilizaciones" (Sposito, 2003, pág. 156) y conforma por igual el campo de batalla entre quienes satanizan al islam y quienes lo defienden (Elorza, 2008).

Sin embargo, las altas cifras de feminicidios, así como el reducido número de dirigentes femeninas a nivel mundial llaman a atender la propuesta de John L. Sposito, respecto a revisar el modo de vida de las musulmanas desde el amplio espectro del patriarcado (Sposito, 2003, pág. 156).

Con ese objetivo abordaré, desde un enfoque diacrónico, el reinado de Farah Diba, la primera y única emperatriz de Irán, desde la amplia tradición de lucha por la justicia de las mujeres de ese país, pero enfatizando la toma de conciencia de la shabanu respecto a la oportunidad que su cargo le ofrecía.

1. PUNTO DE PARTIDA

Ante todo, hay que aclarar que la Chari'a, la ley musulmana establece la inferioridad de las mujeres, no así su reclusión ni el uso del velo. Atendiendo a Ikram Antaki, estas dos costumbres proceden de Omar, el cuñado del profeta quien, ante la necesidad de distinguir entre las propias mujeres y las esclavas aconsejó lo siguiente: "Di a…las mujeres de los creyentes que hagan bajar sobre su ropa algo y que se cubran con algo

la cara de forma más conveniente a fin de que no sean reconocidas y no puedan ser confundidas con las esclavas…" (Antaki, 2000, pág. 261).

Con este origen ligado a la economía, el velo representó "la separación entre el ocio y el trabajo" –iba velada quien no laboraba-; es decir, aun cuando su utilización forma parte de la costumbre musulmana, admite variaciones, tal y como "la separación de la sociedad en sociedad de hombres y sociedad de mujeres" cuya consecuencia es la reclusión de estas últimas (Antaki, 2000, págs. 262-263).

Puesto que ambos hábitos pueden parecer extraños, se les esgrime en pro y en contra del islam, con lo que se minimiza tanto su diversidad característica, como su cualidad consuetudinaria, que, a su vez, facilita las válvulas de escape, por ejemplo. Resulta cómodo soslayar que la religión musulmana cuenta con el mayor número de fieles y por tanto abarca un arcoíris de posibilidades en sus prácticas.

De estos procesos da cuenta la biografía de Farah Diba, que desde esa posición influyó en que aquellas pretendidas dicotomías perdieran certidumbre; en realidad, pertenece a la tradición combativa de las iraníes, que profesando el chiismo –la rama jerárquica y ortodoxa del islam-, han participado activamente en las batallas por la democracia y la laicidad emprendidas en su país desde el siglo XX.

En efecto, en el seno de la vertiente chiita –que espera el regreso del imam oculto, el duodécimo, que instaure la justicia en el mundo- había surgido el shaykismo, una rama que planteaba la existencia de una *Bab* (antesala) facilitadora de la comunicación con el duodécimo imam. Esta esperanza fechaba el regreso, y con precisión, en el año persa equivalente a 1844 Ali Mohammad al-Chirazi se autodenominó *Bab*. (Axworthy, 2010, pág. 222)

2. ANTECEDENTES

Es cierto que *Bab* fustigó a los ulemas, pero su rasgo más progresista se expresó en su abogar por un trato mejor hacia las mujeres y los niños, lo que le atrajo muchas seguidoras, entre quienes destacó Qorrat al-Ain. Esta se rehusó a llevar el velo, no se amilanaba ante los ulemas y de

acuerdo con Axworthy, predicaba la emancipación de la mujer. Fue desterrada a Irak, y cuando logró volver, la encarcelaron (Axworthy, 2010, pág. 223).

Hubo que esperar hasta 1906 para que las mujeres volvieran a actuar. En ese año un grupo de ciudadanos ilustrados redactó una Constitución que ponía coto al autoritarismo del sha y a decir de Amin Maalouf introducía la perspectiva laica (Maalouf, 2018, pág. 301). Lo cierto es que semejante avance despertó la cólera de Gran Bretaña y Rusia que invadieron a Irán. Obligaron a los *Majlis* o miembros del naciente Parlamento a recular, y tuvieron que ser las mujeres quienes salieran en defensa de la soberanía nacional, gracias al hecho de que se integraron, por primera vez, en organizaciones femeninas (Shuster, págs. 191-193).

Se trataba de mujeres que, atendiendo a la Chari'a únicamente dejaban ver cara y manos (Antaki, 2000, pág. 245), pero de una gran convicción y anhelo de justicia social (Armstrong, 2010), ya que demandaban la apertura de escuelas para chicas, al igual que el reconocimiento a sus organizaciones y a su derecho al sufragio (Sedghi, 2007, pág. 43). De modo que no claudicaron ni ante el asedio a sus ciudades ni ante el embate de las potencias, según el testimonio de Morgan Shuster, el estadounidense que fungió como tesorero general en aquel corto periodo de vida democrática (Shuster, 1912, págs. 191-193).

Si bien aquellas inquietudes fracasaron, las mismas mujeres educadas en Europa abrieron más tarde escuelas femeninas donde, pese a todos los contratiempos, se formó una planta docente significativa. A la par, se desarrolló una intensa labor editorial con temas feministas y nacionalistas. La figura más representativa de este período se llamó Sadigheh Doulatabadi, hija de un ulema de Isfahan y por tanto, poseedora de una amplia cultura, y libertad. Se travistió para asistir a la escuela destinada únicamente a los hombres, y en 1918 publicó el periódico *Zaban-e Zanan* (*La lengua de las mujeres*), donde criticaba por igual la opresión a la que se sometía a las mujeres, los harenes; la dictadura, etc. (Sedghi, 2007, págs. 53-56).

Se defendió con ingenio de los continuos ataques y la posterior censura gubernamental: "si el gobierno y la hostilidad pública quieren detener la

ilustración del público…Viven en un mundo de sueños y alucinación." (Sedghi, 2007, pág. 56) Cuando alguien planteó que ella vivía 100 años adelante, lo rechazó: "vivo 100 años después, de otra manera, no habría permitido que nuestras mujeres fueran encadenadas de modo tan vicioso y violento por lo hombres". (Sedghi, 2007, págs. 56-57)

Sólo Sadigheh Doulatabadi podía ser en 1927 la segunda mujer que se mostrara sin velo en la vía pública, a su regreso de Francia; no obstante, lo cual ocupó el puesto de supervisora del sistema escolar. El cargo no menguó ni su lucha ni su convicción: para sus dolientes dejó esta advertencia: "Por favor, si portan velo, no asistan a mi funeral, no las perdonaré." (Sedghi, 2007, pág. 57)

Ahora bien, se requirieron más de cuatro décadas para que un gobierno nacional y democrático tomara de nuevo el mando, el primer ministro Mohamed Mossadeq nacionalizara el petróleo y renaciera la esperanza. No he encontrado registro de la participación de las mujeres en ese efímero resurgimiento, pero Shirin Ebadi lo describe como un gobierno electo por el pueblo, que se ganó la simpatía del Medio Oriente (Ebadi, 2009, pág. 16). La caída sólo podía consistir en un golpe rápido comandado por la CIA, que repartió muerte y dólares en apoyo al sha, Mohamed Reza Pahlavi (Roa, 2017, págs. 84-88).

3. ASCENSO AL PODER

Este monarca había sido educado como militar y con la consigna de dar continuidad a la dinastía comenzada por su padre, Reza sha. Fue así como se había casado dos veces: con la princesa Fawzia había tenido una hija, luego se divorció de Soraya ante la falta de descendencia. En 1959, tras un encuentro en la embajada iraní de París, Farah Diba se convirtió en la tercera esposa, en medio de una fastuosa celebración (Sarvestani)

Nació por fin el primogénito y a la vez, surgió una nueva forma de ser esposa del sha. Como nieta del embajador persa en Rusia (Boehm, 2018) y miembro de una generación mimada por la modernización gubernamental, Farah Diba estudiaba arquitectura en París y amaba su carrera,

por lo cual asumió su cargo con un bagaje tan innovador como entusiasta.

Es cierto que su suegro, Reza sha ya había prohibido por decreto la vestimenta iraní, atacando el uso del *chador* –velo largo que cubre desde la cabeza hasta los pies- (Sedghi, 2007, pág. 26) y el *hiyab* –velo- con tal violencia que los policías podían entrar a las mezquitas a retirar este último (Kapuściński, 2015, pág. 29). También lo es que su hijo Mohamed Reza volvió opcional ese atuendo, se reconcilió con algunos clérigos, y por consiguiente, regresó la paz al castigado país (Ebadi, 2009, pág. 16).

4. LO NECESARIO

En este sentido, el papel de Farah Diba consistió en dotar de opciones a las mujeres, quienes descubrieron sus brazos, usaron minifaldas, pantalones e incluso trajes de baño (Saniee, 2017, pág. 152). Pero el cambio no concluyó allí: se forjó el mercado de cosméticos, enseres para el arreglo personal como "perfumes, tintes, maquillaje, tijeras, horquillas". Incluía además medias de nilón transparentes, revistas femeninas, bolsos y sombreros (Abdolah, 2008, pág. 29. 31. 46).

Pequeños detalles de gran valor para aquellas cuyos cuerpos han permanecido ocultos –porque "el islam es muy hostil a la desnudez" (Antaki, 2000, pág. 245)- y que en consecuencia le atrajeron el cariño de todas las mujeres a la shabanu (Abdolah, 2008, pág. 94). Pese a todo, estas novedades no eran bienvenidas ni por el clero ni por los comunistas.

Mas en el Irán de las décadas de 1960 y 1970 significaron un festín, descrito más tarde por Kader Abdolah, antiguo disidente comunista, quien comenta mediante una peripecia literaria, acerca de "las mujeres de la patria que tras siglos de vivir oprimidas por los hombres, nunca habían tenido oportunidad de enseñar su belleza" (Abdolah, 2008, pág. 248).

Debieron de ser tiempos excitantes para la población: la elite ilustrada y formada en el extranjero experimentó un estallido de libertad artística y un resurgimiento feminista, mismo que dio paso a su vez a la expresión

del placer femenino a través de la poesía de Forug Farrojzad, de cuya inspiración surgió un canto a la intimidad prohibida:

> Miré sus ojos donde se ocultaba un secreto
> Mi corazón bajo su mirada imploraba
> Por la pasión de sus ojos
> Alá, oh Alá
> Sus labios provocaron el deseo en los míos
> Y murmuré en su oído
> Te quiero
> ¡Dios, he pecado!
> Mi cuerpo desnudo
> Hundido en el suave lecho
> Golpeando contra su pecho (Abdolah, 2008, pág. 122)

…Arte en toda su extensión, y por tanto, transgresor: la ley no contempla la libertad sexual, y lo que ha sido traducido como pecado alude al hecho sexual que viola esa ley divina, el *zina*. En Occidente podemos comprenderlo como el coito con alguien con quien no se está casada. Lo anoto en femenino pues Ikram Antaki advierte que "Para impedir el *zina*, la ley organiza un derecho familiar que facilita mucho al varón la satisfacción de sus instintos" (Antaki, 2000, págs. 240,239-241.242).

Por otra parte, el *zina* puede ser juzgado por la sociedad, de manera que Forug Farrojzad padeció el acoso y la incomprensión aun del medio literario –"para algunos era una nueva y fulgurante estrella en el firmamento de la poesía persa; para otros, una puta que vendía su cuerpo tanto en la cama como en el papel" (Abdolah, 2008, pág. 122)- sus nervios sucumbieron, y si bien emigró a Europa, falleció en la carretera. Una muerte que sus allegados describen como un asesinato bajo la apariencia de un accidente automovilístico (Habibian).

Luego entonces, la generación de la emperatriz no dudó en introducir cambios a pesar del riesgo inherente, y de las protestas de los clérigos más conservadores, que comenzaban a relacionar estas innovaciones con la invasión imperialista estadounidense. El carácter efímero de aquella explosión creativa fue entrevisto por la propia Forug Farrojzad: "recordando cómo volaba, el pájaro morirá" (Habibian).

No le falta razón a Sposito cuando señala que en los países musulmanes, las mujeres a "veces son agentes de cambio, pero a menudo son

víctimas" (Sposito, 2003, pág. 158), sobre todo si no pertenecen a la clase gobernante. Porque atendiendo a la ley: "los hombres son superiores a las mujeres. Las mujeres virtuosas son obedientes y sumisas. Ellos regañarán a las desobedientes y las alejarán en camas aparte. Les pegarán, pero no cuando vuelvan a ser obedientes." (Antaki, 2000, pág. 256).

En tal escenario Farah Diba desplegaba sus proyectos, de ahí que desde su jerarquía atendiera a lo necesario, sí, pero también a lo posible, y lo imposible. Podía no haberlo hecho. A partir de su boda llamó la atención de la prensa del corazón, acudía con frecuencia a París a renovar su guardarropa, y aunque se convirtió en un ícono de la moda internacional e impuso su peinado lo mismo en Irán que en Francia (Abdolah, 2008, pág. 95), realizó a la vez tareas filantrópicas, visitó hospitales, edificó un moderno leprosorio, etc.

Extrañamente para la sociedad iraní, y aun para la realeza mundial, la emperatriz impulsó con decisión las iniciativas que fomentaban la emancipación de las mujeres, algunas de las cuales habría de promover su esposo. Encarnó asimismo la imagen liberada de las iraníes; sostiene Abdolah que desarrolló su profesión construyendo bibliotecas, parques y museos, así como en la restauración de sitios a los que convertiría después en centros culturales (Abdolah, 2008, pág. 98).

Quizá su contribución más representativa en este rubro haya sido la creación del Museo de Arte Contemporáneo de Teherán, un edificio vanguardista, al mismo que proveyó con una abundante obra de los artistas occidentales del mundo moderno en 1977 (Boehm, 2018).

Que Farah Diba fue una mujer que transformó sus circunstancias lo pone de manifiesto su iniciativa de apoyar a través de su fundación, el proyecto de construir un hospital para mujeres, donde atendería exclusivamente personal femenino. Se enfocaba entonces en la crítica situación de las mujeres que rechazaban la atención médica de los varones, como habían arrojado las estadísticas (Abdolah, 2008, pág. 95).

5. LO POSIBLE

La emperatriz se presenta a sí misma como colaboradora del gobierno del sha (Boehm, 2018), es probable que al afirmarlo evoque no sólo su designación como regente –esto es, podría asumir el poder si el monarca muriera antes de que el príncipe heredero cumpliera la mayoría de edad (Boehm, 2018)- sino su intervención como vínculo entre su marido y la gente.

En primer lugar, el régimen del sha era conocido por su elite corrupta encabezada por la familia Pahlavi, lo que conllevó una burocracia enorme e ineficiente (Saikal, 1980, pág. 73). De cara a este mal, la emperatriz brindó apoyo a través de su oficina especial a quienes buscaban ayuda o planteaban quejas contra los abusos. A los ojos de Raymond Vouillamoz y Claude Smadja, este despacho representó "un último recurso frente a la pobreza extrema y la burocracia". Señalan igualmente que Farah Diba se convirtió en un elemento privilegiado de las relaciones públicas de la monarquía, debido a su imagen en el seno de la sociedad iraní (Smadja, 1978).

En segundo lugar, se hallaba el rasgo más terrible del imperio: la siniestra policía secreta, la SAVAK, que mantenía atemorizada a la sociedad y cuyas prácticas le valieron al sha llamadas de atención por parte de Amnistía Internacional y Jimmy Carter (Cottam, 1980). Frente a ese mal, Farah Diba opuso su actuación. Testimonios recogidos por Parinoush Saniee relatan que las familias recurrían a la emperatriz cuando uno de sus miembros se encontraba en manos de aquellos torturadores (Saniee, 2017, pág. 219).

No obstante, su influencia no acabó allí: puesto que el sha cambió tres veces de esposa, en busca de un hijo varón que lo sucediera en el trono, resulta acertado suponer que consideraba inferiores a las mujeres, y por ende, también lo es imaginar a Farah Diba como motor de las políticas hacia este género; por ejemplo, la aprobación de una ley de protección a la familia, así como el establecimiento de Cortes familiares, en pro de la igualdad de derechos de las mujeres en todos los campos (Saikal, 1980, págs. 87-88).

Cabe añadir que estas reformas tuvieron lugar durante la Revolución blanca, el plan gubernamental que reconoció por fin el derecho femenino al voto, asimismo legalizó el divorcio; si bien a despecho de todo lo anterior, la sociedad no dejó de ser tradicional. Los padres elegían a los prometidos, y de no tratarse de integrantes de la clase cercana al sha, que viajaban al extranjero, las mujeres experimentaron con timidez la occidentalización de sus ropas, incluso en las zonas urbanas (Saniee, 2017, pág. 129).

6. LOS OBSTÁCULOS

Por el contrario, debieron mostrarse radicales a la hora de estudiar, especialmente cuando ya contaban con su propia familia. La Chari'a les prohíbe andar solas y ni que decir tiene que esta limitación parecía una pequeñez frente a la probabilidad de que sus cónyuges fueran apresados y torturados hasta la muerte. En esos casos permanecían en la zozobra y aflicción:

"[Tras el juicio] La primera vez que me dieron su ropa sucia para que la lavara, me sorprendió su extraño olor, una mezcla de sangre vieja, infección y miseria. Horrorizada, examiné cada prenda y vi las manchas de sangre y pus. Muy nerviosa, me encerré en el baño, abrí los grifos y lloré amparándome en el rumor del agua." (Saniee, 2017, pág. 220)

De igual forma, las chicas cuyos parientes eran presos políticos cargaban con el estigma, amén de que sus posibilidades de matrimonio disminuían considerablemente. Si optaban por la resistencia, e ingresaban al partido comunista –el Tudeh, del cual Mohamed Reza se erigió como enemigo acérrimo- las recluían en la terrorífica prisión de Evin, donde eran torturadas y violadas (Abdolah, 2008, págs. 222-223).

Pero, atendiendo a otra testigo recuperada por Saniee, estas activistas contaban con la libertad de vestir "pantalones y jerséis anchos y viejos…Iban peinadas como si el pelo les molestara: unas lo llevaban tan corto que, vistas por detrás, parecían hombres y las otras se lo recogían con una goma. Ninguna se había maquillado." (Saniee, 2017).

Obviamente, es la opinión de alguien que asumió por completo la occidentalización. Aunque quizás haya resultado más transgresor el aspecto de estas jóvenes combativas, las desobedientes. Irán era todavía un país agrario e intensamente ligado al islam, que concibe la mezcla de sexos únicamente en relación con el matrimonio. (Antaki, 2000, pág. 263).

Si las reformas antes descritas no sobrevivieron se debió, primero, a su carácter vertical, y luego, a la desigualdad con que se aplicaron: mientras unos estudiaban en la universidad o en el exterior; otros acudían a las *madrasas* –las escuelas coránicas-; lo más no tenían acceso a ningún tipo de enseñanza. Por otro lado, las ganancias por la explotación del petróleo, y el alza de los precios beneficiaron únicamente a la clase gobernante. El abismo se abría cada vez más, la gente emigraba a las ciudades tan sólo para ampliar los cinturones de miseria (Armstrong, 2010, pág. 311).

Karen Armstrong antepone a todos estos factores, el sentimiento de pérdida entre los chiitas (Armstrong, 2010, pág. 267), mismo del que supieron tomar ventaja los clérigos conservadores, que terminarían por hacerse con el poder en 1979, intentado echar atrás los cambios emprendidos, denunciándolos como una influencia nociva de los omnipresentes estadounidenses, y de su títere, el sha (Saikal, 1980, pág. 75)

7. LO IMPOSIBLE

Con todo, la poesía de Forug continúa siendo compañía de las iraníes, mediante libros gastados y pasados de generación en generación. Se le cita de memoria, se visita su tumba cada año, sin importar que sea obligatoria la compañía de un pariente varón y que esté prohibida el agua de colonia (Habibian). Más aún, la metáfora del vuelo liberador, como estrategia de huida, y como alternativa ante la muerte no pierde vigencia: en 2019 Narges Kalhor, exiliada en Alemania, la retomó en su documental *En el nombre de Sherezada o el primer Biergarten en Teherán*.

Parecida suerte ha encontrado el Museo de Arte Contemporáneo, financiado y proveído por Farah Diba, al permanecer íntegro. Ignoro las condiciones para acudir a él, pero hasta hoy ha sido respetado por los ayatolás (Boehm, 2018). Por cierto, esta actitud hacia el legado de la

shabanu me remite al modo en que protestó contra la corrupción de la familia Pahlavi: al abandonar el país en febrero de 1979, decidió dejar todo, pues explicó que se trataba del patrimonio de los iraníes, y en efecto todo parece intacto (Boehm, 2018).

Se propuso reflejar dignidad en el momento de la partida y lo consiguió, pero su lucha no ha terminado: pese a que enviudó en plena juventud, no ha vuelto a casarse, pretendiendo que su oposición a la teocracia resulte más contundente y no pierda simbolismo (Sarvestani). Su mensaje es claro: las mujeres solas pueden y valen. Así pues, no solamente quiebra con la sumisión impuesta por el islam, que condena a las viudas a la tutela de sus hijos, sino que ejemplifica esa otra posibilidad con éxito, ya que aparte de todo, atiende las peticiones que recibe a través de las redes sociales, siempre y cuando esté en su mano ayudar (Sarvestani).

El tiempo de su exilio ha sido generoso en entrevistas y documentales en torno a esta singular mujer, a lo largo de ellos se nota el trayecto desde la sorpresa e ironía al ver la euforia por la caída del sha entre las chicas vestidas a la manera occidental, hasta una actitud comprensiva. Han tenido que transcurrir muchos años para que Farah Diba repruebe la represión que, al atenuarse tras el derrocamiento del régimen, desató aquella alegría desbordante.

Si a lo largo de su reinado rechazó la participación de su marido en la tortura, adoptando la actitud de negación de este y aun separándolo de quienes la llevaban a cabo, la emperatriz se ha ido alejando de aquella sumisión y lealtad al sha. Con estas actitudes distó de reaccionar a la carta abierta que le dirigió Ulrike Meinhof. En 1967 esta periodista contrastó las respuestas de la shabanu a la *Neue Reveu* con la pobreza y la represión que asolaban a Irán, desde luego, citaba el testimonio de un preso (Meinhof, 1967).

Contrariamente, Farah Diba ha acabado por asumir aquella violencia, lo ha hecho ante la ejercida por la república islámica, porque le permite juzgar los crímenes de sus oponentes revolucionarios. Ya que ahora pugna por la desaparición de esas prácticas en Irán, quizá reconozca alguna vez la utilización de la tortura sin límites y sus secuelas aniquiladoras. De admitirlo revestiría todo el simbolismo, al tiempo que se

convertiría en un gesto de reivindicación hacia los sobrevivientes (Sarvestani).

En todo caso, las entrevistas más recientes terminan por reflejar paz interior. No es para menos: ante el anuncio de la obligatoriedad de la vestimenta musulmana, las mujeres protestaron masivamente. No tuvieron éxito, pero han ido transformando las dos prendas de vestir de la discordia (Roa, 2017). Por otro lado, han mantenido su derecho a estudiar, suman mayoría en la universidad, trabajan y utilizan maquillaje. Son miembros del Parlamento, incluso ha habido una vicepresidenta en la república islámica (Sposito, 2003, pág. 157).

Es verdad que las actividades toleradas responden ante todo a los requerimientos de la economía, pero también lo es que en principio, el líder de la Revolución, el ayatolá Jomeini las había prohibido.

8. PUNTO DE ANCLAJE

Antes del punto final, hay que atender a la reflexión de una mujer madura hacia este baile de vestimentas. Ya en la República islámica, su hijo le pide que se ponga chador para acompañarlo a visitar a su futuro suegro, y ella contesta lo siguiente:

"¿olvidas que somos humanas -le espeté- ¿Qué pensamos por nosotras mismas y tenemos principios y creencias propios, y que no podemos transformarnos sin cesar en lo que no somos? ¿Sabes cuántas veces tuve que cambiar el modo de taparme, según lo que los hombres consideraban adecuado? En Qum llevaba chador; en Teherán, pañuelo de cabeza; cuando me casé con tu padre, él no quiso que llevara ningún tipo de *hiyab*; luego llegó la revolución y tuve que llevar una túnica larga y pañuelo en la cabeza…No hijo mío. Quizá en el pasado no pudiera plantarle cara a mucha gente, pero no pienso arredrarme ante mi hijo…soy capaz de pensar por mí misma y elegir lo que quiero ponerme…" (Saniee, 2017, pág. 393).

La herencia del reinado de la shabanu consiste por lo tanto en la toma de conciencia entre las mujeres, sobre la vestimenta como un espacio personalísimo de autodeterminación, de libertad por conquistar. Por

todo lo antes señalado, cada vez que escuchamos de esta inconformidad, de aquellas permanencias, de alguna iraní que desobedece y no porta el velo, hay que retrotraernos a Farah Diba, alguien que aprovechó su encumbramiento para tomar el relevo de las iraníes esforzadas en forjar una vida distinta, y distante de la ley que sostiene la desigualdad de géneros.

En fin, a alguien que posibilitó que los pájaros volaran.

A Hella Zwick, Anna Stumpfhauser y Lore de Idiáquez

9. REFERENCIAS

Abdolah, Kader (2008) La casa de la mezquita, traductora Marta Aguilé Bernal, Salamandra.

Antaki, Ikram (2000) La cultura de los árabes, Joaquín Mortiz.

Armstrong, Karen (2010) Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam, trad. Federico Villegas, Tusquets.

Axworty, Michael (2010) Irán una historia desde Zoroastro hasta hoy, trad. Gregorio Cantera, Turner.

Ebadi. Shirin (2007) El despertar de Irán, memorias de revolución y esperanza, Aguilar

(2009) La jaula de oro, trad. Helena Aguilá Ruzola, Esfera de los libros.

Elorza, Antonio (2008) Los dos mensajes del islam. Razón y violencia en la tradición islámica, Ediciones B

Kapuściński, Ryszard (2015) El Sha o la desmesura del poder, trad. Agata Orzeszek, Anagrama.

Maalouf, Amin (2018) Samarcanda, trad. María Concepción García Lomas, Alianza.

Ulrike Meinhof, Open Letter to Farah Diba, Yumpu, 1967 en https://www.yumpu.com/no/document/read/46599002/open-letter-to-farah-diba-ulrike-meinhof

Roa, Nico (2017) El aliado persa. Desmontando mitos sobre Irán, Mandala.

Saikal, Amin (1980) The Rise and Fall of the Shah. Iran from Autocracy to Religious Rule, Princeton University.

Saniee, Parinoush (2017) El libro de mi destino, trad. Gemma Rovira Ortega, Salamandra

Segdhi, Hamideh (2007), Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Reveiling, Cambridge University Press

Shuster, Morgan W. (1912) The Strangling of Persia…, The Century co.

Sposito, John L. (2013) Guerras profanas. Terror en nombre del islam, trad. Yolanda Frontal, Paidós.

Boehm von, Gero (2018) “Farah Diba, la dernière impératrice”.

Habibian Maryam (2003) “Forug Farrojzad: A Young Revolutionary Poetess of Teheran”, Theater of the Reflecting Pool.

Persson, Nahid Sarvestan (2008) “The Story of Queen Farah Pahlavi. The Queen and I”, Real Reel.

Vouillamoz, Raymond et Claude Smadja (1978) “Le Shah d’Iran. L’héritier de Cyrus”, rts.

CRÍMENES INTERNACIONALES CONTRA LOS BIENES CULTURALES: APROXIMACIÓN A LA DESTRUCCIÓN PERPETRADA POR EL DÁESH EN SIRIA E IRAK

JOAN-MARC FERRANDO HERNÁNDEZ
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

En el transcurso de los conflictos armados en Siria e Irak, el grupo armado conocido como Dáesh se apoderó de extensos territorios en ambos países árabes. En aquellos lugares que cayeron bajo su control, implantaron un régimen basado en su visión extremista y violenta del islam. Uno de los componentes de esa dominación fue la destrucción deliberada y organizada de multitud de monumentos históricos, lugares de culto y otros objetos histórico-artísticos. Estos ataques a los bienes culturales respondían, en buena medida, a una política calculada de erradicación de la diversidad cultural y religiosa.

La noción de patrimonio cultural es amplia y, aunque ha variado su significado con el tiempo, engloba tanto el patrimonio cultural tangible –bienes muebles e inmuebles de importancia artística, histórica, arquitectónica o arqueológica, obras de arte, colecciones de objetos, libros, archivos, etc.–, así como el patrimonio cultural intangible o inmaterial –como, por ejemplo, las tradiciones orales, las lenguas o las prácticas rituales–. Los bienes culturales, que poseen una definición jurídica específica, se insertan en la primera de las categorías. Aquí se utilizan de forma intercambiable los términos bienes y patrimonio culturales –únicamente en su vertiente tangible– con la intención de facilitar la lectura.

Los ataques contra el patrimonio cultural están prohibidos por el Derecho Internacional y pueden llegar a constituir crímenes internacionales susceptibles de persecución penal. Así pues, el objetivo de este trabajo

es ofrecer una aproximación general a la devastación cometida por el Dáesh en Siria e Irak y explorar el encaje de estas conductas en los tipos penales internacionales que protegen los bienes culturales.

Para ello, en primer lugar, se describirá el fenómeno destructivo, haciendo especial énfasis en las formas y métodos utilizados, así como en los motivos que subyacen a tales actos. En segundo lugar, se expondrán de forma general las reglas más importantes que rigen la protección de los bienes culturales en conflicto armado, indagando en la normativa internacional contenida tanto en tratados internacionales como en el Derecho Internacional consuetudinario. Estos instrumentos, además, establecen mecanismos de represión de las violaciones.

La destrucción del patrimonio cultural puede ser incluida en diversas conductas tipificadas como crímenes internacionales bajo la jurisdicción de la Corte Penal Internacional. Así pues, la tercera sección de este trabajo propone un análisis jurídico de las conductas destructivas en clave de derecho penal internacional. A simple vista, la existencia de una situación de conflicto armado, como los que acontecían en Siria e Irak, sugeriría una calificación de los actos como crímenes de guerra. Pero la comisión de unos hechos delictivos en un contexto bélico no necesariamente conduce a esa caracterización. El patrimonio cultural está indisolublemente ligado a la identidad y a la historia de los pueblos. La eliminación de ese nexo mediante la devastación de los vestigios del pasado, con todas sus atribuciones, atenta directamente contra la propia existencia de las comunidades. Es, precisamente, en este campo en el que algunos de los actos destructivos del Dáesh podrían encajar con los elementos que configuran el crimen contra la humanidad de persecución o, en ciertos casos y en determinadas circunstancias, esa intencionalidad podría incluso dar pruebas de la comisión del crimen de genocidio.

2. LA DESTRUCCIÓN DE BIENES CULTURALES COMETIDA POR EL DÁESH EN SIRIA E IRAK

El Dáesh se apoderó de extensas zonas de Siria e Irak a partir de 2014. En junio de ese año, Abu Bakr al Bagdadi, el entonces líder de la organización, proclamó el Califato e instó a todos los musulmanes a que

jurasen lealtad al nuevo Estado Islámico, que se erigía sobre los territorios conquistados por el grupo armado en ambos países. En aquel entonces, el Dáesh controlaba importantes ciudades como Mosul, la segunda ciudad en importancia de Irak, y Al Raqa y Deir Ezzor, en Siria. Se calcula que aproximadamente seis millones de personas vivían bajo su control (Barrett, 2014, p.8).

La ideología del Dáesh se caracteriza por una visión extremista y fanática del islam. Sus postulados fundamentalistas e intransigentes rechazan de plano toda interpretación de las escrituras religiosas que no sea la suya, de manera que el resto de las confesiones religiosas son concebidas como blasfemas e infieles y, en consecuencia, deben ser eliminadas (Barrett, 2014, p.18). Esto ha tenido consecuencias particularmente graves para los cristianos de toda índole, musulmanes chiíes, sufíes, yazidíes y otras minorías religiosas.

Bajo su régimen, se aplastó a la disidencia sin miramientos mediante la aplicación de un sistema de justicia ejemplarizante con castigos crueles e inhumanos. Sus métodos brutales también incluyeron la limpieza cultural de los territorios que controlaron mediante la eliminación de todos los vestigios culturales y religiosos contrarios a su interpretación (Hill, 2016, p.195).

Las consecuencias del programa de erradicación de la diversidad cultural del Dáesh se manifestaron muy pronto. En Mosul, a partir de julio de 2014, los milicianos demolieron la tumba del profeta Jonás, así como grabaron vídeos en los que destruían a martillazos estatuas y piezas arqueológicas de incalculable valor en el Museo de Mosul (Hill, 2016, p.198). En verano de ese año, lanzaron una ofensiva contra la región de Sinjar, en el norte de Irak, en la que desataron una campaña de exterminio contra la minoría yazidí, cuyos miembros eran considerados "adoradores del diablo". Se documentaron destrucciones de templos, cementerios, santuarios y lugares históricos vinculados a esa minoría (Isakhan y Shahab, 2020, pp.12-13; UNHRC, 2016).

A principios de 2015, el Dáesh proseguía con su expansión armada. A su paso, centenares de bienes culturales fueron arrasados. En Irak, los milicianos devastaron las ciudades milenarias de Nínive, Nimrud, Hatra

y el yacimiento de Dur Sharrukin (Agudo Villanueva, 2016, p.156). En Siria, los sitios arqueológicos de Dura Europos y Mari sufrieron graves daños debido a la intensa excavación ilegal para vender las antigüedades en el mercado negro (Wolfinbarger et ál., 2014, pp.5-21). El monasterio del siglo V d.C. de Mar Elián, en la población siria de al Qaryatayn, fue arrasado con un buldócer, se derribaron las cruces y lápidas y se profanaron los restos del cadáver de San Elián (Tharoor y Maruf, 2016). Ese mismo verano, el grupo armado se apoderó de la ciudad histórica de Palmira, inscrita en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. A lo largo de su ocupación, los milicianos dinamitaron los templos de Baalshamin y de Bel, demolieron seis torres funerarias de época preislámica y pulverizaron parte del Arco del Triunfo y de la avenida monumental (UNESCO, 2016, pp.8-12). Temporalmente liberada por el ejército sirio en marzo de 2016, Palmira fue reconquistada por el Dáesh hasta marzo del año siguiente. Durante ese período, el grupo armado detonó explosivos en el Tetrapilón y causó graves daños en el anfiteatro romano (Naciones Unidas, 2017, pár.85).

A partir de 2017, el Dáesh fue perdiendo territorios hasta su derrota militar en 2019, cuando Baguz, su último bastión en la frontera sirio-iraquí fue tomado (Reuters/EFE, 23 de marzo de 2019). Los años de atrocidades cometidas bajo su régimen y la destrucción de centenares de bienes culturales llegaron a su fin.

Oficialmente, el programa iconoclasta del Dáesh respondía a motivaciones religiosas propias de su interpretación intransigente del islam. En su argumentario, los monumentos históricos y objetos eran símbolos paganos, ídolos que representaban a falsos dioses, lo que justificaría su erradicación (Doppelhofer, 2016, p.2). Sin embargo, el espectáculo mediático orquestado alrededor de los actos destructivos revela otras motivaciones. Las destrucciones eran grabadas con dispositivos de alta calidad, con cuidados efectos visuales, luego se subían a Internet y se difundían por todo el mundo a través de las redes sociales. Los servicios de propaganda del Dáesh se esmeraban en producir documentos impactantes con el objetivo de potenciar el reclutamiento, captar financiación y promover el miedo entre sus enemigos (Barrett, 2014, pp.51-57). El efecto de esta estrategia servía para desmoralizar y aterrorizar a la población civil,

actuando como una demostración de poder del grupo armado para aniquilar la historia, a la vez que los rodeaba de un aura de invulnerabilidad y desafío impune a los valores de Occidente (Smith et ál., 2016, pp.174-179; Doppelhofer, 2016, p.2).

La destrucción sistemática del patrimonio cultural también respondía a otro objetivo: la eliminación de la identidad cultural y la historia de los pueblos de Siria e Irak (Hill, 2016, p.193). En otras palabras, la destrucción de bienes culturales se empleó como un método de limpieza cultural con el objetivo último de someter a la población a la más absoluta dominación. La Comisión de Investigación sobre Siria (2016, pár.90) sintetizó el fenómeno de la siguiente manera:

> La destrucción del EIIL [Dáesh] está motivada en parte por su deseo de crear un territorio en el que solo existan sus formas de expresión cultural. También es un intento de proyectar el predominio del grupo y su capacidad para aniquilar otras formas de identidad e imponer su visión del mundo a las poblaciones que están bajo su control. Al destruir esos lugares y publicar fotografías en su revista en inglés, el EIIL pone de relieve que actúa sin temor a la rendición de cuentas.

En definitiva, los actos destructivos perpetrados por los milicianos del Dáesh suponen un atentado directo contra bienes y valores especialmente protegidos por las normas internacionales. La gravedad y la magnitud de los hechos permiten anticipar la existencia de crímenes internacionales. Pero, primero, se explorarán las normas y principios que el Derecho Internacional establece para proteger los bienes culturales y cuya transgresión acarrea la responsabilidad penal individual.

3. LA PROTECCIÓN INTERNACIONAL DE LOS BIENES CULTURALES EN CONFLICTO ARMADO

La protección jurídica de los bienes culturales en caso de conflicto armado en el Derecho Internacional se remonta al siglo XIX, cuando los Estados acordaron una serie de normas elementales sobre el comportamiento de sus fuerzas armadas durante las hostilidades con el objetivo de limitar los efectos de la guerra. En la actualidad, existen múltiples tratados internacionales que lidian con la protección de los bienes culturales, pero debe hacerse una precaución: no todos los instrumentos son

aplicables a los casos de Siria e Irak. A pesar de ello, algunas normas han cristalizado en el Derecho Internacional consuetudinario, permitiendo su aplicación a los Estados, aun cuando estos no sean parte en los tratados.

Este es el caso de las normas contenidas en la IV Convención de La Haya de 1907 y en su Reglamento anexo sobre las leyes y costumbres de la guerra terrestre (en adelante, Reglas de La Haya), cuya naturaleza consuetudinaria fue reconocida por el Tribunal Militar Internacional de Núremberg (International Military Tribunal, 1947, pp.253-254). Las Reglas de La Haya prohibían, de forma general, la destrucción de bienes sin que concurriera una necesidad militar imperativa, los bombardeos de localidades no defendidas y estipulaba el respeto, entre otros, de los monumentos históricos y otros edificios, a condición de que no se usaran con fines militares. El artículo 56 establecía que debía "perseguirse toda ocupación, destrucción o deterioro intencional […] de monumentos históricos y de obras artísticas y científicas". Aunque originalmente fueron concebidas para regular los conflictos armados internacionales, es decir, las guerras interestatales, hoy día se consideran aplicables tanto a los conflictos internacionales como a los conflictos internos (Prosecutor v. Tadic, 1995, pár.127).

El Derecho Internacional consuetudinario también prohíbe atacar bienes culturales a menos que sean objetivos militares; causar daños excesivos; destruir o dañar bienes culturales bajo el control de una de las partes a menos que concurra una necesidad militar imperativa; usar bienes culturales para fines que puedan exponerlos a daños o destrucción; y, también, se proscribe cualquier forma de apropiación indebida o vandalismo (O'Keefe, 2020, pp.54-59; Henckaerts y Doswald-beck, 2007, pp.141-149). Las violaciones graves de las leyes y costumbres de la guerra constituyen crímenes de guerra, sea cual sea la naturaleza del conflicto armado, y conllevan la responsabilidad penal individual (Henckaerts y Doswald-beck, 2007, pp.623-682).

En el ámbito de los tratados internacionales, el instrumento fundamental es la Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, adoptada en La Haya el 14 de mayo de 1954 (en adelante, CH54). El convenio tiene hoy 133 Estados parte, entre los

cuales figuran Siria (desde 1958) e Irak (desde 1967). En el artículo 1 se definieron por primera vez los bienes culturales como aquellos "bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos", junto con los edificios destinados a su conservación y los centros monumentales. En todo caso deben tener "gran importancia", esto es, poseer un importante valor para el patrimonio cultural de cada Estado parte (O'Keefe, 2006, pp.103-106).

El Convenio estructura la protección en torno a dos obligaciones principales: la salvaguardia (relativa a la adopción de medidas en tiempos de paz) y el respeto. Esta última obligación, detallada en el artículo 4, consiste en no utilizar los bienes culturales o sus inmediaciones para fines que los expongan a la destrucción o al deterioro y en abstenerse de realizar actos de hostilidad contra los mismos. Ambos casos contemplan la posibilidad de eludir la norma en caso de necesidad militar imperativa. Asimismo, se prohíben sin excepción el pillaje, el vandalismo y las represalias contra los bienes culturales. Además, la CH54 organizó un sistema de protección especial para bienes culturales de la mayor importancia a los que se otorgaría inmunidad en caso de cumplir unos requisitos, pero no ha tenido éxito.

Un mínimo de obligaciones de respeto se traslada, también, a los conflictos armados sin carácter internacional (ex artículo 19). Esto implica que todas las partes en un conflicto armado, incluidos los grupos insurgentes, quedarían vinculadas por estas normas relativas al respeto de los bienes culturales (O'Keefe, 2006, p.98; Toman, 1996, p.212).

La CH54 estipula un régimen de sanciones por la transgresión de sus normas. Los Estados, en virtud del artículo 28, se comprometen a tomar, dentro de sus sistemas de derecho penal, todas las medidas necesarias para perseguir y castigar a los presuntos responsables de cometer infracciones del tratado. Sin embargo, el artículo 28 "ha quedado en letra muerta, principalmente porque no establece la lista de las violaciones que requieren sanción penal" (Henckaerts, 1999).

Muchos años después, el 26 de marzo de 1999, se adoptó el Segundo Protocolo a la Convención de La Haya de 1954 con el objetivo de corregir sus deficiencias y darle eficacia a su régimen de protección. Entre las

diversas mejoras que introducía el Segundo Protocolo estaba una revisión de cláusula de la necesidad militar, que se restringía y se vinculaba al más moderno concepto de objetivo militar, así como un nuevo y detallado sistema de represión penal de las violaciones. Desafortunadamente, ni Siria ni Irak son parte de este tratado.

Pese a la relevancia que tienen, los Convenios de Ginebra de 1949 presentan destacados límites en la protección de los bienes culturales. El IV Convenio de Ginebra, relativo a la protección de la población civil, que tiene participación universal y sus normas han devenido costumbre internacional (Ehlert, 2013, p.38), únicamente contiene referencias genéricas a la protección de bienes frente a la destrucción. El artículo 147 establece como infracción grave "la destrucción y la apropiación de bienes no justificadas por necesidades militares y realizadas a gran escala de modo ilícito y arbitrario". Los Estados tienen la obligación de tomar medidas para perseguir, juzgar y sancionar adecuadamente a los responsables de las infracciones graves con independencia de su nacionalidad en virtud del artículo 146.

En cambio, los Protocolos Adicionales I y II de 1977 actualizaron y mejoraron la protección garantizada a los bienes culturales tanto en caso de conflicto armado internacional como no internacional. El artículo 53 del Protocolo Adicional I (en adelante PAI) y el artículo 16 del Protocolo Adicional II (en adelante PAII), cuyas redacciones son similares, prohíben cometer "actos de hostilidad dirigidos contra los monumentos históricos, las obras de arte o los lugares de culto que constituyen el patrimonio cultural o espiritual de los pueblos", así como utilizarlos en apoyo del esfuerzo militar. No se contempla la excepción de la necesidad militar, aunque, como los preceptos se aplican "sin perjuicio" de la CH54, puede darse la paradoja de que los Estados que sean parte, al mismo tiempo, de los Protocolos y de la CH54 podrán invocar la cláusula de la necesidad militar. Una buena parte de la doctrina considera que este hecho debilita enormemente la protección de los Protocolos (O'Keefe, 2006, pp.217 y 232-235; Henckaerts y Doswald-beck, 2007, pp.144-145).

El PAI también amplia el régimen de sanciones por las violaciones graves, contemplando explícitamente como crimen de guerra en el artículo

85.4.d el hecho de dirigir ataques contra monumentos históricos, obras de arte o lugares de culto, causando extensas destrucciones, cuando no haya pruebas de que se esté usando con fines militares por la parte contraria y cuando estos bienes culturales no estén en las inmediaciones de objetivos militares. El PAII, en cambio, no contempla ningún régimen de sanciones para los conflictos armados no internacionales.

El patrimonio cultural también está protegido en otros tratados. Sin duda, uno de los más importantes a efectos de este trabajo es la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, de 16 de noviembre de 1972, de la que tanto Siria (desde 1975) como Irak (desde 1974) son parte. Estrictamente, el tratado no lidia con la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, pero no cesa su aplicación en este tipo de situaciones (Toman, 1996, p.369).

La Convención de 1972 protege el patrimonio cultural que tenga un "valor excepcional universal", en el que se incluyen los monumentos, los conjuntos y los lugares que cumplan esta característica (ex artículo 1). Este nivel de importancia rebasa el de la "gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos" en el sentido de la CH54 y, por tanto, cabe pensar que no todos los bienes culturales protegidos por la CH54 alcanzarían el umbral exigido por la Convención de 1972 (Ehlert, 2013, pp.62-63). Entre otras obligaciones, los Estados deben proteger y conservar el patrimonio cultural con el fin de poderlo transmitir a las generaciones venideras (artículo 4), así como abstenerse de dañarlo deliberadamente (artículo 6.3).

Los Estados pueden proponer bienes para su inscripción en la famosa Lista del Patrimonio Mundial (artículo 11). Si alguno de estos bienes estuviera amenazado, por ejemplo, por un conflicto armado, se le incluirá en la Lista del Patrimonio Mundial en Peligro mientras subsista el riesgo (artículo 11.4). La República Árabe de Siria tiene, en la actualidad, seis lugares inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial, entre los que se encuentra Palmira, y otros doce lugares en la Lista indicativa, donde constan, por ejemplo, la ciudad abasí de Al Raqqa, Mari y Dura Europos. En lo que respecta a Irak, el país tiene cinco inscripciones en la Lista, como es el caso de Hatra, y posee catorce lugares en la lista indicativa, como Nimrud o la ciudad antigua de Nínive.

En este tratado no hay ninguna cláusula que estipule la responsabilidad penal individual. Sin embargo, la jurisprudencia internacional ha tomado la Lista del Patrimonio Mundial como referencia para evaluar la gravedad de los crímenes internacionales contra los bienes culturales. Así, por ejemplo, el Tribunal Penal para la antigua Yugoslavia (en adelante TPIY) valoró el hecho de que la ciudad de Dubrovnik estuviera inscrita en la Lista cuando fue bombardeada (Prosecutor v. Strugar, 2005, pár.279); o, más recientemente, la CPI tuvo en cuenta que los monumentos históricos y edificios religiosos destruidos en Tombuctú estaban inscritos en la Lista para evaluar la gravedad de la conducta del responsable (Prosecutor v. Al Mahdi, 2016, pár.80).

El rechazo internacional frente a este tipo de conductas destructivas volvió a ponerse de manifiesto con la adopción, en el año 2003, de la Declaración relativa a la destrucción intencional del patrimonio cultural en el marco de la UNESCO. En este instrumento sin naturaleza vinculante se subrayó, una vez más, el carácter ilegal de la devastación de bienes culturales y la obligación de los Estados de perseguir y castigar a los responsables.

4. LA CRIMINALIZACIÓN DE LOS ATAQUES CONTRA LOS BIENES CULTURALES EN LA CORTE PENAL INTERNACIONAL

El Derecho Internacional posee otras normas, además de las descritas en el apartado anterior, que se enmarcan en el derecho penal internacional y que criminalizan la destrucción deliberada del patrimonio cultural. Los actos perpetrados por los milicianos del Dáesh podrían encajar en diversas conductas tipificadas como crímenes internacionales en el Estatuto de Roma de la CPI. Esta pluralidad de calificaciones jurídicas varía según la doctrina, y tiene mucho que ver tanto con los hechos y su contexto (por ejemplo, la existencia de conflictos armados en Siria e Irak), como con la intencionalidad subyacente en la conducta del perpetrador (Hill, 2016, p.194; Cunliffe et ál., 2016, pp.2-4).

Tradicionalmente, los ataques contra los bienes culturales habían sido calificados como crímenes de guerra, aunque la jurisprudencia

internacional, sobre todo gracias a la labor del TPIY, ha admitido que estos puedan perseguirse como un crimen de lesa humanidad de persecución cuando se dan en el marco de un ataque generalizado y sistemático contra la población civil con una intención discriminatoria. Incluso, en ciertas circunstancias, la devastación deliberada del patrimonio cultural puede dar prueba de la especial intención de destruir físicamente a un grupo que exige el crimen de genocidio. A continuación, se analizarán separadamente cada una de las posibles tipificaciones dentro del marco jurídico que ofrece el Estatuto de Roma de la CPI.

4.1. CRÍMENES DE GUERRA

Los crímenes de guerra son todas las violaciones graves de normas de Derecho Internacional Humanitario (DIH en adelante), establecidas por vía consuetudinaria o convencional, que generan responsabilidad penal individual en virtud del Derecho Internacional (Cassese, 2008, p.81; Werle y Jessberger, 2017, p.644). El DIH consiste en un conjunto de normas que regulan el comportamiento de las partes en un conflicto armado mediante la limitación de los medios y métodos de hacer la guerra y que protegen a las personas y bienes que se ven afectados por el conflicto (Cullen, 2010, p.139).

La existencia de un conflicto armado, internacional o interno es, aunque pueda parecer obvio, una precondición esencial para la comisión de un crimen de guerra. Un conflicto armado, en sentido jurídico, consiste en el recurso a la fuerza armada entre Estados o cuando hay violencia armada prolongada entre las autoridades gubernamentales y grupos armados o entre estos últimos (Prosecutor v. Tadic, 1995, pár.70). Además, no todas las violaciones de una norma de DIH alcanzarán la consideración de crímenes de guerra por el mero hecho de que se cometan en un contexto de conflicto armado. La destrucción de bienes culturales, o de cualquier otro crimen de guerra, debe tener un vínculo estrecho con el conflicto, esto es, que "at a minimum, have played a substantial part in the perpetrator's ability to commit it, his decision to commit it, the manner in which it was committed or the purpose for which it was committed" (Prosecutor v. Kunarac, 2002, pár.58). Además, el crimen de guerra de destrucción intencional de bienes culturales puede cometerse tanto en

conflicto armado internacional como en conflictos sin carácter internacional (Prosecutor v. Strugar, 2005, párs.229-230).

El artículo 8 del Estatuto de la CPI criminaliza la destrucción intencional de bienes culturales de la misma manera tanto para los conflictos armados internacionales (artículo 8.2.b.ix) como para los conflictos armados sin carácter internacional (artículo 8.2.e.iv). El delito tipifica como violación grave de las leyes y costumbres de la guerra:

> Dirigir intencionalmente ataques contra edificios dedicados a la religión, la educación, las artes, las ciencias o la beneficencia, los monumentos históricos, los hospitales y los lugares en que se agrupa a enfermos y heridos, siempre que no sean objetivos militares.

Esta disposición, con un lenguaje que recuerda fuertemente al de las Reglas de La Haya, enumera una serie de edificios protegidos entre los cuales se encuentran los bienes culturales (aunque el término no se emplea). Este precepto protege específicamente unas categorías de bienes determinadas, por lo que constituye *lex specialis* respecto del crimen más genérico de atacar bienes civiles (Klamberg, 2017, p.89).

El artículo 8 del Estatuto de la CPI criminaliza la conducta "dirigir ataques". Estos deben ser lanzados "intencionalmente". Este hecho indica que no es necesario un resultado de daño o destrucción para consumar el crimen, sino que bastaría con que el perpetrador incurriera en la mera conducta de "dirigir ataques", pero debe hacerlo de forma intencional. El concepto de ataques plantea controversias interpretativas. Tradicionalmente se ha entendido que los ataques, en DIH, consisten en "los actos de violencia contra el adversario, sean ofensivos o defensivos", tal y como los define el artículo 49.1 del PAI, de manera que no se incluirían en esta definición los actos de hostilidad contra los bienes culturales que están en posesión de la parte que los agrede (O'Keefe, 2020, pp.53-54). En cambio, la misma CPI ha entendido que "dirigir ataques" incluía todo acto de violencia cometido durante las hostilidades o después, dado que el en el Estatuto no se distingue entre las dos situaciones (Prosecutor v. Al Mahdi, 2016, párs.15-16). Además, los ataques punibles serán aquellos dirigidos contra bienes culturales "que no sean objetivos militares", esto es, "aquellos objetos que por su naturaleza, ubicación, finalidad o utilización contribuyan eficazmente a la acción militar o cuya

destrucción total o parcial, captura o neutralización ofrezca en las circunstancias del caso una ventaja militar definida", según la definición contenida en el artículo 52.2 PAI y ahora consuetudinaria. En la mayoría de las ocasiones, señala O'Keefe (2020, p.54), los bienes culturales no serán objetivos militares y, por tanto, atacarlos constituirá un crimen de guerra.

La CPI tuvo ocasión de aplicar esta disposición en el caso de Ahmad Al Faqi Al Mahdi. Los hechos enjuiciados ocurrieron en el transcurso del conflicto armado en Mali entre 2012 y 2013, cuando los grupos armados Ansar Dine y Al Qaeda en el Magreb Islámico, vinculados al extremismo violento islámico, ocuparon parte del territorio maliense, incluyendo la histórica ciudad de Tombuctú. Durante ese período, Al Mahdi dirigió la destrucción de diez célebres monumentos y mezquitas históricos, de los cuales nueve estaban inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial. Por estos hechos, Al Mahdi fue condenado a nueve años de prisión. La sentencia tuvo en cuenta que los bienes destruidos estaban inscritos en la Lista a la hora de valorar la gravedad del delito (Prosecutor v. Al Mahdi, 2016, pár.80-81).

A la vista de todo lo expuesto, hay suficientes elementos para discutir si algunos de los hechos destructivos cometidos por los milicianos del Dáesh, como, por ejemplo, la devastación de monumentos en Palmira, Hatra, Nimrud o Mosul, podrían encajar en el crimen de guerra contemplado en el artículo 8 del Estatuto de la CPI. La propia jurisprudencia de la Corte avala esta posición, aunque no es del todo pacífica.

4.2. Crímenes contra la humanidad

En muchas ocasiones, el ataque deliberado al patrimonio cultural se produce con una intención de los perpetradores de dañar a la comunidad a la que representa y para la que tiene especial importancia más allá de su dimensión física. Desde los juicios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se ha venido considerando en el ámbito internacional que la destrucción deliberada de bienes culturales y religiosos podía constituir un crimen contra la humanidad de persecución.

Ya en los años 90 del siglo XX, el TPIY elaboró una rica jurisprudencia en la que conectaba de forma directa la destrucción de bienes culturales de un grupo humano basada en una intención discriminatoria y la afectación grave a su identidad cultural y religiosa, de manera que se elevaba a la categoría de crímenes contra la humanidad, en su modalidad de persecución, más allá (y sin perjuicio de) su caracterización como crímenes de guerra (Meron, 2005, pp.41-56). Este razonamiento refleja acertadamente la idea de que los ataques al patrimonio cultural no son solamente un crimen contra los bienes, sino eminentemente un crimen contra las personas (Lenzerini, 2020, p.82).

El TPIY consideró que la persecución podía tomar la forma de actos de destrucción de edificios simbólicos pertenecientes a las comunidades humanas perseguidas por razón de su identidad (Prosecutor v. Blaskic, 2000, párs.227-233). Los actos de persecución, además de perpetrarse en el marco de un ataque generalizado y sistemático contra la población civil, deben consistir en la privación grave por motivos discriminatorios de un derecho fundamental establecido en el Derecho Internacional consuetudinario o en los tratados y que revista gravedad suficiente (Prosecutor v. Kupreskic, 2001, pár.621; Prosecutor v. Kordic y Cerkez, 2001, pár.195). La intención discriminatoria es fundamental para la caracterización de este crimen. Para los ataques contra el patrimonio cultural religioso de un grupo, el TPIY concluyó que:

> This act, when perpetrated with the requisite discriminatory intent, amounts to an attack on the very religious identity of a people. As such, it manifests a nearly pure expression of the notion of "crimes against humanity", for all of humanity is indeed injured by the destruction of a unique religious culture and its concomitant cultural objects. The Trial Chamber therefore finds that the destruction and wilful damage of institutions dedicated to Muslim religion or education, coupled with the requisite discriminatory intent, may amount to an act of persecution (Prosecutor v. Kordic y Cerkez, 2001, pár.207).

Aunque el fragmento hace referencia expresa al patrimonio cultural de carácter religioso, este razonamiento podría extenderse al patrimonio cultural secular en la medida en que represente una parte esencial de la identidad cultural de un grupo humano (Lenzerini, 2020, p.83).

La CPI adopta en su estatuto una definición parecida a la del TPIY. El artículo 7.1.h del Estatuto de la CPI criminaliza:

> [La] persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género [...] u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte.

Este crimen debe cometerse, como el resto de los crímenes contra la humanidad, como parte de "un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque". El artículo 7.2.g define la "persecución" como la "privación intencional y grave de derechos fundamentales en contravención del derecho internacional en razón de la identidad del grupo o de la colectividad".

Al hilo de estas definiciones jurídicas, deben realizarse diversas consideraciones. Por un lado, cabe destacar que el Estatuto de la CPI incluye más motivos prohibidos que el Estatuto del TPIY, lo cual parece ir acorde con el Derecho Internacional consuetudinario (O'Keefe, 2010, p.381). Por otro lado, los crímenes contra la humanidad, y en particular el crimen de persecución, pueden cometerse fuera de un contexto de conflicto armado. Sin embargo, el Estatuto de la CPI añade un elemento más al crimen de persecución que no encontramos en el estatuto del TPIY, como es el hecho de exigir una "conexión con cualquier acto [...] o con cualquier crimen" competencia de la CPI (artículo 7.1.h *in fine*). Esta restricción hace que este delito no pueda imputarse como cargo único a un individuo porque debe ir acompañado de otro crimen contemplado por la CPI. Como señala Torres (2019, p.235), esto parece admitir que, para la CPI, los crímenes de persecución si no van aparejados a otras violaciones tendrían una gravedad menor, lo cual parece desconocer que generalmente los crímenes de persecución preceden a las matanzas y violaciones masivas de derechos humanos contra esos grupos discriminados.

En vista de la configuración del crimen de persecución en el Estatuto de la CPI y de la abundante jurisprudencia internacional que avala la tesis de que la destrucción de bienes culturales, si concurre una intención

discriminatoria, podría constituir un crimen de lesa humanidad, es sorprendente que la fiscalía de la CPI no tuviera en cuenta este cargo en la imputación de Al Mahdi. La propia sentencia reconoce que la conducta fue particularmente grave por su afectación a la comunidad internacional, a Mali y a los habitantes de la Tombuctú, y porque la destrucción de monumentos y templos fue perpetrada por motivos discriminatorios religiosos (Prosecutor v. Al Mahdi, párs.81-82).

La devastación de bienes culturales causada por los milicianos del Dáesh y dirigida contra las minorías religiosas de Irak y de Siria, como, por ejemplo, los cristianos armenios o los musulmanes chiíes, revela una clara intención discriminatoria contra estos grupos. Su finalidad era la eliminación de toda identidad cultural y religiosa que se opusiera a su visión del mundo, incluyendo los vestigios del pasado. Así pues, cabría esperar que, en un futuro, los tribunales que conozcan de estos hechos destructivos tengan en cuenta la calificación de estos como crímenes de persecución.

4.2. Crimen de genocidio

La destrucción del patrimonio cultural tangible de una comunidad o grupo humano muchas veces acompaña o antecede a otros actos de exterminio físico de esa colectividad. El concepto de genocidio fue concebido por el jurista Raphael Lemkin, quien consiguió escapar de su Polonia natal ocupada por los nazis. Para Lemkin, el genocidio cultural constituía una dimensión más de la noción de genocidio, pero, a pesar de sus esfuerzos, no se incluyó este crimen en los estatutos de los tribunales penales internacionales de la posguerra mundial.

La Asamblea General de las Naciones Unidas declaró en su Resolución 96 (I), de 11 de diciembre de 1946, que el genocidio era un crimen de derecho internacional, pero hubo que esperar unos años para que se aprobara una definición jurídica. Finalmente, el 9 de diciembre de 1948 se adoptó la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. Los Estados la han ratificado ampliamente y es considerada como parte del Derecho Internacional consuetudinario.

El artículo II de la Convención define el crimen como la comisión de diversos actos "perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal". Esta definición ha sido asumida sin variaciones en los estatutos del TPIY y de la CPI. La característica central de este crimen es la especial intención (*dolus specialis*) de destruir "en todo o en parte" el grupo protegido. Este elemento mental (*mens rea*) específico es lo que distingue el crimen de genocidio de otros crímenes contra la humanidad como el de persecución o el de exterminio (Bou Franch, 2014, p.31). Este *mens rea* puede deducirse de una serie de hechos o indicios, como, por ejemplo, el contexto general o la comisión de otros actos criminales dirigidos contra el mismo grupo, entre otros. La expresión "como tal" refuerza la idea de que para la existencia de un genocidio no solo basta una intención discriminatoria, sino que debe haber una intención de destruir a un grupo protegido.

Entre los actos genocidas enumerados por el artículo II de la Convención no se incluye ninguno que haga referencia a la destrucción de bienes culturales. Originalmente, los borradores de la Convención sí que incluyeron el concepto de genocidio cultural, reflejado en actos punibles como la prohibición de una lengua nacional, la destrucción sistemática de libros o la destrucción de monumentos históricos o religiosos, pero finalmente fue excluido de la definición (Gerstenblith, 2016, p.343). Por tanto, a la luz de la Convención, no cabría admitir la destrucción de bienes culturales o religiosos de un grupo como un acto genocida. El término "destruir" debe interpretarse en su sentido físico o biológico (Bou Franch, 2014, p.32), lo que excluye la posibilidad de destruir un grupo mediante la eliminación de sus elementos culturales. Así lo indicó, también, la Comisión de Derecho Internacional cuando aclaró que "la destrucción de que se trata es la destrucción material del grupo, por medios físicos o biológicos, y no la destrucción de la identidad nacional, lingüística, religiosa, cultural o de otro tipo de un grupo determinado" (Naciones Unidas, 1996, p.50).

En el mismo sentido se han pronunciado los tribunales internacionales que han tenido ocasión de interpretar el crimen de genocidio y su relación con la destrucción sistemática de bienes culturales. El TPIY

reconoció que la destrucción de un grupo mediante la erradicación deliberada de su cultura y su identidad podían resultar efectivamente en la extinción del grupo como entidad distinta del resto de la comunidad (Prosecutor v. Krstic, 2001, pár.574). Sin embargo, proseguía:

> [D]espite recent developments, customary international law limits the definition of genocide to those acts seeking the physical or biological destruction of all or part of the group. Hence, an enterprise attacking only the cultural or sociological characteristics of a human group in order to annihilate these elements which give to that group its own identity distinct from the rest of the community would not fall under the definition of genocide (Prosecutor v. Krstic, 2001, pár.580).

Ahora bien, añadió que, por lo general, la destrucción física o biológica venía acompañada de ataques contra los bienes culturales y religiosos del grupo objetivo y, por tanto, podía considerarse la destrucción "as evidence of an intent to physically destroy the group" (Prosecutor v. Krstic, 2001, pár.580). La Corte Internacional de Justicia adoptó un planteamiento similar en su sentencia de 2007 sobre la aplicación de la Convención del Genocidio entre Bosnia-Herzegovina y Serbia y Montenegro (Application of the Convention, 2007, pár.344).

Pues bien, si la destrucción deliberada de bienes culturales no podría ser calificada como un acto genocida propiamente, no cabe duda de que los actos destructivos servirían para demostrar el *dolus specialis* del crimen de genocidio. En los últimos años, diversos organismos han documentado las atrocidades cometidas por el Dáesh contra las minorías religiosas, en particular las perpetradas contra la comunidad yazidí en Irak (UNHRC, 2016). El UNITAD, organismo de Naciones Unidas encargado de investigar los crímenes del Dáesh en Irak, confirmó que había pruebas convincentes de que los crímenes del grupo armado contra los yazidíes constituían un genocidio (UN News, 10 de mayo de 2021). A la vista de lo expuesto, cabría esperar que los tribunales competentes tomaran en consideración la destrucción de bienes culturales en su valoración de la intencionalidad de eliminar a los yazidíes como grupo.

5. CONCLUSIONES

Durante los años de dominación del Dáesh sobre extensas zonas de Irak y Siria, centenares de bienes culturales, algunos de excepcional importancia para el patrimonio común de la humanidad, fueron asolados por el fanatismo religioso de los milicianos en una política deliberada y sistemática de destrucción de todos los vestigios culturales y religiosos contrarios a sus convicciones.

La comunidad internacional se ha mostrado consternada por tales actos. Sin embargo, hasta el momento no ha sido capaz de articular una estrategia de rendición de cuentas eficaz para enjuiciar a los responsables de los ataques contra el patrimonio cultural. Todo ello a pesar de disponer de numerosos instrumentos jurídicos internacionales que regulan la protección de los bienes culturales y que establecen sanciones penales.

Precisamente, la CPI contempla en su Estatuto diversos tipos penales en los que podrían encajar las conductas perpetradas por los milicianos del Dáesh. La situación de conflicto armado en Siria e Irak en el momento de los atentados contra monumentos históricos y otros edificios culturales y religiosos provee de indicios para indagar sobre la comisión de crímenes de guerra. No obstante, muchos de los ataques han apuntado directamente contra el patrimonio cultural vinculado a minorías religiosas y culturales. La intención discriminatoria concurrente en estos casos sitúa la conducta de los responsables dentro del tipo penal de los crímenes contra la humanidad en su modalidad de persecución. En último término, cuando la devastación del patrimonio cultural viene acompañada de una especial intención de eliminar total o parcialmente a un grupo humano por razón de su identidad, entonces la destrucción de bienes culturales puede probar la comisión del crimen de genocidio. En este sentido, la información pública disponible sobre las atrocidades cometidas por el Dáesh contra los yazidíes pavimenta el camino hacia una posible calificación de los hechos como genocidio.

El Derecho Internacional tiene los mecanismos jurídicos suficientes para impedir que estas conductas queden impunes, de manera que sea cual sea el tribunal o jurisdicción que finalmente acabe conociendo de estas atrocidades no deberá olvidar el imprescindible papel que juega el

patrimonio cultural en la construcción, preservación, reproducción y transmisión de las identidades culturales de los pueblos y, por ende, de la memoria común de la humanidad.

6. REFERENCIAS

Agudo Villanueva, M. (2016). *Palmira: la ciudad reencontrada*. Confluencias.

Barrett, R. (2014). *The Islamic State*. The Soufan Group. https://bit.ly/3cjFs1d

Bou Franch, V. (2014). La regulación del genocidio en el Derecho Internacional y en el Derecho español. En Ramón Chornet, C. (Coord.), *Conflictos armados: de la vulneración de los Derechos Humanos a las sanciones en el Derecho Internacional* (pp.21-59). Tirant Lo Blanch.

Cassese, A. (2008). *International Criminal Law*. Oxford University Press.

Comisión de Investigación sobre Siria (COI) (2016). *Informe de la Comisión Internacional Independiente de Investigación sobre la República Árabe Siria*. Naciones Unidas. UN Doc. A/HRC/31/68. https://bit.ly/3qKNtVa

Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (Bosnia and Herzegovina v. Serbia and Montenegro), Judgment. ICJ Reports 2007. https://bit.ly/30vMltE

Cullen, A. (2010). War Crimes. En Schabas, W. y Bernaz, N. (Eds.), *Routledge Handbook of International Criminal Law* (pp.139-153). Taylor & Francis Group.

Cunliffe, E., Muhesen, N. y Lostal, M. (2016). The Destruction of Cultural Property in the Syrian Conflict: Legal Implications and Obligations. *International Journal of Cultural Property*, 23(1), 1-31. https://doi.org/10.1017/S0940739116000011

Doppelhofer, Ch. (2016). Will Palmyra rise again? War Crimes against Cultural Heritage and Post-war reconstruction. https://bit.ly/3CnQRaH

Ehlert, C. (2013). *Prosecuting the destruction of cultural property in international criminal law: with a case study on the Khmer Rouge's destruction of Cambodia's heritage*. BRILL.

Gerstenblith, P. (2016). The Destruction of Cultural Heritage: a Crime against Property or a Crime against People?. *The John Marshall Review of Intellectural Property Law*, 15, 336-393.

Henckaerts, J-M. (1999). Nuevas normas para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado: la importancia del Segundo Protocolo de la Convención de La Haya de 1954 para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado. *Revista Internacional de la Cruz Roja*. https://bit.ly/30xG40o

Henckaerts, J.-M. y Doswald-Beck, L. (2007). *Derecho Internacional Humanitario Consuetudinario*. Vol.1: Normas. CICR.

Hill, C. (2016). Killing a Culture: The Intentional Destruction of Cultural Heritage in Iraq and Syria under International Law. *The Georgia Journal of International and Comparative Law*, 45(1), 191–220.

International Military Tribunal (1947). *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal*, *Nuremberg*, *14 november 1945 – 1 october 1946*. International Military Tribunal.

Isakhan, B. y Shahab, S. (2020). The Islamic State's destruction of Yezidi heritage: Responses, resilience and reconstruction after genocide. *Journal of Social Archaeology*, 20(1), 3–25. https://doi.org/10.1177/1469605319884137

Klamberg, M. (2017). *Commentary on the Law of the International Criminal Court*. Torkel Opsahl Academic EPublisher.

Lenzerini, F. (2020). Intentional Destruction of Cultural Heritage. En Francioni, F. y Vrdoljak, A.P. (Eds.), *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law* (pp.75-99). Oxford University Press.

Meron, T. (2005). The Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict within the Case-law of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia. *Museum International*, 57(4), 41-60. https://doi.org/10.1111/j.1468-0033.2005.00540.x

Naciones Unidas (2017, 10 de marzo). *Human rights abuses and international humanitarian law violations in the Syrian Arab Republic, 21 July 2016 – 28 February 2017*. UN Doc. A/HRC/34/CRP.3.

Naciones Unidas (1996). Informe de la Comisión a la Asamblea General sobre la labor realizada en su cuadragésimo octavo período de sesiones. *Anuario de la Comisión de Derecho Internacional*. UN Doc. A/CN.4/SER.A/1996/Add.l (Parte 2). https://doi.org/10.18356/8e011b9e-es

O'Keefe, R. (2020). Cultural Heritage and International Humanitarian Law. En Francioni, F. y Vrdoljak, A.P. (Eds.), *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law* (pp.43-74). Oxford University Press.

O'Keefe, R. (2010). Protection of Cultural Property under International Criminal Law. *Melbourne Journal of International Law*, 11(2), 339–392.

O'Keefe, R. (2006). *The Protection of Cultural Property in Armed Conflict*. Cambridge University Press.

Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi (Judgement and Sentence). Caso nº ICC-01/12-01/15 (27 de septiembre de 2016).

Prosecutor v. Blaskic (Judgement). Caso nº IT-95-14-T (3 de marzo de 2000).

Prosecutor v. Kordic y Cerkez (Judgement) Caso nº IT-95-14/2-T (26 de febrero de 2001).

Prosecutor v. Krstic (Judgement). Caso nº IT-98-33-T (2 de agosto de 2001).

Prosecutor v. Kunarac (Appeal Judgement). Caso nº IT-96-23 y IT-96-23/1-A (12 de junio de 2002).

Prosecutor v. Kupreskic (Judgement). Caso nº IT-95-16-T (14 de enero de 2000).

Prosecutor v. Strugar (Judgement). Caso nº IT-01-42-T (31 de enero de 2005).

Prosecutor v. Tadic (Decision on the Defence Motion for Interlocutory Appeal on Jurisdiction). Caso nº IT-94-1 (2 de octubre de 1995).

Reuters/EFE (2019, 23 de marzo). *Derrotado el último bastión de Estado Islámico en Siria*. La Vanguardia. https://bit.ly/3CmHuIo

Smith, C., Burke, H., Leiuen, C., Jackson, G. (2016). Islamic State symbolic war, Da'esh's socially mediated terrorism as a threat to cultural heritage. *Journal of Social Archaeology*, 16(2), 164-188.

Tharoor, K. y Maruf, M. (2016, 7 de marzo). Museum of Lost Objects: Mar Elian Monastery. *BBC News*. https://bbc.in/3HwmLFB

Toman, J. (1996). *The Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict*. Dartmouth – UNESCO Publishing.

Torres Pérez, M. (2019). La protección en la jurisdicción penal internacional del derecho a la cultura: los crímenes internacionales de destrucción del patrimonio cultural. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía Del Derecho*, 39, 224–238. https://doi.org/10.7203/CEFD.39.13905

UN News (2021, 10 de mayo). *ISIL crimes against Yazidis constitute genocide, UN investigation team finds*. UN News. https://bit.ly/3wU9thx

UNESCO (2016). *Report of the Unesco Rapid Assessment mission to the World Heritage "Site of Palmyra" (Syrian Arab Republic), 23–27 April 2016*. UNESCO. https://bit.ly/3HHlJqL

United Nations Human Rights Council (UNHRC) (2016). *"They came to destroy": ISIS Crimes Against the Yazidis*. UN Doc. A/HRC/32/CRP.2. Naciones Unidas. https://bit.ly/3DCPBSk

Werle, G. y Jessberger, F. (2017). *Tratado de Derecho Penal Internacional*. Tirant Lo Blanch.

Wolfinbarger, S., Drake, J., Ashcroft, E. y Hanson, K. (2014). Ancient History, Modern Destruction: Assessing the Status of Syria's Tentative World Heritage Sites Using High-Resolution Satellite Imagery. *American Association for the Advancement of Science and Smithsonian Institution*. https://bit.ly/3kHvxH1

TERRORISMO Y LEGISLACION PENAL EN EL ORDENAMIENTO ESPAÑOL Y MARROQUI

MOHAMED ROUIN
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCION

En España, como es generalmente conocido, el terrorismo ha sido y sigue siendo un azote constante desde la transición democrática y después, con la Constitución de 1978 ya plenamente en vigor (recordemos que ETA cesó en su actividad terrorista en 2011, como última organización de su "oleada" terrorista). De los numerosos grupos terroristas que han actuado en este país, el más violento ha sido, como es sabido, la organización conocida bajo la denominación ("Euskadi ta Askatasuna" ETA País Vasco y Libertad), grupo movimiento que reivindicaba la libertad del País Vasco, que durante sus más de 50 años de existencia ha perpetrado más de 900 asesinatos y un gran número de lesionados y desplazados (Gil GIL. 2015, p 332)

El legislador penal marroquí por su parte ha optado por transformar el ejercicio de derechos fundamentales en ilícitos penales en varias áreas de regulación. Frente a estos nuevos/ viejos peligros, como ya ocurrió con la clase pobre e indignada que pasó de ser eliminada físicamente a ser puesta bajo control en los siglos XVII y XVIII, del derecho de muerte se pasó al poder sobre la vida, la biopolítica a la que refiere Foucault, de la neutralización violenta a la regulación productiva. Es lo que lleva a algunos autores a pensar que lo que se propone ahora es el control de la peligrosidad (PORTILLA CONTRERAS. 2016, P 63), el aislamiento de determinados sujetos a través, esencialmente, de penas y sanciones administrativas. El objetivo principal del capitalismo biopolítico (PORTILLA CONTRERAS. 2016, P 63), no es otro que acabar con la rebelión ciudadana, con la protesta que demanda más derechos y libertades.

Se incluyen hoy en el concepto jurídico-penal del terrorismo en España y Marruecos, unas modalidades que podríamos llamar "abstractas" de participar en y/o de formar parte de la organización o grupo terrorista, sancionadas con penas de prisión muy altas. Se ha entendido por la jurisprudencia española que, para considerar a un sujeto miembro activo, bastará con que éste se ponga a disposición de la organización para ejecutar las acciones que puedan encomendársele, tendentes a alcanzar sus fines (STS 608/2013, 17-7). Dicha puesta a disposición habitualmente se acreditará mediante la prueba de las concretas acciones que efectúe, aunque idealmente cabría castigar como miembros activos a sujetos que no llegaran a realizar ninguno de los comportamientos a los que se prestan (STS 230/2013, 27-2). La previsión alternativa de la conducta de "participar en" una organización o grupo terrorista "activamente" "o formar parte de él" (art. 572.2 CPesp), parece perseguir el castigo de la mera adscripción formal a una organización terrorista. Cabe indicar ya aquí que una suerte de militancia pasiva, un simple "estar" sin "actuar" ni "empujar" (STS 977/2012, 30-10), no resulta imaginable en una organización o grupo terrorista. En este sentido, una parte de la doctrina española y la jurisprudencia hablan aquí del concurso de delitos. Así, las eventuales acciones concretas constitutivas de infracción penal autónoma son independientes del delito de integración y deberían castigarse de forma separada (CASTELLVI MONSERRA. 2015, p 775).

En lo que concierne a los elementos esenciales del concepto de terrorismo, podemos decir que, la doctrina mayoritaria en España (mientras que, como se ha indicado, tampoco sobre esta materia existe cuerpo de doctrina jurídica en Marruecos hasta el momento) establece dos: el elemento estructural y el teleológico(MESTRE DELGADO. 1987, p 57). De acuerdo con el primero de estos dos elementos, los delitos de terrorismo se caracterizan por cometerse en el marco de una organización armada (LAMARKA PEREZ.1993, p 560). A este primer componente colectivo, en virtud del llamado elemento teleológico, el terrorismo consiste en un fenómeno orientado a la consecución de su fin o resultado político (CANCIO MELIA. 2010, p 154). Con estos dos elementos es posible deducir que el denominador común de todo delito de terrorismo

es la realización de actos de violencia política dentro un grupo organizado.

2. LOS ELEMENTOS DEL TERRORISMO

Después de las consideraciones introductorias antes vertidas sobre la evolución reciente del concepto de terrorismo, conviene ahora pasar a un análisis de cuál es la situación de lege lata en ambos ordenamientos sometidos a análisis en cuanto al concepto jurídico-penal de terrorismo. Los denominadores comunes que cabe constatar en este ámbito giran en torno a los elementos de la clase de las relaciones del autor-ejecutor con el colectivo que promueve la acción terrorista ("elemento estructural"), por un lado, y de la definición del programa de actuación colectivo ("elemento teleológico"), por otro. De acuerdo con la limitación de espacio que aqueja a esta investigación general sobre la materia, siguen ahora algunas consideraciones breves sobre las características más importantes en estos dos campos conceptuales.

2.1 EL ELEMENTO ESTRUCTURAL

En ambas legislaciones antiterroristas, la marroquí y la española, el primer elemento constitutivo de la noción nuclear de terrorismo ha sido históricamente la existencia de una estructura (CANCIO MELIA. Memento de 2017, n. m 18957), por mucho que en España, desde la LO 2/2015, como se ha indicado antes, ya no exista formalmente necesidad de conexión alguna con un colectivo. De hecho, lo que puede decirse es que lo que ha variado es el modo de conexión con el colectivo: frente al modelo centralizado (dirección clásica por parte de un aparato-estructura burocrático, como en el caso de ETA o el IRA; o de los atentados de Nueva York, organizados directamente por la dirección de Al Qaeda o los de París en 2015 por parte de Daesh), tenemos ahora también un modelo de "franquicia", en el que un grupo autónomo propone a la organización un "proyecto" de actividad terrorista para que ésta le otorgue su "sello de calidad" (así se organizaron, como es sabido, los atentados de Madrid de 11.3.2004 por parte del grupo español ejecutor y Al Qaeda) y, finalmente, el de "adhesión *ex post facto*", en el que el o los ejecutores del ataque se acomodan a las pautas de "estilo" ofrecidas por

la organización y esperan que ésta acepte la adhesión del ejecutor *ex post* (así ha sucedido en varios casos de actuaciones en Francia, EE.UU. y Alemania recientemente). Aunque en España no ha habido casos de esta índole hasta ahora, los "lobos solitarios", son, en la práctica, menos solitarios de lo que podría pensarse, pues actúan en un contexto colectivo marcado por una organización de cobertura. No hay terrorismo sin ese referente colectivo, como muestra, después del caso Breivik, la aparición de un terrorismo de extrema derecha que utiliza los métodos del modelo de adhesión planteado por Daesh como alternativa operativa (CANCIO MELIA. 2018, p 95).

Volviendo al plano jurídico, en todo caso, cabe constatar que el elemento estructural, esto es, el relativo a la organización terrorista o grupúsculos semiautónomos, consiste en la estructura jerárquica que da unidad y coherencia interna a los actos de terrorismo como forma de ejecución de un programa político antitético al del orden constitucional del Estado. Los elementos que dan coherencia al grupo terrorista como organización son, en esencia, cuatro: la vinculación de los intervinientes a la organización terrorista, e régimen de pertenencia de aquellos a ésta, la permanencia en el tiempo de la organización y, por último, su estructura interna. La circunstancia de que a cada uno de los delitos cometidos subyazca una organización terrorista añade al correspondiente delito un triple elemento comunicativo: la permanencia del peligro latente, el anuncio de reiteración delictiva y, por último, la capacidad de la organización para seguir atemorizando a la población. La organización terrorista se convierte, de este modo, en sujeto político-criminal al que pueden ser imputados delitos concretos (GOMEZ MARTIN. 2010, p 32).

Aunque, desde luego no se trata del único ejemplo de la llamada criminalidad organizada, la delincuencia terrorista constituye probablemente, el paradigma de dicho fenómeno político-criminal. Según la legislación y la jurisprudencia españolas actuales, una vez introducida la disciplina de la "criminalidad organizada" en la LO 5/2010, la criminalidad organizada se caracteriza fundamentalmente, por la concurrencia de una pluralidad de características, entre las que destacan las siguientes. Se exige, en primer lugar, una pluralidad de personas organizadas de acuerdo con una estructura jerárquica más o menos rígida, con distribución de tareas

entre sus miembros en la que unas personas dan órdenes que otros ejecutan actos concretos, encontrándose los primeros, por lo general, apartados del objeto material del delito. Dicha estructura debe gozar, además, de una cierta estabilidad, de modo que resulte posible la dirección a distancia de las operaciones delictivas por quienes asuman la jefatura de la organización. Los ejecutores deben ser, además, fungibles, a partir, normalmente, de un reparto inicial coordinado de funciones en el grupo (CANCIO MELIA. 2011, p 643).

Constituye un punto de referencia ineludible para la actual política criminal (de los dos países, Marruecos y España) de la criminalidad organizada, a este respecto, la ya célebre descripción del elemento organizativo que ahora nos ocupa y que ROXIN realizaba en su monografía sobre la autoría y el dominio del hecho en Derecho penal (ROXIN. 1998, p 270). A la luz de los casos Eichmann (autoridad superior competente para organizar el exterminio masivo de los judíos) y Staschynski (dirección de un servicio secreto encargada de perpetrar atentados políticos), Roxin recuerda que el funcionamiento de la organización se fundamenta en la idea de que opera de forma automática. Para él, los elementos materiales del dominio de la organización hacen imposible considerar a los sujetos coautores meros inductores. Y considera que lo que sucede es que, la pérdida de proximidad al hecho del sujeto coautor o cómplice se ve compensada por la medida de dominio organizativo, que va aumentando dependiendo del lugar que ocupe el sujeto en la escala jerárquica del aparato (ROXIN. 1998, p 270) .

Resulta discutible determinar cómo debe ser imputado a los miembros de una organización terrorista, el injusto del hecho que provoca la pertenencia del sujeto a la organización. Existen dos modelos explicativos de esta circunstancia: el modelo de la transferencia o y el de la responsabilidad por el hecho propio. Según el primero de estos dos modelos, la mera existencia de la organización representa un atentado contra determinados bienes jurídicos supraindividuales, como la paz o la seguridad pública. De acuerdo con el mismo, al miembro de la organización se le imputa su mera pertenencia o adhesión a la misma, bastando, por ejemplo, con que el sujeto muestre su disposición a intervenir en una serie de hechos delictivos que el colectivo tenga previsto cometer

(CANCIO MELIA y SILVA SANCHEZ. 2008, p 100). Por lo que hace al segundo de los modelos, la idea es que, cada individuo debe responder por la concreta actividad favorecedora de la comisión de los delitos ejecutados a través de la organización. A este respecto, la aportación realizada por el individuo a la organización es actualizada por ésta garantizando su pervivencia y conectándola con el delito-fin o delito instrumental (CANCIO MELIA y SILVA SANCHEZ. 2008, p 100).

Desde esos dos modelos expuestos, el de la transferencia y el de la responsabilidad por el hecho propio, el único compatible con el principio de culpabilidad del Derecho penal, y, más concretamente, con el de la personalidad de las penas es el segundo (GOMEZ MARTIN.2010, p 34). Ninguna autorreferencialidad (GOMEZ MARTIN.2010, p 34) cabe reconocer a la organización, ya que sin las personas físicas que la formulan, la misma no es nada. Si todos los miembros desaparecieran, la organización acabaría despareciendo con ellos, y se acabaría desintegrando. En caso contrario, esto es, si el individuo respondiese por lo que hace el grupo, por su mera pertenencia a la organización, con independencia de si su contribución al mismo es más o menos activa, se le estaría haciendo responder por el carácter antijurídico de la organización, y por desvalor de su propia contribución al delito-fin. Esta contraposición, sin embargo, puede no ser tan radical como aparenta. Así, según CANCIO MELIÁ, son tres las posiciones doctrinales defendidas en relación con el fundamento material de los llamados delitos de organización, que acaban convergiendo en la realidad del alcance de sus definiciones cuando se desciende a la caracterización de los requisitos prácticos y la aplicación jurisprudencial (de hecho, la jurisprudencia española, en realidad, siempre juega con diversas opciones en realidad incompatibles entre sí). En primer lugar, que los delitos de organización podrían consistir en infracciones de peligro abstracto, en las que tendría lugar un adelantamiento de las barreras de protección de bienes jurídicos individuales, mediante la prohibición de la organización como fuente cualificada de peligro que se encuentra en la fase pre-preparatoria del delito. Para el segundo sector doctrinal, los delitos de organización, más que delitos de peligro, constituyen auténticos delitos de lesión, aunque de bienes jurídicos de naturaleza colectiva, como, por ejemplo, la paz

pública, el orden y la seguridad pública (dependiendo de cada ordenamiento nacional). Por último, para el tercer sector de la doctrina, en los delitos de organización, y particularmente en los delitos de terrorismo, se da cita una estructura que opera de modo autorreferencial, y que pretende arrogarse organización política, desbancando al Estado del monopolio de la violencia legítima; se trata aquí de una precisión y re-fundamentación de una aproximación a un bien jurídico colectivo político (CANCIO MELIA. Y SILVA SANCHEZ. 2008, p35).

La verdad es que, la primera de las tres posiciones se compadece más con el Derecho penal marroquí que el Derecho Penal español. Es decir, en el caso marroquí estamos frente a un adelantamiento de las barreras de la incriminación *tout court*. En el caso español, asistimos con la última modificación del Código Penal español, la ley 02/2015, como se verá más adelante y ya se ha anunciado, en la realidad a una incriminación de las ideas que pueden ser peligrosas o jihadhistas. Se busca si hay vínculos ideológicos con el grupo terrorista. A este nivel, se concibe la organización como un sistema antijurídico peligroso cuya constitución y desarrollo facilitaría la comisión de los correspondientes delitos comunes, produciéndose, de este modo, un adelantamiento de las barreras de protección de los bienes jurídicos en peligro. En los delitos de terrorismo, desde este punto de vista, la cuestión es especialmente clara por las dimensiones potencialmente extremas del riesgo: el fundamento de la agravación de la pena reside en la constitución de una organización como consecuencia de la cual se incrementa exponencialmente el riesgo fáctico para los correspondientes bienes jurídicos protegidos por el aparato represivo del Estado (CANCIO MELIA. Y SILVA SANCHEZ. 2008, p35).

A pesar de los cambios estructurales habidos en las características de las organizaciones terroristas implicadas en cada momento histórico, sigue siendo punto de referencia ineludible en la configuración de los delitos de terrorismo como delitos de organización, en el debate español, la STS de 12 de marzo de 1992, que resolvió el recurso de casación presentado contra la sentencia de la Audiencia Nacional española sobre el caso conocido bajo la nominación, Amedo/Domínguez, por los primeros apellidos de dos funcionarios de policía (Cuerpo Nacional de Policía) que

participaban de una organización terrorista paraestatal de guerra sucia contra ETA, los llamados GAL (Grupos Antiterroristas de Liberación). La sentencia del Tribunal Supremo consideró posible distinguir entre tres clases de estructuras organizativas: la asociación ilícita (común), la banda armada y la organización terrorista. Según esta sentencia, a diferencia de la asociación ilícita, la banda armada y la organización terrorista tienen una finalidad política. Es difundir terror en la sociedad a todos los niveles. Además, la banda armada y la organización terrorista, al contar con un número mayor de componentes, una mayor jerarquía y claridad en la distribución de funciones entre los distintos integrantes de la organización, consistirán en estructuras con un grado avanzado de complejidad organizativa que la mera asociación ilícita.

Siguiendo esa vía, LAMARCA PÉREZ afirma coincidiendo con la doctrina dominante en España en ese momento, la tesis de que, si la banda armada y la organización terrorista representan supuestos agravados de asociación ilícita común, no es debido a que se trate de colectivos de mayor complejidad estructural, atendiendo al número de personas que los integran, o el grado de jerarquía y organización interna, etc. La asociación ilícita común, por otro lado, consiste en una organización con un número determinado de miembros, con una cierta jerarquía y con vocación de permanencia, más allá de los hechos concretos realizados por la organización. La distinción entre la asociación ilícita, la banda armada y la organización terrorista, debía realizarse, según el TS, tomando como criterio rector la siguiente idea: a diferencia de lo que sucede con la asociación ilícita, la banda armada y la organización terrorista persiguen una concreta finalidad política: alterar el orden constitucional de un Estado (LAMARKA PEREZ. 1993, p 550).

En el momento actual, la actual político-criminal en los dos países se ve muy pactada con la aparición del movimiento terrorista Daesh. Esto se manifiesta de modo especialmente claro en la aprobación de los dos parlamentos, el marroquí y el español, de una nueva regulación normativa más dura. La nueva regulación marroquí, la ley n 86-14 del año 2015, tiende a criminalizar el desplazamiento a zonas controladas por los terroristas, sea en Sería e Irak (parte de cuyo territorio, como es sabido, fue controlado por Daesh en tiempos recientes) u otro lugar. Por su parte,

la Ley Orgánica española 2/2015 ha cambiado casi totalmente la noción del terrorismo y supone una relativización de la noción misma de la asociación ilícita y la de la organización terrorista, y llega hasta criminalizar el llamado con la nueva ley "auto-adoctrinamiento" (habiéndose introducido el "adoctrinamiento" a otro en la reforma de 2010 como conducta de colaboración con una organización terrorista), esto es, en una definición sintética, conectarse moral e ideológicamente con la estructura del grupo u organización. Es decir, pensar de una forma delictiva o leer textos o libros con intenciones yihadistas.

En la redacción actual, el Código Penal español tiene la vocación de anticipar todas las fuentes del peligro, incluso el adoctrinamiento. (Art 575). Así, se ha creado un instrumento permitiendo castigar con más pena a quien haya cometido determinados delitos con finalidad ideológicamente terrorista, y cuya pertenencia a banda armada, organización terrorista o asociación ilícita no habría quedado acreditada en las fases de la instrucción. Es decir, con la nueva legislación española, el elemento estructural-organizativo habría dejado de ser común denominador de todos los delitos de terrorismo. Sin embargo, lo más coherente es seguir manteniendo sin fisuras que, el elemento organizativo como elemento de referencia debe ser distintivo, inequívoco, de todo delito de terrorismo. El injusto de los delitos de terrorismo se fundamenta, en principio, en el elemento relativo a la organización. Por lo tanto, la particular peligrosidad para los bienes jurídicos protegidos en los correspondientes delitos-fin que representan los delitos de terrorismo viene determinada, significativamente, por la existencia de un grupo organizado que desarrolla sus actividades de una manera sistemática, y coopera de manera institucional las diferentes actividades individuales de los miembros de la organización en orden a la comisión de un número indefinido de delitos. Como es obvio, la consecuencia necesaria de esta tesis no puede ser otra que la derogación de esa nueva normativa antiterrorista, especialmente el llamado adoctrinamiento pasivo. Esa tendencia de la incriminación del adoctrinamiento como forma de colaboración, en la práctica, al menos en Marruecos, directamente de pertenencia a la organización terrorista no es nueva, ya se manifiesta de una forma

flagrante en el Auto del Juzgado Central de Instrucción nº5 de la Audiencia Nacional de 26 de octubre de 2007, según esta resolución:

"Es cierto que el concepto de organización en este tipo de terrorismo no coincide con el de la organización terrorista tradicional, pero es la que perfectamente se adecua al fin que pretenden esta células locales incardinadas en unas redes más difusas u organizaciones internacionales (AL QAEDA) que expanden su ideología como movimiento yihadista por todos o algunas de las regiones del mundo aprovechando los grupos locales o la tendencia radical salafista de las personas adoctrinadas para integrarse en el grupo con diferentes intensidad, conducidas por el adoctrinamiento de una o más personas (líder o emir), en todo caso, de número muy reducido, a través de libros y textos que exaltan la actividad y fines salafistas yihadistas a la que se han incorporado (…) el líder o líderes (…) en forma personalista, cohesionan el grupo o "célula" que haciéndolo en forma horizontal, previniendo así su propia seguridad al no existir más jerarquía que la personal con el líder que transmite la dirección ideológico-religiosa radicalizada e integrista que no impide la acción o decisión personal del individuo. Asimismo, para conseguir la cohesión necesaria y mínima y para obtener el fin perseguido se producen contactos próximos e intensos y muy cerrados y no demasiado numerosos, aprovechando los rezos semanales en la Mezquita o celebrándolo en algún lugar en forma discreta y con amplias medidas de seguridad; sin una financiación definida, sino mantenida por las aportaciones personales de miembros del grupo procedentes del dinero popular recaudado que desvían y utilizan sin control alguno. Las cantidades referidas no suelen ser excesivamente altas. Por último, en el caso estudiado, la actividad organizada y que integra el contenido de la acción, se ha concretado en la preparación y convencimiento de los "voluntarios" para su envío a las zonas de conflicto, para cumplir el "mandato de Alá", utilizando para ello otros elementos de las redes internacionales, ubicados principalmente en Turquía, Siria e Irak, principalmente los cuales facilitan en la fase previa inmediata al potencial ingreso en Irak, el transporte, hospedaje, y manutención de los muyahidines para ofrecerles una cobertura laboral, que les ayude a eludir los controles de las autoridades locales, las cuales, una vez detectados, los detiene y normalmente los

envían de vuelta a su país de naturaleza u origen. Mientras tanto el líder del grupo u otros miembros, por su encargo mantiene a la familia de los "mártires"."

Es cierto, por tanto, que la concurrencia de una estructura formalmente garantizada con un reparto vertical y horizontal de las funciones puestas al servicio de organización que cometa delitos graves con el fin de subvertir el orden constitucional puede contribuir a provocar en la colectividad un importante sentimiento de inseguridad. Sin embargo, ello no significa que el terrorismo islámico o de Dáesh, a pesar de encontrarse ausente del mismo elemento relativo a la organización y su la jerarquía, carezca de dicha capacidad intimidadora. Primero, debe recordarse que las células yihadistas sí cuentan con una mínima estructura jerárquica, la que proporciona al grupo la relación existente entre el líder carismático y los miembros de los diferentes subgrupos. Se trata de una relación jerárquica menos formalizada, más personal, pero que también sirve para cohesionar el equipo criminal. Se trata, además, de una relación con un contenido fuertemente horizontal, circunstancia ésta que sirve para garantizar la propia seguridad de la célula, al no concurrir más relación de dependencia que la personal con el líder que transmite la dirección de las ideas terroristas e impulse la acción o decisión personal del miembro de la organización. También, la existencia de una amplia e intensa red internacional de contactos facilita el desplazamiento de personas, ideas delincuentes, y manutención de los miembros de la organización terrorista para ofrecerles una cobertura laboral, que les ayude a eludir los controles de las autoridades locales.

2.2 EL ELEMENTO TELEOLOGICO

Desde el punto de visa del elemento estructural ya citado, la estructura del grupo terrorista en los dos Códigos Penales, requiere la presencia de un elemento (según la mayoría de los autores, subjetivo) subjetivo del injusto o del tipo que ha de ser abarcado en cada caso concreto por el dolo del autor, cooperador y colaborador, de manera que la conducta delictiva específica debe tener como fin el de perturbar el orden público (compartido por los dos legisladores penales, el marroquí y el español), el de subvertir y constitucional o alterar gravemente la paz pública (

GONZALEZ CUSSAC. 2006, p 121), o/y el de difundir terror (finalidades del sujeto terrorista en el caso español), siendo estas finalidades, un afán para desestabilizar el sistema democrático y las bases sobre el que asienta. El elemento teleológico (SILVA SANCHEZ. 2001, p 150), por consiguiente, es un criterio básico para definir el terrorismo e imprescindible para que se puedan aplicar estos tipos delictivos, por lo que las conductas delictivas desprovistas de esta finalidad son únicamente subsumibles ya en los tipos comunes. Ese elemento está presente en los dos Códigos Penales, el español y el marroquí, como vamos a ver en seguida.

Con la nueva modificación legislativa en España, la antes mencionada LO 02 /2015, el campo de la incriminación es, de entrada, mucho más amplio que en la legislación antiterrorista marroquí, se va hasta criminalizar las voluntades y las ideas, lo que a juicio de muchos autores constituye un ataque grave a las libertades y derechos fundamentales protegidas en la Ley fundamental española de 1978 (CANCIO MELIA. 2018, p 95).

El legislador marroquí por su parte, usa el término orden público, usado también en por la ley de la lucha contra la inmigración ilegal (ley 02/03 de 11 de noviembre de 2003 y la ley de lucha contra el blanqueo de dinero (ley 43/05 de 17 abril 2007), para definir la lesividad de la conducta delictiva terrorista más la criminalidad organizada común), lo que deja el paseo libre a una confusión del verdadero alcance del bien jurídico y dificulta entonces la distinción entre algunos delitos comunes, como los de desórdenes públicos, y los de terrorismo. Hay supuestos que pueden manifestarse en acciones de simple violencia organizada, que no persiguen fines, o no alcanzan resultados políticos por grupos o asociaciones ilícitas comunes, utilizando la violencia espontánea no organizada con mayor o menar trascendencia penal. Pero es importante señalar que este objetivo que persigue el sujeto activo del delito, en la práctica, va indisolublemente asociado con cualquier acción de tipo terrorista, como por ejemplo el uso de explosivos o u otras formas de estragos. Lo que nos conduce a plantearnos que esa alteración, es un resultado del delito, más que un objetivo en sí mismo y que suele ir ligado a tal, precisamente por esa naturaleza que tiene. La verdad es que el legislador

penal marroquí ha establecido que cuando un delito persiga esta circunstancia se califique como de terrorismo, pero no por motivos dogmático-sistemáticos, sino prácticos, para que sea fácil para el aparato de persecución penal que todas las acciones queden castigadas de forma agravada, que es en definitiva la mayor consecuencia jurídica de tal regulación.

La jurisprudencia marroquí lo confirma con muchas resoluciones judiciales. Basta citar entre otras, las sentencias siguientes del Tribunal de Terrorismo de Rabat (Sala de lo Penal, de primera instancia): Decisión n: 68. Expediente n: 28-2014-2628. Fecha: 18-09-2014; decisión n: 10. Expediente n: 05-2628-12. Fecha: 05-04-2012 y decisión n: 05. Expediente n: 12-2013-2628. Fecha: 05-02-2014. Los jueces del tribunal de apelación de Rabat acaban de redactar la sentencia del caso conocido no solo en Marruecos, sino en todo el mundo bajo la nominación de las dos chicas escandinavas, asesinadas por terroristas marroquís solo por el hecho de ser europeas, Luisa Vesterager y Vesterager Jespersen (Decisión n: 120.Expediente n: 2630-2019-59. Fecha: 30-10-2019).

Esa sentencia nos da muy pocas aclaraciones sobre el fin de los sujetos que realizan el acto de desestabilizar el orden público tampoco explican que significa el término orden público, diciendo literalmente en la parte reservada a la motivación lo siguiente:

"Como lo actos son muy peligrosos para el orden público, las penas impuestas a todos los individuos por el tribunal de la primera instancia son proporcionadas a esos actos. (…….)"

Lamentablemente, no encontramos en la jurisprudencia marroquí consultada una definición del término controvertido "Orden público" que merece citarlo aquí. A nivel de la motivación, la jurisprudencia marroquí es muy pobre en comparación con la española, el juez marroquí debe tener en cuenta que, la acción que ejecuta juntamente con el resultado producido, en la medida en que la finalidad derivada de ese, resuelto es lo que condiciona la distinción del delito de terrorismo de otras figuras delictivas.

Más bien, el legislador marroquí trata el elemento teleológico de manera difusa, en el sentido de no poderse diferenciar claramente las

finalidades de los delitos de desórdenes públicos, provocando una zona de solapamiento en los tipos delictivos. Es decir, nos encontramos frente a una situación de inseguridad jurídica claramente flagrante.

Más allá de esta indefinición en torno al concepto de lesividad empleada, hay que constatar hay otro defecto a nivel de la norma penal marroquí, que es la situación de conflicto con el esencial principio de taxatividad de las normas penales, elemento esencial del principio de legalidad, Ya que habría conductas que siendo en puridad de desórdenes públicos podrían subsumirse en los tipos de delitos de terrorismo, quedando a criterio del juzgador calificar que conductas son de terrorismo y que conductas son de desórdenes públicos, lo que sería extremadamente peligroso para los derechos y libertades protegidos por la constitución del año 2011.

Sin embargo, en la Sentencia. Decisión n: 10. Expediente n: 05-2628-12. Fecha: 05-04-2012 (sala de lo penal, de primera instancia), nos encontramos ante una comprensión de las infracciones en cuestión, delitos de terrorismo con tendencia interna intensificada, donde el sujeto activo ejecuta los actos típicos con una especial finalidad, no teniendo en cuenta si éste ha actuado por otro tipo de motivaciones, primando por el carácter político de alterar gravemente la paz pública.

Pensamos que, desde luego, el intérprete debe respetar la intención del legislador penal a la hora de averiguar la finalidad del grupo terrorista o sujetos que han llevado a cabo una acción terrorista. En este sentido, para alcanzar una respuesta positiva al carácter terrorista del comportamiento, se debe argumentar de modo conveniente que la voluntad del sujeto o la organización estuviera orientada de hecho a una finalidad terrorista criminalizada por el legislador penal. Es decir, alterar gravemente la paz pública, término usado en otros contextos normativos por ejemplo, la ley de las libertades públicas marroquí del Dahir del 15 de noviembre de 1958, finalidad que debe conocer el sujeto terrorista y debe ser abarcada por su dolo, por lo que, una vez probado esto, el juzgador no debe entrar en otras consideraciones sobre distintas motivaciones que hayan llevado al grupo terrorista a actuar o para alcanzar otros objetivos, como puedan ser la venganza o el odio.

Por su parte, la A.N en España, en su Sentencia 30/2000, de 5 junio, utiliza la denominación antes reseñada como elemento subjetivo del injusto, que configura el tipo legal de tendencia interna intensificada según la mayoría de la doctrina, para referirse a los delitos en que el autor realiza actos confiriéndoles un especial sentido subjetivo que queda abarcado por su dolo, para lo cual las acciones deben de ejecutarse con el fin de desestabilizar las bases del sistema social al afirmar que:

"Para caracterizar un acto delictivo como terrorista, se requiere un elemento teleológico, consistente en un afín para desestabilizar el sistema social y las bases sobre las que se asiente.

Podemos comprobar que es doctrina prácticamente unánime en España, tanto en la jurisprudencia como por parte de los tratadistas, que estamos ante auténticos elementos subjetivos del injusto o del tipo de tendencia interna intensificada, en los que el autor realiza las acciones típicas con el ánimo específico de buscar la subversión del orden constitucional o la alteración de la paz pública…"

CANCIO MELIA defiende una posición contraria al afirmar que no es un elemento subjetivo, sino una característica objetiva de los delitos de terrorismo. Sin la voluntad del autor, en todo caso, no hay delito de terrorismo (CANCIO MELIA. 2010, p 208), ya que, si no se realizan acciones con este fin, no se pueden calificar como tal o se debe técnicamente subsumirlas en los tipos comunes, es decir, no nos circulamos necesariamente dentro el mismo ámbito de los delitos de terrorismo. En otras palabras, no es un elemento subjetivo, sino una característica objetiva del programa de actuación colectivo de la organización terrorista que el sujeto individual asume a título de dolo, sin que sea necesario que «se lo crea» (por ejemplo, un mercenario que trabaja para terroristas por dinero, como en el caso de los GAL, que contrataron criminales de Marsella para los asesinatos) (CANCIO MELIA. 2010, p 199).

Sin embargo, como ya se ha señalado, debe destacarse que el elemento teleológico ha sufrido una modificación por la nueva reforma del Código Penal español, se ha añadido dos fines más, difundir el terror en la población y alterar el funcionamiento de las instituciones internacionales. Sin embargo, el subvertir el orden constitucional, el alterar el

funcionamiento de las instituciones internacionales no está incorporado en el Código Penal marroquí (arts.218-1.218-1.1) antes y después la nueva reforma del año 2015 con la ley 86/14, mientras elemento de difundir terror existía ya en el Código Penal marroquí y sigue existiendo como instrumento de terrorismo y no como finalidad. Lo que significa sin duda alguna que, el campo de las finalidades de los proyectos terroristas en el caso del código penal español hoy –al menos en el tenor literal, como antes se ha señalado– es mucho más amplio que en el caso del código penal marroquí.

En los delitos de terrorismo en los dos ordenamientos, el marroquí y el español, se trata de delitos comunes de uso de violencia que pueden ser realizados por personas integradas en organizaciones o grupos terroristas, o por sujetos sin conexión con ellas. La conducta típica es, cometer determinados delitos persiguiendo alguna finalidad terrorista vía el elenco de delitos abarcados: en el caso de España, de acuerdo con lo dispuesto en los arts. 573 y 574 CPesp, cualquier delito grave contra la vida o la integridad física, la libertad, la integridad moral, la libertad e indemnidad sexual, el patrimonio, los recursos naturales o el medio ambiente, la salud pública, de riesgo catastrófico, incendio, contra la Corona o la persona del Rey, de atentado y tenencia, tráfico y depósito de armas, municiones o explosivos, y el apoderamiento de aeronaves, buques u otro medio de transporte colectivo o de mercancías. En el mismo sentido también podrán constituir delitos de terrorismo los delitos informáticos contenidos en los arts. 197 bis y ter y 264 quáter CPesp, y los arts. 607-3, 607-4,607-05,607-06 y 607-07 tipificando los delitos informáticos también en Código Penal marroquí, si tienen relación con actos terroristas, aunque no tengan la consideración de delitos graves.

3. CONCLUSION

En el camino de seguir la evolución del concepto de terrorismo, lo cierto es que, nos encontramos frente a una pregunta a la que una buena parte de las dos sociedades, la marroquí y la española y su elite política no quiere contestar, o lo hace con generalidades que no impliquen decisiones políticas. La pregunta es la siguiente: ¿El nuevo terrorismo

internacional es posible combatirlo con los mismos mecanismos jurídicos y métodos que el terrorismo tradicional europeo de las últimas décadas como es el caso ETA?, ¿Se puede hablar de una continuación de los métodos o hace falta unos métodos nuevos?

André Glucksmann, expresó el contraste entre la proclamación de la paz universal y la realidad del conflicto y de la guerra:

> "¿Se puede concebir, por encima de un estado mayor que disponga de la fuerza militar, un estado mayor de paz dotado de una fuerza tranquila, un soft power que garantice la ausencia de conflictos sangrientos y la seguridad general? ¿No es esto en lo que piensan quienes, al invocar "el derecho internacional", reclaman una comunidad mundial que supuestamente promulga desde ahora unas normas a las que deben someterse pequeños y grandes?" GLUCKSMANN. 2004, p 149).
>
> En la misma línea, Glucksmann añadía algunos datos de la realidad: "desde 1945, se cuentan más de 30 millones de muertos en guerras, sin incluir revoluciones. Dado que esas aventuras mortíferas no fueron emprendidas ni deseadas por La ONU, hay que suponer, por lo tanto, que las potencias pequeñas y grandes que las perpetraron desconocían la abolición de la guerra y, olvidando que ya no tenían el "derecho" de su parte, se saltaban la prohibición." GLUCKSMANN. 2004, p 149).

Esta es la situación de las últimas décadas, que hubo muchos que no atendieron a los deseos del dialogo entre ideologías y religiones, ni siquiera la extensión de la democracia ha podido reducir en términos globales, el llamado fanatismo y eliminar las guerras como método para solucionar sus conflictos.

4. BIBLIOGRAFIA

Cancio Melia, M. (2018) En: Alonso Rimo, A/Fernández Hernández, A/Cuerda Arnau, M.L (ed.), Terrorismo, sistema penal y derechos fundamentales. Tirant Lo Blanch. Valencia. pp. 95 y ss., con ulteriores referencias sobre el estado de la cuestión en la doctrina jurídica occidental.

Cancio Meliá, M (2017). Memento de 2017. Terrorismo (CP art 570 a 580). Ediciones Francis Lefebvre.Madrid.18954 a 19090.

Cancio Meliá, M (2010) . Los delitos de terrorismo: Estructura típica e injusto. Edición Reus, Madrid. Ps. 74 y ss.85 y ss.134 y ss.

Cancio Meliá, M (2008) . Silva Sánchez, J M. Delitos de organización.Editorial B de F. Montevideo. Buenos Aires. Argentina. Ps.35 y ss. 100 y ss.

Cancio Meliá, M. (2011) “Delitos de organización: criminalidad organizada común y delitos de terrorismo”, en: Julio Díaz-Maroto Villarejo (dir.), Estudios sobre las reformas del Código penal operadas por las LO 5/2010, de 22 de junio, y 3/2011, de 28 de enero, Editorial civitas-thomson.Madrid, pp. 643 y ss.

Castellví Monserrat, C (2015). Terrorismo. Arts. 571-580.En Corcoy Bidasolo, Mirentxu (director). Vera Sánchez, Juan Sebastián (coordinador.) Manual de derecho penal. Parte especial. Doctrina y jurisprudencia con casos solucionados. Tomo 1. Actualizada con LLOO 1/2015.2/2015. Tirant lo Blanch. Valencia. ps 768 y ss.

Foucault, M (1975) . Surveiller et punir. Gallimard, pp 200 y ss.

Foucault, M (1978-1979) . Naissance de la politique. Hautes Etudes. Ehess Gallimard Seuil.Cours au college de France.

Glucksmann A (2004). Occidente contra Occidente, Taurus, Madrid, p 149

Gil Gil A (2015). La expansión de los delitos de terrorismo en España a través del delito de pertenencia a organización terrorista. En Kai Ambos, Ezequiel Malarino, Christian Steiner (Editores). Terrorismo y derecho penal. Edición. Konrad-Adenauer Stiftung. Programa estado de derecho para américa latina. Grupo Latinoamericano de Estudios sobre Derecho Penal Internacional. Alemania/ Colombia, pp 345-360.

González Cussac, J L (2006) . El derecho penal frente al terrorismo. Cuestiones y perspectivas, en Gómez Colomer, J.L /González Cussac, J.L(coords.) Terrorismo y proceso penal acusatorio. Tirant lo Blanch, Valencia. pp.1y ss. 57 y ss.

González Cussac, J L (1995) . Derecho penal y teoría de la democracia. En, historia y derecho. Estudios en homenaje al profesor Arcadi García Sanz. Tirant Lo Blanch. Valencia. PP 448 y ss.

Gómez Martin, Víctor (2010). Notas para un concepto funcional de terrorismo. En, José, Ramon Serrano -Piedecassas. Fernández. Eduardo, Demetrio Crespo. Terrorismo y Estado de derecho. Editorial. Iustel. Madrid, pp.25-45.

Lamarka Perez, C (1985) : tratamiento jurídico del terrorismo. Colección temas penales, centro de publicaciones del ministerio de justicia. Secretaria general técnica. Madrid.pp193 y ss, p 359.

Lamarka Perez, C (1993) . Sobre el concepto del terrorismo. (a propósito del caso Amedo). En. anuario de derecho penal y ciencias penales. ABRIL-MAYO. Tomo 46. Fasc/mes2,pp 535-560.

Lamarka Pérez, C (1989) . La última recepción de la normativa antiterrorista en la legislación común, en ADPCD, Ps 956 y ss.

Lamarka Pérez, C (2005) (coord.). Derecho penal. parte especial. 3 edición. Publicado por UNED. Madrid..

Lamarka Pérez, C (2007) . Análisis crítico y propuestas de la legislación penal antiterrorista. LLP La ley penal: Revista de derecho penal, doctrina, procesal y penitenciario.N.º41 . pp 6-18-

Mestre Delgado, E (1987) : delincuencia terrorista y audiencia nacional. Ministerio de justicia. Madrid.

Mestre Delgado, E (2001) . Delitos contra el patrimonio y contra el orden socioeconómico. En, Lamarca Pérez, C.(Coord.) Manual de Derecho Penal, Parte Especial, Colex, Madrid, pág. 242.

Muños Conde, F (2007): Derecho penal, parte especial. Decimosexta edición, revisada y puesta al día. Tirant Lo Blanch. Valencia, pp.592 y ss.779 y ss. 879 y ss. 891 y ss.

Muños Conde, F (2015): Derecho penal, parte especial.20 edición, completamente revisada y puesta al día conforme a las leyes orgánicas 1/2015 y 2/2015, de 30 de marzo. Tirant Lo Blanch. Valencia, pp 286-803.

- Moños Conde, F (2017). Derecho penal. parte especial .21 edición. Tirant Lo Blanch. Valencia. Pág. 779.

-Muños Conde, F (2004). Derecho penal. Parte especial. 15ª edición. Tirant lo Blanch. Valencia.Pag.904.

-Portilla Contreras, G (2004). El derecho penal y procesal del "enemigo". las viejas y nuevas políticas de seguridad frente a los peligros internos – externos. En, Baraja De Quiroga J. López/Zugaldia Espinar, J.M. (coord.), Dogmática y ley penal. Libro homenaje a Enrique Bacigalupo, Z. Marcial Pons. Madrid, pp 694 y ss.

-Portilla Contreras, G (2001). Terrorismo de Estado: los grupos antiterroristas de liberación (G.A.L), en: Homenaje al Dr. Marino Barbero Santos. Volumen II, dirigido por Arroyo Zapatero Luís A., e Gómez de la Torre, Ignacio Berdugo. Edit. Universidad de Castilla La Mancha, y de la Universidad de Salamanca, Salamanca, ps. 501 y ss.

- Portilla Contreras, G (1997). Delitos contra la constitución (V). Delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas, y al deber del cumplimiento de la prestación social sustitutoria (II), en Cobo Del Rosal (Dir.) et al., Curso de derecho penal español. Parte Especial, II. Editorial. Marcial Pons.Madrid., Ps 702 y ss.

- Portilla Contreras, G (2016). La contrarrevolución preventiva emprendida por el derecho penal y administrativo para hacer frente a los movimientos de protesta y desobediencia civil. En, Cuerda Arnau, María Luisa. García Amado, Juan Antonio(directores), protección jurídica del orden público, la paz pública y la seguridad ciudadana. Tirant lo Blanch, Valencia .PP. 63-82

-Roxin. C (1998). Autoría y dominio del hecho en derecho penal. Traducción de la sexta edición alemana por Cuello Contreras, Joaquín. y Serrano González de Murillo, J.L(universidad de Extremadura). Editorial. Marcial Pons. Madrid.pag.149-301.

-Silva Sánchez, J-M (2001). La expansión del derecho penal, aspectos de la política criminal en las sociedades postindustriales. segunda edición. Editorial. Civitas. Madrid.pp 150 y ss. pp 163 y ss.

EL BINOMIO SEGURIDAD-DESARROLLO Y LAS TURBULENCIAS EN TORNO AL MEDITERRÁNEO EN EL SIGLO XXI. RESPUESTAS POLÍTICAS DE LA UNIÓN EUROPEA

MARÍA AUXILIADORA GUISADO DOMÍNGUEZ
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

El trabajo analiza la evolución de las relaciones entre ambas orillas durante estos primeros años del tercer milenio bajo el binomio seguridad-desarrollo. En la ya dilatada trayectoria del proyecto europeo, se han acometido diferentes iniciativas que, sin alcanzar un desarrollo y resultados duraderos, han debido hacer frente a acontecimientos imprevistos y amenazas crecientes que han obligado a poner una mayor atención a objetivos y capacidades proyectados.

El marco general parte de una Unión Europea (en adelante, UE) defendiendo la idea de una gobernanza mundial basada en el multilateralismo, y cómo desde esta premisa y de la necesidad de vivir en un mundo más seguro, construye una política de seguridad y defensa que arranca en el último decenio del siglo XX, y que parece haber ido adquiriendo un papel algo más definido y reconocido en la agenda comunitaria. A continuación, se mencionan las primeras iniciativas de asociación con el Mediterráneo, como puntos de partida para el diálogo bajo el binomio seguridad-desarrollo, para pasar a analizar la *Estrategia de Seguridad de 2003*, su revisión mediante el *Informe de 2008,* el surgimiento y turbulencias provocadas por la Primavera Árabe en esta zona, y finalizamos con la *Estrategia Global de 2016*, todavía vigente. Por último, se expondrá un balance de ambas iniciativas y algunas aportaciones que se

pueden perfilar como posibles líneas de acción en el futuro para reconectar ambas orillas.

2. OBJETIVOS

- Analizar, desde la perspectiva de la historia reciente, las relaciones entre ambas orillas del Mediterráneo, retrotrayéndonos al comienzo de estas en los años 80 del siglo XX.
- Identificar las iniciativas que se han ido adoptando en estos últimos 40 años, y los resultados obtenidos.
- Analizar las Estrategias de Seguridad y Global de la Unión, en este milenio: medios desplegados, capacidades desarrolladas, posicionamiento adoptado, agendas previstas.
- Indagar en el fenómeno de la Primavera Árabe *ad intra* y *ad extra*, y su repercusión en el espacio común.

3. MARCO DE ANÁLISIS

Europa se muestra hoy ante la comunidad internacional como un avalista de la gobernanza mundial "multilateral, multinivel e inclusiva, basada en el *soft power*, abriéndose a la diplomacia pública, preventiva, interconfesional, científica y ciberdiplomacia en pos de la resolución de conflictos" (García Sánchez, 2017: 47-50). La UE se declara partidaria del multilateralismo, como así dice el artículo 21 del Tratado de la Unión Europea (en adelante, TUE): la Unión "propiciará soluciones multilaterales a los problemas comunes, en particular en el ámbito de las Naciones Unidas". Y así lo plantea en muchas de sus políticas: en la política comercial común, o las que nos ocupan, de cooperación al desarrollo y de seguridad y defensa. En la primera *Estrategia de 2003* se apuntaba que Europa debía "asumir su responsabilidad en el mantenimiento de la seguridad mundial y la construcción de un mundo mejor", cuestiones ambas en las que "la seguridad es una condición para el desarrollo".

Pero si la Unión buscaba ejercer como actor global pleno, necesitada un reconocimiento como actor global militar, no solo civil, lo que llevó a

dotarse de capacidades militares. A partir del Tratado de Ámsterdam (1999) con las Misiones Petersberg o la Unión Europea Occidental (UEO) se trazaron algunas acciones y estructuras; el Tratado de Lisboa consiguió dotar a la Unión del uso de medios militares para la Política Exterior y de Seguridad Común (en adelante, PESC), de la que depende la actual Política Común de Seguridad y Defensa (en adelante, PCSD). Pero según Fernández Arribas, a pesar de estos avances, su caracterización como actor militar no llega a ser verdaderamente relevante y sigue prevaleciendo la visión de un actor civil, también con algunas disfunciones (por ejemplo, en la estructura o en la toma de decisiones) (2013, pp. 72-75).

Con la finalidad de ser un actor global pleno se concibe actualmente una PCSD estructurada; también porque los riesgos y amenazas mundiales no se sitúan a kilómetros de distancia, sino que se localizan en el Norte de África, el Magreb y Oriente Medio. Medios, capacidades, posicionamiento, agenda, son elementos que deben ir acompañados de una estrategia que analice la situación y cree espacios de seguridad, que doten a la Unión de autonomía estratégica, pero también promueva alianzas, bien con países vecinos a través de su Política Europea de Vecindad (en adelante, PEV), bien con sus socios en organizaciones como la Organización del Tratado del Atlántico Norte (en adelante, OTAN).

En la actualidad, se vive un mundo complejo en las relaciones internacionales, cambiante en el plano político: el nuevo rumbo de la política exterior de Estados Unidos con la llegada de Biden (y, en lo que afecta, a la OTAN, sus implicaciones con la UE y la posición estratégica en el Mediterráneo), la influencia de la política internacional de Rusia (interviniendo en la guerra de Siria, en guerra con Georgia, o provocando la crisis de Crimea con Ucrania), y la aparición de otras potencias como China o India. Problemas como la crisis económica de 2008, el cambio climático, las nuevas formas de delincuencia, o la intensificación de las migraciones y la crisis de los refugiados afectan al conjunto del planeta, a lo que se ha unido desde el 2020 la pandemia de (la) COVID-19; todos ellos son retos para este mundo globalizado.

Los proyectos encaminados al entendimiento en torno al Mediterráneo comenzaron en foros a mediados de los 80 del pasado siglo, viéndose

ralentizados en los últimos años. La tradicional PEV euromediterránea de la Unión (ayuda económica, cooperación política, intercambios comerciales) ha quedado reducida a su mínima expresión; las soluciones a situaciones de crisis y emergencia no llevan hoy el sello comunitario, y cuando lo son, suponen un coste mayor que si en su momento la Unión hubiera optado por acciones preventivas o repararse para estas contingencias.

Desde 2011 la llamada Primavera Árabe ha socavado los cimientos de los regímenes políticos, con revueltas sociales e incluso el colapso de algunos estados. A ello debemos unir la participación y fuerte apoyo financiero de países del Golfo en movimientos revolucionarios de Túnez, Egipto o Libia, con los que, además, hay una mayor identificación cultural y religiosa que con los socios europeos (Guinea, 2015, pp. 269-270).

La *Estrategia Global de 2016* atendía en parte a estos problemas, definiendo los espacios geográficos más nítidamente, entendiendo que la preocupación por la seguridad debía traspasar fronteras comunes, incorporando en la orilla sur la zona del Sahel, e identificando las amenazas y sus evoluciones de forma más eficaz. No obstante, desde el principio quedó limitada a la espera de definir medios, instrumentos y capacidades (militares y civiles), establecer sinergias entre los Estados miembros o entre otros actores internacionales (la OTAN como elemento operativo de seguridad y defensa más definido y conformado, pero también en diálogo con foros y organismos mundiales, y en colaboración con organizaciones regionales, sociedad civil).

4. INICIATIVAS PREVIAS DE COOPERACIÓN

La región mediterránea, además de vinculaciones históricas y relaciones comerciales, merecía una atención especial de los países europeos dada la frágil seguridad de la zona. Desde un primer momento, se establecieron con países del Mediterráneo acuerdos bilaterales de asociación y cooperación que se complementaban con protocolos financieros. Con el indicativo MED se pusieron en marcha diferentes programas de actuación en el ámbito civil, urbano, universitario, empresarial, tecnológico o

migratorio. En 1996 el Reglamento MEDA unificó los distintos protocolos financieros existentes en esta área. El principal instrumento de la cooperación económica y financiera era la *Asociación Euromediterránea*, dotado por la Comisión Europea a través de subvenciones a actividades y proyectos, o bien mediante concesiones de préstamos del Banco Europeo de Inversiones para el sector privado, y aportaciones parciales de los Estados beneficiarios[258].

La primera iniciativa paneuropea preocupada por la seguridad en el Mediterráneo nace en el año 1975, dentro del *Acta Final de Helsinki*, y en el seno de la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa (CSCE), organismo que reiteró en sucesivas reuniones el interés por esta zona geográfica común. Años más tarde se crea en 1990 el *Grupo 5+4*, formado por Marruecos, Argelia, Libia, Mauritania y Túnez más Portugal, España, Francia e Italia, incorporándose en 1991 Malta y siendo finalmente el *Grupo 5+5*; un año después se inicia en Madrid el Proceso de Paz para Oriente Medio, incluyendo al Mediterráneo Oriental a una dinámica de diálogo y cooperación (Echeverría, 2010, pp. 189-190).

En 1994 la OTAN instituye el *Diálogo Mediterráneo*, estableciendo alianzas con siete países (Argelia, Egipto, Israel, Jordania, Mauritania, Marruecos y Túnez) y trabajando de forma bilateral o trilateral (OTAN+1, OTAN+2). Se buscaba la estabilidad y la seguridad de la región, combinando la dimensión militar con la civil, a través de actividades de asesoramiento, entrenamiento y formación de las fuerzas de estos países con el fin de integrarlos en las misiones realizadas por la Alianza. Dentro de este *Diálogo,* la OTAN lanza en la Cumbre de Estambul de 2004 la *Iniciativa de Cooperación de Estambul*, con la que se hace hincapié en la dimensión política, eleva el nivel de presencia de embajadores a ministros de Asuntos Exteriores y de Defensa y jefes de Estado y de Gobierno, e incrementa áreas y actividad dentro de ellas, con programas de cooperación por país.

Tanto el Diálogo como la Iniciativa han debido afrontar diferencias dentro de los países árabes y por la problemática presencia de Israel,

[258] https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=LEGISSUM:r15006.

obteniendo mejores resultados a escala y proyectos más concretos. En 2010 la Cumbre de la OTAN en Lisboa (se) intentó relanzar estos proyectos, profundizando en las buenas relaciones y la cooperación ya establecida, para así crear un espacio de seguridad y estabilidad, ampliando a nuevos países, pero le faltó concreción. En 2011, las revueltas de la Primavera Árabe y la *Resolución 1973* de la ONU sobre Libia han paralizado estas iniciativas, de los intentos de democratización de los nuevos regímenes, un aspecto no planteado ni en el Diálogo ni la Iniciativa (Yániz, 2011).

La *Asociación Euromediterránea*, conocida como el *Proceso de Barcelona*, recoge en el año 1995 la apuesta de estos países europeos y del Magreb de tender redes de cooperación y entendimiento entre ambas orillas (meridional y oriental) y conseguir la estabilidad y el crecimiento en la región mediterránea. En particular, se centraba en la cooperación política, económica y social, y planteaba la asociación para los entonces quince Estados miembros de la UE y doce países del sur del Mediterráneo.

En 2003, en consonancia con los planes del Proceso de Barcelona, el sur del Mediterráneo se convertía en el proyecto de un *Vecindario Estratégico* de interés vital, democrático, con imperio de la ley y derechos humanos. Un año más tarde, la Unión estableció la *Política de Nueva Vecindad* (en adelante, PEV) para el período 2004-2007, que se ha ido renovando y consolidando hasta hoy. Para esta zona se proyectaban relaciones privilegiadas con 16 países vecinos, pues una vez culminada la ampliación a la Europa central y del este, había que reconsiderar la periferia; particularmente Francia insistió en la inclusión de los países ribereños del Mediterráneo. Asumiendo estas premisas, planteaba "el fomento de una democracia sostenible" y "un crecimiento económico sin exclusiones", sobre la base del "interés mutuo por el respeto de valores comunes". Se materializó con planes de acción bilaterales en períodos de 3 a 5 años, organizados en torno a una agenda de trabajo en la que se programaban reformas políticas y económicas, la aproximación de legislaciones nacionales a la de la Unión, la participación en programas de la UE y el refuerzo de la cooperación y el diálogo (García &Barras, 2016, p. 176).

Significaba un nuevo modelo de cooperación basado el enfoque seguridad-desarrollo, y organizado en "macrorregiones" formadas por Estados y regiones de la Unión y Estados limítrofes con elementos comunes y con las que se firman *Acuerdos de Asociación* o de *Asociación y Cooperación* que debían posteriormente desarrollados y concretados mediante planes de acción coordinados sobre cuestiones concretas de cooperación en entornos multinivel y trasnacional y que, con una vigencia de 5 años, se evaluarían año a año, además de elaborar informes por país, globales y sectoriales. Con este enfoque no crearon nuevas instituciones, no se adoptó nueva legislación ni, en teoría, se incorporó financiación adicional (Martín, 2012, pp. 369-370). También en la PEV aludía al trabajo con partidos políticos, oenegés o sindicatos, para la implantación y consolidación de la democracia, estableciendo una *Dotación europea para la Democracia* y un *Mecanismo de Vecindad para la Sociedad Civil*, complementario este último al *Instrumento Europeo para la Democracia y los Derechos Humanos* (Blanc, 201, p. 230).

En diciembre de 2004 los países pertenecientes al *Grupo 5+5* firmaron una declaración de intenciones para promover prácticas de cooperación sobre seguridad y defensa. Nacía así la *Iniciativa 5+5*, centrándose en 3 dimensiones concretas: seguridad marítima, seguridad aérea y coordinación de medios para la protección civil, añadiendo en 2007 el apartado de formación. Diez años después de su nacimiento, y a pesar de los contextos desfavorables de la zona, esta opción por un "multilateralismo limitado a la subregión occidental del Mediterráneo" sigue activo (la última reunión, la XVI, se ha celebrado en diciembre de 2021[259]), aportando resultados positivos (Echeverría, 2012).

En 2005, con algunos cambios (la incorporación de Turquía como país candidato a la Unión en 1999, y Malta y Chipre como miembros en la gran ampliación de 2004), se celebraron los 10 años del Proceso en la misma ciudad de Barcelona. Se reconoció que los resultados en todos los aspectos (políticos, de desarrollo y modernización, y de seguridad), eran muy reducidos. Algún rédito más, aunque tampoco significativo,

[259] https://www.defensa.gob.es/Galerias/gabinete/red/2021/01/seguridad-compartida-5x5-red-379.pdf.

se obtuvo del Grupo 5+5, donde la cooperación en un marco más reducido e informal parece que funcionaba levemente mejor y, en especial, en el apartado de defensa (como la Conferencia de ministros del Interior del Mediterráneo Occidental en los años 90 para hacer frente al problema terrorista, Echeverría, 2010, pp. 193-194).

En 2008 se puso en marcha la *Unión por el Mediterráneo*, promovida por Francia, y de la que forman parte 43 países; los 27 de la UE y 15 del norte de África, Oriente Medio y sudeste de Europa. Desde un primer momento generó algunos recelos, pues si bien el *Proceso de Barcelon*a estaba estancado, el interés de Francia y su protagonismo hicieron desconfiar a algunos países; hoy todavía está activa. El documento de la Cumbre inicial reconocía el legado del Proceso de Barcelona, y bajo la fórmula de estabilidad e integración se acentuaba la necesidad de mejorar las condiciones de vida de sus habitantes, las comunicaciones marítimas y terrestres, la protección de la población civil ante posibles desastres, la preocupación por las cuestiones energéticas y el clima, y la educación y la investigación, sin olvidar los objetivos de paz, estabilidad y seguridad para la zona. La fórmula de trabajo se establecería reforzando los vínculos multilaterales de ambas orillas y concretado en proyectos regionales y subregionales.

La crisis económica mundial de 2008 y las revueltas árabes de 2010-2011 mermaron la capacidad de atraer recursos tanto públicos (vía presupuestos de la Unión o extrapresupuestarios, a través de distintos instrumentos financieros de la Unión o de otras instituciones financieras internacionales), como privados (por la falta de estabilidad económica y política), pero también por la necesidad de mejorar la estructura de la misma organización, de su funcionamiento y medios de trabajo, y de la evaluación de los proyectos. Y un aspecto fundamental: la falta de referencias a la democracia, al respeto de los derechos humanos, y al hoy tan presente problema migratorio (Blanc&Ortiz, 2014).

5. LA ESTRATEGIA DE SEGURIDAD EUROPEA DE 2003

La primera *Estrategia de Seguridad Europea* se acordó en 2003. Bajo el título *Una Europa segura en un mundo mejor*[260] y a pocos meses de producirse la gran ampliación de la Unión hacia el centro y el este (y convertirse en la Europa de los 25), este documento fue el punto de partida de la PCSD. La apertura de fronteras y la consiguiente interconexión de gran parte del mundo comportan nuevos riesgos muy diversos (recursos naturales, energía, transportes, infraestructuras, cambio climático, …) y amenazas, algunas conocidas, otras novedosas y multifacéticas (terrorismo, armas de destrucción masiva, conflictos regionales, descomposición y colapso del Estado, delincuencia organizada, …), presentándose de forma combinada y actuando en conexión unos con otras.

Europa no contemplaba la invasión de su territorio, ni un enfoque militar prevalente de respuesta a estos riegos y amenazas. El documento planteó que esas respuestas podían (y debían) venir también desde otros ámbitos: político, judicial, informativo, policial, etc., y desde la misma estructura de los Estados en peligro o conflicto, que se requerían medios militares para restaurar el orden y el gobierno, de ayuda humanitaria para atender a la población civil, y de instrumentos económicos para las necesarias reformas políticas y sociales y así promover la buena gobernanza. A partir de ahí se realizó un tratamiento unificado de la periferia, los países vecinos, analizando tanto los Balcanes (ya pacificados), el conflicto árabe-israelí y su conexión con Oriente Próximo, como el Mediterráneo en su conjunto.

Por último, el documento finalizaba con una apuesta decidida por el multilateralismo, apoyándose en el Derecho Internacional, la Carta de las Naciones Unidas y un sistema internacional basado en proyectos de integración regional. Concluía recomendando "ser más activos, más coherentes y aumentar nuestras capacidades. Y debemos cooperar con otros". La actividad requería una mayor capacidad de repuesta y aún de prevención de situaciones de crisis, siempre bajo el paraguas de la ONU. Para ello, hacía falta:

---

[260] https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=LEGISSUM:r00004

1. crear una Agencia Europea de Defensa, para una mayor coordinación y un uso más eficaz de los recursos y las capacidades. Esta materialización se produjo un año después, en 2004; actualmente es el eje fundamental para la cooperación en la PCSD[261];
2. reforzar la actividad diplomática de todas las instituciones comunitarias para realizar una verdadera acción común;
3. potenciar los dispositivos permanentes entre la Unión y la OTAN, como el *Berlín Plus* que, desde marzo de 2003 actúa para prevenir y resolver crisis y conflictos armados, como las operaciones en los Balcanes[262];
4. proclamar la necesidad de vincular la seguridad al desarrollo y con ello, conectar la política militar con los programas de cooperación y ayuda al desarrollo, implicando también a la sociedad civil (en los países europeos, con un diálogo y colaboración con las oenegés, pero también en los países de destino);
5. afrontar los conflictos con soluciones locales, con una política a escala regional más realista y concreta de acuerdo con los problemas a solucionar; y
6. colaborar con los socios, al compartir amenazas, pero también se coincide en foros y organizaciones internacionales; la cooperación multilateral debía ser el cauce para vehicular soluciones.

En 2008 se realizó una revisión de la Estrategia, mediante el *Informe sobre la aplicación de la Estrategia Europea de Seguridad: ofrecer seguridad en un mundo en evolución*[263]. Se mencionaban logros conseguidos, como más de 20 misiones de respuesta a situaciones de crisis, pero

---

261 La forman veintiséis Estados miembros (Dinamarca no participa), sus fuentes de ingresos son extrapresupuestarias y está bajo el mando del Alto Representante. Sus directrices las marca el Consejo, ya que esta política tiene carácter intergubernamental. https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=LEGISSUM%3Ar00002.

262 https://www.nato.int/docu/comm/2004/06-istanbul/press-kit/006.pdf.

263 http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressdata/ES/reports/104637.pdf

se reconocía que faltaba capacidad, coherencia y ser más activos. El parámetro de Naciones Unidas como base del sistema internacional, el multilateralismo como filosofía de trabajo, y la OTAN como vínculo histórico y asociación estratégica, seguirán figurando en las prioridades de cualquier actuación en esta materia.

Las amenazas seguían estando ahí: armas de destrucción masiva, terrorismo y delincuencia organizada, tratadas de forma individualizada, problemas que debían abordarse desde otras políticas, como justicia e interior, y tanto a nivel interno, mediante coordinación y colaboración entre Estados miembros (intercambio de información, cuerpos de seguridad, tribunales de justicia), como a nivel internacional (respeto de los derechos humanos y del derecho internacional).

Las alertas tempranas a situaciones de conflicto y crisis se reconocían como un aspecto a mejorar, dotándose a la política de defensa de mayor coherencia a través de una "mejor coordinación institucional" y con decisiones "de inspiración más estratégica". Las instituciones debían trabajar con la sociedad civil y las oenegés, como "actores e interlocutores" válidos, coordinando misiones civiles (muchas de ellas de carácter nacional) con las militares. Pero también se recordaba que las estructuras materiales y personales sobre las que se basa la PCSD eran todavía muy básicas, requiriendo una mayor dotación financiera, estructuras administrativas adecuadas y medios humanos formados y especializados.

Se calificaba al Mediterráneo "de gran importancia y fuente de oportunidades para Europa", acorde con la nueva dimensión aportada por la Unión por el Mediterráneo desde 2008, aunque con retos complejos y conflictos internos y externos, que obligaban al despliegue de medios que aseguraran la gestión de fronteras (terrestres y marítimas), la seguridad en el mar, el suministro y transporte de energía o atendieran a las migraciones ilegales, sin olvidar el desarrollo normal de procesos políticos, misiones de paz, y la implantación del Estado de derecho (todavía no está presente la Primavera árabe, pero sí los perennes conflictos en Oriente Próximo como el árabe-israelí, Líbano, o los más alejados de Afganistán o Iraq), y dentro de la zona que nos ocupa, combatir la amenaza terrorista y la delincuencia organizada.

Con el Tratado de Lisboa, en vigor desde diciembre de 2009, la UE aboga por impulsar la actividad exterior tanto a nivel legislativo (toma de decisiones, capacidad de respuesta) e institucional (aumento de capacidades de algunas instituciones, establecimiento de nuevos equilibrios), como en las políticas a desarrollar a partir de aquél (incremento de políticas comunitarizadas, incorporación de nuevas y la participación de otros actores como el Alto Representante para Asuntos Exteriores y Política de Seguridad o el Servicio Europeo de Acción Exterior (en adelante, SEAE), para así dar respuesta a los retos y desafíos globales del siglo XXI y atender a la gobernanza del sistema internacional.

De forma casi simultánea, la OTAN, en su cumbre de 2009 acordó revisar el *concepto estratégico* de la Alianza, clave para comunicar *ad extra* sus funciones, capacidades (políticas y militares) y diplomacia a desplegar ante amenazas, riesgos y aprovechar las oportunidades del momento, pero también para optimizar la propia organización *ad intra*: establecer su estructura, objetivos y proyectos de acuerdo con la realidad del momento (Arteaga, 2010). En dicho concepto, y en su vinculación con la UE, apostaba por profundizar en la cooperación, habida cuenta de que veintiún Estados de la Unión forman parte de la OTAN, y que, con las restricciones presupuestarias debidas a la crisis económica mundial, había que optimizar los recursos. Se planteaba que, bajo un enfoque integral (civil-militar), fue la UE la que aportase las capacidades civiles en el caso de ser necesarias para las operaciones, compartiendo la seguridad en ambos ámbitos, además de fomentar la multilateralidad (Argumosa, 2010, p. 35).

6. LA PRIMAVERA ÁRABE INTERPRETADA BAJO EL REALISMO ESTRUCTURAL

James Rosenau consideraba a finales de los 80 que la política mundial se desenvolvía en un sistema multicéntrico, donde los Estados ya no eran los únicos protagonistas e intervenían otros actores; además, era cambiante, complejo y, en consecuencia, con grandes márgenes de incertidumbre. Este sistema tendría como elementos de referencia cinco

fuerzas, que instalaría la "turbulencia" en el sistema, tanto a nivel micro (Estado) como macro (regional o mundial):

1. una modernización altamente acelerada, con consecuencias económicas, sociales, laborales y culturales;
2. los problemas derivados de esa modernidad;
3. la incapacidad de algunos Estados por sí solos de hacer frente a esos problemas, y, con ello, la necesidad de afrontar los conflictos con soluciones a escala regional;
4. la dificultad de solucionar o evitar estos problemas a través de las instancias internacionales organizadas; y
5. el papel protagonista de los individuos, con su toma de conciencia y movilización (García, 2013, pp. 224-225).

La invasión de Iraq significó una primera rotura de equilibrios internos y regionales; la Primavera Árabe ha socavado los cimientos de los regímenes políticos, con revueltas sociales, e incluso el colapso de algunos Estados; el terrorismo y la expansión del yihadismo, el tráfico, contrabando y la trata de personas, el comercio de armas, todos ellos han multiplicado de amenazas y riesgos, dentro y fuera de estos países y regiones.

Dejando al margen la invasión de Iraq, ¿qué ha sido de *la modernización acelerada y los problemas generados* (fuerzas 1 y 2)? Las movilizaciones sociales que llevaron a las revueltas de la Primavera Árabe fueron protagonizadas por amplios grupos civiles y sociales (en especial jóvenes y mujeres) quienes, mediante el uso de tecnologías de comunicación y redes sociales, demandaban mayor libertad y democracia, oportunidades para una vida digna, justicia social y mejor gobierno. Era una demanda de la *sociedad civil* frente al ingente poder del Estado (fuerza 5).

La respuesta de las autoridades de aquellos países que no han sufrido una gran revolución y el consiguiente colapso del Estado ha consistido en un aumento del gasto público para financiar las transformaciones políticas (reformas constitucionales, modernización de la administración) y ayudas sociales con las que financiar la paz social (sanidad, educación, servicios sociales, mejoras laborales), pero también un mayor control

ideológico y represión. Tal es el caso de los países de Oriente Medio, cuyas monarquías han vehiculado y conseguido neutralizar las revueltas.

Pero en el Magreb ha tenido consecuencias mucho más graves, con el derrocamiento sangriento de los gobiernos de Túnez y Libia, que no ha traído su modernización y democratización; antes bien en Libia, la situación violenta y de colapso paralizó y hundió al país y generó gran preocupación por su relevancia para la estabilidad de la región, su peso económico, sus relaciones económicas con el exterior y su posición geoestratégica (Núñez, 2017). En similar situación se encuentra Egipto, cuyas elecciones de marzo de 2018, no contaron con suficientes garantías, exhortando la propia ONU a dar credibilidad al proceso electoral.

En la dimensión regional, se ha visto la necesidad de incrementar el gasto militar, tanto por incertidumbres vecinas (colapso de algunos Estados, crisis humanitarias) como por conflictos endémicos (Arabia Saudí-Irán, rivalidades entre monarquías del Golfo, conflicto Israel- Palestina, el África Subsahariana), aumentando así el gasto público, militarizando aún más el poder y manteniendo las políticas de cooperación a todos los niveles (regional y exterior, como con la UE) en punto muerto (Amirah, 2015).

Durante años se ha ido extendiendo silenciosamente como amenaza global, pero más intensificada en esta zona, el radicalismo islamista, que no habla en términos de Estado, ya que para ellos la Umma (comunidad), es el referente, aunque su "lucha" se lleve a cabo en el terreno de diferentes Estados. Frente a ese Estado islámico, en diciembre de 2015 se anunció la creación de una Alianza Militar Islámica, integrada por 34 países (hoy 36), abanderados por Arabia Saudí, para luchar contra el terrorismo (Bardají, 2016). Son países donde se han ido infiltrando, captando adeptos, bajo parámetros y casuísticas particulares (Echeverría, 2016, pp. 41-42): en el Magreb, llegan desde la frontera sur, a través de Mali, Níger y países del Sahel (Bello, 2014, p. 122); en Oriente Medio, desde Asia o Siria. Pero a pesar de ser un problema de primer nivel, que ha minado la economía, los cimientos estatales y la reputación de muchos países, tardaron casi 2 años en celebrar su primera reunión, y sus

resultados no han ido más allá de una puesta en común y promesas de futuro[264].

Y no solo en cuestiones emergentes como el terrorismo. Los intentos de cohesión regional como la Unión del Magreb Árabe (UMA), creada en 1989, quedaron prácticamente inoperativos tanto por la incapacidad de compromiso como por las rivalidades internas. En el Golfo, las monarquías árabes, a través del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), consiguieron coordinarse para intervenir en las revueltas surgidas (reactivando el mecanismo de defensa *Peninsula Shield*), pero a partir de 2014 se constató la inexistencia de una realidad unívoca; la guerra de Siria y desacuerdos con la toma de protagonismo de algunos países minaron esta alianza (Alou, 2014, pp. 28, 31).

¿Podemos considerar que *estos países han resuelto los problemas* (fuerza 3)? En muchos se han silenciado, sobre todo en aquellos donde la capacidad económica ha podido aportar fondos con los que acallar las protestas aumentando el gasto público en asuntos sociales y económicos, atendiendo a las demandas, o militarmente, fortaleciendo el control del Estado sobre población y territorio, y ganando reputación internacional como potencias. Pero otros han sido incapaces, como Egipto o Libia y, en menor medida, Túnez.

A medio camino entre la percepción occidental y los problemas no resueltos por los paíse,s Pérez González (2016) planteaba si en ambos espacios, Magreb y Oriente Próximo, era efectivo realizar elecciones democráticas tal y como las entendemos en Occidente, ya que a la vista de los resultados, el ascenso de los partidos islamistas era "no solo incompatible con la democracia, sino con la propia naturaleza de Occidente" (analizamos por tanto**,** la fuerza 4, las instancias internacionales). Este autor iba más lejos: ¿es posible implantar la democracia (liberal, occidental) en estas sociedades? Su respuesta era rotunda: no, "ni la desea ni la valora". Primero, porque se implanta desde Occidente, pero más allá de esta injerencia externa, porque desde dentro se considera

[264]http://www.abc.es/internacional/abci-alianza-40-paises-sunies-contra-terrorismo-islamico-201711270356_noticia.html.

incompatible con el islam, por la necesidad de garantías de derechos y obligaciones y en su condicionante de una libertad económica bajo un sistema legal y económico estable, que posibilite un desarrollo económico y social duradero.

Un problema, a la luz de estas indicaciones, es el jurídico ¿qué legalidad debe gobernar?, ¿qué principios democráticos?, ¿puede surgir un *Derecho Global* (*Global Law)*? según especialistas en Derecho, a lo más que se puede aspirar es a un Derecho global regional, resultado del pacto de esa cultura común; todo ello sin desmerecer el importante papel que para el Derecho Internacional ha jugado la Carta de San Francisco, enfocándose en los derechos humanos y dando estatus de actores a otros partícipes (Iglesias, 2017, pp. 224-225).

De ahí que Pérez González plantee los términos "democracia árabe" o "derechos humanos islámicos", una democracia en simbiosis con el medio, que garantice la estabilidad en el Mediterráneo y, además, no cree nuevos problemas: primero derechos y libertades civiles para después establecer estructuras administrativas que faciliten mayores avances. Cuestión difícil, porque desde Occidente se ve como una "democracia limitada", pero la ciudadanía de estos países es lo que desea mayoritariamente (2016).

Ya en marzo de 2013 el GEES alertaba de la retirada de los países occidentales, poniendo como ejemplo Egipto, Túnez, Yemen o Siria, a favor de otros actores como Emiratos Árabes, Turquía o Qatar (2013). Un Magreb inestable es una inseguridad para España, y por extensión, para Europa, y actualmente reúne muchos de los problemas del mundo globalizado (Bello, 2014, pp. 121-122). La tradicional PEV euromediterránea ha quedado reducida a su mínima expresión. Estados Unidos ha declarado prioritaria el área Asia-Pacífico; en el Magreb prefiere dar protagonismo a Europa, bien a la UE, bien a la *Alianza Atlántica*. Esta última, que podía ser un valedor de las garantías en seguridad y defensa, y, en menor medida, a nivel político, sigue anclada en mecanismos y estrategias tradicionales (Dempsey, 2016).

Vuelvo a referirme al entorno que describía Rousenau: cambiante, complejo y con grandes márgenes de incertidumbre. Cuando se iniciaban las

primeras revueltas de la Primavera Árabe en el Norte de África y Oriente Medio en 2010, se albergaba la esperanza de que estos movimientos de la sociedad civil consiguieran de los gobiernos de los Estados la modernización necesaria a todos los niveles, y alumbrar una sociedad más libre y justa en ambas zonas. Diez años después, aunque se han producido algunos progresos, como estructuras políticas con una mayor apertura democrática en voto, participación política, tímidos avances en derechos humanos y civiles, el resultado no ha sido unívoco. Si bien algunos países, tras las revueltas, se han abierto al exterior (política y económicamente), han controlado riesgos y amenazas (terrorismo, migraciones), otros países han sido incapaces de avanzar en la senda esperada.

El cruce de reclamos de la población con los problemas estructurales (pobreza económica, estructuras sociales y tribales, islamismo, cambio climático, presiones migratorias perennes) han generado un escenario (o mejor dicho, múltiples escenarios, tantos como países), donde la combinación de elementos coyunturales y estructurales, hace cada vez más difícil de perfilar y analizar, pleno de incertidumbres: de las elecciones en Egipto, a la endémica guerra de Siria, de la escalada nuclear a la "guerra fría" entre Arabia Saudí e Irán, de las corrientes migratorias Norte-Sur a la expansión del terrorismo yihadista en estos territorios (y su proyección exterior), sin que a nivel internacional se hayan diseñado hojas de ruta para responder a estas "turbulencias": desde la UE, con su indefinida *Estrategia Global*, a la falta de voluntad para hacer política de la *Alianza Atlántica,* o la imprevisible y desconcertante política exterior seguida por la presidencia de Trump.

7. LA ESTRATEGIA GLOBAL DE 2016 DE LA UE

Iniciados los trabajos en julio de 2012, vino a actualizar la PCSD acorde con la reorientación practicada por la administración de EE. UU. tras la llegada de Barak Obama y un intento de relanzamiento de la Unión como actor global, todo ello acompañado de las revoluciones de la Primavera Árabe (2010-2011), la intervención en Libia (2011), la retirada de la OTAN de Afganistán (2013) y la nueva política americana hacia Asia.

Se consideraban los desafíos planteados y las políticas a acometer, intentando llegar a un acuerdo para darle un enfoque regional. Según García y Barrás, la UE no dio un paso decidido para convertirse en actor global, sino que, al centrarse en limitar responsabilidades y capacidades, teniendo en estas zonas otros actores intervinientes, la capacidad de influencia partía con limitaciones (2016, p. 180).

La *Estrategia global de política exterior y seguridad de la UE. Una visión común, una actuación conjunta: una Europa más fuerte,* del Consejo Europeo de junio de 2016[265], recoge la estructura política establecida en Lisboa, abogando por mantener el hilo conductor en la política exterior: multilateralismo, respeto a normas, alineación con las Naciones Unidas y sentido de responsabilidad compartida con los problemas globales. También gravita sobre otras cinco prioridades todas ellas con proyección exterior:

> la seguridad frente a las amenazas (terrorismo, cambio climático, seguridad energética), pero también las llamadas amenazas híbridas de agentes estatales y no estatales que, si bien son asociadas a ciberataques, desinformación y propaganda terrorista, la Unión es consciente, además, de que puede afectar a infraestructuras básicas como el suministro energético (el gasoducto desde el Magreb a Europa), los transportes por vía terrestre, marítima y aérea, o atentar contra la salud pública y la seguridad alimentaria . Y la necesidad de dotarse de capacidades para la gestión de crisis; en este ámbito la PCSD será la que prime frente a otras políticas, mediante instrumentos creados exprofeso, o bien en combinación con otros instrumentos y organismos también implicados (Europol, Autoridad Europea de Seguridad Alimentaria) o afectados (asociaciones regionales, OTAN);

1. la resiliencia estatal y de la sociedad de nuestros vecinos orientales y meridionales; significa una apuesta por la política de vecindad para socios meridionales y orientales, sin olvidar que algunas de las amenazas provienen también de estos territorios (como el problema migratorio);
2. el enfoque integrado en relación con los conflictos y las crisis de los Estados y regiones vecinas, desde una perspectiva multilateral, a distintos niveles y mediante asociaciones con otros

[265]https://europa.eu/globalstrategy/en.

países, organizaciones y la sociedad civil, que permita resolver y prevenir futuros conflictos (una alerta temprana, pero también una actuación temprana);
3. las organizaciones regionales de cooperación, atendiendo a una gobernanza de un mundo descentralizado, mejorando y ampliando las relaciones ya establecidas; y
4. la gobernanza mundial para el siglo XXI, regida por el Derecho internacional, basada en Carta de las Naciones Unidas, y en alianza con los distintos actores que participan en el orden internacional.

En línea con la *Estrategia Global* la UE ha adoptado medidas en torno un área denominada por el Banco Mundial como MENA (*Middle East and North Africa*), a través del documento que aportó en 2015 por la Alta Representante denominado *The European Union in a changing global environment*[266]*,* aceptando que los problemas en ambas zonas tienen una dinámica diferente, propia. De este documento, y de las decisiones que allí se exponen en línea con la *Estrategia Global,* se puede destacar que:

- A pesar de considerar estas "dinámicas diferentes", sigue uniendo ambos espacios, valorándolas de forma conjunta: Oriente Medio con Norte de África, e incorpora el Sahel, ampliando la periferia a los vecinos de los vecinos; manteniendo la visión global, pero actuando de forma local, atendiendo a los problemas de cada zona.
- No se habla de PEV, aunque la toma de base para el análisis; se debe aprender de los resultados obtenidos (aunque limitados), y considerar la asociación civil-militar y la combinación seguridad-desarrollo como base la política exterior de la Unión.

[266]http://eeas.europa.eu/archives/docs/docs/strategic_review/eu-strategic-review_executive_summary_en.pdf,

- Se ha incidido en mayor medida en cuestiones de seguridad, ampliando los campos de actividad del terrorismo y crimen organizado a la radicalización.
- Mantiene el diálogo con organizaciones regionales, y se busca estrechar lazos más intensos.

El *Plan específico del Sahel de 2015*, es una muestra de ello. Ampliando la PEV, materializándose en una cooperación a tres niveles, UE-Magreb-Sahel, y con la premisa del binomio seguridad-desarrollo, atacaba el problema del crimen organizado transnacional, el control de fronteras y la lucha efectiva contra el tráfico de personas y bienes. Ante la debilidad de muchos de los Estados, se optó por la cooperación regional (Unión Africana, Comunidad Económica de los Estados del África Occidental, G5 Sahel, Comisión de la Cuenca del Lago Chad) y la colaboración con organismos internacionales como el Banco Mundial. Pero a pesar de incidir en problemas más específicos (crimen organizado y terrorismo), "fue una solución sesgada, incompleta y tardía, que no comprendía la expansión de amenazas a la seguridad desde Mauritania hasta Libia/Chad y desde el Mediterráneo hasta Burkina-Faso/Nigeria», el enfoque seguridad-desarrollo se basaba solo en la seguridad humana sin enfrentarse a otras ámbitos e intereses estratégicos como la energía, las infraestructuras o el clima, según García&Barrás (2016, pp. 186-187).

8. CONCLUSIONES

En clave de evolución global, en la *Estrategia de Seguridad de 2003* se planteaba la imperiosa necesidad de aumentar la actividad exterior, situar a la Unión como un actor global, bajo los parámetros de las Naciones Unidas y un orden mundial multilateral. El llamado *Documento Solana* fue clave para establecer el marco conceptual estratégico, el corpus doctrinal y los objetivos. Dicha estrategia, aun con modificaciones y readaptaciones, tenía "carencias formales y conceptuales de calado": era meramente descriptiva y poco precisa, adolecía de estrategias de intervención exterior y de defensa, y estaba demasiado condicionada por el contexto geoestratégico. El *Informe de 2008* significó su adaptación a los riesgos que acechaban (armas de destrucción masiva, seguridad

energética, ataques cibernéticos y cambio climático), pero no hablaba de cómo afrontar problemas como los Estados fallidos (países del Sahel) y los conflictos regionales (Rubio, 2012, p. 8).

Pero con el cambio de decenio, y en un entorno de rápidos cambios y nuevas perspectivas para la propia Unión (Tratado de Lisboa, estructura institucional de la Política Exterior y de Seguridad, hacía falta una nueva estrategia. Varias razones motivaban el documento que se aprobó como *Estrategia Global de 2016*, entre las que destacamos dos:

1. que la OTAN había lanzado su *Concepto Estratégico de 2010*, en el que aludía específicamente a la cooperación con la UE, con planteamientos organizativos y estrategias de actuación que la Unión, con veintitrés países participantes de la Alianza, debía considerar; y
2. que la realidad geopolítica ya no es la que había en el mundo de 2003, y menos aún en el área mediterránea y Oriente Medio. Los objetivos estratégicos según intereses y retos, pero también los riesgos y amenazas debían actualizarse con vistas a una política más operativa y resolutiva.

La *Estrategia Global de 2016*, todavía vigente, se basa en un planteamiento mucho más realista. Deja fuera uno de los planteamientos más arraigados en la política exterior de la UE: el fomento de la democracia, aunque sigue apostando por la vía multilateral y el orden internacional. Algunos analistas ya plantearon que esa visión de extensión de la democracia había fracasado, particularmente con los vecinos del sur y del este mediterráneos, pues el entendimiento y colaboración con los regímenes autoritarios de la zona buscando la estabilidad, la seguridad, la cooperación y el desarrollo económico y social no habían impedido el estallido las revueltas de la Primavera Árabe (Guinea, 2015, p. 262). La búsqueda de la estabilidad regional también sufría el abandono de la PEV; no obstante, adopta e identifica medidas más concretas y pragmáticas a nivel regional y subregional.

Pero a partir de ahí, tiene una gran indefinición en aspectos claves, según Arteaga: sin objetivo estratégico definido, sin un marco temporal ni un enfoque metodológico. Estas líneas siguen perfilándose con mayor

concreción en las políticas de seguridad nacionales de cada Estado, lo que provoca que: 1) no haya una obligación definida de alineación con la política de la Unión ni aún una vinculación clara con el cumplimiento de las estrategias por parte de los Estados miembros, y, 2) hace falta trabajar a un triple nivel (comunitario, intergubernamental y nacional), lo que complica llegar a acuerdos, realizarlos y obtener los resultados deseados (2016, pp. 3-5).

En clave de capacidades militares y civiles, Javier Solana planteaba que la seguridad interior está conectada con la exterior, y que se necesita trabajar con ambas, lo que aportaría sinergias positivas y una optimización de recursos. Para ello, un cuartel general estratégico estable y un mecanismo de cooperación estructurada permanente podrían responder a las necesidades de los Estados miembros, pero también contribuiría a dar un mayor peso de Europa en el mundo y a asumir la responsabilidad hacia la paz y la seguridad mundial (2016).

Siguiendo esta interacción militar-civil, el 8 de junio de 2017, el Consejo aprobó una Decisión que creaba la *Capacidad Militar de Planificación y Ejecución* (en inglés, MPCC). Encuadrada dentro del Estado Mayor de la Unión y como parte del SEAE, está destinada a tomar el mando de las misiones militares europeas no ejecutivas (como en Somalia, República Centroafricana, Mali), y se financia con el mecanismo *Athena*[267]. Se le encomienda trabajar en despliegues simultáneos en situaciones de crisis con la *Capacidad Civil de Planificación y Ejecución* (en inglés, CPCC), también integrada en el SEAE y permanente[268], de forma que puedan compartir experiencias, conocimientos y prácticas en gestión de crisis.

En clave de complementariedad con otras iniciativas todavía existentes, Blanc y Ortiz consideran que, si se opta por relanzar la *Unión por el Mediterráneo*, puede ser un buen marco para adaptarse a nuevos retos,

[267] Este mecanismo asume la financiación de operaciones en el ámbito militar o de la defensa, mediante la contribución de los Estados miembros (todos menos Dinamarca). https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=celex:32004D0197,

[268] https://eeas.europa.eu/topics/common-security-and-defence-policy-csdp/5438_en.

con una integración regional efectiva, tanto por su consideración como "unión de proyectos", lo que le daría mayor operatividad, como por la interacción con la PEV, a la que complementa desde la perspectiva subregional, adaptándose mejor a las circunstancias concretas de cada país. En definitiva, "una tercera vía de la política euromediterránea" (2014, pp. 62 y 64).

Tampoco habría descartar otras experiencias, como el *Diálogo 5+5* de los 90, más informal, de carácter subregional y no orientado específicamente a la seguridad y la defensa hasta hace 10 años (centrado más en la economía y el intercambio comercial). Funcionó con cierta coordinación entre países de la UE y del Magreb Árabe, y puede aportar dinamización y estabilidad a la zona, extendiéndose además tanto al sur (África Subsahariana) como hacia el este (Oriente Medio) (Florensa, 2014, p. 32).

Finalmente, proyectándose también en el ámbito de la defensa, la *Iniciativa 5+5*, significa una vía de entendimiento que, si bien es parcial (solo comprende a diez países), se circunscribe a unos ámbitos muy concretos, y representa un buen ejemplo para abordar problemas globales compartidos (la seguridad), aportar soluciones locales eficaces, como operaciones conjuntas de seguridad marítima y aérea, la creación del Centro Euromagrebí de Investigación y Estudios Estratégicos (CEMRES), actividades de formación, o el Centro de Control de Tráfico Marítimo (Romero, 2012).

9. REFERENCIAS

Alou Forner, G. (2014). Tendencias en la península arábiga desde comienzos de la Primavera Árabe. Cuadernos de estrategia, 168, 17-78. https://www.ieee.es/Galerias/fichero/cuadernos/CE_168.pdf

Amirah Fernández, H. (2014, 16 de octubre). Oriente Medio: alianzas en tiempos revueltos. Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/ari48-2014-amirahfernandez-oriente-medio-alianzas-en-tiempos-revueltos

Amirah Fernández, H. (2015, 10 de abril). La verdadera "excepción árabe". Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/mediterraneo+y+mundo+arabe/comentario-amirahfernandez-la-verdadera-excepcion-arabe

Argumosa Pila, J.R. (2010). El concepto estratégico. OTAN 2010. Revista Ejército, 836: 32-37. http://www.ejercito.mde.es/Galerias/multimedia/revista-ejercito/2010/Revista_Ejercito_836.pdf

Arteaga, F. (2010). El Nuevo Concepto Estratégico de la OTAN: lógica y estructura. Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/!ut/p/a0/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOKNg318fEKcHX1NTZz9QgKNXI0NDSBAvyDbUREAbg0Kqw!!/?WCM_PORTLET=PC_Z7_3SLLLTCAM54CNTQ27F30000000000000_WCM&WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/elcano/elcano_es/zonas_es/ari2-2010

Arteaga, F. (2010). La política europea de seguridad y defensa. Cuadernos de estrategia, 145, 31-67. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/cuadernos/CE_145_PESD.pdf

Arteaga, F. (2016). La defensa europea entre la Estrategia Global y su implementación. Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/dt16-2016-arteaga-defensa-europea-estrategia-global-implementacion

Bardají, Rafael L. (2016, 12 de mayo). Religión, poder y caos en Oriente Medio, Grupo de Estudios Estratégicos. http://www.gees.org/articulos/religion-poder-y-caos-en-oriente-medio.

Bello Crespo, M. (2014). El Magreb. En García de la Vega, F. J. (Coord.), África, futuro escenario de operaciones militares, 139 (pp. 121-127). Ministerio de Defensa. https://publicaciones.defensa.gob.es/media/downloadable/files/links/m/o/monografia_139.pdf

Blanc Altemir, A. (2012). Las recientes propuestas de revisión de la política europea de vecindad. Revista española de derecho internacional, 64(1), 229-233. https://doi.org/10.25267/Paix_secur_int.2014.i2.03

Blanc Altemir, A. & Ortiz Hernández, E. (2014). The Union for the Mediterranean (UfM): A critical approach. Paix et Securité Internationales, 2, 47-64. http://catedras.uca.es/jean-monnet/revistas/paix-et-securite-internationales/numerosPSI/psi-02-etudes-blanc-ortiz-upm.pdf

Dempsey, J. (2016, 8 de diciembre). From Suez to Syria: Why NATO Must Strengthen Its Political Role. Carnegie Europe. http://carnegieeurope.eu/2016/12/08/from-suez-to-syria-why-nato-must-strengthen-its-political-role-pub-66370.

Echeverría Jesús, C. (2010). Mediterráneo Occidental: retos y oportunidades. Cuadernos de Estrategia, 144, 187-206. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/cuadernos/CE_144_Mediterraneo.pdf

Echeverría Jesús, C. (2012, 13 de julio). Las implicaciones en riesgos y amenazas para España de la evolución del yihadismo en el norte de África y en el Sahel. Grupo de Estudios Estratégicos. http://www.gees.org/articulos/riesgos-y-amenazas-para-espana-de-la-evolucion-del-yihadismo-en-el-norte-de-africa-y-en-el-sahel

Echeverría Jesús, C. (2012). La Iniciativa 5+5 Defensa sobrevive a las revueltas árabes, Informe SEDMED (CIDOB), 3, 1-6. http://www.sedmed.org/analisis_ssm/documents/informesedmed/echeverria_carlos.pdf

Echeverría Jesús, C. (2016). Dinámicas de radicalización en el mundo islámico: la radicalización en el norte de África. Cuadernos del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo, 2, 38-47. http://www.interior.gob.es/documents/642012/5872542/Cuadernos+Centro+Memorial+n%C2%BA%202.pdf/648ca5d4-2028-4dec-ad24-8c49c8e11770

Fernández Arribas, G. (2013). Una aproximación a los medios de actuación de la Unión Europea como actor civil en la sociedad internacional. Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM, 115: 61-101. http://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/49027/44086

Florensa, S. (2014). Mecanismo mediterráneo de cooperación reforzada. Afkar/Ideas, 40. http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-ideas-40/ID_5-5_cooperacion_mediterraneo_Florensa_40.pdf

García Cantalapiedra, D.& Barras R. (2016). El Norte de África y el Sahel y la Estrategia Global de Seguridad de la Unión Europea. Revista UNISCI, 42, 173-196. https://doi.org/10.5209/RUNI.53791

García Picazo, P. (2013). Teoría breve de Relaciones Internacionales ¿Una anatomía del mundo? Tecnos.

García Sánchez, J. I. (2017) ¿Quo Vadis, Europa? Del documento Solana a la Estrategia Global. Cuadernos de Estrategia, 184, 35-66. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/cuadernos/CE_184.pdf

GEES (2 de marzo de 2012). Revuelta s árabes. Eclipse occidental. Grupo de Estudios Estratégico, http://www.gees.org/articulos/revueltas-arabes-eclipse-occidental

González Bondía, A. (2015). La acción exterior en el Tratado de Lisboa. En Barbé, E. (Dir.), La Unión Europea en las relaciones internacionales (pp. 35-58). Tecnos.

Guinea, M. (2015). La Política Europea de Vecindad hacia el Mediterráneo (2003-2015): Impotencia de la Unión Europea ante un entorno cada vez más hostil. Revista UNISCI, 39, 253-272. https://doi.org/10.5209/rev_RUNI.2015.n39.51823

Iglesias Vázquez, M. Á. (2017). Globalización, globalización jurídica, global law y Derecho internacional privado. Cuadernos de Derecho Transnacional, 9, 215-235. https://doi.org/10.20318/cdt.2017.3619

López Busquets, E. (coord.) (2014). Introducción al nº Evolución del mundo árabe. Tendencias. Cuadernos de Estrategia del CESEDEN. 168, 9-16. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/cuadernos/CE_168.pdf

Martí Sempere, C. (2008). La Agencia Europea de Defensa tras el Tratado de Lisboa. Real Instituto Elcano. http://realinstitutoelcano.org/wps/portal/!ut/p/a0/04_Sj9CPykssy0xPLMnMz0vMAfGjzOKNg318fEKcHX1NTZz9QgKNXI0NDSBAvyDbUREAbg0Kqw!!/?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/wps/wcm/connect/elcano/elcano_es/zonas_es/ari33-2008

Martín, I. (2012). ¿Qué finalité politique para la Política Europea de Vecindad? Sobre los objetivos e instrumentos de la cooperación de la UE con sus países vecinos. Anuario Jurídico y Económico Escurialense, 45, 359-388. http://www.rcumariacristina.net:8080/ojs/index.php/AJEE/article/view/115/0

Núñez Villaverde, J. (2017, 29 de noviembre). Libia se hunde aún más. Real Instituto Elcano. https://blog.realinstitutoelcano.org/libia-se-hunde-aun-mas/

Pérez González, Á. (2016, 8 de noviembre). Estabilidad y Revolución en el mundo Islámico. Grupo de Estudios Estratégicos. http://www.gees.org/articulos/estabilidad-y-revolucion-en-el-mundo-islimico

Rivera Núñez, M. A. (2012). Iniciativa 5+5. Seguridad mediterránea: seguridad compartida, IEEE, Documento Marco. (DIEEEM07-2012), 1-29. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_marco/2012/DIEEEM07-2012_5x5_SegMed_RomeoNunez.pdf

Rubio Damián, F. (2012). Necesidad de una nueva Estrategia Europea de Seguridad. Revista Ejército, 860, 6-10. http://catedrapsyd.unizar.es/archivos/documentacion/necesidad_de_una_nueva_ees.pdf

Solana, J. (2016, 7 de septiembre). Hacia una seguridad europea efectiva, El País. https://elpais.com/elpais/2016/09/22/opinion/1474537055_724467.html

Techau, J. (2016). La nueva Estrategia Global de la UE. ¿Útil o sinsentido? Política Exterior, 173. http://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/la-nueva-estrategia-global-de-la-ue-util-o-sinsentido/

Yániz Velasco, F. (2011). El Diálogo Mediterráneo en la OTAN y las crisis árabes. Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org/wps/wcm/connect/a584ad80474f5bb98d859f00526b8882/ARI108-2011_Yaniz_dialogo_mediterraneo_OTAN_mundo_arabe.pdf?MOD=AJPERES&CACHEID=a584ad80474f5bb98d859f00526b8882

LAS REUNIONES DE ALTO NIVEL DE ESPAÑA CON PAÍSES DEL MAGREB COMO INSTRUMENTO DE COOPERACIÓN

SIHAM ZEBDA
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

España, en su política exterior hacia el Magreb, plantea varios instrumentos de intensificación de las relaciones. Entre ellos, las reuniones de alto nivel (RAN en adelante) celebradas en el marco de los tratados de amistad, buena vecindad y cooperación firmados con Marruecos en 1991, con Túnez en 1995 y con Argelia en 2002.

La política exterior de España hacia el Magreb ha ido cambiando a lo largo de los años. Tras la independencia de los países, España aplicaba la política de equilibrios alternativos explotando la rivalidad entre Argelia y Marruecos principalmente como países primordiales de la política exterior española hacia el Magreb, mientras que Libia, Mauritania y Túnez estaban en segundo plano en la escena diplomática. No es hasta los años 90 cuando España da un giro hacia estos tres últimos países y empieza a fortalecer su cooperación, motivada por las crisis cíclicas con Marruecos (Larramendi, 2006, p. 30).

En 1982 y bajo el mandato del PSOE, España cambió de paradigma de su política exterior e implantó la política global que tiene como fin la búsqueda de intereses mutuos y una cooperación basada en las especificidades de cada país independientemente de la relación que tiene con el otro. Esta política más ventajosa ha permitido establecer una cooperación con los países del Magreb basada sobre el respeto mutuo.

Las RAN son una herramienta de la intensificación de las relaciones que se enmarca en la política global española. son instrumentos para

mantener reuniones sobre asuntos de interés común o temas en los que se pretende profundizar en sus relaciones bilaterales. Con Marruecos se celebraron 11 RAN entre 1993 y 2015, Con Túnez 8 entre 1996 y 2018 y con Argelia entre 2003 y 2018. Cuando más se avanza en la celebración de las cumbres más temáticas y más profundización de las mismas. Pero, no todas tienen el mismo contenido, sino dependiendo de cada país.

Para estructurar este trabajo nos partimos de la fecha de celebración del tratado de amistad, buena vecindad y cooperación con los tres estados magrebíes. Empezamos con Marruecos, seguido por Túnez y finalmente Argelia.

2. OBJETIVOS

Consideramos que las reuniones de alto nivel es un relevante instrumento de cooperación que utiliza España para reforzar sus relaciones con los países del Magreb. Por ello en este trabajo establecemos los siguientes objetivos.

El primer objetivo de este trabajo es analizar, por un lado, la política exterior de España hacia el Magreb, enfocada en estas reuniones, tratando los paradigmas cambiantes de esta política hacia el Magreb en general y hacia los tres países del Magreb central en particular, objetos de celebración de las RAN.

En segundo lugar, nuestro objetivo es analizar el contenido cualitativa y cuantitativamente de las RAN celebradas entre España y cada país del Magreb, haciendo un esbozo cronológico a las mismas y tratando las temáticas abordadas durante la celebración de estas.

Finalmente, nuestro último objetivo es hacer un estudio comparativo de las RAN celebradas con Marruecos, Túnez y Argelia fijándonos principalmente en el contexto de su celebración.

Hay que subrayar que este trabajo es el punto de partida de un trabajo de investigación más profundo sobre las RAN con estos tres países, ya

que en trabajos previos se estudian las RAN con cada país independientemente del otro[269].

3. METODOLOGÍA

La metodología seguida se centra, en primer lugar, en un estudio bibliográfico centrado en los artículos y libros de investigadores especializados en la política exterior española hacia el Magreb, de las relaciones de España con Marruecos, Argelia y Túnez y de las reuniones de alto nivel.

En segundo lugar, la metodología se centra, en un estudio cualitativo y cuantitativo de las reuniones de alto nivel con Argelia, Marruecos y Túnez. Para este fin, utilizamos las siguientes fuentes:

-El Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, especialmente las Fichas País (según el Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación es un documento diseñado para su utilización por periodistas y personas interesadas en la actualidad internacional. Cada una de las fichas país recoge información detallada sobre las relaciones entre España y el país en cuestión). La Ficha de Argelia se actualizó en julio de 2021, de Túnez en octubre 2021 pero curiosamente de Marruecos es de diciembre de 2020.

-El Boletín Oficial del Estado de España, el "Journal Officiel de la République de l'Algérie", el "Bulletin officiel du Maroc", y el "Journal Officiel de la République de la Tunisie", donde pudimos consultar los tratados firmados entre ambos países.

-La página oficial de la Moncloa donde encontramos los datos informativos de estas reuniones.

-En el caso de Marruecos, nos ha servido de primordial fuente, el libro España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013) de Alejandro del Valle Gálvez y Juan Domingo Torrejón (Editorial de Universidad de Cádiz, 2013) que recopila los

[269] Salvo un trabajo nuestro previo sobre las RAN con Argelia y Túnez que citamos y referenciamos.

Comunicados oficiales emitidos tras las Reuniones de Alto Nivel hispano-marroquíes.

-Una de las dificultades a la hora de hacer este trabajo es la escasez en muchas ocasiones de información oficial sobre las reuniones de alto nivel, por ello, una de las fuentes importantes es la prensa.

4. RESULTADOS

1.1. POLÍICA EXTERIOR DE ESPAÑA HACIA EL MAGREB ¿UN MODELO HEGEMONEO Y EFICAZ?

El Magreb es un área prioritaria en la política exterior española que cobra cada vez más importancia, no solo por motivos geográficos e históricos sino también por motivos geoestratégicos que no se pueden negar.

Antes de los mediados de los 80, España priorizaba la política de equilibrios alternativos y contrapeso que explotaba la rivalidad entre Argelia y Marruecos, a través una política de compensaciones dirigida alternativamente hacia ambos países (Feliú, 2005). En palabras de Fernández (2009) "esta lógica obligaba a compensar a uno de estos países cada vez que se tomaba una medida favorable al otro". Esta situación creaba una inestabilidad entre Marruecos y Argelia que afectaba a España.

Con la llegada del PSOE bajo el mandato de Felipe González se cambió el paradigma a romper con el modelo anterior y enfocarse a la globalidad, sistematicidad y planificación. La política global se asentó en la creación de intereses mutuos, la cooperación, la no injerencia en cuestiones territoriales y el diálogo político (González, 2007, p. 96).

En esta misma línea, se ha creado el colchón de intereses recíproco en el ámbito político económico, social, cultural y de seguridad como expone (González, 2007, p. 96-97). Pero en realidad este colchón de intereses se basa sobre el aspecto económico más que otros intereses. El colchón económico es necesario como señalan Soler y Valls (2021, p.2). "la voluntad de intensificar el comercio y la inversión entre España y sus vecinos del sur, para así disminuir el riesgo de que las tensiones bilaterales escalen". No obstante, otros colchones de intereses son

relevantes también para consolidar el diálogo cuando fracasa la política y la economía.

La actual política global hacia el Magreb, junto a la búsqueda del colchón de intereses, conllevó a España ha intensificado sus relaciones con los tres países del Magreb central basándose sobre un cambio de lógica, del diálogo político y de la política de cooperación (Zebda, 2018, p. 193). La institucionalización fue necesaria como instrumento privilegiado utilizado para acabar con las sorpresas y la imprevisibilidad de las relaciones bilaterales (Larramendi, 1990, p. 158). Ese cambio de paradigma se realizó a través de la firma de los tratados de amistad, buena vecindad y cooperación, primero con Marruecos en 1991 y se extendió a Túnez con el que se firmó en 1995 y con Argelia en 2002.

No podemos olvidar el otro paradigma de la política exterior española hacia el Magreb a través de la europeización de las relaciones. España ha intentado llevar no solo sus conflictos a nivel europeo como Ceuta y Melilla, el control migratorio en el Mediterráneo y el Atlántico, y los acuerdos pesqueros. Si no también ha llevado soluciones, "España ha promovido unas relaciones bilaterales entre la Unión Europea y sus vecinos magrebíes más intensas, impulsando nuevos ámbitos de cooperación, sofisticando los acuerdos de asociación existentes y dotándolos de mayores recursos" (Soler y Valls, 2021, p.2). Esta cuestión se refleja en varias ocasiones en las temáticas tratadas en las reuniones de alto nivel con los tres países magrebíes.

1.2. LAS REUNIONES DE ALTO NIVEL

Las reuniones de alto nivel son cumbres bilaterales entre dos Estados para intensificar, hacer un repaso a las relaciones bilaterales en las que participan los presidentes del gobierno, y varios ministros y secretarios de Estado para mantener reuniones sobre asuntos de interés común o temas en los que se pretende profundizar en las relaciones bilaterales.

Se enmarcan en los tratados de amistad, buena vecindad y cooperación que institucionalizan las relaciones bilaterales de España. El primer tratado que firmó España con los países del Magreb fue con Marruecos con el objetivo de "densificar y diversificar las relaciones bilaterales se puso

negro sobre blanco en 1991 con la firma del Tratado de amistad, buena vecindad y cooperación. Un modelo que sirvió de referente para el resto de los tratados" que se firmaron con Túnez (1995), Argelia (2002) (Soler y Valls, 2021, p.2).

La Estrategia de acción exterior 2020-2024 de España publicada el 21 de enero de 2021 establece como eje regional el refuerzo de la interlocución con todos los países de la región y celebración de consultas políticas y Reuniones de Alto Nivel con los países del Magreb, en especial con Marruecos y Argelia, a través de estrategias específicas de colaboración con ambos.

Estas reuniones se consideran el termómetro que mide el nivel de la excelencia o de ausencia de las relaciones de España con los citados países del Magreb.

Los tres tratados establecen que la celebración anual de las reuniones de alto nivel, pero con ninguno de los tres países fue así.

Tabla 1: Las reuniones de alto nivel celebradas con los países del Magreb

RAN	**Marruecos**	**Túnez**	**Argelia**
1	1993	1996	2003
2	1996	1998	2005
3	1997	2000	2006
4	1998	2001	2010
5	1999	2004	2013
6	2003	2004	2015
7	2005	2008	2018
8	2007	2018	-
9	2008	-	-
10	2012	-	-
11	2015	-	-

Fuente: Elaboración propia

1.2.1. Las RAN con Marruecos

El artículo 1 del Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación de 1991 da origen a las RAN con Marruecos:

> "Las Altas Partes Contratantes, deseosas de reforzar y potenciar los lazos que las unen, se proponen establecer un marco de contactos políticos bilaterales más acorde con el nivel de cooperación y concertación al que aspiran. A tal efecto, acuerdan institucionalizar lo siguiente:
>
> 1. Reunión anual de Alto Nivel entre los jefes de Gobierno de ambos países, en España y en Marruecos, alternativamente. Se celebrarán encuentros entre los Ministros y Secretarios de Estado al objeto de preparar adecuadamente la citada Reunión".

La primera RAN celebrada en 1993, el mismo año de la entrada en vigor del Tratado de Amistad, tuvo una agenda reducida, pero con temas relevantes, como la cooperación económica y financiera, la cooperación educativa y cultural, la cooperación jurídica y consular, la inmigración, la lucha contra la droga y la negociación de los acuerdos UE-Magreb. (Zebda, 2015, p. 227).

La II RAN de 1996 dio un impulso a las relaciones hispano-marroquíes después de estar enturbiadas por la controversia del sobre la pesca entre UE y Marruecos. Esta cumbre amplió la agenda a la cooperación política, en materia de la infraestructura, la cooperación para el desarrollo y la cooperación científica y social. A partir de esta RAN se mantuvo una periodicidad anual en tres años (1997, 1998 y 1999) pero sin grandes aportes a nivel de contenido salvo en materia de defensa, reforzando las RAN anteriores. (Zebda, 2015, p. 228). Esta regularidad anual quebró a principios del siglo XXI por la instrumentalización de la inmigración, la utilización de Ceuta y Melilla en la campaña electoral de Aznar (Larramendi, López, 2021, p. 34), por la no renovación del acuerdo de pesca y por la retirada del embajador que culminó con la crisis de Perejil.

No obstante, se dio una vuelta y un impulso a las RAN después del incidente de Perejil que marcó un antes y un después en las relaciones hispano-marroquíes y se solventó la crisis con la VI RAN en 2003. Se

trataban por primera vez temas de gran tensión como la delimitación de los espacios marinos en la fachada atlántica y se mencionaba por primera vez en la historia de las RAN la cuestión del Sáhara. (Zebda, 2015, p. 228).

En la legislatura socialista de 2004 se celebró la VII RAN en 2005 con una europeización del discurso y de la cooperación sobre inmigración enfocándose en la circulación de personas, la inmigración irregular, el Plan de Acción de Vecindad europea, el Proyecto MEDA de asistencia a Marruecos para control de fronteras, la Reunión Euro-mediterránea de Transporte, la Iniciativa para África de la Unión Europea, entre otros (Zebda, 2014, p. 116).

Dos años después se celebra la VIII RAN de 2007 que no se alejó de la continuidad de la europeización de las relaciones bilaterales. España se comprometió a ser el interlocutor en la cooperación de Marruecos y .la Unión Europea, destacando todas las dimensiones; política, económica, migratoria, social y cultural. (Zebda, 2015, p.229).

La IX RAN de 2008 fue orientada hacia el futuro para afrontar los desafíos mundiales, abarcar todos los ámbitos de cooperación y crear nuevas oportunidades para la creación del empleo y de las inversiones.

Cuatro años después se celebra la X RAN en 2012 en Rabat. Dio un carácter más comprometedor a las relaciones hispano-marroquíes, por un lado, por la adopción de dos declaraciones; la Declaración conjunta «Un marco innovador para desarrollar una asociación estratégica» y la llamada Declaración de Rabat. Por otro lado, por la adopción de un considerable número de acuerdos y memorandos de entendimiento. En cuanto a las materias abordadas, predominó la cooperación económica y financiera, las relaciones comerciales y empresariales, la cooperación en los ámbitos energético, geológico y minero, la inmigración, la cooperación educativa y cultural, y los proyectos de infraestructuras. (Torrejón, Zebda, 2013, p. 179).

La XI y última RAN de 2015 fue enfocada en fomentar la cooperación educativa y cultural, la inmigración irregular y el terrorismo. Este último fue un tema central de la cumbre. En cuanto a la cooperación económica, hubo una renovación del diálogo económico, pero una renovación

tímida por no plasmar el diálogo económico en declaraciones conjuntas de importante impacto económico y por no abordar todos los problemas económicos entre ambas partes. (Escribano y Sánchez, 2015)

1.2.2. Las RAN con Túnez

El Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación se celebró en 1995 entre España y Túnez. En su artículo 1 establece:

> "Las Altas Partes Contratantes deciden establecer un marco de contactos políticos bilaterales acorde con el nivel de cooperación y concertación al que aspiran. A tal efecto acuerdan institucionalizar lo siguiente:
>
> – Reunión anual de alto nivel entre los jefes de Gobierno de ambos países, en España y en Túnez, alternativamente. Se celebrarán encuentros entre los Ministros y Secretarios de Estado al objeto de preparar adecuadamente la citada reunión".

El mismo año en el que se ratificó el Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación, se celebró la I Reunión de Alto Nivel en 1996. Dos años después en 1998 se celebró la II RAN donde la cooperación económica bilateral y la problemática de seguridad y cooperación en el Mediterráneo occidental fueron los ejes centrales de esta cumbre (Zebda, 2018, p. 201). La III RAN celebrada en 2000 tuvo un carácter igualmente económico centrado en energías renovables y comercio.

La IV Reunión de Alto Nivel, se celebró en 2001 y amplió el abanico de cooperación además de la inversión y comercio -Programa de Cooperación Financiera, que otorgaba un importe de 105 millones de euros de financiación-, a materias como el terrorismo, la cooperación científica, tecnológica, industrial y energética.

En el año 2004 se celebraron en el mismo mes, dos RAN la quinta en España y la sexta en Túnez para tratar temas como el comercio,la inmigración, el terrorismo y la situación preocupante de Iraq en particular y Oriente Medio en general, además de tratar temas nuevos como el turismo (Zebda, 2018, p. 202). Es la primera vez que se celebran dos cumbres en un mismo año en la historia de las RAN de España con los países del Magreb.

La VII Reunión de Alto Nivel de 2008 además de los temas tradicionales abordó como novedad la cooperación farmacéutica educación sanitaria y la materia científico-sanitario.

La octava y última RAN se celebró en febrero de 2018 en Túnez, tras 10 años de ausencia y tras la Primavera Árabe. Esta cumbre fue muy mediatizada ocupando por primera vez las primeras páginas de toda la prensa española.

El resultado de esta Reunión se puede resumir en las palabras de la comparecencia del Ministro de Exteriores y de Cooperación, José Manuel García-Margallo, a la pregunta que se le hizo en el Senado el 6 de marzo de 2018 "la economía con el acuerdo de crear un fondo conjunto para las empresas, un plan de desarrollo para Túnez, la estabilidad en la zona y terminar con una inmigración descontrolada; es lo que se ha denominado en esa cumbre como una frontera avanzada de España".

1.2.3. Las RAN con Argelia

Las RAN con Argelia se celebran en el marco del Tratado de Amistad, Buena vecindad y Cooperación, el último que se firmó con los tres países del Magreb en 2002. El artículo 1 del Tratado de Amistad establece:

> "Las Altas Partes Contratantes, deseosas de reforzar y potenciar los lazos que las unen, se proponen establecer un marco de consultas políticas bilaterales acorde con el nivel de cooperación y concertación al que aspiran.

A tal efecto, acuerdan institucionalizar lo siguiente:

- 1. Reunión de Alto Nivel: Los Jefes de Gobierno de ambos países se reunirán una vez al año, de forma alternativa, en España y en Argelia".

Las RAN con Argelia no se celebran con regularidad. Desde 2003, año en el que entró en vigor del Tratado de Amistad, Buena Vecindad y cooperación hasta la actualidad, en 2021, se celebraron solo siete RAN, la última en 2018.

La primera RAN de 2003 celebrada en Argel, tuvo una agenda reducida, cuestión habitual al comienzo de celebración de este tipo de

instrumentos, pero trataba cuestiones relevantes como el Sáhara Occidental, la lucha contra el terrorismo y la inmigración irregular y la cooperación en materia energética, principalmente la construcción del gaseoducto Orán-Almería.

La II RAN de 2005 y la III de 2006 fueron marcadas principalmente por las cuestiones energéticas, económicas, políticas, de seguridad, sobre la inmigración irregular y el Sáhara Occidental.

En 2010 se celebró la IV RAN y abordó las mismas temáticas que las dos anteriores. Se enfocó en la materia económica y durante su celebración, el presidente del Gobierno, José Luis Zapatero, anunció que "es de carácter «eminentemente económico»" (Zebda, 2018, p.207). En esta misma línea, se adoptó el Plan Quinquenal de 2010-2014 para las relaciones comerciales y así situó a Argelia como uno de los principales destinos para el sector comercial español (Cabezón y Sempere, 2015, p.20).

En 2013 se celebró la V RAN y coincidió con el décimo aniversario del Tratado de Amistad. Se celebró en un contexto muy distinto a las anteriores reuniones a causa de los cambios en los países árabes motivados por la Primavera Árabe (Zebda, 2018, p. 207).

Se elaboró por primera vez una declaración entre ambos países en forma de Proyecto de Declaración Común titulada "Un nuevo impulso por un partenariado renovado". Se amplió el abanico de la cooperación a ámbitos que no se trataron con anterioridad como la agricultura, la pesca, la ganadería, el agua, la cultura, la educación, los museos, los archivos, entre otros.

En 2015 se celebra la VI RAN y se adopta la segunda Declaración Conjunta hispano-argelino que destaca prácticamente todos los aspectos de la cooperación entre ambos países. Además de temas de interés internacional y regional como los conflictos de Oriente Medio, como el Diálogo en el Mediterráneo Occidental «5+5» o la Política de Vecindad de la Unión Europea.

Durante la VII y última RAN de 2018 se adoptó la Declaración Conjunta titulada «Partenariado estratégico». El diálogo político entre ambas

partes fue más intenso, principalmente sobre las crisis internacionales tanto de Oriente Medio como de África, subrayando el compromiso de ambas partes para el apoyo en la mejora de estas situaciones, la lucha contra el terrorismo y el establecimiento de la paz (Zebda, 2018, p. 209). La cooperación económica fue como es habitual en estas cumbres con Argelia uno de los ejes centrales y se introdujo un ámbito nuevo como el turismo.

5. DISCUSIÓN

Tras exponer las RAN celebradas con los tres países magrebíes y las temáticas tratadas, constatamos que su celebración se varía de un país a otro, lo que significa un grado distinto de relaciones y cooperación con cada país magrebí, a pesar de que en reiteradas ocasiones se habla de la cooperación con el Magreb como un conjunto mientras que en realidad se debe tratar a cada país de una forma distinta según sus especificadas.

Marruecos es el país con el que más RAN se han celebrado, once en total hasta 2015. También es el primer país magrebí con el que se adoptó el Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación y sirvió de referencia para Túnez y Argelia.

El contenido de la RAN ha ido evolucionando a lo largo de las celebraciones y con cada reunión de alto nivel, sobre todo las últimas, se amplió el abanico a temas nuevos y variados.

Durante los últimos seis años (hasta 2021) no se celebró ninguna nueva reunión de alto nivel. En varias ocasiones se retrasa la celebración de las cumbres como una carta de presión por una tensión un malestar entre ambos países y podemos destacar la XII RAN que se aplazó en varias ocasiones. En diciembre 2020 estaba prevista una cumbre, pero fue aplazada por Marruecos, oficialmente por la situación pandémica. No obstante, la decisión de aplazarla fue provocada extraoficialmente por el malestar y la desconformidad de Marruecos por la reacción de los socios del Gobierno español, el Partido de Podemos, y por hostilidad hacia la decisión americana por el reconocimiento del expresidente de Estados Unidos Donald Trump de la soberanía marroquí sobre el Sáhara

Occidental. Lo que provocó aplazar la celebración de la XII RAN como estaba previsto

El Ministerio de Asuntos Exteriores, Unión Europea y Cooperación, anunció la celebración de la reunión a febrero de 2021. No obstante, esa cumbre no se llegó tener lugar hasta ahora (noviembre de 2021) por otra serie de tensiones entre ambos países. Primero, por la crisis incendiada por la acogida de España a Brahim Ghali, líder del Polisario, que provocó una profunda tensión con Marruecos, -la más álgida desde la crisis de Perejil de 2002-, seguida por la llegada de los marroquíes a Ceuta y que culminó con la llamada a consultas a la embajadora marroquí en Madrid Karima Benyaich (que sigue sin regresar a la embajada). Esta crisis se suavizó con la sustitución de la ministra de Asuntos Exteriores, Arancha González Laya. En agosto el Monarca marroquí Mohamed VI anunció "el fin de la crisis" con España. Sin embargo, esta declaración del fin de la "ruptura" de las relaciones no ha conllevado a la celebración de la RAN.

En cuanto a Túnez, España firmó con este país, el Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación en 1995. Es el segundo tratado que firma España con un país magrebí de esta índole detrás de Marruecos. Pero solo se celebraron 8 reuniones de alto nivel desde 1996. Esta irregularidad se explica quizá, por la poca importancia que le ha dotado España el marco de su política exterior. Túnez estuvo en segundo plano junto a Libia y Mauritania. A pesar de la firma del Tratado de Amistad que institucionaliza las relaciones con el país en cuestión, no ha conseguido darle el mismo nivel de cooperación que los otros dos países del Magreb; Marruecos y Argelia.

En las relaciones hispano-tunecinas predomina la cooperación económica reflejada en las reuniones de alto nivel y en los acuerdos y memorandos firmados. Hay un avance en el contenido de las mismas, pero no deja de ser muy tímido como destacamos anteriormente.

Hay que subrayar que, a diferencia de las RAN con Marruecos y Argelia, en las cumbres celebradas con Túnez en ninguna se adoptó una declaración conjunta que constata con claridad las áreas y temáticas de

colaboración y que hace una revisión a las relaciones mantenidas hasta el momento y establece unas propuestas de futuro.

En lo que se refiere a Argelia, es el último país magrebí con quien España firmó el Tratado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación en 2002, en plena crisis con Marruecos por el incidente de Perejil. La adopción de este acuerdo reactivó la política de equilibrios alternativos (Lemus, Amirah, 2009, p.) de la antigua política exterior española hacia el Magreb. El presidente de aquel entonces José María Aznar aprovechó la crisis con Marruecos y la ruptura de las relaciones que culminó con el conflicto de Perejil para afianzar su acercamiento a Argelia. Hay que tomar en cuenta que la cooperación hispano-argelina antes de 2002 estaba enfocada casi exclusivamente a la materia gasista.

La cooperación empezó a principios de los años 80 con la llegada del Partido Socialista al Gobierno. Hay que subrayar que las relaciones con Argelia en los años setenta fueron marcadas por importantes tensiones que conllevaron a la ruptura de las relaciones diplomáticas a causa apoyo de Argelia al Movimiento por la Autodeterminación e Independencia del Archipiélago Canario (MPAIAC).

La recuperación de las relaciones y de la cooperación en los años 80 se reflejó principalmente en el ámbito económico que es el predominante en las relaciones hispano-argelinas. No obstante, en los años 90 Argelia pasó por una crisis sin precedentes durante la llamada "década negra" marcada por la guerra civil, las masacres contra los grupos islamistas, entre otros. Esta crisis conllevó a la congelación de las relaciones con Argelia. Por su preocupación por sus intereses gasistas, España mantuvo abiertas sus representaciones diplomáticas y el Instituto Cervantes en Argelia, sin tomar ninguna iniciativa frente a la crisis argelina y su actitud fue caracterizada por la prudencia bajo el escudo de la Unión Europea (Larramendi, 2006, p.31).

Las elecciones a la presidencia de Abdelaziz Boutflika significó la recuperación definitiva de las relaciones y la salida de Argelia del aislamiento internacional en 1999. Este hecho coincidió con el deterioro de las relaciones con Marruecos que culminó con la firma del Trtatado de Amistad, Buena Vecindad y Cooperación en 2002 y a partir de su

entrada en vigor empezó la celebración de las reuniones de alto nivel en 2003.

Si nos centramos en estas cumbres nos damos cuenta de que las cuatro primeras (2003, 2005, 2006 y 2010) tenían un contenido reducido, aunque incluía temáticas de gran importancia, pero no se llegaba al nivel deseado de cooperación.

Las tres últimas son las que tienen un contenido más amplio, con temáticas que van más allá del aspecto económico –aunque sigue siendo el predominante-. La celebración de una declaración es una medición del nivel de cooperación y en estas tres últimas RAN de 2013, 2015 y 2018 se firmó una declaración conjunta ampliando el abanico de la cooperación.

Hasta 2021 no se ha celebrado una nueva RAN. En la visita oficial del presidente del Gobierno Pedro Sánchez a Argelia en octubre de 2020 mostró su deseo, según la prensa de la Embajada de España en Argel, de celebrar una nueva RAN en el segundo semestre del año 2021. Según informa el periódico Algérie Presse Service, durante la reunión periódica virtual de consultas políticas entre Cristina Gallach secretaria de Estado de Asuntos Exteriores y para Iberoamérica y el Caribe del Gobierno de España y el Secretario General del Ministerio de Asuntos Exteriores del Gobierno de Argelia, Chakib Rachid Kaid, celebrada el 3 de marzo de 2021, se ha acorado programar una VIII Reunión de alto nivel a finales de 2021 pero hasta ahora (finales de noviembre) no hay indicios de su celebración.

6. CONCLUSIONES

La política exterior española hacia el Magreb está enfocada actualmente en la política global que da a cada país su lugar adecuado basada sobre el respeto mutuo. El colchón de intereses para todos los ámbitos y no solo el político y el económico, sino también el social, el cultural, el secretario con los países del Magreb es necesario y quizá podrá ser la solución cuando falla el político y el económico y así se garantiza una vía de diálogo que puede reforzar y dar solidez a las relaciones de España con estos países. Las RAN podrían ser un instrumento ideal para

este fin que su contenido debe diversificarse y no limitarse a cuestiones tradicionales, sobre todo por conseguir reunir a los más altos representantes de cada país.

En definitiva, las RAN son un medidor de las relaciones de España con los países del Magreb. En su contenido se refleja el nivel de cooperación con estos tres países magrebíes. En varias ocasiones, estas cumbres sirven para hacer un repaso a la cooperación y proyectar las futuras relaciones.

Las reuniones de alto nivel son un relevante instrumento de cooperación entre España y los países del Magreb tal y como lo ha manifestado España en su Estrategia de Acción Exterior 2020-2024.

Gracias a estas cumbres podemos verificar el estado de las relaciones y el grado de intención de intensificarlas. Son consideradas el termómetro de las relaciones entre España y estos países, su celebración indica el interés en el avance de la cooperación y la intención de reconfirmar la colaboración. La falta de su celebración está provocada en muchas ocasiones por las relaciones tensas, por las crisis o por falta de interés en intensificar las relaciones.

Hay que subrayar que tanto el contenido de las RAN como la regularidad de su celebración reflejan el grado de intensidad de las relaciones con estos países. Con Marruecos a pesar de la intensa cooperación entre ambos países, las relaciones siempre están marcadas por altibajos que enturbian la celebración de estas cumbres. Con Argelia predomina la cooperación en materia económica y gasista, aunque en los últimos 10 años se intentó abrirse a más temáticas. Con Túnez, la cooperación sigue siendo lejos de ser una realidad más allá del aspecto económico.

7. APOYOS

Este trabajo se ha realizado en el marco del Centro de Excelencia de la Unión Europea Jean Monnet “Inmigración y Derechos Humanos en las Fronteras Exteriores Europeas”, dirigido por el Prof. Dr. Alejandro del Valle Gálvez.

8. REFERENCIAS

Cabezón, M. y Sempere, J.D. (2015). Las nuevas movilidades entre España y Argelia. Tirant Humanidades.

Del Valle, A. y Torrejón, J. D. (2013). España y Marruecos tratados, declaraciones y memorandos de entendimiento (1991-2013), Publicaciones Universidad de Cádiz.

Escribano, G. y Sánchez, C. (2015). Por la renovación del discurso hispano-marroquí. Política exterior, 166, 34-84.

Fernández, I. (2009). Los partidos políticos y la política exterior española hacia el Magreb. Los casos del PSOE y PP, En M. H, Larramendi y A. Mañé (Eds), La política exterior española hacia el Magreb, actores e intereses (pp.37-60). Arial.

Feliú, L. (2005). España y El Magreb durante el segundo mandato del Partido Popular, Un período excepcional. Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior, 9.

González, P. (2007). La política exterior de España hacia el Magreb y Oriente Medio (2004-2007) prioridades permanentes y nuevos desafíos. Quórum: revista de pensamiento iberoamericano, 19, 94-109.

Larramendi, M, H. (2006). La politique étrangère de l'Espagne envers le Maghreb, de l'adhésion européenne a la guerre contre l'Irak (1986-2004). L'Année du Maghreb, I, 27-43.

Larramendi, M, H. (1990). Perception espagnole du Maghreb et politique étrangère de l'Espagne démocratique. Annuaire de l'Afrique du Nord. XXIX, 152-169.

Lemus, U. y Amirah, H. (2009). La Presidencia del Gobierno y la política exterior española, En M. H, Larramendi y A. Mañé (Eds), La política exterior española hacia el Magreb, actores e intereses (pp.89-102). Arial.

López, B y Larramendi, M.H. (2021). Profundizando en las crisis con Marruecos. Afkar/Ideas, 63, 34-37.

Soler, E. y Valls, M. (2021). España y el Magreb: vecindad, nearshoring y pospandemia. CIDOB, 253, 1-7.

Torrejón, J.D. y Zebda, S. (2013). Reunión de Alto Nivel España-Marruecos, Rabat, octubre 2012, Paix et Sécurité Internationales, 1, 177-201.

Zebda, S. (2014). Las actuales relaciones hispano-marroquíes en el marco de las reuniones bilaterales de alto nivel", Revista Ateneo, 14, 113-121.

Zebda. S. (2015) XI Reunión de Alto Nivel hispano-marroquí, junio de 2015: reflexiones sobre la cooperación en economía, seguridad y cultura. Paix et Sécurité Internationales,3, 227-237.

Zebda. S. (2018). Las Reuniones de Alto Nivel de España con Argelia y Túnez. Paix et Sécurité Internationales, 6, 191-211.

ACCIÓN Y PENSAMIENTO ANARQUISTA EN MARRUECOS. LA CNT ENTRE 1930 Y 1939

JUAN MANUEL MARTÍN GARCÍA
Universidad de Sevilla

MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo queremos hacer un estado de la cuestión sobre el Marruecos español desde el punto de vista de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), por lo que hemos estudiado su situación desde el inicio de la guerra del Rif en 1909 hasta el trágico desenlace de la Guerra Civil Española, en 1939, y el posterior éxodo republicano. Para ello contamos con los testimonios de algunos de los protagonistas que vivieron aquella situación en primera persona, a los que hemos accedido a través de periódicos y archivos de la época. El papel de la CNT en Marruecos no ha sido objeto de numerosas investigaciones hasta este momento, por lo que queremos que nuestro trabajo contribuya a paliar parcialmente este abandono.

Varios estudios aportan datos sobre el movimiento obrero español en la zona del Protectorado español de Marruecos, pero no profundizan lo suficiente en la repercusión que la CNT pudo haber tenido allí, su llegada, su historia de asociación y cultura, u otros. El principal objetivo de este trabajo es estudiar, más concretamente, si es posible determinar que la CNT buscara fórmulas para sublevar el Protectorado español contra Franco o si, por el contrario, lo dio por perdido. De manera complementaria, y como ya hemos avanzado, haremos una puesta al día sobre este tema para localizar las lagunas existentes y tratar de abrir nuevas líneas de investigación, para lo que hemos hecho una amplia búsqueda bibliográfica y hemos estudiado diversas fuentes primarias entre las que cabe

destacar la del Archivo de la Fundación Anselmo Lorenzo (FAL), que ofrecen algunas respuestas a los interrogantes expuestos.

2. LA SITUACIÓN DE MARRUECOS ANTES DE LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA

Durante la segunda mitad del siglo XIX Marruecos llamó la atención de las potencias colonizadoras europeas, tanto por intereses económicos como políticos. Inglaterra vio allí una oportunidad comercial y encontró una forma de introducirse en otros países del África árabe. Francia, por otro lado, se interesó por la zona limítrofe con Argelia, dado que ya lo había colonizado. Por su parte, España, aunque en menor medida y quizás de manera tentativa, también fue partícipe de estos primeros movimientos colonialistas europeos que, por su interés económico y estratégico, provocaron una serie de pugnas políticas contra el gobierno local que concluyeron con tratados comerciales y políticos favorables para las potencias extranjeras. De esta manera, la soberanía marroquí fue debilitada hasta tal punto que, tras el tratado comercial firmado con Francia en 1863 y su expansión a otras potencias, Marruecos no podía realizar cambios relevantes sin el permiso de estas. Así es como terminaría por llegar el final de la independencia y comenzaría una crisis a causa de la ruptura del sistema político marroquí por las presiones de las potencias extranjeras. De toda esta crisis surgió una oposición en contra del poder central y de las potencias europeas que podemos considerar el momento en el que surge el embrión del nacionalismo marroquí del siglo XX (García López, 1997).

Esa inestabilidad política fue aprovechada por Francia, que comenzaba su ocupación del territorio primero en la región de Uxda y después en Casablanca, e iba estableciendo su ejército en los territorios que ocupaba. Por otro lado, España avanzó desde Ceuta y Melilla hacia Tetuán y Zeluán, construyendo carreteras y estableciéndose en los territorios que ocupaba. Durante el asentamiento español comenzaron a explotarse las minas del Rif, pero la población local ofreció una resistencia organizada que derivó en los desastres del Barranco del Lobo y de la Semana Trágica de Cataluña en 1909. El anarquismo gozaba entonces de una

gran popularidad en Barcelona, como sostiene Sevilla Andrés (1954, p. 298): "es la etapa heroica del anarquismo barcelonés", en referencia no solo a ese año, sino a los que van desde la disolución de las sociedades de resistencia hasta la fundación de la CNT en 1910.[270]

El territorio de influencia española abarcaba dos grandes regiones: Yebala, al oeste, y el Rif, al este. La sociedad marroquí bajo el dominio español se dividía en cabilas de ascendencia bereber y árabe, predominantemente. En este contexto se firmó el Tratado de Algeciras en 1906, que allanaba el terreno para satisfacer los deseos colonizadores de las potencias europeas. Marruecos sufrió una colonización directa, ejercida sin participación política de la población indígena, y vio incrementarse rápidamente el número de extranjeros asentados en su territorio, sobre todo en los núcleos urbanos. Un ejemplo de ello se dio en Casablanca, "que superará en 1936 el cuarto de millón de habitantes, más de un cuarto de europeos, siendo apenas un pueblito en 1907" (García López, 1997, p. 163). El clima bélico entre España y las cabilas era constante, por lo que bastó el asesinato de cuatro mineros por parte de los rebeldes para prender la mecha que inició, en julio de 1909, la Segunda Guerra de Melilla, la cual, como plantea Garrido Anguís, "para muchos marca el inicio de la Guerra del Rif" (2018, p. 6). Con respecto a los años de la contienda, cabe destacar dos momentos de especial relevancia: el primero, con Ahmad el-Raisuni (m. 1925), el gobernador en la zona atlántica, que protagonizó una rebelión que se extendió por toda la región de Yebala hasta 1919; el segundo, con Abd el-Krim (m. 1963), que consiguió el hundimiento de la comandancia de Melilla en 1921, "que supuso alrededor de 10.000 muertos y un golpe casi definitivo para el régimen de la Restauración en España, y que ha pasado a la historia como el desastre de Annual" (Amorín, 2014). Abd el-Krim llegó a fundar una

[270] El autor da 1911 como fecha del nacimiento de la CNT, un error producto de una interesante discusión entre militantes confederales del exilio (Peirats, 1971). Manuel Buenacasa en El movimiento obrero español, 1886-1926 (Barcelona, 1928) da esa fecha, una equivocación que hemos observado en más trabajos de investigación. Realmente, la CNT fue fundada en 1910, en un congreso que tuvo lugar en el antiguo Palacio de Bellas Artes de Barcelona. Véase: *Congreso de constitución de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT)*. Ediciones CNT, 1959.

República rifeña, convirtiéndose en uno de los mayores referentes del nacionalismo marroquí del siglo XX. Estos dos acontecimientos provocaron un clima de insurrección entre los autóctonos de la zona española de Marruecos que permaneció hasta el desembarco de Alhucemas, en 1925, por la alianza militar hispanofrancesa que, tras varias victorias más que cercaron y debilitaron al líder rifeño, consiguió su objetivo en 1926: Abd el-Krim se rindió y fue desterrado (Seoane Sueiro, 1994). Su destierro, así como el posterior sometimiento y desarme total de las cabilas rifeñas, supuso un impacto importante para la metrópoli, como refiere Fukasawa:

> Los "moros" pasaron a ser "indígenas"; el Marruecos colonial se transformó en un gran cuartel, con una influencia obvia del Protectorado sobre la posición internacional de España; y los militares africanistas que dominaban el Marruecos español como si fuera su propio territorio ganaron un cierto predominio en el ejército español (2013, p. 587).

3. LA SITUACIÓN DEL MARRUECOS ESPAÑOL TRAS LA PROCLAMACIÓN DE LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA

Las tropas metropolitanas en Marruecos disminuyeron con la llegada de la Segunda República. Sin embargo, sumadas a las tropas de la Legión y las tropas indígenas, la cifra total de fuerzas armadas seguía suponiendo una cifra importante, por lo que no cambió el valor del Marruecos español como un gran cuartel (Fukasawa, 2013). A pesar de esto, la población indígena de la zona recibió con esperanza la proclamación de la República, pues pensaban que los dirigentes del nuevo régimen iban a escuchar sus propuestas.

> Al tener conocimiento de la República española, el regocijo de toda la población indígena de la Zona fue inmenso […] y se tomó el acuerdo entre los musulmanes de dicha Zona de constituir una Comisión que acudiese a felicitar al nuevo Gobierno y hacerle presente su incondicional adhesión, […] teniendo la esperanza de merecer por parte de los prohombres del nuevo régimen la acogida a los anhelos que constituyen su ideal y que hasta ahora no pudieron expresar por motivos diversos (Revista Hispano-africana, 1931, p. 1).

Esta delegación viajó de Tetuán a Madrid en julio de 1931 y fue recibida por el primer ministro del gobierno provisional, Alcalá Zamora, a quien entregó un documento reivindicativo con siete peticiones (López

Agudín, 1982), entre las que se incluyó una democratización del territorio: la creación de un Consejo Consultivo de Gobierno mediante elecciones libres, la constitución de los consejos municipales por elección, la libertad de prensa y de asociación. Por otro lado, el ministro de Hacienda del gobierno provisional, Indalecio Prieto, declaró en el discurso para las elecciones de las Cortes Constituyentes que "España no tiene aspiraciones imperialistas, y que incluso está dispuesta a desentenderse de su zona de Marruecos" («El discurso de don Indalecio Prieto en el frontón Euskalduna: el problema de nuestro Protectorado en Marruecos», 1931, p. 7). Los colonialistas franceses temieron que el gobierno de Madrid accediera a la petición de la delegación y reaccionaron de manera inmediata por temor a la ruptura del *statu quo* existente. Se publicó en Francia una nota oficial que aseguraba que España no podía abandonar Marruecos, según el tratado de 1912. Esta nota, junto a las presiones por parte de las publicaciones militaristas y las revistas colonialistas de España contra las palabras de Prieto provocaron que, tanto el embajador español en París como el Alto Comisario en Tetuán, declararan que España no abandonaría Marruecos. Prieto no tardó en retractarse de sus palabras. El debate concluyó en marzo de 1932 con la declaración del presidente Manuel Azaña en las Cortes, donde la República manifestó públicamente su intención de mantener el Protectorado:

> Lo que nosotros podemos hacer en Marruecos, manteniendo unos compromisos internacionales, de los que no nos conviene desligarnos, es civilizar el país. […] A los españoles, un pequeño campo de expansión comercial, industrial y territorial, y al moro, al indígena, un ejemplo de que España todavía sirve para civilizar a alguien bajo su guía y bajo su protección.[271]

A pesar de ello, en septiembre de 1931 se realizaron elecciones municipales en las poblaciones del Marruecos español, una de las peticiones de la delegación marroquí recibida en Madrid. En todas las poblaciones los indígenas consiguieron la mayoría y las administraciones principales cayeron en manos de los nacionalistas. El temor de los militares africanistas ante las nuevas posiciones de estos últimos hizo que el Alto Comisario disolviera todos los consejos municipales, como expone el diario

[271] Diario de Sesiones de las Cortes (DSC), 29-3-32.

El Telegrama del Rif: "ha suspendido dicha autoridad el Consejo municipal de Tetuán, que cometió la imprudencia de elegir por sufragio universal a sus miembros, que se componían de nacionalistas" (Bernard, 1932).

> Con la llegada del nuevo régimen, los obreros musulmanes se agruparon en masa para reivindicar la jordana de ocho horas y los mismos salarios que los españoles (Martín Corrales, 2011). En septiembre de 1931 se decretó el reglamento de la jornada de ocho horas en el Marruecos español por lo que quedaba patente que el gobierno de la República hacía ciertas concesiones a las reivindicaciones de los trabajadores indígenas, pero los patronos españoles expresaron su descontento y no parece que se respetara este reglamento (Fukasawa, 2013). Los indígenas necesitaban el pasaporte para poder moverse de un poblado a otro, pero los españoles no estaban sujetos a ese control. Esto cambió tras la incautación de un camión con propaganda anarquista en la Zona, que provocó que los españoles también tuvieran que mostrar el pasaporte con el propósito de controlar a los anarquistas que querían convencer a los indígenas de sus ideas libertarias (Martín, 1973). Parece que "la FAI y la CNT fueron las únicas organizaciones de izquierda que intentaron trabajar políticamente las masas campesinas rifeñas", según Martín (1973, p. 119), y argumenta, con respecto a las políticas de los primeros años de la República, "la ceguera consciente o inconsciente que aquejó a los prohombres republicanos. […] Todos cantaron al mismo himno colonial. […] La única excepción, aunque relativa, fue la CNT-FAI." (1973, p. 139). La libertad de asociación, una de las peticiones de la delegación, fue regulada en el Protectorado para registrar como asociaciones ilícitas a aquellas cuyas acciones pudieran entorpecer la acción de España sobre Marruecos.

4. LA LLEGADA CLANDESTINA DE LA CONFEDERACIÓN AL MARRUECOS ESPAÑOL: LA SITUACIÓN SEGÚN LA CNT

Los anarquistas españoles llegaron a Marruecos en el flujo migratorio español que, desde la segunda mitad del siglo XIX, se dirigió a Tánger (Martín Corrales, 2011). A fines de este siglo vivían allí alrededor de 6.000 españoles, la mayoría pobres, que habían huido del paro en España y eligieron dicho territorio para instalarse, como alternativa a América o la Argelia francesa (López García, 2008). Buena parte de estos miles de emigrantes asumieron ideas de izquierdas y conformaron el movimiento obrero español en Marruecos. Ya en 1891, el proletariado de Tánger, entre los que los españoles eran mayoría, comenzaron a celebrar

el Día Internacional de los Trabajadores: "Los trabajadores de Tánger han acordado hacer fiesta el día 1º de mayo y verificar una manifestación en señal de solidaridad con los trabajadores de los demás países" («Noticias sobre la manifestación de mayo: Marruecos», 1891, p. 2). Esto podría explicar el elevado ambiente de combatividad obrera que existía en la zona desde antes de la proclamación del Protectorado español en el norte de Marruecos en 1912.

Debido a que las libertades no eran las mismas que en España, toda persona que aspirara a organizarse debía de acogerse al "Reglamento que regula el derecho de Asociación en la Zona de Protectorado", promulgado y publicado el 10 de octubre de 1931 y el 25 de febrero de 1932.[272] Acogiéndose a él, los anarquistas se establecieron en el Marruecos español con disimulo, creando asociaciones culturales (al menos eso decían sus estatutos) que, en realidad, buscaban la unidad de los obreros. De esta forma comenzaron a organizarse clandestinamente. El 19 de noviembre de 1931, ya proclamada la Segunda República en España, celebraron una asamblea para constituir el Centro Instructivo Obrero (CIO) y, un mes después, solicitaron al Cónsul Interventor Principal de Tetuán que les fuera concedida la oficialidad. Este, que era la mayor autoridad de la ciudad, notificó a la Alta Comisaría que podía autorizarse. Todavía sin ella otorgada, parecía evidente que los anarquistas debían de tener cierta relevancia, pues alquilaron el Teatro Nacional para la celebración de una asamblea y contaban ya con una sede en la calle Moro Vizcaíno (Martín Corrales, 2011). Según el autor, parece que "contaban con un semanario, *Libertad*, que al menos publicó entre el 22 de noviembre de 1931 y el 1 de febrero de 1932. Desde sus páginas llamaba a los trabajadores a unirse al CIO" (2011, p. 190). La Alta Comisaría no les había otorgado todavía la oficialidad y poco a poco sus sospechas fueron en aumento. La prensa libertaria llamaba a asociarse contra los abusos de la clase patronal y clamaba por la unión de la clase proletaria en el CIO. La Alta Comisaría no solo no la autorizó, sino que la ilegalizó y clausuró. A pesar del cierre forzado de su sede, donde encontraron propaganda libertaria, los anarquistas no dejaron de estar presentes en Tetuán

[272] BOZPEM 10/10/1931 pp. 1043-1049 y BOZPEM 25/02/1932 pp. 190-195.

hasta 1936. Fueron perseguidos por las autoridades coloniales, pero consiguieron repartir propaganda para la introducción clandestina de la CNT en el Protectorado. Gracias a la tesis de Francisco Madrid podemos acceder a una amplia recopilación de la prensa anarquista y anarcosindicalista desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil Española, donde hemos hallado el periódico *El Soldado del Pueblo*, del que se dice que "era una publicación editada por la FAI, clandestina, dirigida a los soldados y es de suponer que distribuida en los cuarteles" (1988, p. 728). Sobre este periódico, Eloy Martín (2011, p. 192) destaca que, en 1933, "se distribuyeron varios ejemplares del número 7 de *El soldado del Pueblo* […] y uno de sus artículos llevaba el siguiente título: *¡Hay que matar a todos los oficiales del ejército!*. Tras esta publicación los anarquistas fueron especialmente perseguidos, detenidos y deportados hacia la Península, sobre todo aquellos que portaban el carné de la CNT.

Varios documentos localizados en los archivos de la Fundación Anselmo Lorenzo nos muestran cómo se analizaba la situación de Marruecos desde el núcleo interno de la Confederación: la situación tras la guerra del Rif era de apariencia pacífica, sobre todo como consecuencia del desarme total de las cabilas y el encarcelamiento de Abd el-Krim. Sin embargo, aún latía un sentimiento de rebelión entre los cabileños a causa del descontento de los indígenas. Se sospechaba que algunas cabilas estaban aún bien armadas, a pesar del desarme, y que era cuestión de tiempo que los autóctonos le dieran un disgusto a España. Las autoridades de la Zona, influenciadas por la propaganda que llegaba de las potencias fascistas, veían con buenos ojos cualquier labor que desprestigiase la acción movilizadora de la CNT en Marruecos. Los rifeños trabajaban sin descanso, pero sufrían graves carestías. La mayoría de los campesinos no podían pagar el *tertib*, un impuesto que gravaba la producción agrícola y ganadera en el Protectorado español (Villanova Valero, 2012). Sin embargo, mientras los obreros de la industria y los campesinos malvivían, los españoles de otros sectores, como la Alta Comandancia o el Ejército, se aprovechaban de la situación para vivir a su costa. Toda esta situación fue aprovechada por el Partido Nacionalista Marroquí, cuyos ataques contra el imperialismo "estaban casi siempre

justificados"[273] a los ojos de, al menos aparentemente, una parte del núcleo interno de la CNT. En este contexto es cuando se proclama la Segunda República Española en julio de 1931. Hemos mencionado en el apartado anterior el sentimiento de júbilo de la población indígena, pero el documento señala que la República continuó cometiendo los mismos errores que la monarquía y la dictadura y que los indígenas pronto se dieron cuenta de esto. En estas circunstancias, los facciosos encontraron en Marruecos una masa indígena dispuesta a sublevarse.

Franco supo ganarse al Partido Nacionalista Marroquí con concesiones como la promesa de la independencia de Marruecos o la autorización de la publicación de un diario en árabe (que, parece ser, era el único que se publicaba entonces en el Marruecos español) que habían solicitado los intelectuales de Tetuán reiteradamente; además, permitió la libertad de enseñanza, concedió un edificio en Tetuán para la enseñanza del árabe y autorizó las reuniones incondicionales en la zona española. En resumen, los indígenas observaban que, con Franco, gozaban de algunas libertades que los gobiernos de la República les negaban sistemáticamente. El diario de Tetuán publicaba entonces que los marroquíes, junto con sus hermanos del resto de África del Norte, iban a ser imprescindibles para decantar la balanza cuando estallara la guerra.[274] En el documento *Breve bosquejo de lo que era, de lo que es y de lo que puede ser Marruecos en nuestra lucha contra el fascismo* se critica el desinterés de la Confederación por la situación en Marruecos y por lo que desde la insurrección se pudo hacer en estas tierras para poner a los facciosos en una situación de sublevación de las cabilas. En él se exponen una serie de acciones que se propusieron tras haber advertido al gobierno republicano de Madrid de la relevancia de la cuestión marroquí tras el levantamiento militar: se propuso crear una Agrupación Antifascista Hispanomarroquí para agrupar a todos los marroquíes antifascistas y a los españoles que simpatizasen con la cuestión de Marruecos; llevar a la cabo la impresión de octavillas en árabe para lanzarlas en aquellos lugares

[273] FAL (IISH / 005A-5) Breve bosquejo de lo que era, de lo que es y de lo que puede ser Marruecos en nuestra lucha contra el fascismo, p. 1.

[274] FAL (IISH / 005A-5), *Informe sobre Marruecos*, Comité Nacional de la CNT, Sección Defensa.

donde hubiese enfrentamientos con tropas indígenas para explicarles que habían sido engañados; organizar grupos que hablasen a través de megáfonos y altavoces subidos en camiones para convencer a las tropas indígenas; cuidar a los presos marroquíes para que, una vez libres, les hiciesen propaganda; charlas en árabe por radio dirigidas a los países islámicos; editar folletos que explicasen la acción "civilizadora" de la CNT en Marruecos; aprovechar el descontento de los nacionalistas marroquíes proponiendo la liberación de sus líderes; aprovechar las manifestaciones diarias de las mujeres marroquíes, que eran cruelmente reprimidas al manifestarse; charlas en centros culturales y universidades; mítines para apoyar a las familias marroquíes que eran abandonadas en la miseria; etc. La finalidad de todas estas acciones era que, sin la necesidad de tanto gasto, Marruecos se levantara un día en contra del fascismo y de los sublevados.

5. EL COMITÉ DE MILICIAS ANTIFASCISTAS DE CATALUÑA: NEGOCIACIONES CON EL COMITÉ DE ACCIÓN MARROQUÍ

El levantamiento militar llegó a Barcelona el 19 de julio de 1936, pero la sublevación facciosa fue controlada. Tras el triunfo del pueblo barcelonés, las organizaciones anarquistas, que gozaban de una gran reputación y un importante número de afiliados, se reunieron con carácter de urgencia para organizarse: el Comité Regional de la CNT, el de la FAI y el de los Jóvenes Libertarios. Llegó un mensaje de parte del presidente de la Generalitat de Catalunya, Lluís Companys, que los convocaba a una reunión urgente a la que acudieron algunos de los nombres más sonados del anarquismo español del siglo XX, como Buenaventura Durruti o Juan García Oliver. La situación tuvo que ser tensa, pues las relaciones entre la Generalitat y los anarquistas de Barcelona no era armoniosa. Sin embargo, según sostiene Abel Paz (2000, p. 41), "no era el momento de liquidar cuentas, sino de borrar deudas y encarar el futuro sólidamente para garantizar lo ganado." Companys era conocedor de que la sublevación de los facciosos había sido detenida en Barcelona principalmente por los anarquistas, quienes vigilaban ahora la ciudad armados en barricadas en un clima revolucionario. En este contexto, parece que

Companys dejó en sus manos la decisión sobre su futuro inmediato y el de la ciudad de Barcelona: "si no me necesitáis, o no me queréis como presidente de Cataluña, decídmelo ahora, que yo pasaré a ser un soldado más en la lucha contra el fascismo" (Gómez Casas, 2006, p. 253; Preston, 2011, p. 120). Sin embargo, ellos habían acudido para escuchar y las propuestas serían posteriormente sometidas a votación con el resto de la militancia. La reunión tenía como objetivo reunir a los grupos antifascistas de Cataluña para formalizar una alianza. Por lo tanto, Lluís Companys reunió a los anarquistas en un salón con representantes de Esquerra Republicana, el POUM y el Partido Socialista, entre otras organizaciones, y la reunión finalizó con la propuesta de crear un Comité de Milicias Antifascistas con el objetivo de proteger a Cataluña del fascismo y combatirlo allí donde se presentase. Esta decisión fue posteriormente ratificada en un pleno de militantes de la CNT en el que se decidió que no seguirían su camino hacia el comunismo libertario porque primero tenían que derrotar al fascismo allí donde se encontrase (García Oliver, 1937). Así informaba del resultado el entonces secretario general regional de la CNT en Cataluña, Mariano R. Vázquez, en un artículo en *Solidaridad Obrera*: "no hay comunismo libertario. Primero, a batir al enemigo allá donde se encuentre […] Constitúyase el órgano aglutinador de todos los antifascistas" (Vázquez, 1937, p. 9). A pesar de que el gobierno de la Generalitat no fue abolido, su poder fue desplazado al Comité (Romero, 1981).

Creado el Comité de Milicias Antifascistas de Cataluña (CMAC), García Oliver, máximo responsable del Departamento de Guerra de la CNT, parecía estar convencido de que la Guerra Civil Española podía ganarse en Marruecos si las cabilas rifeñas se sublevaban contra Franco y le creaban un problema en la retaguardia. Se reunió con Julio Álvarez del Vayo, que llegaba de Francia camino a Madrid, y le convenció para que defendiese ante el gobierno de José Giral su postura. En aquel momento la República ya había perdido el control de Marruecos. Como la propuesta no prosperó, fue el propio García Oliver quien tomó la iniciativa y comenzó a preparar desde el CMAC la sublevación en el Marruecos español. En su búsqueda de fórmulas, García Oliver consiguió encontrarse con el representante del Comité Panislámico de Barcelona,

Marcelo Argila, a quien solicitó que le pusiera en contacto con los nacionalistas marroquíes. Finalmente, tras una reunión en Ginebra, Argila puso en contacto al Comité de Acción Marroquí (CAM, conformado por jóvenes burgueses) con García Oliver. Este propuso a los emisarios del Comité que viajaron a Barcelona la independencia de Marruecos y medios económicos y armamento para derrotar a los sublevados de la zona española de ese país. La reunión concluyó con el compromiso de dichos emisarios de informar a los líderes del CAM sobre la propuesta. De todo esto fue informado, por el propio García Oliver, el secretario general regional de la CNT en Cataluña, Mariano R. Vázquez. El CMAC accedía a todas las propuestas de los nacionalistas marroquíes, incluso a independencia del Rif, pero el CAM estaba preocupado por la posible negativa del gobierno de Madrid, presidido entonces por Largo Caballero. García Oliver se comprometió a ir él mismo a Madrid, si hiciera falta, para convencer al gobierno e incluso a amenazarles con retirar las milicias antifascistas catalanas de Madrid si no accedía al proyecto preliminar que había redactado el CAM para firmar con el Gobierno de la República.[275]

Mientras Hitler y Mussolini abastecían a los facciosos, las potencias democráticas aliadas de la República, sobre todo la Francia de Léon Blum, optaron por la no intervención. La decisión y rapidez de las potencias fascistas salvó a Franco, pero la República se vio prácticamente sola. En ese contexto viajó a Barcelona el secretario general de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), Pierre Besnard, que había sido informado por carta de las relaciones entre el CMAC y el CAM, para intervenir directamente en el asunto. Descontento con la posición de no intervención, Bernard se había entrevistado con el sector crítico del partido socialista francés, que estaba a favor de que el gobierno de la República hiciera un comunicado prometiendo la independencia de Marruecos para que se llevase a cabo la sublevación de las cabilas rifeñas. Las esperanzas del CMAC para ganar la guerra a los sublevados pasaba porque el gobierno de la República firmara el proyecto preliminar del CAM, y con esas intenciones Bernard viajó a Madrid. Tras la reunión

[275] Para acceder al proyecto preliminar, véase: (Paz, 2000, pp. 122-133)

con Largo Caballero, regresó a Barcelona con malas noticias: la actitud de este último no fue positiva. García Oliver no se dio por vencido y el CMAC envió una comisión a Madrid con la intención de defender dicho acuerdo, pero Largo Caballero no cedió. Parece que este fue presionado por Léon Blum para que no explorase esa posibilidad: "un simple empujón y todo el imperio francés en África se iba al garete" (Paz, 2000, p. 95). Parecía evidente que el presidente francés no iba a firmar su propia sentencia de muerte como potencia colonizadora. Finalmente, el acuerdo no fue firmado y el CAM no utilizó su influencia para sublevar a las cabilas rifeñas contra Franco.

6. EL EXILIO TRAS LA DERROTA DE LA REPÚBLICA

La derrota de la República era inminente a finales del mes de marzo de 1939, por lo que miles de personas se concentraron en el puerto de Alicante para huir al norte de África. Su migración era forzada, fruto del miedo a las represalias del nuevo orden político que estaba a punto de instaurarse en España. En general, estas personas llevaban pasaportes de tránsito con visados para países de Iberoamérica, pero el estallido de la Segunda Guerra Mundial, el 1 de septiembre de 1939, les obligaría a permanecer en territorios del Magreb. Como el Marruecos español estaba bajo el control de Franco, el destino más próximo al sureste español era la costa argelina. Allí fueron transportados, principalmente en barcos, los numerosos refugiados españoles que huían del franquismo. No solo la cercanía llevaba a los refugiados a Orán, en la costa argelina, sino también la existencia de una amplia comunidad española cuyo origen se remontaba a la emigración obrera de la mitad del siglo XIX (Martínez Leal, 2020), ya que esta ciudad había pertenecido a España durante casi tres siglos, entre 1505 y 1791 (Vilar, 2008). Con respecto a Marruecos, sabemos que los anarquistas que no se levantaron en armas contra la República fueron duramente reprimidos por el régimen franquista (Martín Corrales, 2002). Esta represión en la zona española de Marruecos hizo que Tánger, por su carácter de ciudad internacional, y la zona sur del país, se convirtieran en las ciudades principales de refugio para los españoles que residían en la Zona. Existía una cierta cohabitación entre los marroquíes y los refugiados españoles pues, al contrario que los

franceses, competían incluso por los trabajos más precarios. Uno de los motivos principales era que los franceses tenían más dinero y, por lo tanto, eran vistos como superiores y no como semejantes (Benjelloun, 2008).

Existe una amplia bibliografía que ha estudiado el exilio republicano tras la Guerra Civil Española. Juan Bautista Vilar, en *La España del exilio. Las emigraciones políticas españolas en los siglos XIX y XX*, recoge una importante cantidad de referencias sobre el exilio que siguió a la Guerra Civil Española. En referencia a este estudio, Bernabé López refiere que "queda patente que frente a los numerosísimos trabajos sobre el éxodo republicano a América Latina o a Francia, prácticamente no existen los referidos al exilio hacia los países del Magreb" (2007, p. 95). Aquí, el autor profundiza en las posibles causas del desinterés por el estudio de la población española en Marruecos y, por tanto, la laguna bibliográfica. Existen menciones en su trabajo a la vida de "los rojos" en la Zona, que resultan de especial interés para reconstruir la historia asociativa y cultural de los anarquistas españoles en Marruecos. Estos, en el exilio, fundaron centros culturales tanto en Rabat como en Casablanca. En este sentido también encontramos la obra de José Muñoz Congost, que cuenta en sus memorias la vida de un anarquista exiliado, primero en Argelia y después en el campo de concentración Morand, en Marruecos donde, según narra:

> "Se instaló la redacción y talleres *Exilio*, la primera publicación libertaria de nuestro exilio, […] que tuvo franca y favorable acogida. […] *Exilio* era nuestro. Nació y se hizo en un lugar del campo; fue obra de jóvenes del Campo, dentro del cerco de las alambradas. […] Dicho periódico quedará como prueba indeleble de la voluntad de hacer algo" (1989, pp. 46-47).

En torno a un millón de republicanos emigraron forzosamente en busca de un país de acogida, de los que una buena parte encontró asilo en el Magreb. Se estima que alrededor de 15.000 españoles se exiliaron en Marruecos y que otros muchos desembarcaron en Argelia, provenientes de los últimos barcos que zarparon desde Alicante, pero fueron enviados a Uxda y otros continuaron hasta el interior del país. A partir de marzo de 1939, con la derrota de la República, los exiliados españoles en el Magreb comenzaron a organizarse, guiados por la esperanza de regresar

a una España libre, sin la dictadura de Franco. Los exiliados eran, en general, una comunidad muy politizada que se agrupaban en una decena de organizaciones políticas y sindicales, donde la CNT seguía siendo de las más influyentes: "se puede concluir que la vida de los republicanos en Marruecos se caracteriza por una lucha permanente contra el régimen de Franco" (Aziza, 2008, p. 133). Juan Bautista Vilar cifra en 684.000 los exiliados durante la contienda que, sumados a los 40.000 asilados y canjeados dan un total de 724.000. Sin embargo, tras el fin de la guerra, aproximadamente un cuarto de millón de refugiados regresó a España. Por lo tanto, el número total de exiliados a fecha uno de abril de 1939 se estima en 450.000. La gran mayoría se dirigió a Francia, (en torno a 430.000), pero otros muchos se refugiaron en las dependencias franceses del Magreb (entre 12.000 y 15.000). Tras la Segunda Guerra Mundial, también cobraron importancia los países iberoamericanos. Por el contrario, el norte de África solo ha merecido excepcionalmente atención por tratarse de una variedad o derivación del exilio en Francia (Vilar, 2008).

7. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos profundizado en la repercusión que tuvo la CNT en el Marruecos español. A través de bibliografía y de testimonios directos rescatados de archivos, de aquellos que vivieron en primera persona los acontecimientos, hemos expuesto el análisis interno de la CNT sobre la situación del Marruecos español. Hemos visto que, al contrario que el gobierno de la República, los anarquistas de la CNT creían que la guerra tenía que ganarse en Marruecos, cediendo a las peticiones de independencia de los nacionalistas marroquíes para sublevar a las cabilas rifeñas con el objetivo de poner a Franco en una situación de insurrección en la Zona. La importancia de dicha sublevación parecía, a ojos de al menos un sector la CNT, la única manera de ganar la guerra, y así se ha visto en el apartado de las negociaciones del CMAC con el CAM. Asimismo, hemos realizado un estado de la cuestión de los estudios sobre la CNT en el Marruecos español con el objetivo de localizar algunas lagunas que inviten a llevar a cabo investigaciones futuras en esta línea, como la aparente escasez de estudios sobre el exilio republicano en el

Magreb, o las acciones concretas que realizó la CNT más allá de intentar sublevar a las cabilas rifeñas, lo cual hemos visto en este estudio.

El anarquismo español del siglo XX fue una excepción política, no solo a nivel nacional, sino en todo el continente europeo; cuando el anarquismo estaba en claro declive en el ámbito internacional por el auge del comunismo, los anarquistas españoles aumentaban en número de afiliados e influencia política. Un estudio cifra en 292.421 los afiliados en Cataluña y 485.515 en Andalucía, los dos núcleos mayores que suponían en torno al 60% del total de afiliados en 1936. El resto se repartía prácticamente por todo el resto de la geografía española, incluido el Marruecos español (Calero, 2009). Para hacernos una mejor idea, la CNT contaba en Andalucía con más afiliados que la UGT en todo el ámbito nacional, que se estima en 486.000 afiliados (Ballester, 2006). El valor científico del estudio de la CNT resulta evidente, por lo que animamos a seguir pensando sobre el tema.

REFERENCIAS

Amorín, A. I. (2014). Los intelectuales españoles y la Guerra del Rif (1909-1927). Revista Universitaria de Historia Militar, 3(5), Article 5.

Aziza, M. (2008). Los exiliados españoles en Marruecos (1939-1975). Entre la lucha política y la marginación total. En O. Aouad & F. Benlabbah, Españoles en Marruecos, 1900-2007: Historia y memoria popular de una convivencia. (pp. 127-153). Editions et Impressions Bouregreg.

Ballester, D. (2006). La UGT de Cataluña durante la Guerra Civil (1936-1939). «¿Un sindicat cara la guerra?» Studia historica. Historia contemporánea, 24, 35-55.

Benjelloun, A. (2008). La vie des Espagnols dans l'ex Maroc khalifien. En O. Aouad & F. Benlabbah, Españoles en Marruecos, 1900-2007: Historia y memoria popular de una convivencia. (pp. 51-70). Editions et Impressions Bouregreg.

Bernard, A. (1932, septiembre 7). El Marruecos español en 1932: El estado actual de la Zona. El Telegrama del Rif, 1.

Calero, J. P. (2009). Vísperas de la revolución. El congreso de la CNT (1936). Germinal: revista de estudios libertarios, 7, 97-132.

El discurso de don Indalecio Prieto en el frontón Euskalduna: El problema de nuestro Protectorado en Marruecos. (1931, junio 27). Ahora.

Fukasawa, Y. (2013). El Marruecos español y el 'pacifismo' de la Segunda República española. En S. Bando & M. Insúa, Actas del II Congreso Ibero-asiático de hispanistas (pp. 588-600). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

García López, B. (1997). El mundo árabo-islámico contemporáneo: Una historia política. Síntesis.

García Oliver, J. (1937, julio 18). El Comité Central de las Milicias Antifascistas de Cataluña. Solidaridad Obrera, 4.

Garrido Anguís, J. M. (2018). La Guerra del Rif y la política en el protectorado español en Marruecos [TFG]. Universidad de Jaén.

Gómez Casas, J. (2006). Historia del anarcosindicalismo español: Epílogo hasta nuestros días. LaMalatesta.

López Agudín, F. (1982). La II República y la cuestión marroquí. Tiempo de historia, 90, 38-51.

López García, B. (2007). El olvido del exilio de los españoles en el norte africano. La investigación sobre el exilio y la emigración de los españoles en Marruecos. En B. López García & M. H. de Larramendi Martínez, Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes: Un balance en el Cincuentenario de la Independencia de Marruecos (pp. 176-208). Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

López García, B. (2008). Españoles en Marruecos: Demografía de una historia compartida. En O. Aouad & F. Benlabbah, Españoles en Marruecos, 1900-2007: Historia y memoria popular de una convivencia. (pp. 17-47). Editions et Impressions Bouregreg.

Madrid Santos, F. (1988). La prensa anarquista y anarcosindicalista en España desde la I Internacional hasta el final de la Guerra Civil [Tesis]. Universidad de Barcelona.

Martín Corrales, E. (2002). Represión contra cristianos, moros y judíos en la Guerra Civil en el Protectorado español de Marruecos, Ceuta y Melilla. En F. Rodríguez Mediano & E. de J. de Felipe Rodríguez, El protectorado español en Marruecos: Gestión colonial e identidades (pp. 111-138). Centro de Comunicaciones CSIC - RedIRIS.

Martín Corrales, E. (2011). El movimiento obrero en el Protectorado español de Marruecos (1931-1936). Ceuta y el norte de África entre dos dictaduras (1923-1945)., 177-205.

Martín, M. (1973). El colonialismo español en Marruecos: (1850-1956). Ruedo Ibérico.

Martínez Leal, J. (2020). Los barcos del exilio. El exilio republicano en el norte de África. https://archivodemocracia.ua.es/en/exilio-republicano-africa/3-los-barcos-del-exilio.html

Muñoz Congost, J. (1989). Por tierras de moros. El exilio español en el Magreb. Madre Tierra.

Noticias sobre la manifestación de mayo: Marruecos. (1891, abril 30). El Socialista.

Paz, A. (2000). La cuestión de Marruecos y la República española. Fundación de estudios libertarios Anselmo Lorenzo.

Peirats, J. (1971). La CNT en la revolución española. Ruedo Ibérico.

Preston, P. (2011). El holocausto español: Odio y exterminio en la Guerra Civil y después. Penguin Random House Grupo Editorial España.

Revista Hispano-africana. (1931, junio). La intelectualidad musulmana de nuestra Zona ante el Gobierno de la República. Revista Hispano-africana, 5 y 6, 1-2.

Romero, L. (1981). La sublevación en Barcelona (19 y 20 de julio de 1936). Tiempo de historia, Año VII(80-81), 94-118.

Seoane Sueiro, S. (1994). El mito del estratega: Primo de Rivera y la resolución del problema de Marruecos. Cuadernos de historia contemporánea, 16, 113-130.

Sevilla Andrés, D. (1954). Antonio Maura: La revolución desde arriba. Aedos.

Vázquez, M. (1937). La CNT, espejo de la responsabilidad colectiva. Solidaridad Obrera, 9.

Vilar, J. B. (2008). El exilio español de 1939 en el Norte de África. Historia del presente, 12, 19-42.

Villanova Valero, J. L. (2012). Los interventores del protectorado español en Marruecos: Los principales agentes del desarrollo de la política colonial. Revista de Historia Militar, 2, 161-201.

FEMINIST ACTIVISM AND THE POLITICAL REPRESENTATION OF WOMEN IN THE MOROCCAN GOVERNMENT[276]

MARÍA ANGUSTIAS PAREJO-FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

RAJAE EL KHAMSI
Universidad Mohammed V de Rabat

1. INTRODUCTION

This chapter presents and analyses the evolution of the political representation and participation of women in the Moroccan national government from the late 1990s to 2021. Despite the vast number of studies on political representation and participation, rather less attention has been paid to the participation and representation of women in the specialist literature. The pioneering works by Mulay Rachid (1985), El Khayat (1992), Akharbach and Rerhaye (1992), Daoud (1993) and Martín (1993) on the meagre representation of women in leadership positions in political parties and in the public political space in general formed a foundation for later publications by Alami (2002, 2004, 2010, 2014), Bouhssini (n.d.), Dialmy, (2008) and El Khamsi (2013 and 2017), El Khamsi and Parejo (2017 and 2021), Ennaji and Sadiqi (2011), Ennaji, Sadiqi, Vintges (2016), Feliu (2004), González Santos (2015), Gribaa

[276] This text is a slightly shortened version adapted from an article entitled '*El gobierno: la fruta prohibida para las mujeres en Marruecos (1997-2021)*', which will appear in upcoming issue 31 of the *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*. This publication was done under the auspices of the research project led by Dr Laura Feliu Martínez and Dr Ferran Izquierdo Brichs: (PID2020-113784GB-I00) 'TRANSMENA 21. The reconfiguration of transnational actors and elites in the MENA region: historical continuity or change in the 21st century'. State programmes for the generation of knowledge and scientific and technological promotion of the R&D&I system oriented towards social challenges, 2020 call for proposals (Ministry of Science and Innovation, Research Executive Agency (REA) and European Regional Development Fund (ERDF). .

(2009), Macías (2005), Parejo (1997, 1999, 2001, 2002), Parejo and El Khamsi (2021), Parejo and Strzelecka (2020 and 2021), Pérez (1991, 1997, 2006, 2007 and 2008), Pérez and Macías (2017 and 2019), Ramírez (2004, 2007 and 2017), Sadiqi (2014 and 2016), Sadiqi and Ennaji, (2006, 2010 and 2011) and Strzelecka and Parejo (2017) on women's involvement in different political institutions, processes and spaces. However, there is currently no complete diachronic analysis of the national political participation of women from the late 1990s to the current day. This article helps to fill that gap.

The aims of this article are, on the one hand, to investigate the influence of the collective action and battle strategies of the women's and feminist movements in the political participation and representation of women in formal positions of power in a hybrid regime and, on the other, to explore and analyse the descriptive representation of women in the Moroccan government. Finally – and related to those two aims – the paper seeks to determine the influence of the liberalizing wave of the Arab Spring on feminist activism and the political representation of women in the government.

From a theoretical point of view, the evolution of and gradual changes in the regime (Feliu and Parejo, 2009 and 2013) have been closely related to the political participation of women and their agency and struggle to design a more democratic present and future that date back to the late 1980s and have had an impact on some of the products of the power structure. Women's representation and participation in a hybrid regime (Darhour, 2020; Darhour and Dahlerup, 2013; El Khamsi and Parejo, 2019; Liddell, 2009; Lloren, 2014; Sater, 2007 and 2012 and Vairel, 2009) and feminist approaches that prioritize the agency of women from the perspective of epistemological observations and the experiences of feminist struggle developed and theorized from a variety of feminist academies in the North (Dahlerup, 1986; Hernes, 1990 and Mijares, 2017) and South (Hernández, 2008; Hernández and Suárez, 2008; Mahmood, 2008; Mohanty, 2008 and Suárez, 2008) serve as the two theoretical beacons that guide this study of Moroccan women – in the plural – over political space and time. In this context, they are

understood as political actors and subjects of political action capable of driving change.

The initial hypothesis is that the process behind the autonomy of the feminist movement in the political parties, as well as its leadership and the coordination of the feminist agenda, have played a decisive role in driving and implementing reforms that favour increased political participation by women in Morocco. However, this participation came late and has been limited in the executive sphere. Indeed, until 1997, the government was the forbidden fruit for women.

The methodology used in this study is chiefly based on primary sources, with some secondary sources in the form of a review and selection of the specialist bibliography. The two authors chose to join resources and forces and to re-visit their fieldwork (El Khamsi, 2004-13 and currently and Parejo, 1991-93, 2001-3 and, most recently, 2015 and 2016) for the first diachronic overview of the descriptive representation of women in the Moroccan government from the late 1990s to the present day.

What follows is a presentation of the bold struggle on the part of Moroccan women and women's movements for their rights and the central place of legal battles and political representation. This is followed by an examination of the presence of women in the government during the last three decades, a period marked by two liberalization processes, the first in the early 1990s and the second in the second decade of the 2000s, in the form of the movement known as the Arab Spring. Finally, the paper presents some final observations by way of conclusion.

2. THE POLITICAL REPRESENTATION OF WOMEN AT THE HEART OF THE BATTLE OF THE MOROCCAN FEMINIST MOVEMENT

The emergence of feminist and women's consciousness and the later women's movement in Morocco in the 1980s must be analysed taking two contexts into consideration: international interest in the 'woman question', with the declaration of the United Nations Decade for Women in 1975 on the one hand, and the context related to the role played by female activists in Moroccan political parties. Since the parties were

relegating the defence of women's rights to the back burner, in the 1990s, women's organizations began to spearhead their own fight for increased representation of women on the political stage by taking action and applying pressure, both within and outside the political parties. A new independent collective action in the political parties began to take shape to a certain extent, and with it, the construction of a new collective identity began leading, little by little, to a movement with new goals, new adversaries and a clear objective: to give the defence of the rights of women the precedence, human resources, ideology and organizational structure that it needed.

The flourishing feminist consciousness that led to the creation of the movement was, then, the result of the disappointment of the women who were active inside the political parties, within the framework of so-called 'women's sections'. The profile of the first female activists in the movement corresponds to the women who trained in the National Union of Moroccan Students (UNEM) and were activists in left-wing parties like the National Union of Popular Forces (UNFP), the Socialist Union of Popular Forces (USFP), the Party of Progress and Socialism (PPS) and the Organization of Democratic and Popular Action (OADP), among others.

The cognitive liberation of these women fostered the emergence of a feminist consciousness and the birth of a new female subjectivity. As women became aware of the specificity of the woman question and discrimination against women, the strategic and ideological need to coordinate organizational frameworks that were independent of the parties was considered. The monthly journal, *8 mars* (8 March),[277] served as a platform for reflection and debate that later gave rise to a movement and the formation of various women's associations.[278] This journal

[277] See 8 mars, No. 1, November 1983; No. 3, January 1984; No. 4, February 1984; No. 7, May 1984; and No. 58, June 1992.

[278] Taking advantage of the experience acquired from publishing the journal *8 mars*, and aware of the need for a 'democratic and independent feminist organization for the masses' (the journal's slogan), some OADP activists created the Union of Women's Action (UAF) in 1987. The UAF

constituted an organizational space for collective action and the social construction of the movement, its ideological and theoretical references and its new identity, becoming a mobilization tool as an open platform for debate, reflection and demands.

Despite the limitations related to downplaying or not openly recognizing the importance of the fight for women's rights, the political parties did play an important role in the development of the feminist movement in Morocco. Indeed, they created fertile ground for the birth of a new feminist consciousness and made it possible for a second generation of feminist associations to emerge from the struggle between women's sections and the original parties (Feliu, 2004, p. 323).

A feminist consciousness and demands for greater political participation were not originally part of the movement, which can be broken down into four stages (El Khamsi, 2013): 1) the start-up stage, which began during the fight for independence, when the first women's associations appeared, influenced by the nationalist discourse of the period; 2) a stage characterized by the genesis and emergence of a feminist consciousness in the second half of the 1980s that led to the formation of most of the women's and feminist associations; 3) the stage corresponding to the late 1990s and early 2000s, characterized by the two major debates around the Moroccan Family Law, or *Moudawana*, and the National Plan for the Integration of Women in Development (PANIFD), which made an early demand that a 33% quota be set aside for women in Parliament and political party and trade union leadership positions (Alami, 2004); and 4) the stage encompassing the last decade. During this last stage, which began in 2011, the fundamental demands of the feminist movement have been related to the respect for individual rights and the application of the principle of parity as a constitutional base.

In these different stages of fighting for the rights of women, the feminist movement in Morocco (Dialmy, 2008 and Feliu, 2004) has continuously formed networks and coalitions to apply pressure, make proposals and

---

came into existence as an organization that constituted a new current of feminism, which was Arabized and shaped by the political struggles of the previous years.

participate in reform processes, playing a fundamental role in the social change and democratization in the country through the articulation of demands and calls for the state to support various national strategies (Alami, 2010 and El Khamsi 2013). Since the beginning, this movement has become involved and taken action in the legal, social and political spheres. For several decades, the main focus of most of the movement's efforts was legal, specifically the fight to reform the *Moudawana* (the Family Code, also known as the Personal Status Code, or CEP), from the famed 'One Million Signatures' campaign (Parejo, 2002, p. 191), which obtained some superficial amendments to the *Moudawana* in 1993, to the reform of the CEP in 2004 (Ramírez, 2007). In addition to fixing their attention on the CEP, a variety of coalitions, networks and feminist coordinating groups have fought for the rights of women in constitutional, penal and other legislative and regulatory areas. Examples include the 'Spring of Dignity' coalition, a network founded in 2010 that advocates changing discriminatory laws, especially those related to penal legislation. One year later, the Feminist Spring for Democracy and Equality coalition was formed to participate in the movement for constitutional and political reform that developed in the country after the Democratic Spring[279] (El Khamsi and Parejo, 2021).

In the political space, feminists propose and call for greater political participation of women through more female representation in the decision-making positions in political parties at different institutional levels and, above all, in Parliament (Parejo, 1999, 2001 and 2002). Since 1990, women's organizations have been involved in a political battle over the question of the political representation of women, mobilizing a variety of actions to that end based on the obvious idea that there can be no real, effective democracy or sustainable human development without the participation of women in the process (Alami, 2002) and without the consolidation of their power and the recognition of all the universally recognized rights in every sphere of life.

[279] In Morocco, the different social and political actors involved in popular mobilizations and movements have preferred to speak of a 'Democratic Spring' instead of an 'Arab Spring' so as to include Berber groups and citizens (Alami, 2014, p. 66).

The organization and work are handled by two commissions that labour as a team: activists from women's associations working in a coordination council, and political women who have created a women's coordination commission for the different parties. This conciliatory negotiation strategy appeals to all the actors, from Parliament to the government, the parties and so forth, using the mechanisms of observation, debate, proposals and pressure. These strategies were used during the debates over quotas for women, national lists in legislative elections, and the reform of the political party code and electoral code, always asking for the gender perspective to be borne in mind in order to improve women's preparation and empowerment and a better representation of women in decision-making posts.

The collective action of feminist agency and women's movements in Morocco has been able to produce a qualitative leap when their demands and proposals flourish and positive action measures are applied to correct for the inequality in local and national elections. These measures have been particularly successful with regard to two strategies: political pacts between the parties and regulatory measures. The pacts have produced women's quotas, articulated, for example, in the national list for the 2020 legislative elections, when 30 seats were reserved for women. In the 2007 elections, however, the situation stagnated; the national list maintained the 30 reserved positions, but the parties did not meet their commitment to introduce a quota for women on the local lists.

Later, regulatory measures helped to institutionalize the advances made in women's representation with greater legal security. The waves of mobilizations related to the 2011 Arab Spring in most Arab countries coincided with the so-called 20 February Movement of protests and demonstrations in Morocco, which produced a series of reforms and measures, most notably the new Constitution of 2011 and planned legislative elections for 2012. This marked the beginning of a new stage in the strategies used by the feminist movement to demand greater women's representation in positions of power. In 2011, two decrees were enacted that modified the law regulating election to the House of Representatives, one establishing a national list for women with 60 seats and another regulating a national list for young people with 30 seats. With 67 female

deputies (17% of an expanded House), the Arab Spring Parliament contained almost two times the number of women as in the previous term. On the evening of the 2016 elections, the Organic Law on the House of Representatives was amended to maintain the national lists of women at 60 seats, while the national youth list was opened to both genders, still with 30 seats. As a result, Parliament has 81 female deputies, 21.11% of the House of Representatives. However, the dynamic in the government in 2011 was not the same. The term began with only one female minister, an underrepresentation that was corrected when the government was reshuffled in response to the intense mobilization of women's associations and five more ministerial posts were assigned to women. In 2017, when the Justice and Development Party (PJD) headed a coalition government, eight women held positions, although this number decreased to four in 2019.

Although the same quantitative change in women's representation seen in the House of Representatives did not occur within the government, thanks to some positive measures, the Constitution of 2011 allowed for new legal mechanisms that permitted the women's movement to mobilize and apply pressure in new ways. Specifically, this took the form of a petition for constitutional parity (*L'effectivité de la parité constitutionnelle à l'horizon 2030*), a legislative proposal presented to Parliament by *Parité Maintenant* (Parity Now) on 31 December 2020; it had gathered 13,000 signatures, far beyond the 5,000 required by law. Based on participatory democracy, the initiative aspired to achieve constitutional parity by 2030, particularly effective parity in the institutions in the country at all levels.[280] In June 2021, the president of the House of Representatives issued a response, accepting the position in its form and substance and disseminating its contents to parliamentary groups.

[280] This initiative dates back to 2017, and was accompanied by various activities involving reflection and debates, such as the meetings and reports coordinated by the *Jossour* Association on creating a legal structure to promote parity (See Bernoussi, n.d.). Along with the petition, the association also prepared and presented a two-volume white paper on parity. The first looked at parity in institutional politics and the second at environmental, economic, social and cultural issues.

On 8 September 2021, the legislative, regional, and communal elections were held at the same time. In the election to the House of Representatives, the youth list was eliminated and replaced by a national list reserved for a quota of women that assigned them 90 seats in 12 regional constituencies. In the end, women won 96 seats, or 24.3% of the House. Within the government, seven ministerial positions were assigned to women, although in the end there were only six female ministers, after the minister of Health withdrew from the position because of it conflicted with her role as mayor of Casablanca. Nonetheless, five female ministers and one female deputy minister constitutes 24% of the ministerial offices in government, and for the first time, women hold innovative positions, heading ministries like Energy Transition and Digital Transition and even a position historically reserved for men: Economy and Finance. The percentage of women's representation in the communal councils after the election was 26.64%, and in the regional councils, 36.79%. Women's representation in the government is only three tenths lower than in the House of Representatives and below that in the communal and regional councils.

The following section looks at the problem of the deficient representation and restricted participation of women in politics, specifically in the government. The focus is on descriptive representation: the name and number of women in the different governments, the position they have filled and the political parties to which they belong.

3. THE PARTICIPATION OF WOMEN IN THE GOVERNMENT

If it took three decades for Parliament to make room for two women to hold seats in 1993, the government represented the forbidden fruit that women were only allowed to touch in 1997 with the royal appointment, by King Hassan II, of four women as secretaries of state in the 24th government, under Abdellatif Filali: Zoulikha Nasri (independent), Social Affairs; Aziza Bennani (independent), Culture; Nawal El Moutawakel (National Rally of Independents, or RNI), Youth and Sports; and Amina Benkhadra (RNI), Mining Sector Development (Parejo, 2001, p. 115). These women only held their positions until March 1998, when they

were replaced by male ministers in the 25th government. In other words, it was not until the late 1990s, during the first full political liberalization process in Morocco (Parejo, 2010, pp. 365-367), that the door of the government finally, though tentatively, opened to women. Broadly speaking, then, it is possible to distinguish between a conservative political period (from independence to the late 1980s), characterized by an incipient, limited orientation towards promoting women, which marginalized and avoided the woman question, and another stage characterized by political liberalization (beginning in the early 1990s and continuing to this day), during which time the regime has mobilized women's equality as a sign of democratization (Alami, 2010, pp. 16-17) and has needed to visibilize the presence of women in the legislature and the government.

During the government of Alternance, headed by socialist Abderrahmane Youssoufi, somewhat paradoxically, only two women were appointed in 1998: Aïcha Belarbi (Socialist Union of Popular Forces, or USFP), Cooperation; and Nouzha Chekrouni (USFP), the Disabled. In 2000, this number decreased to one, but the sole woman in the 2000 government was the first female minister in the history of Morocco: Nouzha Chekrouni was given the position of deputy minister for Women, Family and Child Protection and Integration of the Disabled.[281] In 2002, the ministry was eliminated during the government of Driss Jettou and replaced by another, and Yasmina Baddou (Istiqlal Party, or PI) was given the position of secretary of state responsible for Family, Solidarity and Social Action. This change, as noted by Alami (2004),

[281] The only survey that we know of conducted in Morocco (2001) that investigated the cognitive dimension of public opinion regarding the place of women in politics contains some interesting data on the first governments within which women held positions. A large percentage of the people surveyed, 76.8%, said that they knew about the representation of women in the government, as opposed to 21% who were unaware of it, while 2% did not respond. Of those who knew about the existence of female ministers, 50% knew the ministerial departments that they headed, versus 44.3% who did not. Regarding the assessment of their merits, 68.2% of the public surveyed thought that the women ministers deserved that level of responsibility, while 17.6% held the opposite view. Slightly more women said that the two female ministers deserved that level of political responsibility than did men (71.8% vs. 64.6%) (Alami and Benradi, 2002, p. 72).

was seen as a setback in the conception of the woman question and a reflection of a determination to reposition women within the framework of the family after a long period of controversy. In fact, the reform of the CEP, which then became known as the Family Code, confirmed that. Moreover, as seen above, the ministerial functions assigned to women did not deviate from the classic division of gender roles (Hernes, 1990, p. 85). Jettou's 2002 government included two more women: Nouzha Chekrouni (USFP), deputy minister for Moroccans Living Abroad, and Najima Thay Thay Rhozali (RNI), secretary of state for Literacy and Non-formal Education. The latter lost her position in 2004, and she was replaced by a male secretary of state in the 28th government, while the other two women remained in their governmental posts.

The 2007 government of Abbas El Fassi set itself apart about women's participation in the government. Women were entrusted with seven positions, five of which were ministries: Touriya Jabrane (Independent), Culture; Nouzha Skalli, (PPS), Social Development, Family and Solidarity; Amina Benkhadra (RNI), Energy, Mines, Water and the Environment; Nawal El Moutawakel (RNI), Youth and Sports; Yasmina Baddou (PI), Health. There were also two female secretaries of state: Latifa Labida (Independent), Education; and Latifa Akherbach (Independent), Foreign Affairs and Cooperation. In the second El Fassi cabinet in 2009, two of these women, Touriya Jabrane and Nawal El Moutawakel, were replaced by male colleagues in their ministries (Culture and Youth and Sports). Although these nominations reflected the political commitment to the process of integrating women into high state positions, they were considered insufficient, below the aspirations of feminist activists, who had been calling for 33% representation for women since the famous debate around the PANIFD in 1999.

In 2012, in the midst of the Democratic Spring, the moderate Islamist Justice and Development Party (PJD) won for the first time in the elections originally planned for 2011 and formed its cabinet. The first government of Abdelilah Benkirane created the Ministry of Solidarity, Women, the Family and Social Development, returning the word 'woman' to the name of the department, which was assigned to the only woman in the government, Bassima Hakkaoui (PJD), interestingly, an

opponent of the PANIFD. After pressure and demands from different associations and coalitions of women, in 2013, the second Benkirane government added another female ministerial position, along with four deputy ministers. Fatima Marouan (RNI) became minister of Crafts, Social Economy, and Solidarity and the four deputy ministers were: Mbarka Bouaida (RNI), Foreign Affairs and Cooperation; Soumia Benkhaldoun (PJD), Higher Education; Hakima El Haite (Popular Movement, or MP), Environment; and Charafat Afilal (PPS), Water. In the cabinet reshuffle of May 2015, six women remained in the government, although the minister of Higher Education was replaced by Jamila El Moussali (from the PJD, like her predecessor).

In 2017, under the government of Saadeddine Othmani, the number of women in high positions rose to eight. Bassima Hakkaoui (PJD) stayed on as minister of Family, Solidarity, Equality and Social Development, and was joined by seven secretaries of state: Mounia Boucetta (Independent), Foreign Affairs and Cooperation; Jamila El Moussali (PJD), Crafts and Social Economy, Rkia Derham (USFP), Foreign Trade; Nezha El Ouafi (PJD), Sustainable Development; Mbarka Bouaida (RNI), Maritime Fishery; Lamia Boutaleb (RNI), Tourism; and Fatna El Khiyel (MP), Housing. In the last government reshuffling under Othmani announced on 10 October 2019, the number of women decreased; of the 24 cabinet members, now only four were women, although the number of female ministers increased to three. Nezha Bouchareb (MP) was appointed minister for National Land Use Planning, Town Planning, Housing and City Policy; Nadia Fettah Alaoui (RNI) for Tourism, Crafts, Air Transportation and Social Economy; and Jamila El Moussali (PJD) for Solidarity, Social Development, Equality and the Family. The fourth position was held by Nezha El Ouafi (PJD), deputy minister for Moroccans Living Abroad.

In the current government under Aziz Akhannouch, which began in 2021, out of a total of 25 cabinet members, six women hold high positions, five acting as ministers. For the first time, a woman holds a position of the highest responsibility as minister of Economy and Finance: Nadia Fettah Alaoui (RNI). She is joined by Fatima-Zahra Mansouri (Authenticity and Modernity Party, or PAM), National Land Use

Planning, Town Planning, Housing and City Policy; Fatim-Zahra Ammor (RNI), Tourism, Crafts, Social Economy and Solidarity; Leila Benali (PAM), Energy Transition and Sustainable Development; and Aawatif Hayar (PI), Solidarity, Social Integration and the Family. Finally, the only deputy minister is Ghita Mezzour (PAM), deputy minister of Digital Transition and Administrative Reform.

Table 1: Participation of Moroccan women in the government (1997-2021)

Government	No. women	No. members	Percentage women	Positions and parties
1997 Filali	4	28	14.28%	Secretaries of State: Culture (Independent), Youth and Sports (RNI), Social Affairs (Independent), Mining (RNI)
1998 Youssoufi	2	42	4.76%	Secretaries of State: Cooperation and the Disabled (both USFP)
2000 Youssoufi	1	33	3.03%	Minister: Women, Family and Child Protection and Integration of the Disabled. (USFP)
2002 Jettou	3	8	7.89%	Deputy Minister: Moroccans Living Abroad (USFP); 2 Secretaries of State: Family, Solidarity and Social Action (PI) and Literacy and Non-formal Education (RNI)
2004 Jettou	2	35	5.71%	Deputy Minister: Moroccans Living Abroad (USFP); 1 Secretary of State in the Ministry of Social Development, Family and Solidarity (PI)
2007 El Fassi	7	34	20.58%	5 Ministers: Culture (Independent); Social Development, Family and Solidarity (PPS); Energy, Mines, Water and the Environment (RNI); Youth and Sports (RNI), Health (PI); 2 Secretaries of State: Education; Foreign Affairs and Cooperation (both Independents)
2009 El Fassi (reshuffle)	5	36	13.88%	All the women continued in their posts from 2007, except for the Ministers of Culture and Youth and Sport, positions that were filled by male colleagues.
2012 Benkirane	1	31	3.22%	1 Minister: Solidarity, the Woman, Family and Social Development (PJD)

2013 Benkirane	6	39	15.38 %	The Minister of Solidarity, the Woman, Family and Social Development (PJD) continued. A Minister of Crafts, Social Economy and Solidarity (RNI) was appointed; 4 Deputy Ministers: Foreign Affairs and Cooperation (RNI); Higher Education (PJD); Environment (MP) and Water (PPS)
2015 Benkirane (reshuffle)	6	39	15.38%	The Deputy Minister for Higher Education, Research and Personnel Training was replaced by another female (PJD).
2017 Othmani	8	39	20.51 %	1 Minister: Family, Solidarity, Equality and Social Development (PJD) 7 Secretaries of State: Foreign Affairs and Cooperation (Independent); Crafts and Social Economy (PJD); Foreign Trade (USFP); Sustainable Development (PJD); Maritime Fishery (RNI); Tourism (RNI); Housing (MP)
2019 Othmani (reshuffle)	4	24	16.66%	3 Ministers and 1 Deputy Minister Ministers: Solidarity, Social Development, Equality and Family (PJD); Tourism, Crafts, Air Transportation and Social Economy (RNI); National Land Use Planning, Town Planning, Housing and City Policy (MP) Deputy Minister: Moroccans Living Abroad (PJD)
2021 Akhannouch	6	24	24%	5 Ministers and 1 Deputy Minister: Economy and Finance (RNI); National Land Use Planning, Town Planning, Housing and City Policy (PAM); Tourism, Crafts and Social Economy and Solidarity (RNI); Energy Transition and Sustainable Development (PAM); Solidarity, Social Integration and the Family (PI) Deputy Minister: Digital Transition and Administrative Reform (PAM)

Source*:* Authors' compilation, from El Khamsi (2013), El Messaoudi (2015), Parejo (1999 and 2001), Szmolka (2003 and 2015) and the information available at: www.maroc.ma

3.1. THE GOVERNMENTS WITH THE HIGHEST NUMBER OF WOMEN/ FEMALE MINISTERS

Writing about women and political power in Morocco is an exercise in reflecting on a lack of power[282] and the presence of women in formal positions of power. Of the 32 governments that have been established in the history of Morocco, as described above, only 13 have included women, beginning in 1997 and up to the most recent government installed in 2021. Fifty-five women have held different ministerial positions, specifically 35 ministers and deputy ministers and 20 secretaries of state. Out of the total corps of 443 members in these 13 governments, then, the 55 women represent 12.41% of the officers.[283] The composition of these governments ranges between 24 government positions held by women in 2019 under Othmani to 42 in the government of Youssoufi in 1998. The average number of women in these 13 governments is 34. Thus, of these 13 governments with almost 450 members, the 55 women would comprise a government and a half.

Interpreting and analysing some particular landmarks from a focus on descriptive representation clarifies some of this data. The governments with the highest number of women in governmental positions (minister, deputy minister, secretary of state) are, in order: Othmani, 2017 (8), El

[282] According to Hernes (1990, p. 26) 'any frame of reference for the political analysis of women must consider not only the legitimate use of institutional power (the primary research line in Political Science), but also the lack of power (impotence), the abuse of power (illegitimate use) and the misuse of power (systemically and personally) by men and women'. In this case, and given the information available, this article only looks at the presence/absence pairing regarding Moroccan women in one of the most important political institutions, the government, without disregarding the formal and material power limits in the Moroccan government, despite the constitutional advances and changes of 2011 (Parejo, 2015).

[283] The average presence of women in the governments of democratic Spain (1977-2011) is 18.7%. The second government of José María Aznar (2000) incorporated five women into a cabinet with 17 members (29.4%), with two of the top posts, Foreign Affairs and Science and Technology, being held by women (Linz, Jerez and Corzo, 2013, pp. 966-969). On 17 April 2004, José Luis Rodríguez Zapatero made history by presenting the first government containing 50% women in the history of Spain. Currently, the government of Pedro Sánchez has 60.9% women ministers, making Spain the country with the most parity of the 38 countries analysed by the European Institute for Gender Equality (last updated 17 September 2021).

Fassi, 2007 (7), and Benkirane, 2013 and 2015, and Akhannouch, 2021 (6). When the percentages are taken into consideration, the government of Akhannouch heads the list with 24%,[284] followed by El Fassi with 20.58%, seven tenths of a percent above the government of Othmani, at 20.51%, and far from the fourth position held by the Benkirane government, with 15.38% women. Looking at the governments with the highest number of female ministers in absolute terms, the top three change positions. The governments of Benkirane (2013 and 2015) and Akhannouch (2021) rise from third to the first with six female ministers, followed by the El Fassi government (2007) with five, while the government of Othmani falls two positions, down to third place, with four female ministers in 2019. The governments with the lowest representation of women are those of Youssoufi in 2000 and Benkirane in 2012, both of which had only one woman, although each minister represented a different percentage in the government (3.03% in the second Youssoufi government and 3.33% in the first Benkirane government). These are followed by the two governments of Jettou, the second of which, in 2004, had two women (5.71%) and the first in 2002, three women (7.89%).

3.2. Ranking of political parties according to women with governmental responsibilities

The descending order of the political party affiliation of the 55 women who held the positions of minister, deputy minister or secretary of state in the government is as follows. The National Rally of Independents (RNI), a centrist, pro-palace (pro-monarchist) party, heads the list with 14 women, followed by the moderate Islamist Justice and Development Party (PJD) with 10. The third position is held by the independent

[284] This percentage is far from the critical mass (between 30 and 35 per 100) of women's participation in the Nordic governments, as discussed by Dahlerup (1986) and Hernes (1990, p. 32). In the Maghreb, there is near parity in the current Tunisian government, with 38.4% women, presided over for the first time in history by a female prime minister, and at a significant distance from the percentages of women in the current Mauritanian (17.8%), Libyan (13.8%) and Algerian (11.7%) governments (Official Tunisian and Algerian government websites and the 2021 Mauritania and Libya OID country sheet).

candidacies with nine, followed in fourth place by Socialist Union of Popular Forces (USFP) with six women. The nationalist Istiqlal Party (PI) takes the fifth position with five women, and there is a tie for sixth place between the former communist Party of Progress and Socialism (PPS) and the pro-palace Popular Movement (MP), each with four. Finally, the seventh position is filled by the Authenticity and Modernity Party (PAM), with three women.

By bloc, the pro-palace parties[285] (RNI, MP, PAM) had a total of 21 women with different positions in the government, 38.18% of all the women in office. The independent candidacies had nine women, or 18.36%. The institutional opposition parties[286] (PJD, USFP, PI, PPS) contributed to the visibilization of women with 25 positions, 45.45% of the total number of women in these almost two and a half decades.

Focusing on the 35 female ministers, the order of the political parties ranked above changes somewhat, with the two parties with the highest number of women ministers tied for first place. The RNI and PJD win the gold medal with eight women each; the silver medal goes to the PPS, a surprising ascension from sixth place with its four female ministers. The bronze is shared by four parties, each with three female ministers (USFP, PI, MP, PAM), overtaking the independents who are in last

[285] The analysis of the Moroccan multi-party system has been largely approached from the position of the political actors with respect to the central power. Thus, and subordinating other types of cleavages, the cleavage prioritized in the specialist literature – until the opposition parties decided to join the government in 1998 – distinguished between the parties that supported the regime and were backed by the Palace (pro-palace, legitimist, pro-government, administrative) like the RNI, National Democratic Party-PDN, Constitutional Union-UC, MP and PAM, and the parties that opposed the political hegemony of the monarchy (nationalist, democrat, historical). After the opposition assumed governmental power in the late 1990s, this group began to be referred to as 'institutional opposition' (Parejo, 2015).

[286] The institutional opposition is made up of the traditional opposition parties (PI, USFP, PPS, OADP-PSD and Front of Democratic Forces-FFD) and the PJD. They are legal parties that prioritize a strategy of participating in elections, Parliament and the government. In addition, there are two other types of opposition: semi-institutional, made up of legal parties that strategically and ideologically choose when to participate in elections and Parliament, depending on the situation at the time; and non-institutional, made up of non-legal political or social movements and parties that, consequently, do not participate in elections or in Parliament and reject all collaboration with official institutions (Parejo, 2015, pp. 26 and 27).

place with only two ministers. The USFP, PI, MP and PAM improved their positions comparatively, rising one, two, three and four steps up the podium, respectively. The pro-palace parties (RNI, MP, PAM) have 13 ministers, 37.14% of the total number of female ministers. The independent candidacies have only two women, or 5.71%. Once again, the institutional opposition parties (PJD, USFP, PI, PPS) lead the list with 18 women, 51.42% of all the female ministers in the history of Morocco.

At this point, the participation trends for female ministers in the different coalition governments dating back to 2000 are of particular interest. The women in the PJD have only participated in the governments presided over by a prime minister from their own party: Benkirane (2013 and 2015) and Othmani (2017 and 2019). The female ministers from the USFP, PI and RNI have participated in governments presided over by a prime minister from their own party and in other government coalitions. USFP women worked during the government of Youssoufi (2000) and those presided over by the technocrat Jettou (2002 and 2004). In addition to participating in the El Fassi governments (2007 and 2009), the women from PI also form part of the current Akhannouch government (2021). The RNI ministers, in addition to participating in the government of Akhannouch (2021), worked in the governments led by Istiqlal Party leader El Fassi (2007 and 2009) by the moderate Islamist PJD leader Benkirane (2013 and 2015). The women of the PPS and Independent women joined governments headed by the PI and PJD. Specifically, the PPS ministers formed part of the governments of El Fassi (2007 and 2009) and Benkirane (2013 and 2015), and the independent ministers joined the governments of El Fassi (2007) and Othmani (2019). Finally, the female ministers from the MP have only formed part of the governments presided over by an Islamist prime minister: Benkirane (2013 and 2015) and Othmani (2019).

4. CONCLUSION

Morocco offers an interesting case for an examination of the possibilities, strategies, achievements, and limits of feminist collective action in a hybrid regime. The evolution of the feminist movement from the late

1990s has been characterized by new strategies for organization, mobilization, claiming rights, making proposals, and participating in the process of modernization, marshalling itself as a central component of the human rights movement and an indisputable political actor that has improved over time and become more autonomous, mature, professional, plural and diversified.

While Moroccan women and their associations have been both policy makers and recipients, since the 1980s, they have organized to enter the political marketplace and produce policy. Probably the most important role of the Moroccan feminist movement lies in the alteration of the political agenda and the introduction of gender as a 'politically relevant category' (Hernes, 1990, p. 33) since the late 1990s, along with their constant demands for a higher representation of women in formal positions of power. These demands bore fruit in positive action measures in the national electoral arena, with political agreements between parties that materialized in quotas for women in the 2002 and 2007 legislative elections and, after the Democratic Spring, in regulatory measures for a national women's list in 2011 and 2016 and regional women's lists in 2021.

On the contrary, the government has not produced positive action measures (or political pacts between the parties or regulatory institutionalization) to foster a greater representation of women. For this reason, the presence of women is very volatile, depending on the political will and situation at any given time. For example, in 2007, during the last phase of the first liberalization process, the first El Fassi government had the highest percentage of women, 20.58%. It would be another 10 years, during the second liberalization process, before the first Othmani government of 2017 almost reached that proportion of women again, with 20.51%. However, in the second Othmani government in 2019, that number dropped back down to 16.66%. The new government of Aziz Akhannouch (which began on 7 October 2021) corrected this downward trend, with a female representation of 24%. One quarter representation is still a far distance from the proposal put forth by *Parité Maintenant*, whose stated goal is to reach constitutional parity by 2030.

5. REFERENCES

Alami, H. (2002). Genre et politique au Maroc: les enjeux de l'égalité hommes-femmes entre islamisme et modernisme. L'Harmattan.

Alami, H. (2004). Genre et participation politique. In H. Alami et al. Féminin - Masculin. La marche vers l'égalité au Maroc, 1993-2003 (pp. 91-147). Friedrich Ebert Stiftung.

Alami, H. (2010). Le féminisme d'État au Maroc. Jeux et enjeux politiques. L'Harmattan.

Alami, H. (2014). Les féminismes marocains contemporains. Pluralité et nouveaux défis. Nouvelles Questions Féministes, 33(2), 65-79. https://doi.org/10.3917/nqf.332.0065

Alami, H. and Benradi, M. (2002). Les Marocains et les marocaines face au politique. Quelle place pour les femmes. Dar al Qalam.

Akharbach, L. and Rerhaye, N. (1992). Femmes et politique. Editions le Fennec.

Bernoussi, N. (s. f.). Projet de promotion de la représentation politique des femmes au Maroc. Contribution à l'élaboration d'un dispositif juridique pour la promotion de la parité. Friedrich Ebert Stiftung Maroc. Association Jossour Forum des Femmes Marocaines.

www.jossourffm-maroc.com/wp-content/uploads/Contribution-à-l'élaboration-d'un-dispositif-juridique-Fr.pdf

Bouhssini, L. (s. f.). المرأة كفاعلة وكقضية في سياق حركة 20 فبراير. Women as Actors and Issues in the Framework of the 20 February Movement. Unpublished text).

لجنة التنسيق النسائية الديمقراطية، بلاغ صحفي حول تشكيل إطار للتنسيق من طرف تنظيمات نسائية (1997). Women's Democratic Coordinating Committee. Press release on the creation of a coordination framework for women's organizations. Rabat, ADFM Archive.

Daoud, Z. (1993). Féminisme et politique au Maghreb. Eddif.

Dahlerup, D. (1986). The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe and the USA. Sage Publications.

Darhour, H. (2020). Whose empowerment? Gender quota reform mechanisms and de-democratization in Morocco. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-27735-2_11

Darhour, H. and Dahlerup, D. (2013). Sustainable representation of women through gender quotas: a decade's experience in Morocco. Women's Studies International Forum, 41, 132-142. https://doi.org/10.1016/j.wsif.2013.04.008

Dialmy, A. (2008). Le féminisme au Maroc. Les Editions Toubkal.

El Khamsi, R. (2013). Identidad y género: aproximación al discurso feminista en Marruecos, [doctoral thesis, Universidad de Valencia]. UV Institutional Repository. https://roderic.uv.es/handle/10550/27422

El Khamsi, R. (2017). El movimiento feminista marroquí: religión e identidad a debate. Revista Clepsidra, 16, 9-41. https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/7054

El Khamsi, R. and Parejo, M.A. (2017, 17-19 de julio) Feminismo y compromiso partidista en Marruecos. Las mujeres políticas entre dos fuegos. [Paper]. IV Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, FLACSO, Salamanca, España.

El Khamsi, R. and Parejo, M. A. (2019, 24-25 de octubre). Participación y representación política de las mujeres en Marruecos: de la desigualdad a la acción positiva (1960-2019) [Paper]. XXII FIMAM Meeting, Institut Europeu de la Mediterrània (IEMed), Barcelona, España.

El Khamsi, R. and Parejo, M. A. (2021). La dinámica del movimiento feminista marroquí tras la Primavera Democrática a partir de dos memorándums. In J.A. Macías (Ed.). Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África, Granada, Comares (pending publication).

El Khayat, G. (1992). Le Maghreb des femmes. Eddif.

Ennaji, M. and Sadiqi, F. (Eds.) (2011). Gender and Violence in the Middle East. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203830727

Ennaji, M., Sadiqi, F. and Vintges, K. (2016). Moroccan Feminism, New Perspectives. Africa World Press.

El Messaoudi, A. (2015). Approaching Political Change in Morocco from the Margins. Konrad Adenauer Stiftung (in Arabic).

Feliu, L. (2004). El jardín secreto. Los defensores de los derechos humanos en Marruecos. Los libros de la Catarata.

Feliu, L. and Parejo, Mª. A. (2009). Marruecos: la reinvención de un sistema autoritario. In F. Izquierdo (Ed.). Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo (pp. 105-144). Bellaterra, Fundación CIDOB.

Feliu, L. and Parejo, Mª. A. (2013). Morocco: the reinvention of an authoritarian system. In F. Izquierdo (Ed.). Political Regimes in the Arab World (pp. 70-99). Routledge.

González, Mª. T. (2015). Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la diáspora marroquí en Francia. Feminismo/s, 26, 197-219.

Gribaa, B. (2009). Etat de la situation de la participation de la femme à la vie politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie. L'Institut International de Recherche et de Formation des Nations Unies pour la Promotion de la Femme (UN-INSTRAW) y Centre de la Femme Arabe pour la Formation et la Recherche (CAWTAR). https://www.genreenaction.net/IMG/pdf/publication1.pdf

Haut Commissariat au Plan (HCP) (2006). Rapport de Développement Humain 2005. Femmes et dynamiques de développement, en collaboration avec le PNUD. HCP, Rabat, Maroc. http://www.hcp.ma/file/103262/

Hernández, R. A. (2008). Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde América Latina. In R.A. Hernández and L. Suárez (Eds.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes (pp. 75-116). Catedra.

Hernández, R. A. and Suárez, L. (Eds.), (2008). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes. Catedra.

Hernes, H. M. (1990). El poder de las mujeres y el Estado de Bienestar. Vindicación Feminista.

Liddell, J. (2009). Gender quotas in clientelist systems: the case of Morocco's national list. Al-Raida, 126-127, 79-86. https://doi.org/10.32380/alrj.v0i0.84

Linz, J. J., Jerez, M. and Corzo, S. (2013). Ministros y regímenes en España: del sexenio revolucionario a la monarquía parlamentaria. In J. J. Linz. Obras escogidas. Partidos y elites políticas en España (pp. 917-998). CEPC.

Lloren, A. (2014). Gender quotas in Morocco: lessons for women's descriptive and symbolic representation. Representation, 50, 527 – 538.

https://doi.org/10.1080/00344893.2014.979224

Macias, J. A. (2005). La mujer en la ideología del movimiento islamista de Marruecos. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Arabe-Islam, 54, 101-115.

Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. In R.A. Hernández and L. Suárez (Eds.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes (pp. 165-222). Catedra.

Martín, G. (1993). Mujer y vida política magrebí: conflicto entre modernidad y tradición. In J. Montabes, B. López and D. del Pino (Eds.). Explosión demográfica, empleo y trabajadores emigrantes en el Mediterráneo occidental (pp. 85-105). Universidad de Granada/AECI.

Mijares, L. (2017). Mujeres y revoluciones: la persistencia del paradigma orientalista. In J. Ferreiro, and C. Ramos (Coords.). La primavera árabe: balance, cinco años después (pp. 147-162). Atelier.

Mohanty, Ch. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discurso colonial. In R.A. Hernández and L. Suárez (Eds.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes (pp. 117-164). Cátedra.

Moulay Rchid, A. (1985). La condition de la femme au Maroc. Faculté des Sciences Juridiques, Economiques et Sociales, Maroc.

Parejo, Mª. A. (1997). Las élites políticas marroquíes: Los parlamentarios (1977-1993) (doctoral thesis). Universidad de Granada, Granada.

Parejo, Mª. A. (1999). Las élites políticas marroquíes: Los parlamentarios (1977-1993). Agencia Española de Cooperación Internacional.

Parejo, Mª. A. (2001). Los trabajos y los días de la democracia en femenino en Marruecos. In M. Birriel and P. Rodríguez (Eds.). Mujeres y fortaleza Europa (pp. 81-117). Editorial de la Universidad de Granada.

Parejo, Mª. A. (2002). La rebelión de las eternas menores en Marruecos. In C. Gregorio and B. Agrela (Eds.). Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo, (pp. 183-209). Editorial de la Universidad de Granada.

Parejo, Mª. A. (2010). Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en el Marruecos de Mohamed VI. In Mª A. Parejo (Coord.). Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb (pp. 365-412). Bellaterra.

Parejo, Mª. A. (2015). Cambio y límites en Marruecos: propuestas de reforma constitucional sobre el gobierno (2011). Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 109 (abril), 23-44. https://ddd.uab.cat/pub/artpub/2015/214573/cidob_a2015n109p23iSPA.pdf

Parejo, Mª. A. and El Khamsi, R. (2021). A propósito de la existencia del feminismo de Estado en Marruecos: reflexiones para el debate académico. In J.A. Macías, Juan Antonio (Ed.). Dámqrata. Una antología árabe de la democracia en el Norte de África. Comares (pending publication).

Parejo, Mª. A. and Strzelecka, E. K. (2020). Processus de réforme constitutionnelle en Méditerranée: explorer les avancés et limites du changement au Maghreb. In GERM (Ed.). La Méditerranée plurielle dans un environnement de mondialisation et de déséquilibre régional (pp. 77- 108). Editions Bouregreg.

Parejo, Mª. A. and Strzelecka, E. K. (2021). Las reformas constitucionales de la Primavera Magrebí en Argelia y Marruecos: indicadores privilegiados del alcance del proceso de democratización. In S. Ribeiro and R. Mota (Eds.). A Constituição por elas: a interpretação constitucional sob a ótica das mulheres. Editora Quartier Latin (pending publication).

Pérez, C. (1991, 15-19 julio). Panorámica sobre el status social de la mujer magrebí [conference]. Course Historia, sociedad y cultura en el Magreb, III Ceuta Summer Courses, Ceuta, España.

Pérez, C. (1997). Mujeres árabes en el espacio público: indicadores, problemas y perspectivas. In M. del Amo (Ed.). El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios sobre la mujer árabe (pp. 90-102). Departamento de Estudios Semíticos.

Pérez, C. (2006). Mujeres marroquíes ante la reforma de la Mudawwana: cambio social y referente cultural. In C. Pérez (Ed.). Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos (pp. 90-102). Universidad de Granada.

Pérez, C. (2007). Mujeres y ciudadanía en el Magreb hacia una nueva realidad social en los albores del siglo XXI. Anales de Historia Contemporánea, 23, 119-146 https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/11882/1/2319884.pdf

Pérez, C. (2008). Mujeres marroquíes en la vida pública: entre el cambio social y la identidad musulmana. In Mª D. López (Ed.). España y Marruecos: mujeres en el espacio público (pp. 89-110). Alfar –Ixbilia.

Pérez, C. and Macías, J. A. (2017). La construcción histórica de la hegemonía ideológica del PJD en Marruecos: La marcha islámica de 2000 y el debate sobre las mujeres. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 22, 1-34. https://doi.org/10.15366/reim2017.22.001

Pérez, C. and Macías, J. A. (2019). Ideología, acción y reacción: la marcha islámica de Casablanca del 12 de marzo de 2000. In L. Feliu, J.L. Mateo and F. Izquierdo (Eds.), Un siglo de movilización social en Marruecos (pp. 343-362), Bellaterra.

Ramírez, A. (2004). Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos, Revista Internacional de Sociología, 39, 9-33. https://doi.org/10.3989/ris.2004.i39.247

Ramírez, A. (2007). Paradoxes et consensus: le long processus de changement de la Moudawwana au Maroc, L'Année du Maghreb, II, 23-34. https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.76

Ramírez, A. (2017). Las otras Soulaliyates: tierra y movilizaciones legítimas e ilegítimas en Marruecos. Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos, 23, 15-28. https://doi.org/10.15366/reim2017.23.002

Sadiqi, F. (2004). Moroccan Feminist Discourses. Palgrave Mcmilan.

https://doi.org/10.1057/9781137455093

Sadiqi, F. (Ed.) (2016). Women's Movements in the Post-"Arab Spring" North Africa. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-50675-7

Sadiqi, F. and Ennaji, M. (2006). The Feminization of Public Space: Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco. Journal of Middle East Women's Studies, 2 (2), 86–114. https://doi.org/10.2979/MEW.2006.2.2.86

Sadiqi, F. and Ennaji, M. (Eds.) (2010). Women in the Middle East and North Africa. Agents of change. Routledge.

Sadiqi, F. and Ennaji, M. (Eds.) (2011). Gender and Violence in the Middle East. Routledge.

Sater, J. N. (2007). Changing politics from below? Women parliamentarians in Morocco. Democratization, 14 (4), 723-742. https://doi.org/10.1080/13510340701398352

Sater, J. N. (2012). Reserved Seats, Patriarchy, and Patronage in Morocco. In S. Franceschet, M.L. Krook and J.M. Piscopo, M. (Eds.). The Impact of Gender Quotas (pp. 72-86). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199830091.001.0001

Skalli, N. (2001, 18-24 May). Le débat manque de consistance", interview with Nouzha Skalli, Maroc Hebdo International, p.465.

Skalli, N. (2011). Bilan du Ministère du Développement Social, de la Famille et de la Solidarité. Ministre du Développement Social de la Famille et de la Solidarité, Rabat, Maroc.

Strzelecka, E. K. and Parejo, Mª. A. (2017). Constitutional reforms processes. In I. Szmolka (Ed.). Political Change in Middle East and North Africa: After the Arab Spring (pp.115-142). Edinburgh University Press. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474415286.003.0006

Suárez, L. (2008). Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. In R. A. Hernández and L. Suárez (Eds.). Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes (pp. 31-74). Catedra.

Szmolka, I. (2003). Actores y proceso político en Marruecos: Dinámicas internas y su percepciones en la prensa española (doctoral thesis). Universidad de Granada, Granada.

Szmolka, I. (2015). Inter- and intra-party relations in the formation of the Benkirane coalition governments in Morocco. The Journal of North African Studies, 20(4), 654-674.

https://doi.org/10.1080/13629387.2015.1057816

Vairel, F. (2009). La « liste nationale »: un quota électoral pour quoi faire? In L. Zaki (Dir.). Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007 (pp. 113-157). Karthala.

WEBSITES CONSULTED

https://aujourdhui.ma/

https://eige.europa.eu/

https://fr.hespress.com

http://fr.tunisie.gov.tn

https://maroc-diplomatique.net

https://telquel.ma

http://www.cg.gov.dz/fr/

http://www.exteriores.gob.es/portal/es/saladeprensa/paginas/fichaspais.aspx

www.adfm.ma

www.hcp.ma

www.maroc.ma

PRIMAVERAS ÁRABES, MOVILIZACIONES Y DESPLAZAMIENTOS A EUROPA. EL RETO DE LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS

ALEJANDRA ICARDO RUIZ
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Los levantamientos que surgieron a partir de 2010 en el mundo árabe supusieron un punto de inflexión tanto para los habitantes como para el futuro de sus poblaciones. Se componen de una serie de manifestaciones que buscaban una democracia y una serie de derechos sociales, hasta ahora inexistentes en estos países y que se fueron originando y contagiando de unos a otros países.

Si debemos situar el comienzo de las Primaveras Árabes en un punto concreto de la historia, podemos regresar al 17 de diciembre de 2010, concretamente a la ciudad de Sidi Bouzid, en Túnez.

La policía arrebató todas las mercancías y los ahorros que poseía al vendedor ambulante Mohamed Bouazizi. Mohamed Bouazizi en respuesta y como consecuencia de los actos cometidos contra él se inmoló, sembrando de esta forma una primera forma de protesta.

A raíz de su agonía, miles de tunecinos salieron a la calle y se rebelaron contra la situación de represión a las que el estado de Túnez estaba sometido, lo que no fue más que la chispa que encendió al resto de las naciones árabes.

En Túnez, el presidente Ben Ali gobernaba de forma autoritaria. Una vez iniciados los levantamientos y, sobre todo, tras el fallecimiento de Mohamed Bouazizi a principios de enero de 2011, el presidente tomó la decisión de dimitir 10 días después de su muerte.

Sin embargo, aunque este pudiera ser el punto de inflexión más directo, estas revueltas no han sido resultado de algo espontáneo, no han surgido sin una serie de acontecimientos que marcaron el rumbo de las sociedades árabes. Estos acontecimientos surgidos a partir de diciembre de 2010 han sorprendido tanto por sus dimensiones como por sus propósitos (Howard y Walters, 2014).

De cada una de estas manifestaciones se desprende una historia de lucha, que había sido previamente silenciada y que se había desarrollado de forma anónima y escondida para no sufrir las represalias del poder de los gobiernos, y que buscaban la defensa de los derechos humanos, el levantamiento del poder de los obreros y de todas aquellas personas que han estado trabajando sin descanso por la justicia social.

Para que las manifestaciones, las revueltas y los levantamientos surgidos se pudieran llevar a cabo, ha sido necesario el trabajo constante de todos aquellos que creyeron en un nuevo mundo desde el inicio. Sin las bases que se crearon a través de la lucha silenciosa no hubiera sido posible alzar la voz de muchos de ellos.

Junto con las razones que desencadenaron las revueltas de las Primaveras Árabes ha habido otros factores relacionados con las emociones que desempeñaron un papel importante. Las revoluciones surgidas tienen en su base las emociones de las personas que las han iniciado. El novelista egipcio Alaa al-Aswany ha comparado en repetidas ocasiones las revoluciones del mundo árabe como una especie de enamoramiento, en el que opera, desde lo más profundo de la mente de las personas, como motor fundamental de cambio, un instinto vital capaz de avanzar enfrentándose a los más graves obstáculos, representados en la violencia que las fuerzas de seguridad ejercieron contra los manifestantes.

A medida que el mundo árabe proclamaba discursos de libertad y democracia, así como un reconocimiento de sus derechos, Europa se ha mostrado incapaz de asumir la posición que le correspondía en un momento histórico como este.

La respuesta que dio la Unión Europea al respecto llegó tarde, no fue suficiente y no fue consensuada ni coherente con las políticas que se han promulgado desde la Unión Europea a lo largo de las últimas décadas,

dejando ver así una crisis y una fractura en el seno de la Unión Europea en lo que a materia de inmigración se refiere.

La primera respuesta de la Unión Europa no fue pronunciada hasta marzo de 2011, casi cuatro meses después del inicio de las movilizaciones y cuando ya se debería de haber puesto de manifiesto una posición clara y consensuada de los Estados miembro.

Es posible que la capacidad de respuesta de la Unión Europea haya estado influenciada por la crisis financiera que atraviesa desde 2010 y que ha afectado especialmente a los países de entrada de la inmigración a la zona euro, como pueden ser España, Italia o Grecia. Además, esto supuso una fractura aún mayor entre los países con economías más fuertes del centro de la Unión Europea y los de la periferia que han tenido grandes dificultades, mostrando así dos realidades completamente diferente de la Unión Europea.

Pero ¿qué medidas se han llevado a cabo para proteger a los inmigrantes frente al tráfico de personas, la explotación asociada con el comercio sexual u otras formas de esclavitud o trabajo forzoso?

2. LAS PRIMAVERAS ÁRABES 2011-2021. SEGUNDA OLA DE MANIFESTACIONES

Las revoluciones árabes han sido un estado de ánimo, una actitud dominada por un optimismo adoptado no desde la ingenuidad o la ignorancia, sino desde una elección consciente de riesgos. Solo desde la certeza de que el cambio es posible se puede protestar, luchar e incluso arriesgar su vida.

Es importante señalar que cada país árabe es distinto, no es justo tratarlos a todos de la misma forma, ya que la realidad a la que se enfrentaban y la situación previa a las primeras movilizaciones no fue la misma. Del mismo modo, no lo fue la forma en la que se levantaron ni las demandas que pretendían. Aunque podemos señalar una serie de puntos comunes que convergen en todos ellos y que pusieron la semilla de lo que finalmente fue el despertar árabe. La mayoría de ellos han estado marcados por la corrupción de sus gobiernos y de las grandes empresas, se han

visto privados de derechos y libertades, no han tenido oportunidad de mostrar oposición y han sido silenciados si se mostraban contrarios al poder y se han acentuada las desigualdades entre sus ciudadanos, tanto a nivel social como a nivel económico.

Podemos señalar el caso de Túnez y Egipto, donde las protestas derivaron en una transición política, aunque con resultados diferentes entre ellas. En Bahréin fue necesaria una intervención externa para frenar el avance de las manifestaciones que fueron silenciadas desde el principio; Siria, Yemen y Libia, por su parte, recibieron una respuesta en forma de violencia que fueron el desencadenante de conflictos internos que todavía están vigentes y que, posteriormente, veremos cómo han influido en la inmigración. En países como Marruecos, Argelia o Jordania las movilizaciones no fueron tan multitudinarias como en otros países y los gobiernos dieron una respuesta en forma de medidas políticas y económicas capaces de intentar comprar la paz social. Por último, en Palestina, Líbano, Sudán o Iraq influenciados por los problemas políticos necesitan un cambio político que satisfaga las demandas sociales (Monterescu y Ali, 2016).

Todas estas acciones se desencadenaron en una región en constante reconfiguración, que clamaban a la acción de nuevos actores sociales y a la creación de alianzas que ayudaran a la estabilidad.

A pesar de que en la última década se puede afirmar que sus economías se han transformado (liberando sus mercados, reduciendo la inversión pública y las ayudas sociales, impulsando así la privatización de las empresas), no podemos asegurar que estas nuevas medidas hayan sido beneficiosas para la sociedad civil.

Concretamente, en Egipto supusieron el beneficio de las élites, que se vieron favorecidos frente a las personas más pobres que ya estaban sufriendo los recortes sociales a los que habían sido sometidos. Esto se tradujo en un aumento del desempleo, la pobreza, las desigualdades económicas y sociales y una especulación de los mercados debido a la inflación.

Se puede afirmar que, las personas que han llevado adelante estas revoluciones son personas valientes, que se han superado en los momentos

más adversos y que han sabido mantener activa la esencia de la protesta. Los movimientos colectivos surgen cuando hay diversos factores que hacen el momento idóneo para que se encuentren y estallen. Hasta el momento hemos estado hablando desde el punto de vista racional de las movilizaciones sociales, sin embargo, tienen un componente irracional, impulsivo.

2.1. Causas de las manifestaciones

Para que las manifestaciones tuvieran lugar, es imposible separar el surgimiento de estas a la pérdida de miedo de sus manifestantes ante las medidas represivas que pudieran iniciarse tras los levantamientos. Las personas se apoderaron de las calles. Millones de personas fueron las que salieron a la calle, esto hizo que las manifestaciones tuvieran tal repercusión y que se fueran ampliando y propagando por todo el territorio. Si las manifestaciones no hubieran contado con tal magnitud, posiblemente no hubieran traspasado fronteras y no estaríamos ante el inicio de una nueva era en los países árabes.

Se luchaba, se pedía con ímpetu un cambio político, una mayor justicia social. Esto supuso que diferentes jefes de Estado fueran depuestos de sus puestos, lo que significó una serie de cambios políticos que marcaron el inicio de un momento histórico transcendente para el nuevo orden mundial.

No es sencillo explicar las revoluciones, pues surgieron de un cúmulo de elementos que, por su propia naturaleza, dificultan ser explicados. Entre los elementos que explican los levantamientos podemos encontrar: particularidades nacionales, demandas socioeconómicas, el papel de los activistas, los mecanismos de represión que se emplearon, si se desarrollaban en el medio urbano, provincial o rural, entre otros.

Sin embargo, años después, cuando intentamos hacer un balance de las revueltas e intentamos explicar cómo surgieron y cómo han perdurado en el tiempo podemos encontrar una serie de causas comunes:

- La cuestión socioeconómica como motor precursor de la protesta (Anderson, 2018).

- El papel de ciertas organizaciones sociales en la articulación de la acción colectiva (Durac, 2015; Lafi, 2017).
- Dinámicas locales y particularidades de cada país (El Islawi y Cavatorta, 2020).

Sin embargo, las cosas no salieron como esperaban, ya que debido a una serie de debilidades las movilizaciones no obtuvieron los resultados deseados. Entre otras debilidades podemos señalar la falta de un programa alternativo, que no existía una verdadera organización que pudieran conducir las movilizaciones y que las fuerzas políticas tenían un papel limitado.

Aunque se ha llamado públicamente "revolución" lo cierto es que no podemos considerar estos movimientos como tal. Han sido movimientos de protesta, con componentes de revuelta y de confrontación propios de un movimiento social (Bayat, 2017).

Si analizamos, tras el paso del tiempo, qué ha sucedido con cada uno de estos estados nos damos cuenta de que ninguno ha sido capaz de cambiar ni el sistema político ni económico de sus países.

Por un lado, alguno de ellos se ha debilitado o incluso se han destruido y han incurrido en guerras civiles, como Siria, Libia o Yemen (Martínez, 2020); otros han aumentado la inestabilidad social y económica e incluso han disminuido sus libertades y derechos, ya que no ha existido una verdadera democracia y, los pocos avances que habían sucedido se han revertido.

Las personas del mundo árabe tienen diferentes opiniones cuando se trata de valorar qué ha sucedido a partir de 2011. Han sectores que incluso echan de menos lo que tenían antes del estallido de la Primavera Árabe, ya que la situación se ha vuelto en su contra. Aunque, también hay otros sectores que tienen un recuerdo positivo de lo que aconteció y que sí que creen que podría haber terminado de otra manera y que estuvieron a punto de rozar procesos democráticos y que podrían haber salido fortalecidos.

2.2. Esperanza de cambio. Las movilizaciones tras diez años

El nacimiento de los movimientos sociales fue la esperanza de cambio, la aparición de una democracia real, la necesidad de cambios. Como se ha comentado anteriormente, la realidad fue otra y se ha desvanecido el sueño de las revueltas. Esto se ha traducido en:

- Actualmente se ha observado que la tasa de abstención ha aumentado y que la mayoría de las personas optan por no votar o votar nulo, por lo que tienen una decepción enorme con la política.
- En el ámbito económico tampoco se ha revertido la situación. El nacimiento de las revoluciones fue la esperanza de obtener una justicia social, de revertir la tasa de desempleo, de obtener unas condiciones de vida más favorables y de que tanto las zonas urbanas como las rurales se desarrollaran por igual.

Además, no solamente estas condiciones no han sucedido y han frustrado las esperanzas, sino que se han aumentado las desigualdades y las restricciones aplicadas a través de las políticas públicas.

Esta esperanza y esta necesidad de cambio es lo que ha propiciado que en este tiempo las movilizaciones continuaran, en mayor o en menor medida a lo largo del territorio. Esto podría ser una segunda ola de movilizaciones, que incluso podrían desencadenarse en una tercera oleada en una situación inacabada.

Una vez que se acabaron las movilizaciones de 2011 se han ido replicando los movimientos en otros puntos del territorio. Podemos señalar que 2018 y 2019 fueron años en los que estas movilizaciones se intensificaron y que decayeron en 2020 a raíz de la pandemia de la Covid-19 y de todas las medidas que se han adoptado en todos los países del mundo que han supuesto una restricción a las libertades colectivas.

TABLA 1. Protestas entre 2011 y 2021.

Fecha	Lugar	Situación
Agosto de 2015	Líbano	Crisis de la basura. Exigencia de servicios públicos efectivos
Verano 2016	Sur de Argelia	Protestas en el sur por la subida de los servicios básicos.
Otoño 2016-17	Rif Marruecos	Al-Hirak al-Sha'bi. Demandas socieconómicas que se extienden a cuestiones políticas y de reconocimiento identitario.
Enero de 2017	Cabilia Argelia	Protestas contra las medidas de austeridad por parte del Gobierno.
Dociembre 2017-18	Jerada Marruecos	Protestas contra la pobreza y la marginación.
Enero de 2018	Túnez	Contra el presupuesto y las medidas de austeridad.
Abril de 2018	Marruecos	Campaña de boicot a ciertos productos.
Mayo de 2018	Jordania	Contra la subida de impuestos y medidas impuestas por el FMI.
Septiembre de 2018	Basora Iraq	Protestas sociales, violencia, reclamo de servicios sociales e inversiones.
Diciembre 2018-19	Sudán	Amplio movimiento de protestas contra el régimen.
Febrero de 2019	Argelia	Hirak argelino. Cuestionamiento del sistema político. Se prolonga varios meses.
Octubre de 2019	Líbano	Manifestaciones contra el Gobierno y el sistema político comunitarista.
Octubre de 2019	Iraq	Revolución primero de octubre.
Enero de 2020	Líbano	Protestas con violencia. Denuncian la falta de un Gobierno efectivo.

Fuente: Álvarez-Ossorio, I., Barreñada, I., Mijares, L. "Movilizaciones populares tras las Primaveras Árabes (2011-2021). Catarata, 2021.

A raíz de un estudio realizado por SIPRI (O'Driscoll et al., 2020) ha puesto de manifiesto que la intensidad de las manifestaciones no ha sido igual en todas las regiones del territorio. Se pueden calificar de la siguiente forma:

- Protestas masivas: Argelia, Iraq y Líbano.
- Protestas esporádicas: Egipto, Irán, Israel, Jordania, Marruecos, los territorios palestinos y Túnez.
- Protestas escasas: Kuwait, Omán, Qatar y Emiratos Árabes Unidos.
- Protestas muy reprimidas: Bahréin y Arabia Saudí.

Tal y como ya se ha comentado, a pesar de que estas movilizaciones hayan sido distintas en cada uno de los puntos de la región se han observado conductas similares en todo el territorio, ya que la mayoría de ellas han producido unos agravios socioeconómicos, un rechazo a las medidas de austeridad y una denuncia a la corrupción del territorio, así como un reclamo continuo a los derechos políticos y a la democracia.

Las demandas han ido evolucionando y actualmente ha girado en torno a una demanda a:

– La obtención de una ciudadanía efectiva.

– Un gobierno democrático.

– El fin del sectarismo.

Otra de las situaciones que actualmente están sucediendo es que las personas necesitan superar las fracturas de identidad que los gobiernos más extremos y la aparición, y aumento, de la representación de los grupos religiosos extremistas que han tomado representación y que suponen una fractura en la población. Esta pérdida de la identidad y esta necesidad de separación que ha sido impuesta por los gobiernos para enfrentar a la población es algo que la sociedad está intentando superar, reivindicando que la identidad va más allá de este componente religioso.

El resultado de todas estas protestas ha supuesto el deterioro de las condiciones de vida y un retroceso en toda la región. Los gobiernos siguen siendo no democráticos y en la mayoría de las ocasiones autoritarios. Todas estas protestas siguen siendo perseguidas y siguen teniendo graves consecuencias.

En el último informe publicado por The Economist Intelligence Unit, *Democracy Index 2020: in sickness and in health?*, ha afirmado que, tras la región de África Subsahariana, la región de Magreb y Oriente Próximo ha registrado el segundo mayor retroceso en la puntuación recibida en 2020. Se observa que la puntuación ha sufrido una disminución desde el año 2012, cuando las consecuencias de las movilizaciones se fueron notando y cuando todos los avances que parecían haberse conseguido se empezaron a ver que no eran reales. La región concentra monarquías absolutas, regímenes autoritarios y conflictos militares y es la región peor valorada en el informe, con siete países entre los veinte últimos del ranking.

Otro de los rankings, en este caso elaborado por Freedom House, pone de manifiesto que el año 2020 ha sido un mal año para las libertades de la región. Diez años después de que se pusiera fin a las dictaduras de Ben Ali, de Mubarak o de Saleh, se puede afirmar que hay una regresión autoritaria en toda la región.

La pandemia podría ser una clara consecuencia de este retroceso, donde muchos de los gobiernos están aprovechando esta situación para ir restando libertades, lo que evidencia que es posible que esta posición siga una tendencia a la baja en los próximos años.

Toda la situación que se ha mostrado podría darnos como resultado una nueva oleada de protestas en todo el territorio.

Los retos a los que ahora se enfrenta la región son numerosos:

- En Egipto tras la caída de Hosni Mubarak le sustituyó una junta militar que ha mantenido la represión y la censura. Esto ha supuesto que las fuerzas de seguridad puedan actuar con violencia contra todas las personas manifestantes, lo que ha supuesto que miles de personas hayan resultado heridas, incluso hayan fallecido.
- Se ha desencadenado una guerra civil en Libia, donde los actores internacionales han tenido un papel en el desarrollo de esta. Las facturas que han surgido y las divisiones en el poder nos muestra un futuro muy incierto para la sociedad.
- Siria y Bahréin mantuvieron sus regímenes a raíz de los castigos y la brutalidad que habían acontecido contra la sociedad, que simplemente exigía libertad.
- Túnez podría ser considerado como el único estado que tiene una democracia, aunque realmente sea un estado fallido. Sin embargo, multitud de actores sociales han ido desapareciendo de la esfera pública tras la celebración de las elecciones.
- Y, por último, en Yemen, aunque cayó su presidente, se han mantenido las estructuras de poder del régimen y que haya habido enfrentamientos de poder entre las facciones armadas.

Aun así, la sociedad ha cambiado, la mentalidad ha evolucionado y los jóvenes están viviendo una situación que nunca se había producido, lo que puede suponer un cambio en la mentalidad a largo plazo. Millones de personas ponen de manifiesto que el mundo árabe ha despertado y que, poco a poco, está recuperando su dignidad. La población civil está

intentando cambiar la situación que tienen, quieren mejorar, quieren enfrentarse al poder represor y buscan que sus voces sean escuchadas.

El activista egipcio Hossam el-Hamalawy señaló

> "Son momentos decisivos porque estamos vivos, dispuestos a luchar por nuestros derechos. Pero tenemos ante nosotros a un enemigo fuerte que pretende mantener su poder a cualquier precio".

3. MOVIMIENTOS MIGRATORIOS DE LOS PAÍSES ÁRABES A EUROPA

Se puede afirmar que las migraciones no son algo nuevo en el mundo, ni algo de este siglo, es algo que ha estado presente en la realidad de las sociedades y es algo inacabado. Sin embargo, los flujos migratorios experimentados desde el inicio del siglo XXI y la atención que han recibido por parte de los gobiernos y de los medios de comunicación ha hecho que se establezcan en un primer plano.

Para poder entender los movimientos migratorios debemos entender los procesos demográficos, sociales, políticos, económicos y culturales, que afectan a la población de forma general e individual.

La globalización ha tenido una incidencia en el número de personas que deciden migrar por diferentes motivos, además, existe una mayor apertura de las fronteras lo que ha desembocado en que los movimientos migratorios sean una realidad al alza en todos los países del mundo.

Sin embargo, no todos los procesos migratorios son sencillos y mucho menos voluntarios, hay personas que por motivos religiosos, culturales, políticos o personales se han visto obligados a abandonar sus hogares en busca de un nuevo hogar. Estos procesos migratorios forzosos han hecho que en muchas ocasiones las sociedades occidentales de destino se hayan visto desbordadas y no hayan sabido gestionar la migración. Hablamos en muchos casos de personas que no pueden regresar a sus países porque huyen de guerras, de persecución, del terror, y que se convierten en refugiados en la sociedad de destino (muchas veces no escogida), teniendo así una situación de vulnerabilidad mucho mayor.

A lo largo de la historia Europa se ha enfrentado a varias olas migratorias, en concreto se habla de cinco olas migratorias:

- Éxodo hacia el oeste de pueblos desplazados por la Segunda Guerra Mundial y por la reconfiguración de fronteras entre 1945 y 1956.
- Temporeros y familias procedentes de antiguas colonias europeas.
- La Alemania del Wirtschaftswunder intentó hacer frente a la escasez de mano de obra atrayendo a "trabajadores invitados" turcos.
- Flujo migratorio consecuencia de la disolución de regímenes comunistas de Europa central y oriental, la violenta desintegración de Yugoslavia y la promulgación de nuevas políticas paneuropeas para la gestión de fronteras.
- La mayor en escala desde el periodo posterior a 1945. En los últimos 10 años, según la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (Frontex), el organismo que registra las entradas en Europa hubo en torno a 3,5 millones de entradas ilegales en la Unión Europea. La Eurostat registró cerca de 5,8 millones de nuevas solicitudes de asilo. Tres cuartas partes de las entradas ilegales y dos cuartas partes de las entradas ilegales y dos cuartas partes de las solicitudes de asilo llegaron entre 2015 y 2018.

Para poder hacer frente a estas oleadas migratorias la Unión Europea ha ido estableciendo distintos pactos entre los Estados miembros que han marcado las directrices de actuación de cada país, así como estableciendo el futuro de los migrantes y los refugiados.

- Conferencia de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados (1951) y su Protocolo complementario (1967) bosquejaron la definición legal de refugiado y las obligaciones para con ellos de los estados soberanos.

- Acuerdo Schengen (1985) abolió las fronteras internas y creó una política común de visados para los estados miembros de la Unión Europea.
- Reglamento de Dublín (1990; enmendado en 2003 y 2013) determinó que las peticiones de asilo deberían ser procesadas por el país primero de entrada a la Unión Europea del solicitante.
- Tratado de Ámsterdam (1997) traspasó las competencias naturales en materia de legislación migratoria, política exterior y seguridad a la Unión Europea.
- Tratado de Lisboa (2007) dio a la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea carácter vinculante. Incluye el derecho de asilo.

Todos estos tratados han sido el cauce de actuación de la Unión Europea en materia de inmigración, aunque ha ido evolucionando y se ha ido adaptando a las circunstancias y al momento en el que nos encontrásemos.

Volviendo al tema que nos ocupa, el Magreb y Oriente Próximo desde el llamado "despertar árabe" en 2011 ha sido un foco de constante tensión y que ha puesto al mundo a esperar lo inesperable. Durante estos años se han afianzado varias dinámicas en la región:

- La profundidad de las transformaciones sociales y políticas.
- La disparidad en la evolución de los procesos de cambio de un país a otro.
- La pervivencia de las causas del malestar socioeconómico que están presentes en contextos diferentes entre sí.
- La dificultad de traducir las demandas de reformas y buen gobierno en instituciones y políticas concretas.
- Aumento de las tensiones sociales y políticas fomentadas a partir de las diferencias sectarias y étnicas.

– La transformación en el papel que Estados Unidos ha ejercido como gran potencia implicada directamente en los asuntos de Oriente Medio y el norte de África.

Los factores generadores de inestabilidad en Oriente Próximo y el Magreb han ido consolidándose durante la última década. La desestabilización regional ha dado lugar a aumentar los flujos de migrantes irregulares y a la radicalización ideológica y violenta.

Semejante desestabilización ha sido la causante de la descomposición de algunos Estados (Siria, Iraq, Libia, Yemen y Afganistán), del desgobierno de algunos países o de conflictos bélicos transfronterizos. Si se tienen en cuenta que varios de los factores que provocaron las revueltas antiautoritarias en algunos países árabes (descontento social, penurias económicas, falta de libertad, corrupción de la vida pública, falta de expectativas de la juventud y brutalidad policial) siguen estando presentes en la región hace ver que los países árabes están experimentando grandes transformaciones, más o menos convulsas.

Si bien podemos decir que este volumen se da a partir de 2008, fue el año 2015 el año clave para las migraciones internacionales por dos motivos clave:

– El recrudecimiento de la guerra civil siria. La implicación militar directa de Rusia a partir de septiembre de 2015 inclinó la balanza estratégica de un conflicto que hasta ese momento había ido mal para el presidente sirio en funciones Bashar al-Ásad.

– En el este de Siria, el apogeo del Estado Islámico, junto con los conflictos cruzados entre las fuerzas kurdas, Hezbolá, los rebeldes "moderados" sirios, las milicias chiitas con apoyo de Irán y los proxies turcos fueron un impulso poderoso que empujó a sirios e iraquíes de a pie a afrontar el peligroso viaje hacia la seguridad de Europa.

– Además de la circulación de refugiados con origen en Oriente Próximo, el derrocamiento del régimen de Muamar el Gadafi

en 2011 eliminó un obstáculo para las rutas de migración y tráfico de personas procedentes de África Subsahariana.

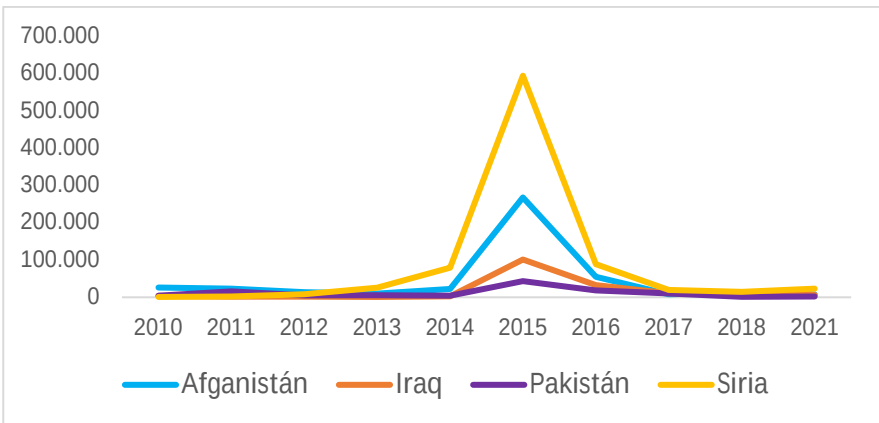
Aunque por la magnitud de las migraciones y las distintas vías de entrada a la Unión Europea dificulta mucho hacer una estimación de la entrada neta de personas en Europa a lo largo de la última década.

A continuación, se podrá ver cómo ha sido la evolución de las solicitudes de asilo, que tuvo una tendencia al alza hasta 2015, después de lo cual empezó a descender progresivamente. Además, hubo una gran cantidad de migrantes irregulares, llegando a alcanzar 1,8 millones de personas según Frontex.

La Unión Europea firmó una serie de acuerdos internacionales, destacando los de Turquía y Libia, para frenar la migración de Oriente Próximo y la entrada a los distintos Estados miembros que ya estaban saturados previamente y que no tenían la capacidad de hacer frente a tal magnitud. Estos acuerdos supusieron una reducción del flujo de entrada, pero no ha sido la solución al problema migratorio.

El volumen del flujo migratorio provenía, y proviene, principalmente de los países que han sido azotados por las guerras civiles y el terrorismo, destacando Siria, Afganistán e Iraq.

***GRÁFICA 1**. Inmigrantes ilegales llegados a la Unión Europea, 2010-2021, según los principales países de origen.*



Fuente: Datos extraídos de Frontex, https://frontex.europa.eu/we-know/migratory-map/, último acceso 20 de octubre de 2021.

La gráfica anterior muestra cómo evolucionó la entrada de inmigrantes en la Unión Europea entre 2010 y 2021, viendo que el flujo aumentó entre 2014 y 2016, a partir de ese momento el nivel de los flujos volvió a los niveles previos a la crisis migratoria sucedida en 2015 a raíz de las guerras internas.

Es importante señalar que en este gráfico solamente se hace referencia a aquellos que entraron de forma irregular, es decir, aquellos que no contaban con los papeles necesarios para hacerlo y que, posiblemente, una vez llegados a la Unión Europea buscaron la forma de regular su situación.

La mayoría de las personas que atravesaron nuestras fronteras lo hicieron en un intento desesperado por desaparecer de sus países de origen y de mejorar las condiciones que tenían previamente.

Para poder regularizar la situación de las personas migrantes, hay distintas formas de obtener la residencia en la Unión Europea, y una de ellas es obteniendo el asilo dentro de nuestras fronteras.

El proceso de solicitud de asilo es un proceso complejo y que cuenta con distintas dificultades y limitaciones que muchas veces los migrantes no están dispuestos a aceptar. Además, el proceso es complejo y tedioso y el tiempo de resolución es bastante largo, por lo que hoy en día aún hay solicitudes sin responder y muchas de ellas se han retirado por distintos motivos.

En la siguiente tabla se puede observar cómo han fluctuado las solicitudes de asilo desde 2015, año clave, a 2020, donde se observa una gran disminución de solicitudes, independientemente del país que procedan.

TABLA 2. Solicitudes de asilo presentadas en países de la Unión Europea por inmigrantes de países de mayoría musulmana, 2015-2020.

	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Siria	**368.355**	**339.245**	**105.035**	**84.235**	**79.145**	**68.840**
Afganistán	**181.425**	**186.605**	**47.930**	**47.755**	**61.255**	**48.230**
Iraq	**124.970**	**130.100**	**51.790**	**45.295**	**35.425**	**19.480**
Pakistán	48.015	49.915	31.945	30.125	31.385	18.525
Egipto	3.830	4.940	4.950	5.125	6.045	3.300
Líbano	3.150	6.475	2.260	1.180	2.010	1.465
Túnez	2.255	2.490	2.150	3.300	3.970	2.985
Marruecos	5.860	11.805	8.730	8.490	9.965	7.465
Total	737.860	731.575	254.790	225.505	229.200	170.290

Fuente: Datos extraídos de la Eurostat, http://ec.europa.eu/eurostat/databrowser, último acceso el 21 de octubre de 2021.

Desde 2015 hasta 2020 se puede observar una reducción considerable del número de solicitudes de asilo.

Además, se debe aclarar que el año 2020 ya no entra a formar parte de las estadísticas el Reino Unido, a raíz del Brexit. Reino Unido era uno de los países que más solicitudes de asilo recibía dentro de la Unión Europea, por lo que la reducción se ha visto más pronunciada.

A continuación, se muestran los países de la Unión Europea que mayores solicitudes de asilo han recibido entre 2015 y 2020, según los datos ofrecidos por Eurostat.

Los países que mayor número de solicitudes de asilo han recibido son Alemania, Grecia, Suecia, Francia y Austria.

Ningún país se puede comparar a las solicitudes recibidas por Alemania, que responden principalmente a procesos de reagrupación de los migrantes, ya que contaban con altos niveles previos de residentes procedentes del Magreb y Oriente Próximo.

Esto es lo mismo que ha sucedido con Suecia, Francia o Austria, países que actualmente también están experimentando problemas de integración y que están intentando gestionar la diversidad cultural dentro de sus fronteras.

Sin embargo, se puede esperar que el caso de Grecia se deba simplemente a que es uno de los países de entrada clave a la Unión Europea por su situación geográfica y por su proximidad a Oriente Próximo, suponiendo el principal canal de entrada.

***TABLA 3**. Cifra de solicitantes de asilo en los principales países de destino, 2015-2020.*

Alemania	1.088.055
Francia	112.835
Italia	92.240
Suecia	159.340
Reino Unido	56.855
Austria	134.540
Bélgica	64.840
Grecia	212.475
Suiza	40.195
Países Bajos	61.570
España	30.880

Fuente: Datos extraídos de la Eurostat, http://ec.europa.eu/eurostat/databrowser, último acceso el 21 de octubre de 2021.

Como se ha comentado en el párrafo anterior, hay países dentro de la Unión Europea que cuentan con un mayor número de residentes de larga duración dentro de sus fronteras.

Estos países coinciden plenamente con los países donde se han recibido mayor número de solicitudes, atendiendo a la agrupación que necesitan los migrantes.

Es importante señalar que no es casualidad ninguno de estos números, ya que es mucho más sencillo los procesos de integración cuando se tienen referentes dentro de los países de destino.

***TABLA 4**. Número total de inmigrantes de larga duración en los principales países de referencia entre 2015-2019.*

Alemania	5.298.235
Francia	1.884.330
Italia	1.589.443
Suecia	690.141
Reino Unido	3.149.513
Austria	622.433
Bélgica	684.897
Grecia	542.508
Suiza	736.295
Países Bajos	955.812
España	2.683.156

Fuente: Datos extraídos de la Eurostat, http://ec.europa.eu/eurostat/databrowser, último acceso el 21 de octubre de 2021.

Las cifras muestran la magnitud de las migraciones en la Unión Europea y del reto al que esta región necesita hacer frente.

- La gestión de esta diversidad cultural, que ya ha generado conflictos internos dentro de los países miembro de la Unión Europea y donde se ha visto en los últimos años que los países han surgido partidos de extrema derecha, contrarios a las migraciones y con necesidad de revertir la situación actual de muchos de ellos, han ganado fuerza y se han ido posicionando dentro de los gobiernos locales y, posiblemente, nacionales. Esto provoca que las personas no tengan claras sus posiciones frente a las personas migrantes y acaben viéndolos como contrarios y enemigos, tachándolos a todos de radicales y simpatizantes del terrorismo y a vivir con miedo y desconfianza.
- Se ha observado que se ha aumentado la radicalización de muchos de los habitantes de religión musulmana dentro de nuestras fronteras; sumando simpatizantes tanto de origen árabe como de nacionalidad europea, algo que preocupa especialmente y que ha empezado a poner en marcha medidas contrarias a la integración.

– Las políticas sociales de cada país miembro de la Unión Europea son diferentes y hace que se tenga predilección de unos frente a otros. Además, se ha comprobado que muchas de estas políticas no son efectivas y que no cumplen con su propósito, pues no mejoran la vida de las personas como fin último de las mismas.

La integración siempre ha sido la asignatura pendiente de los países receptores de migrantes, puesto que no se ha sabido gestionar la integración ni la diversidad, así como la gestión de las identidades de las personas migrantes. Se han generado ayudas económicas y sociales, pero no se ha trabajado con la población local en una integración real desde la comprensión, el respeto y la educación, puntos clave para la tolerancia y la verdadera integración, eliminando o reduciendo las desigualdades. Además, ya se ha estudiado (Sierra, 2016) que la cultura patriarcal de los musulmanes marca su conducta y retrasa la integración, ya que marca diferentes patrones de conducta y asigna los roles de cada miembro de la comunidad. En muchas ocasiones esto dificulta la integración en la sociedad generando un rechazo mutuo entre los miembros.

Un estudio sobre la inmigración musulmana en Europa (Pérez-Díaz, Álvarez-Miranda y Chuliá, 2004) establece que las asociaciones se basan en rasgos de identidad étnicos y religiosos y en la defensa de sus propios intereses, como inmigrantes y trabajadores. Destacan los rasgos de identidad que el inmigrante marroquí quiere perpetuar en el país de acogida por el encima del apego nacional: el islam como forma de vida y la lengua de origen.

En la mayoría de los casos solamente se entremezclan con las personas de su comunidad, dedicando el tiempo libre a las personas de su colectivo y no mezclándose con los de la sociedad de acogida. Se observa que la religión y sus preceptos, así como el rol de la mujer dentro de la sociedad islámica, afecta a la vida cotidiana en España.

6. CONCLUSIONES

A raíz de todo el repaso a las movilizaciones de la Primavera Árabe y de los movimientos asociados a las consecuencias de estas revueltas, se

ha podido observar que las poblaciones árabes tienen la necesidad de ser un motor de cambio dentro de sus poblaciones donde la búsqueda de la libertad y la dignidad han supuesto una lección a todas las potencias occidentales que han estado manifestando su apoyo y mantenimiento a los regímenes dictatoriales y autoritarios que rigen estas sociedades y que no han sido signo de progreso en ninguno de los casos. De esta forma se ha perpetuado visiones equívocas de que el islam y la democracia son conceptos que no pueden ir de la mano y que la religión y el terrorismo solamente pueden ser controlados desde la óptica de la presión.

Sin embargo, una vez surgidos los levantamientos con una necesidad de búsqueda democrática se ha puesto de manifiesto que no todos los musulmanes son islamistas, que muchos de ellos están a favor de la democracia y que no todas las personas árabes son musulmanas, sino que en la región conviven las distintas religiones, como son el cristianismo o el judaísmo, o incluso aquellos que abracen el laicismo.

Además, se han observado levantamientos feministas, aunque es cierto que la Primavera Árabe no ha sido un movimiento feminista, sí que es cierto que ha puesto de manifiesto que muchas mujeres tienen luchas por la igualdad, que suponen un progreso. Han puesto en relieve que dentro de las sociedades árabes todavía existen prejuicios y estereotipos de género que se perpetúan a lo largo de los años y que impiden el progreso de las sociedades. Estos comportamientos, además, empujan a que las sociedades occidentales tengan una base para justificar el rechazo a la población árabe-musulmana y que haga crecer la islamofobia dentro de sus fronteras y que no permiten la integración de las personas por el rechazo que supone.

En cuanto a los gobiernos occidentales, se puede observar que en muchos casos no han sacado ninguna lección de las Primaveras Árabes, pues como se ha comentado siguen apostando por sociedades árabes controladas por las dictaduras y los autoritarismos. De esta forma parece que se mantiene la estabilidad de la sociedad y controlan los movimientos migratorios, así como la lucha contra el terrorismo.

Las Primaveras Árabes no se pueden considerar una verdadera revolución, pero sí que fueron el germen de una serie de actos sociales y

políticos que han supuesto la reconfiguración de la región, aunque desgraciadamente no en la dirección esperada en la mayoría de los casos, ya que se observan procesos de regresión, mayores desigualdades, sectarismos y gobiernos mucho más autoritarios.

Esta regresión ha sido el foco para el inicio de muchos de los movimientos migratorios, que nos ha puesto de manifiesto el escaso poder de reacción de la Unión Europea ante las crisis migratorias y las fracturas persistentes en el seno de esta.

Sin embargo, la Unión Europea ya no se considera un aliado de la región por su incapacidad de respuesta y sus vagas acciones.

De todo lo que hemos revisado podemos extraer que las movilizaciones surgidas en el mundo árabe desde diciembre de 2010 han propiciado nuevos desplazamientos a la Unión Europea.

Muchos de estos desplazamientos no son exclusivamente provocados por estas revueltas, sino más bien son un cúmulo de tensiones en la región que poco a poco han ido explotando y que han puesto a los estados de la Unión Europea en una situación sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial.

Tenemos ante nosotros una serie de retos que se han de abordar y superar desde los gobiernos, de forma unánime para no generar más tensiones, y que podrían ayudar con la difícil tarea de gestionar la diversidad cultural tan rica que ahora tenemos, pero que en muchos casos tantos conflictos generan.

Y, por último, se deben de extraer aprendizajes de todos estos procesos migratorios que nos permitan gestionar nuevas olas migratorias que pudieran venir por la situación de inestabilidad política, social, económica y sanitaria que estamos viviendo actualmente en todo el mundo.

El futuro de las poblaciones árabes está cargado de un luces y sombras que se tienen que hacer frente con los próximos acontecimientos y poniendo un foco en ellos.

8. AGRADECIMIENTOS

Antes de concluir me gustaría agradecer a todas aquellas personas que están ayudándome en este camino investigador.

Sobre todo, quiero destacar el papel de la Universidad Pontificia Comillas, donde desarrollo mis estudios de doctorado y que me ha brindado la oportunidad de seguir un camino investigador basado en mis intereses particulares y en todos aquellos movimientos migratorios que siempre han despertado mi interés.

Y, por supuesto, en especial a mi director de tesis, el doctor Carlos Ballesteros, que siempre es un apoyo incondicional y que ha demostrado una gran paciencia a lo largo de todo este tiempo.

8. REFERENCIAS

Al-Haj Saleh, Y. (2021). An Arab revolutionary legacy? Al-Jumhuriya.net, 3 de febrero: https://www.aljumhuriya.net/en/content/arab-revolutionary-legacy (consultado el 8 de octubre de 2021).

Álvarez-Ossorio, I., Barreñada, I., Mijares, L. "Movilizaciones populares tras las Primaveras Árabes (2011-2021). Catarata, 2021.

Anderson, L. (2018). Bread, dignity and social justice: populism in the Arab world. Philosophy and Social Criticism, 44:4, 478-490.

Bayat, A. (2017). Revolution without revolutionaries. Making sense of the Arab Spring. Standford, Standford University Press.

Burns, S. (2017). Revolts and the military in the Arab Spring. Popular uprisings and the politics of repression. Londres, I.B. Tauris.

Dorsey, J. M. (2021). Middle East futures: Decade(s) of defiance and dissent. Orient I/2021, https://www.orient-online.com/Home/issues/ORIENT-I (consultado el 5 de septiembre de 2021).

Durac, V. (2015). Social movements, protest movements and cross ideological coalitions. The Arab uprings reappraised. Democratization, 22:2, 239-258.

Economist Intelligence Unit (2020). Democracy Index 2020: in sickness and in health? https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index.2020/ (consultado el 15 de octubre de 2021).

El-Haddad, A. (2020). Redefining the social contract in the wake of the Arab Spring: the experiences of Egypt, Morocco and Tunisia. World Development, 127, https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.104774

El Issawi, F. y Cavatorta, F. (2020). The unfinished Arab Spring. Micro-dynamics of revolts between change and continuity. Gingko Library.

Eurostat. Data Explorer, Unión Europea, http://ec.europa.eu/eurostat/databrowser (consultado el 21 de octubre de 2021).

Freedom House (2021). Democracy under siege, htpps://freedomhouse.org/report/freedom-world/2021/democracy-under-siege (consultado el 20 de septiembre de 2021).

FRONTEX, European Border and Coast Guard Agency, https://frontex.europa.eu/we-know/migratory-map/ (consultado el 20 de octubre de 2021).

Hinnebusch, R. (2019). The rise and decline of the populist social contract in the Arab world. World Development, 129, https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2019.104661

Howard, M. M. y Walters, M. R. (2014). Explaining the unexpected: Political Science and the surprises of 1989 and 2011. Perspectives on Politics, 12, 394-408.

Lafi, N. (2017). The 'Arab Spring' in Global Perspective: Social Movements, Changing Contexts and Political Transitions in the Arab World (2010-2014).

López García, B. y Hernando de Larramendi, M. (2020). Crisis económica y desafección política en Túnez: los desafíos de la post-pandemia. ARI 85/2020, Madrid, Real Instituto Elcano.

Martínez, L. (2020). The State in the North Africa. After the Arab uprisings. Londres, Hurst Publishers.

Monterescu, D. y Ali, Y. (2016). The Impossible Revolution: Why did the Arab spring fail to materialize in Lebanon and Israel/Palestine? En E.Akçali (ed.), Neoliberal governmentality and the future of the State in the Middle East and North Africa. Londres, Palgrave Macmillan, 167-188.

O'Driscoll, D., Bourhous, A., Maddah, M. y Fazil, S. (2020). Protest and state-society relations in the Middle East and North Africa. SIPRI Policy Paper, nº 56.

Robbins, M. y Jamali, A. (2016). The state of social justice in the Arab world: the Arab uprisings of 2011 and beyond. Contemporary Readings in Law and Social Justice, 8:1, 127-157.

BIOPOLÍTICA DE LAS MIGRACIONES Y PENSAMIENTO ABISMAL SOBRE EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

ÁNGELES CASTAÑO MADROÑAL
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La construcción de la UE como una entidad política supranacional en la globalización ha impactado en sus territorios vecinos inmediatos, consolidando el Mediterráneo como región fronteriza de primer orden en la geopolítica de las migraciones. La cuenca mediterránea, considerada una región estratégica de primer orden como paso tricontinental, ha sido transformada en la frontera sur más peligrosa del planeta para el tránsito de personas migrantes. La fronterización de la región consolida y reproduce su devenir histórico desde la modernidad, definiendo en las décadas de este tercer milenio, un territorio fragmentado por los conflictos y coronado de Estados poscoloniales vulnerables, socioeconómicamente desestructurados y dependientes. Este contexto, materializa la imagen colonial occidentalocéntrica del pensamiento abismal dominante (Santos, 2014) de imaginario islamófobo que la define como entorno de confrontaciones y conflictos civilizatorios.

La mirada antropológica sobre las culturas mediterráneas, de notable influencia franco-anglosajona construyó un "área cultural" bajo el prisma eurocéntrico colonial, definiendo una orilla agraria en vías de desarrollo anclada en la tradición, y otra tribal estancada en la pre-modernidad y en los atavismos religiosos. Observar el Mediterráneo desde las Epistemologías del Sur, atendiendo a la interculturalidad gestada en el denso semillero de diversidades mediterráneo y en su ecología de saberes, y procediendo desde la traducción intercultural (Santos y Meneses, 2014) jalonamos con huellas y marcadores culturales de toda índole, la memoria colectiva que evidencia una historia compartida de violencias de

longa data, las resistencias culturales y luchas anti-coloniales[287], que siguen estableciendo eslabones contra el olvido de los traumas coloniales enlazando, de un extremo a otro y de una orilla a otra, las culturas y Pueblos de la Cuenca (Castaño, 2019). Un pasado, y sus evidencias, que construye el imaginario latente de mediterraneidad, circulante en los sentidos y representaciones culturales en redes, que ha favorecido el acceso a la interfaz tecnológica personal y/o de colectivos organizacionales. El imaginario social donde persiste la representación del puente intercultural en un espacio marítimo común. Donde las lenguas se hibridan y las músicas se fusionan todavía, ahora a ritmo de hip-hop (Castaño, 2017) y la "cicatriz colonial" impregna las artes de la re-existencia (Bidaseca, 2021). Si bien, estos enfoques de las Epistemologías del Sur y la perspectiva descolonial, apenas suponen una narrativa subterránea al reduccionismo dominante del pensamiento abismal que acentúa la fragmentación, cual tablero de ajedrez donde disputan el poder las potencias asiáticas y las occidentales. Si una antropología colonial del Mediterráneo reforzó la idea de estancamiento y desarrollo detenido que durante siglos había construido el orientalismo eurocéntrico de las humanidades y la geografía (Said, 1990), no es menos verdad que la politología y la economía contemporánea construyen la geopolítica de la fragmentación y la geoeconomía de las extinciones.

Tres pilares políticos han sostenido el neocolonialismo y la consolidación de la dependencia en las relaciones Norte/Sur de la región[288]: las

[287] Comparto con Meneses, la importancia de devolver al espacio epistemológico de los saberes originados en las luchas y resistencias (anti-)coloniales (Meneses, 2020) esa parte del conocimiento experiencial generado en esta zona de contacto, construidos como inexistencias por la colonialidad del saber/poder, que nos permite arraigar en las generaciones vivas su valor epistémico pos-abismal.

[288] Tomo en cuenta la política de la UE en cuanto constructora de políticas migratorias articuladas en las relaciones y acuerdos bilaterales de cooperación y su impacto humano. Los abordajes geopolíticos destacan la confrontación de intereses multipolares en la cuenca mediterránea ante el avance de China, Rusia y Japón frente a la tradicional hegemonía de Europa y USA. De las múltiples expulsiones sistémicas del neoliberalismo en la Cuenca, en el sentido planteado por Saskia Sassen, las migraciones suponen una de las formas sociológicas. La relación causa-efecto se puede observar, por ejemplo, en las expulsiones internas-externas del devenir reciente por el reguero bélico denominado "Primavera árabe" desde 2010.

políticas económico-financieras; las políticas securitarias; y las políticas socioculturales (Iglesias, 2010:77). Las políticas migratorias articuladas desde Schengen en las de seguridad e implementadas en un sistema disciplinario de control y confinamiento de los cuerpos, se caracteriza por la biopolítica del sistema en territorio UE, y por la necropolítica de frontera sobre los afromediterráneos. Toda una escala de dualidades y ambivalencias en las políticas y los marcos jurídicos actúan y distribuyen las exclusiones y privilegios de (in-)movilidad, materializando en la propia capacidad de tránsito la colonialidad interna de los Estados mediterráneos y las persistencias históricas de la modernidad colonial (Castaño, 2019b). Las migraciones, una de las actividades más ancestrales de los Pueblos y culturas mediterráneas, gestionadas ahora como parte de la construcción del espacio de seguridad Schegen, encabalgadas en las políticas securitarias, criminalizan, racializan y estigmatizan a los que se desplazan desde el Sur global africano y arabo-mediterráneo, causando secuelas traumáticas en quienes sufren y experimentan su pragmática, marcando de forma indeleble las subjetividades y la experiencia colectiva, en cuanto *pathos* de la deshumanización.

En este trabajo voy a desgranar a través de los siguientes tres apartados contenidos que se encuentran estrechamente imbricados en el poliedro neocolonial, para ilustrar la complejidad de contrasentidos que llevan a los cíclicos colapsos de este sistema y, quizás, a un previsible incremento de la deshumanización, aunque parezca imposible de pensar, por la ciberseguridad fronteriza que se prevé en la próxima década. Se concibe como una construcción neocolonial que no ha tomado en cuenta que la crisis ecosistémica y sus expulsiones (Sassen, 2015) produce un anidamiento de fenómenos que, a modo de muñeca rusa, contiene y sitúa las expulsiones y sus "desechos" sociales en el interior de la sociedad que las produce (Bauman, 2005); esta es la metáfora perfecta de la ciudad global preñada de desajustes del mundo por el capitalismo y su proyección neo-colonial en la globalización. Trataré el nuevo colonialismo que subyace en la biopolítica de las migraciones articulado en las potencialidades de la hipermodernidad tecnológica; la funcionalidad tecnopolítica que gestiona las migraciones en el colonialismo interno y su ambigüedad discursiva que enmascara el pensamiento abismal de la UE; y

a modo de reflexión final, plantearé la necesidad de desnaturalizar la necropolítica y la colonialidad del saber/poder/ser[289] en las fronteras-sur mediterráneas, como paradigma de frontera con el Sur global, uno de los factores de insostenibilidad de la vida y un riesgo de futuro para la humanidad.

2. A 30 AÑOS DE FRONTERIZACIÓN MAL-ADAPTANTE.

El mundo cambió en la década de los 80 del pasado siglo, hasta el punto de que algunos economistas la consideran como la década de la Gran Transformación, del Plan Global (Varufakis, 2015). La cibercultura, fraguando aún el plan de domesticación de ingenios procedentes de la revolución tecnológica de la segunda posguerra mundial, rayaba en un horizonte de ficciones cinematográficas; en ellas, Hollywood no podía ni imaginar que el sueño interestelar lo disputaría también el milenario *Tianxia*[290] en su segundo gran salto adelante. Esa década puso las bases del neoliberalismo global impulsando a los Estados del mundo a una tecnologización creciente del sistema capitalista en la que seguimos inmersos, transformando el modo en el que nos relacionamos con el mundo en un sentido antropológico complejo.

---

289 Interpreto a partir de los aportes conceptuales de Quijano (2000), Lander (2000), Mignolo (2003) y Maldonado (2007) los tres aspectos que encuentro emparentados con la tridimensionalidad del Orientalismo que plantea Edward Said (1991). La política científica de innovación tecnológica en la UE centrada en ciberseguridad fronteriza es resultado de su articulación en las tres dimensiones de la colonialidad: el poder estatal, el saber tecno-científico y una ontología fundamentada en un imaginario moderno-colonial del Mundo. En esta fase histórica del capitalismo, distintas perspectivas la conceptualizan como modernidad/posmodernidad/hipermodernidad. La noción de hipermodernidad, me permite hacer hincapié en las persistencias del pasado (Castaño, 2019b); el impacto tecnológico en todos los órdenes de la vida social tiene una potencia superlativa respecto al biopoder moderno de la soberanía de Foucault, en la reproducción/refuerzo de la episteme heredada de la modernidad, cuando en la cibercultura (Escobar, 2005) los individuos reproducen en la autopoiesis del sistema comunicacional este poliedro de las colonialidades de los capitalismos del Mundo.

290 Concepto cultural histórico chino que significa "todo bajo el cielo" en su cosmovisión del Mundo, con sentido geográfico y mesocósmico. En la ideología de Estado moderno se mantiene en su sentido de soberanía. Es una noción que se ha adaptado en los imaginarios de otros países asiáticos de influencia cultural, como Japón, Corea y Vietnam.

A la fase que se acaba de iniciar la UE la denomina la "Década Digital"[291]. La *economía del dato* recién descubierta en el gran yacimiento de nuevas explotaciones y mercantilizaciones de la humanidad, de lo humano y de las necesidades de sus cuerpos, emanado de la cibernética, procede de una larga experimentación en la fase, que me tomo la licencia de denominar, de la *política del dato*, cuando la modernidad construyó sobre la noción de masas, su gobernanza y regulación para la economía de guerra y seguridad[292], refinándose tras las dos guerras mundiales del siglo XX. Ambas, muestra y colofón de la capacidad tecnológica de biopoder que las potencias habían alcanzado. Fundamentó Foucault que el biopoder inscribió el racismo en los mecanismos de guerra colonial del Estado moderno, incluso en el colonialismo interno (Foucault, 1992:89; 2007[293]).

En la primera mitad del siglo XX la biopolítica de los estados-nación desarrolló, entre otras cosas, la sistematización de la población a partir de documentos nacionales de identificación de sus ciudadanos[294], imprescindible para su gestión como recursos en el sentido que adquieren en el capitalismo de posguerra. En los albores de esta era de la hipermodernidad tecnológica (Lipovestky, 2006) las migraciones, percibidas

---

[291] Se ha establecido un itinerario hasta 2030, de acuerdo a la formulación en la Comisión Europea por el Grupo TELECOM. Ver https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-13809-2021-REV-1/es/pd, acceso: 13/12/21. En su implantación a nivel español, el Plan España Digital 2025 abarca conectividad, 5G, ciberseguridad, digitalización del sector público, de las empresas e impulso del emprendimiento digital, digitalización de todos los sectores económicos, sector audiovisual, economía de los datos e inteligencia artificial, derechos digitales.

[292] En España la colonización de América se considera origen de las primeras documentaciones para aquella emigración. Es más preciso como antecedente al modelo actual, el control y vigilancia de ciudadanos mediante Cartas de seguridad expedidas por la Policía General del Reino creada el 13 de enero de 1824 por Fernando VII.

[293] Publicación en español de editorial siglo XXI sobre los cursos de 1978-79 que impartió Michel Foucault en el Collège de France

[294] Durante el régimen dictatorial de Francisco Franco se crea en 1944 el documento de identidad nacional español, modernizando el sistema administrativo del censo a partir del modelo francés establecido por el Gobierno de Vichy que hizo obligatoria la carta de identidad a los franceses en 1943. Los cúlmenes sistémicos del capitalismo desencadenantes de macro-conflictos bélicos han ido perfeccionando la tecnología biopolítica sobre los propios ciudadanos y la humanidad.

aun al inicio de los años 90, inasibles y fluidas en nuestras sociedades líquidas y del riesgo (Bauman, 2004; Beck, 1998), focalizaron el interés de la nueva ingeniería política del dato. La informatización de esta tipología demográfica contabilizable en las fronteras permitió materializar la distinción ontológica que jurídicamente se establecía entre humanos circulantes en un Mundo global. Su paso masivo tamizado en las fronteras ha separado turistas e inmigrantes. La informatización de los flujos fronterizos hace la doble naturaleza del viajero, y la economía política del dato la dualidad diferencial de sus estatus jurídicos y en el sistema productivo. El diferencial ontológico del (in-)humano en tránsito producido por la cibertecnología militar y la securitización de las fronteras[295]. Su desarrollo desde Schengen bajo el discurso legitimador de desarrollar un espacio europeo de seguridad se hace en la biopolítica de la UE y desde su pensamiento abismal eurocéntrico, orientalista y colonial. Pero las violencias sistémicas en las estructuras y los dispositivos de interceptación, selección y confinamiento de los cuerpos, forja la necropolítica de las migraciones inseparable de su imbricación con el alineamiento que se ha producido de la industria del control del crimen en la industria de seguridad en las fronteras. El límite al movimiento es la metáfora enclavada de la línea abismal que traza la separación entre la biopolítica a este lado del ser, y la necropolítica en el espacio de la otredad colonial. El necropoder se constituye como cara oculta del poder en el espacio de las inexistencias producidas por el biopoder que hace la biopolítica deshumanizadora del migrante instaurando una categoría separada de los ciudadanos circulantes en los flujos de la globalización, de modo que el privilegio de circulación actúa en el espacio de la

[295] A modo de ilustración de esta tecnopolítica de los flujos en la geopolítica de las migraciones, el Portal de Datos Mundiales sobre la Migración. Ofrece desde 2017 acceso online a datos mundiales de migraciones, y fue administrado y desarrollado por el Centro de Análisis de Datos Mundiales sobre la Migración (GMDAC) de la OIM, bajo la orientación de su Comité Asesor y con el respaldo de la Economist Intelligence Unit (EIU) durante su concepción. El Portal, resultado de una trayectoria procesual en el espacio Schengen ofrece datos desde 1990, y es apoyado financieramente por el Gobierno de Alemania y por el Gobierno del Reino Unido quien contribuyó financieramente en fases anteriores. Ver

https://www.migrationdataportal.org/es/themes/politicas-migratorias-y-gobernanza-de-la-migracion, acceso: 13/12/2021.

biopolítica securitaria[296], mientras la exclusión e interceptación fronteriza actúa selectivamente en el espacio colonial como necropolítica migratoria. Ambos espacios establecen las nuevas formas de (des-)humanización, activando su capacidad de vigilancia y seguridad, y su capacidad de matar en la militarización tecnológica de las fronteras. La biopolítica fundamenta la política del dato poblacional desde la modernidad como parte del orden de vigilancia, como ha fundamentado Foucault (1992), pero la última degradación de los derechos humanos se acomete en la tecnología informacional que introduce en esta fase la biometría de todos los sujetos en tránsito en las fronteras, "haciendo de la humanidad misma una clase peligrosa" y de los ciudadanos vidas expuestas al poder político (Agamben, 2004; 2014). Claro que, la ciudadanía imprime estatus; mientras la biometría se ejerce en el colonialismo interno como garantía de seguridad, la excluyente es gestionada en la necropolítica de frontera en las formas que adopta el neocolonialismo global. Un proceso de 30 años ha construido el Mediterráneo como frontera sur de la UE, y el binarismo impreso en su pensamiento abismal, ha generado su ontología de dualidades antagónicas y neo-colonial.

La biopolítica en esta frontera externa se trazó encabalgando la vigilancia analógica y la tecnología digital. Emergió una doble naturaleza de las fronteras: las analógicas y la digitales (Laks y Winkin, 1995; Castaño, 2019b). Las internas y las externas, la que garantiza los flujos y la de expulsiones. Es decir, sobre la biopolítica de vigilancia moderna en las fronteras estado-nacionales, se engarzó la tecnopolítica de la hipermodernidad. Esta doble naturaleza se siente y se observa con toda su revelación en las regiones que, como Andalucía, contienen límites internos europeos y fronteras exteriores de la UE. Frente a la vigilancia analógica moderna que conserva La Raya hispanoportuguesa suspendida en el anacrónico *slow time* de los pueblos en extinción, encontramos su frontera sur mediterránea. En la segunda, domina el *time-out* que suspende el tránsito del viajero en una interacción dominada por "la fuerza

[296] El terrorismo global y la pandemia han permitido desarrollar, como explica Agamben (2014) nuevos procedimientos donde la tecnología biométrica se ha perfeccionado, y mediante los dispositivos personales las hemos (in-)corporalizado.

más fuerte del poder" (Godelier, 2004) que construye otredades naturalizadas, donde la política del dato útil en la recopilación y sistematización del tránsito transnacional, y la alta tecnología de vigilancia digital, hace la trazabilidad de los cuerpos en movimiento y la necropolítica de selección, expulsión y extinción. Los enclaves fronterizos de la hipermodernidad, sea cual sea su territorio, puerto, paso terrestre o aeropuerto, son todo lo opuesto a los "no lugares" (Augé, 2000); son cronotopos performativos del biopoder/necropoder cuya función más destacada es, precisamente, la significación y categorización de los cuerpos en tránsito; procediendo a su gestión, o bien a su confinamiento, expulsión o eliminación. El tránsito aquí, no es una actividad rutinaria gestionada en una casualidad operativa, sino que adquiere el suspense del riesgo y la aventura de la incertidumbre, como estado general que afecta a todos los cuerpos humanos por su propia naturaleza y, en cuanto la gestión, encierra en sí mismo un ritual procedimental en el cual se subliman y materializan los privilegios y la desigualdad; en los enclaves marcados como conexiones con el Sur global se materializa el Jano del bio/necro-poder de las migraciones. El cronotopo de la incertidumbre terrorífica que produce emponzoña la arquitectura de frontera condensando las narrativas de las violencias y los traumas de las personas migrantes. Estos lugares de condensación de sentidos del poder soberano sobre los cuerpos, sustentan el *topos* de la hipermodernidad estatal donde la economía política del dato reduce el ser del ciudadano del Norte a *nuda vida* (Agamben, 2004), y a muchos migrantes indocumentado a "desecho" o inexistencia. Para nuestro caso, hablamos del paso transcontinental del Estrecho de Gibraltar. Los dispositivos de vigilancia y control en los tránsitos Sur/Norte interceptan y separan por procedencias nacionales y continentales a los migrantes en los enclaves fronterizos terrestres entre Fnideq (Marruecos) y Ceuta (España); y en los desembarcos portuarios más inmediatos en el continente: Tarifa o Algeciras (Cádiz/Andalucía/España)[297]. Esta característica dual de las fronteras se

[297] Las arquitecturas de la violencia y protocolos son diferentes, pero estructuralmente construyen procesos complementarios en el Estrecho como región fronteriza con dos orillas. La conexión de las islas Canarias en las rutas migratorias africanas hacia la UE es estratégica, pero

sustenta como estructura que gestiona, en primera instancia, los cuerpos en tránsito construyendo el dato migratorio en claves de (des-)humanización y racialización; mientras en la circulación de mercancías garantiza la fluidez económica del comercio global. Ambas faces de una misma realidad, las fronteras globales, reformatean el *topos* de la (hiper-)modernidad analógica[298] y digital en esta fase del neoliberalismo (Castaño, 2019; 515). La frontera de Ceuta, un "*limboscape* de porosidad selectiva" donde los espacios arquitectónicos de frontera (Borjabab, 2018) generan un estado de suspensión de derechos, de tránsito, de estado de excepcionalidad, aprisiona, en un espacio europeo, pero en tierra africana, a los migrantes. En Ceuta y Melilla, como espacios de colonialidad del poder donde la racialidad de los cuerpos se encuentra naturalizada, actúa con toda su crudeza esta nueva arquitectura de barreras físicas muy agresivas en las formas de control de los cuerpos circulantes, con alta tecnología de seguridad muy lucrativas para la industria del sector[299]. Actúan sobre la gestión de tres tipos de datos-cuerpos de diferencia racial y colonial: turismo global/migraciones, mercancías/narcotráfico y comercio/contrabando. En la efectividad de esta biopolítica reside la radicalidad del necropoder[300] (Mbembe, 2006) que actúa al otro lado

su análisis introduce variables de gobernabilidad y gobernanza en el entramado administrativo autonómico español que metodológicamente requieren un tratamiento específico.

298 El estraperlo, el contrabando y la gestión de porteadores/porteadoras en las fronteras interestatales de Ceuta y Melilla subsisten en dinámicas analógica de opresión bajo persistencias moderno-coloniales de la tríada capitalismo/racismo/patriarcado, que se ha separado intencionalmente del foco de este estudio, entendiendo que merecen un tratamiento específico respecto a la noción "cultura de frontera" que trabajo desde 1992 (Castaño, 2018b).

299 La industria del control del delito es una parte importante de la economía de los países altamente industrializados (Christie, 1993). La instauración del terrorismo internacional contribuyó a su globalización, con ejemplos como el centro de detención de Guantánamo. No se puede obviar el giro que se ha dado con la industria del control migratorio. Entre 2002 y 2017 un total de 610 millones de euros se han vertido en grandes empresas del IBEX como Telefónica, Dragados, Acciona e Indra, Eulen y Amper. Las principales partidas han ido a los sistemas de vigilancia de Ceuta y Melilla. Ver https://www.elsaltodiario.com/frontera-sur/fact-checking-desmontando-las-vallas-de-ceuta-y-melilla-en-siete-pasos (acceso 08/01/2022).

300 El traslado de la biopolítica y el biopoder de Foucault como análisis del poder en los estados-nación modernos, Aquile Mbembe lo reformula en necropolíticas y necropoder en el espacio colonial. Su importancia para mi análisis es que considero que el neocolonialismo sobre los

de la línea abismal que en estas fronteras estatales materializa la valla. Su potencial capacidad de dejar vivir o hacer morir.

Sin embargo, la aparente colateralidad socioeconómica de las migraciones en la geopolítica europea no puede invisibilizar su centralidad en la economía política del dato, desvelando su importancia estructural en el neoliberalismo de una envejecida Europa, y su producción sistémica en la ingeniería política de globalización (Sassen, 2013). A ella obedece todo el aparato institucional del ejército funcionarial dedicado a la producción de la categoría política del inmigrante. Las dinámicas de las migraciones mediterráneas son efecto concatenado de las expulsiones globales (Sassen, 2015) que la región mediterránea experimenta; pero las consecuencias de migrar son resultado del sistema político europeo respecto a sus territorios vecinos.

Hacer revisión de los impactos internacionales permite entender que esa frontera que pretende ser infranqueable no puede sostenerse en el colapso económico y el fracaso de las relaciones internacionales. A la luz de los acontecimientos políticos y el juego que España ha dado a su rol de frontera europea, y Marruecos a su rol de frontera africana, podemos deducir que la fronterización regional del Mediterráneo cobra más sentido como parte del sistema de estabilidad del estatus-quo, de la dependencia, y como regulador selectivo del mercado laboral segmentado interno, que como muro infranqueable para migraciones. No puede impedirse que se abra desde el otro lado, donde se agolpa la humanidad que huye de las violencias sistémicas[301] y sus expulsiones, ni que sean el comodín marcado en la partida geopolítica de las desigualdades planetarias.

---

estados y la geografía poscoloniales actúa en un pensamiento abismal cuajado de estas herencias.

[301] A modo de ilustración, la crisis de los menores no acompañados (MENA) en Ceuta y Melilla, en pleno contexto de pandemia en 2021, es un claro ejemplo de la fragilidad de los compromisos trazados en la desigual política de cooperación económica a cambio de control migratorio. Anteriormente, la crisis de los migrantes subsaharianos en los saltos de la valla de 2005 y 2017, forzaron un giro en la política migratoria auspiciada en 2018 a nivel internacional por la UNESCO (Castaño et alt., 2018b).

Mal-adaptante. Esta idea conceptual que Kottak (1997) puso en su manual básico de antropología para estudiantes universitarios, sostiene una idea poderosa, caída en desuso supongo porque permite cuestionar demasiados patrones insostenibles de nuestra propia sociedad. Me parece oportuno reproducirla aquí, digna de transmisión a los jóvenes universitarios del imaginario "eco", aunque el autor la haya degradado ilustrándola a posteriori en su propio texto con pinceladas *naïf* y mentalidad colonial:

> (…) a pesar del papel crucial de adaptación cultural en la evolución humana, los caracteres y patrones culturales también pueden ser **mal-adaptantes**, amenazando la existencia continuada del grupo (…). Muchos patrones culturales modernos, como las políticas que fomentan la superpoblación, los sistemas inadecuados de producción de alimentos, el consumismo desmedido y la contaminación, parecen ser mal-adaptantes a largo plazo.
>
> Más aún, las prácticas que son adaptantes o inocuas para una cultura podrían ser mal-adaptantes para otra con la que la primera comercia o a la que domina políticamente. […]. Dado el moderno sistema mundial de comercio y comunicaciones internacionales, las demandas de prestigio de una cultura pueden agotar el sistema económico local de otras. (p.39)

La biopolítica de las migraciones que instala en el espacio colonial la necropolítica migratoria es mal-adaptante y produce efectos destructivos en todos los órdenes que las sociedades globalizadas pone en contacto. Porque la migración, en su doble construcción, que hace la emigración y la inmigración, es un hecho social total, que conecta, modifica y transforma las culturas de origen y de destino. No hay inocuidad en la necropolítica fronteriza. Los cuerpos migrantes son personas con rizomas amplios en sus lugares de origen, seres humanos en tránsito, y personas que construyen nuevos rizomas en destino que enlazan de nuevo con el origen y con otros lugares (Nunes, 2019). El sentido de seres humanos implica precisamente, no la noción de individuo del *topos* moderno fragmentante, cuya ficción alienante sustenta el consumismo capitalista sino la noción de comunidad y sociedad en su entorno. Los impactos de estas políticas no se miden simplemente en la fúnebre dimensión estadística de muertos en la fosa común del Mediterráneo. La completan los muertos-vivientes que llegan, y los que (des-)esperan en los hogares que dejaron. También las vidas que no merecen ser vividas en las cárceles y

centros de reclusión. Y las vidas insoportables, que subsisten en la miseria sin techo, producidas por el estigma de la exclusión y las violencias sistémicas de la "tríada del poder" sistémico (Varela, 2017) anhelando una vida vivible. La feminización creciente y la juventud de las migraciones africanas, que hemos etnografiado en el corredor del Estrecho (Castaño et alt, 2018) desvela la dimensión de insostenibilidad de la vida y el incremento de la necropolítica sobre las migraciones como régimen de poder en el continente africano (Mbembe, 2006). El feminicidio, el infanticidio y el juvenicidio de la necropolítica que se extiende en el continente africano, atraviesa también los caminos en las rutas migratorias hacia el Norte. El sufrimiento masivo de los humanos en las fronteras afecta a las personas más vulnerables del sistema de explotación. El feminicidio de las migrantes africanas se suma al de las porteadoras del contrabando hiper-explotadas en la frontera de Ceuta, y al de las muchachas nacionales que se arriesgan en pateras; y el juvenicidio de los migrantes africanos subsaharianos se suma al de los muchachos magrebíes hacinados en los centros de detención de inmigrantes. Las historias de las mujeres y los jóvenes migrantes africanos en huida[302], caen coincidentemente en la experiencia traumática de violencias incontables sucesivas y el deseo de sobrevivirlas alcanzando su destino, en el impacto de la muerte en vida que se alarga más allá de las fronteras como una condena de arraigo con objeto de alcanzar la regularización administrativa. Hasta el punto de que, más a menudo de lo deseable, la auto-aniquilación aparece como salida de la ratonera y la única libertad posible[303].

---

302 En la necesidad de ampliar la noción de "migración forzosa" concuerdo con Varela (2017). La similitud que se da entre nuestro contexto y la situación que ella analiza en Centroamérica demuestra la existencia de violencias sistémicas como causas de expulsión. Una "trinidad perversa" que ella identifica (mercado, patriarcado y estado) hace de la migración una estrategia de supervivencia de las mujeres y los jóvenes.

303 Los suicidios de jóvenes y menores no acompañados tutelados en casa de acogida, han dejado su negra estela en los medios de comunicación, especialmente durante la pandemia. Ejemplos andaluces: en Sevilla https://www.huffingtonpost.es/entry/un-joven-inmigrante-extutelado-se-suicida-tras-ser-expulsado-del-centro-de-menores_es_5dc9b4f4e4b00927b237cbce. En Almería https://elpais.com/espana/2020-06-09/el-video-de-la-muerte-en-el-centro-de-menores-de-almeria-no-muestra-que-el-joven-opusiera-resistencia.html. También en Guipuzkoa:

Otras dimensiones que muestran el carácter mal-adaptante de la biopolítica de la UE sobre el Mediterráneo, quedarán a la vista en la siguiente parte.

3. POLÍTICAS HIPERMODERNAS DE FRONTERA

La dinámica de las fronteras europeas a lo largo del siglo XX ha sido acorde a las transformaciones de la soberanía y de sus sentidos, en los estados-nación modernos. Tras la catástrofe mal resuelta de la IGM, y la lenta recuperación de la segunda edición en la IIGM se consigue culminar la capitalización y liquidar los restos institucionales pre-modernos terminando la década de los 70. El nuevo orden impulsa "reconstrucción" y mundialización de corporaciones e intensificación de la dependencia en los contextos pos-coloniales. La mundialización conlleva una desigualdad sistémica Norte/Sur que define las articulaciones centro/periferia y cohesión/expulsión hacia dentro y hacia fuera de los estados-nación.

Lo que se ha denominado colonialismo interno (González Casanova, 1965; Stavenhagen 1968; Castaño, 2019b) en los estados modernos, socava lo que quedaba en la Europa rural de las formas tradicionales de organización sociopolítica, sus culturas campesinas y estilos de vida. Un proceso que impactará de manera radical en las sociedades mediterráneas con base productiva fundamentalmente agraria (Amin, 1988; Amin y Faiçal, 1989). La capitalización del campo y la transformación de las formas de vida se acometió con políticas de repoblación y colonización agrarias; capitalización, tecnologización y promoción de la agricultura intensiva forzada; políticas de privatización y acceso a la tierra a nuevos propietarios en contextos nacionales de colonización agraria; biogenética agraria y expropiación de ecosaberes y recursos naturales anteriormente en manos del campesinado[304] para el desarrollo de la industria

https://www.diariovasco.com/gipuzkoa/mena-anos-fallece-20210422155501-nt.html

[304] Un ejemplo de las expropiaciones por parte de multinacionales es el acaparamiento de semillas y especies autóctonas entre los 60 y 70, y la biogenética agrícola de la denominada Revolución Verde. Estos procesos en la P.A.C. de la CE y posteriormente la UE han consolidado

agroalimentaria internacional, alcanzando en esta fase la financiarización especulativa de los alimentos[305].

La respuesta neoliberal de la industria agraria mediterránea ha sido la estrategia transnacional, con producción y plantaciones en ambas orillas ocupando mercados laborales menos regulados, con menores costes salariales e impositivos. Así, las reconversiones sectoriales de la UE desarrollan un colonialismo interno-supranacional[306] que conlleva incremento de los riesgos y las dependencias en regiones agrarias nacionales sometidas a su vez a colonialismo interno-nacional en la correa de transmisión de biopolíticas de reajustes y dependencia. Una dinámica de evasión del centro y de las limitaciones propiciadas por esta economía política del dato del rendimiento, impulsa la búsqueda de otros contextos que favorezcan máximos beneficios desregulados, y producirá, como si fuese una sucesión de vagones cargados de opresiones y expulsiones múltiples, la translocalización y fragmentación de la producción en ambas orillas mediterráneas en redes de intereses mutuos transnacionalizadas con agencia capitalista. Las antiguas colonias reciben las nuevas estrategias y formas de apropiación que están determinando la supervivencia y las condiciones de vida de millones de personas en sus vulnerables Estados poscoloniales, la pérdida de soberanía alimentaria, contaminación medioambiental y exterminios masivos de especies, en prácticas de expulsiones masivas[307] provocando una crisis sistémica

---

la dependencia agraria mediterránea, donde los PIG´S suponen mucho más que una metáfora del establo de Europa.

[305] Sobre la capitalización mediterránea en Andalucía, un ejemplo es el proceso ejecutado desde los años 50 en El Poniente almeriense. Paradigma de colonialismo interno que reúne prácticamente todos los factores y políticas mencionadas en un proceso dinámico de 70 años. En esta fase del tercer milenio, consuman una agricultura dependiente, altamente contaminante, medioambientalmente insostenible, sociológicamente racializada y etnosegmentada, económicamente transnacionalizada y sometida a la financiarización agroalimentaria en la UE.

[306] Las competencias de las nuevas estructuras supranacionales conllevan un intervencionismo político, económico y social que supera, limita e incluso a veces suplanta la tradicional soberanía de los estados-nación modernos. La UE impuso cambios jurídicos que alteraron la Constitución española durante la denominada Gran Recesión 2008-2012.

[307] Saskia Sassen, 2017, op.cit.

multidimensional que resulta del neocolonialismo internacional y su geoeconomía neoliberal.

Si en alguna parte del sistema productivo tenía sentido iniciar la (des-)regulación de las migraciones a partir de Schengen, era necesariamente en el espacio colonial interno-nacional sometido a las reconversiones agrarias y al incremento de las dependencias de la industria agroalimentaria en la UE. A una renovación del estatus-quo sistémico agrario en Europa, corresponderá la generación de un sistema de explotación de la mano de obra en situación de vulnerabilidad de derechos tal que permita generar circuitos y corredores de temporeros. La centralidad de las migraciones en esta industria agroalimentaria global se evidencia incluso en plena pandemia, cuando a pesar del cierre a cal y canto de las fronteras mediterráneas al flujo de personas, se desarrollan procedimientos que garantizan el flujo regulado transmediterráneo y que las temporeras marroquíes ocupen su lugar asignado en el sistema productivo agrario, con billete de vuelta. En estos corredores, la mano de obra africana sigue siendo fundamental en los contextos de colonialismo interno como el caso andaluz y el caso souss en Marruecos. Las políticas de contratación de temporeros en origen y la propia transnacionalización de la industria agraria, articulan un entramado transmediterráneo que ligan el Poniente almeriense y Murcia con el Souss-Mass-Draá marroquí[308]. Rescatando la lucidez en la voz de un temporero marroquí[309], *"Schengen y sus leyes de extranjerías han puesto las cadenas de la esclavitud en los pies de los inmigrantes"*. Y los acuerdos bilaterales la transnacionalización del sistema, podemos añadir.

Todo este contexto coincide con el reformateo de las fronteras exteriores en dinámica de varios tiempos, generando tres corredores mediterráneos. Los riesgos en la línea oriental, heredera de las cicatrices de la Guerra Fría, han sido minusvalorados e introduce complejidades específicas que no trataremos aquí. Simplemente mencionaré el actual

[308] A modo de ilustrativo ver Agroatlas: https://agroatlas.es/nosotros/

[309] Procedente de Rincón, localidad de Tetuán a 28 kilómetros de Ceuta. Doctorando truncado en energía nuclear en Moscú por los avatares de fin de siglo de la URSS, y preso de la indocumentación en los invernaderos de El Ejido durante mi trabajo de campo en 1999.

contexto de confrontación bélica en Ucrania, donde la redefinición de fronteras exteriores en el este implica el forcejeo entre bloques del nuevo orden y la re-edición de la vieja/nueva Guerra Fría en un Oriente Medio tan o más vulnerable e inestable que en las postrimerías de la IIGM. Los corredores central y occidental generan el "modelo mediterráneo" ambivalente (Finotelli, 2007; Castaño; 2019b) que prima el control de flujos sobre las políticas de integración de inmigrantes, que la UE pilota mediante la fronterización regional euromediterránea y la promoción de tratados bilaterales internacionales de solapadas raíces en las antiguas relaciones coloniales con la orilla sur.

En la línea occidental, el proyecto Schengen impacta y afecta directamente a las relaciones políticas de vecindad entre España y Marruecos. Andalucía ha quedado funcionalmente fronterizada en cuanto territorio europeo inmediato, con una alta tecnologización en sus extremos portuarios mediterráneos de Cádiz y Almería. Los enclaves coloniales históricos de Ceuta y Melilla en África, espitas directas de conexión territorial con la UE, trazan sus límites territoriales arquitectónicamente vallados con una alta tecnología de frontera. Ciertamente, a un lado y otro de ambas orillas se ha pretendido, siempre en territorio Schengen[310], implantar cual dientes de cremallera, un muro tecnológico securitario. Al otro lado de esta arquitectura se proyecta su reflejo subsidiario en las localidades marroquíes de Fnideq (Castillejos) y Nador, donde la vigilancia sujeta a acuerdos bilaterales pende del complicado equilibrio poscolonial entre ambos Estados por el Sáhara Occidental. Y donde el tráfico comercial y el contrabando suponen una economía fronteriza y una cultura de frontera histórica (Castaño, 2018) que sustenta todo el entramado sociológico transfronterizo.

En esta frontera sur, en que ha quedado convertida toda la cuenca mediterránea, se han trazado los tres ejes de la geopolítica de la UE para el Mediterráneo: la política de securitización, la política migratoria y la política "de vecindad" para el desarrollo. Sobre ellas pivota el humanitarismo internacionalista del desarrollismo globalista como discurso

[310] Esta arquitectura para la extinción del migrante ha supuesto ceder bastante territorio a la frontera exterior de la UE, ya que se haya construida totalmente en suelo español.

hegemónico articulado en los eufemismos de los textos políticos de cooperación y comercio: la ayuda contra la pobreza y la desigualdad estructural, las políticas de fortalecimiento institucional y la lucha contra la trata y el narcotráfico. El paternalismo protector ha sido sustituido por el fraternalismo del aliado solvente, el contacto civilizatorio por el seguro de riesgos, y el patriarcalismo colonial por la violencia de género y la victimización de las migrantes. Sin estos elementos no se vislumbra la crueldad en esta fronterización ambivalente. La violencia del control y regulación de los flujos de personas migrantes africanas y de Oriente Próximo al tiempo que se garantiza la fluidez del comercio y el tráfico transcontinental de mercancías y personas-mercancía. A su vez, como sustancial ontológico, su construcción ideológica basada en representaciones naturalizadoras de este nuevo orden mundial. La trenza del doble discurso humanitarismo *vs.* deshumanización; es decir, la cara, un discurso activista paternalista que victimiza, interviene y gestiona al migrante desnaturalizado y objeto de trata. La cruz, el discurso que criminaliza la inmigración y deshumaniza al sujeto migrante naturalizando la violencia institucional en las fronteras, legitimando a su vez, la lucha contra la trata. Este entrelazado discursivo sobre las migraciones oculta el culmen descarnado de la necropolítica de las migraciones en la UE. Su implementación y desarrollo solo es posible imbricado en su geopolítica colonial sobre el Mediterráneo, en un modo que, como estamos señalando, es ambivalente en sus praxis y ambigua en los discursos y representaciones. Otra de las formas del humanismo imperialista como telón de fondo o, en otras palabras, como formato de un "renovado imperialismo" (Kempadoo, 2018).

Tras 25 años de política de vecindad y cooperación al desarrollo económico, una yuxtaposición de los mapas de países operativos en las políticas de vecindad económica y financiera de la UE desarrolladas desde 1996 sobre la región MENA[311] con los conflictos bélicos activos en la región en la última década, arrojan revisiones poco optimistas donde se plantea cierta regresión y fracaso en la política económica y de seguridad. La región es más inestable y conflictiva que en 1995.

[311] Acrónimos de la región geopolítica Medio Oriente y Norte de África.

Desestabilizaciones sociopolíticas nacionales por las graves fracturas internas de la desigualdad se maquillaron de "Primaveras árabes", desembocando en nuevas guerras indefinidas en Siria y Libia, una situación penosa en Egipto, sumándose a todo ello, el estancamiento de las viejas deudas coloniales en Palestina, Sáhara y Chipre.

La previsión en la crisis interna de la UE y de pandemia avanza un rediseño de la política exterior basado en un "complejo regional de seguridad nuevo, el gran Magreb, que además incluye una visión de profundidad más africana" (Barras y García, 2020: 1-9). Es inevitable tomar en cuenta lo que este discurso proyecta desde el pasado colonial. El "gran Magreb" de la modernidad colonial se reedita en el siglo cibernético, en forma de Complejo de Seguridad Regional (CRS) con un reformateo de los viejos discursos orientalistas de tutela por incapacidad de gobernarse a sí mismos (Said, 1991) en un nuevo escenario de riesgos. La lucha contra el terrorismo internacional y el crimen internacional organizado del narcotráfico, armas y trata legitiman el nuevo ordenamiento geopolítico, en regiones de amplia expansión política donde el conflicto, la enemistad vecinal, la anarquía en el diálogo interestatal regional, y la existencia de fronteras de riesgo compartidas con regiones herederas de la bipolaridad de la Guerra Fría y sus postrimerías son presentadas como razones legítimas que definen las razones del intervencionismo. La penetración rusa y china en el continente más irrelevante estructuralmente en términos económicos según Amin (1988) permite reeditar lógicas pasadas de pos-guerra, cuando un tipo de capitalismo global africano se vislumbra en sus pululantes ciudades más comerciales. Aunque por primera vez, ante el impacto económico de dos años de pandemia y de "Brexit", la noción de resiliencia se aplica al nuevo ordenamiento geopolítico donde el objetivo de la UE es mantener la presencia en territorios vecinos y/o de relación histórica colonial, ante el empuje de Rusia y China.

La Unión por el Mediterráneo a la luz de los impactos de la política de cooperación y política comercial, hace evidente la inestabilidad sumando la acentuación de dependencia comercial con un fracaso de la integración económica de la ribera sur, grandes desequilibrios regionales, inclemencia del paro, economía informal y grandes desigualdades

internas en una creciente polaridad de clases (Soler, 2020). En el pilar sociocultural el sistema dual de privilegios/exclusiones imposibilita el flujo de artistas, estudiantes, turistas, escritores, investigadores, etc., atrapados en un entramado burocrático de control que establece claros privilegios para sus pares europeos.

A la vista de los impactos, los revisionismos, y los informes políticos sobre este cóctel de políticas de la UE sobre el Mediterráneo, ¿se pueden considerar de cooperación y vecindad?; ¿o hay que resituarlas en sus sentidos re-productores en la hipermodernidad, en cuanto re-ediciones de la colonialidad del poder constructor de la Frontera Sur en el Mediterráneo? Tomando en cuenta el amplio espacio de diferencia y desigualdad que separa ambas orillas, cierto es que la vecindad no garantiza amistad y buen entendimiento y que abunda, tanto como lo contrario, la tendencia vecinal a levantar altos muros de confrontación y silencio. Si se me permite la ironía, hasta en las mejores comunidades de vecinos de un barrio en cualquier ciudad. Pero es necesario enfrentar, fuera de un orientalismo anacrónico y de su politología reduccionista que nada ha aportado ni aportará a la buena vecindad de un mundo global amenazado por los mismos desafíos, el análisis y la reflexión del tipo de relaciones que se ha articulado con/entre los estados poscoloniales mediterráneos, y a su vez, de estos con sus respectivos estados "excoloniales". Sobre el tipo de políticas y los impactos que han tenido, dando cabida en el análisis y en la búsqueda de alternativas al conocimiento situado al otro lado de la línea abismal, producido de otros modos posibles. El conocimiento producido en las resistencias, desde el otro lado de la línea abismal, en las epistemes de las luchas por la dignidad de los colonizados y en las epistemologías de la diversidad del semillero cultural que encierra el Mediterráneo. Nuestro pluriverso de conocimientos situados en una ecología cultural propia resultado de siglos de intercambios y también de luchas y experiencia colonial. Un espacio de efervescencia de redes complejas demasiado laxas para consolidar estructuras sociológicas estables y demasiado densas para impedir la incomunicación, desmemoria y olvido; sobre ellas emerge permanentemente miles de producciones interculturales, en todos los ámbitos y medios imaginables, que enhebran contra-narrativas de mediterraneidad. Sobre ellas fluyen los

activismos solidarios y las luchas por la dignidad que atan los traumas históricos del pasado al presente, con los descendientes de moriscos que reclaman reparación histórica, con los palestinos condenados en una impía colonización, con los campos de refugiados saharauis, con las "primaveras" de libertad de una u otra orilla, con los naufragios de migrantes, con los que de ellos llegan, con los desplazados por las guerras neocoloniales… Sobre ellas, lleva siglos tejiendo un cosmopolitismo subalterno específicamente mediterráneo, gestado en un mar demasiado amplio para uniformar y demasiado estrecho para dividir. Está en las academias mediterráneas, en las organizaciones civiles, en los movimientos sociales, en las creaciones y redes artistas, en las miradas de las personas comunes de esas ciudades que se miran en el mar desde las dos orillas y, en definitiva, en cualquiera de los múltiples espacios de poder subalternizado por el poder soberano. En los múltiples espacios donde sigue habitando la dignidad de los mediterráneos y su resiliencia, capaz de inspirar un pensamiento pos-abismal (Sena, 2016) posibilitador de un nuevo horizonte humano. Que abra oportunidad de existir e instaure el derecho a tener derechos para que los mediterráneos y con ellos la propia Humanidad tenga una oportunidad para sobre-existir en el tercer milenio....

> "En un momento en que los desafíos democráticos, económicos y ecológicos reclaman nuevas políticas de la existencia y gramáticas del bienestar, la vitalidad de las luchas anticoloniales, antipatriarcales y anticapitalistas proporcionan hoy día a la modernidad occidental la única posibilidad de reinventarse, irónicamente, a partir de las formas de humanidad que ha subyugado tan ávidamente." (Santos y Sena, 2019:20)

4. DESNATURALIZAR LA NECROPOLÍTICA SOBRE LOS AFROMEDITERRÁNEOS

Desembocando en estas reflexiones finales, considero necesario proclamar la necesidad imperiosa de desnaturalizar la situación en que los mediterráneos nos encontramos. Cuestionar los procesos que construyen la fosa común en el Mediterráneo. Rechazar la tendencia ideológica biempensante, conformista y neocolonial que considera inevitable la situación dando pábulo al discurso de poder que establece la necesidad de seguridad ante el peligro potencial de migraciones masivas del Sur

global que implícitamente conllevarían todo tipo de transformaciones y contaminaciones en las privilegiadas sociedades democráticas del Norte. No hay más que volver la cabeza al paisaje dejado a nuestra espalda. Y luego, no hay más que mirar en derredor.

Como andaluza con más de 55 años, aún tengo memoria de una infancia y una juventud pre-UE con otras relaciones a ras del suelo. No consigo naturalizar estas construcciones. Ya hay varias generaciones de adultos que no tienen vinculación con otro pasado que éste presente que analizamos. Muchos son hoy jóvenes investigadores. La producción de conocimiento no supera la línea abismal (Santos, 2014) en sus ejes dialécticos fundamentales. El pensamiento pos-abismal (Sena, 2016) necesario para superar los desafíos políticos, económicos y ecológicos de nuestro tiempo, y generar "nuevas políticas de la existencia y gramáticas del bienestar" (Santos y Sena, 2019; 20); es decir, el paradigma ontológico necesario para la desnaturalización de estas fronteras deshumanizadoras, ¿acaso necesita de la catástrofe para cristalizar?

Llegados a este punto, constatamos también que nos encontramos aturdidos y fatigados por la larga travesía de la pandemia de COVID19. Estamos experimentando, en medio de una crisis ecológica sistémica y una pandemia subsecuente, los primeros síntomas de colapso en la biopolítica neocolonial sobre el Mediterráneo. A los cúlmenes sistémicos siempre les sigue el colapso. Los más recientes están aún muy cerca, en el pasado siglo.

La llamada "crisis de los menores" en la frontera de Ceuta en 2021[312], como colofón de una refriega colonial entre Marruecos, Argelia y España por la cuestión del Sáhara Occidental, hizo emerger todas las fragilidades sistémicas de la geopolítica neocolonial. El neocolonialismo entre tres impotencias solo genera beneficios a cuartos. Y un enorme sufrimiento humano. En una región tricontinental cosida de estados

[312] En prensa con audiovisuales, ver Miguel González / Francisco Peregil Madrid / Rabat 23 de mayo de 2021. Actualizado: 23 de mayo de 2021 - 08:11 CEST. https://elpais.com/espana/2021-05-23/gonzalez-laya-espana-nunca-busco-esta-crisis-ni-la-alimento.html. Enlace interno al vídeo, Tres días de crisis migratoria. Video: Marcos Moreno | EPV.

vulnerables y pueblos sufrientes, las crisis sistémicas de la última década han reeditado las confrontaciones de la Guerra Fría, y los grandes bloques globales han trasladado sobre su territorio la próxima partida. Los conflictos que afloran nuevas formas y estrategias de confrontación, como la "crisis de los menores", son solo indicios de la profundidad de los cambios de valores en las sociedades que hemos construido, sobre la vida y lo humano, que afecta a toda la humanidad. Y que nos inquietan en lo más profundo al hacernos presentir, que ellos encarnan, quizás solo por esta vez más, nuestra propia desechabilidad.

El remate ha sido la performance humanitarista. La regularización de urgencia de los jóvenes extutelados indocumentados y los menores extranjeros no acompañados mediante el Real Decreto 903/2021 de 19 de octubre, se entendió en las organizaciones sociales como un alivio de presión en una olla a punto de explotar. Por debate en el senado español emergió el dato de 50.272 menores de 18 años en acogimiento familiar o residencial bajo tutela del Estado. Con un incremento del 18% desde 2015 contabilizando 42.500 menores en este sistema[313], de los que solo 853 menores extranjeros en el servicio de protección estatal obtuvieron la nacionalidad desde 2017 a 2021. Según datos de la agencia EFE procedentes del Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, de la modificación introducida en la Ley de extranjería citada, se podrían beneficiar unos 15.000 jóvenes extranjeros que quedarían en situación irregular al alcanzar la mayoría de edad.[314] Es llamativo que el informe de 2019 del Consejo Económico y Social de España mencione que a 31 de diciembre de 2017 figuraban inscritos en el Registro de Menores Extranjeros No Acompañados un total de 6.414 personas en el sistema de protección, con un incremento del 60,5% respecto a 2016. Y la Memoria de la Fiscalía General del Estado de 2018 localizaban 2.345 MENA, lo que "supone un incremento cuatro veces mayor al año anterior". El 97%

313 Datos difundidos en prensa sin discriminación entre tutelados nacionales y extranjeros, lo que induce a un flagrante error de percepción en los lectores.

314 Ver "El gobierno aprueba hoy el Reglamento que agiliza permisos a jóvenes inmigrantes". EFE/Madrid/19 oct.2021. https://www.efe.com/efe/espana/sociedad/el-gobierno-aprueba-hoy-reglamento-que-agiliza-permisos-a-jovenes-inmigrantes/10004-4655023

de origen africano y de ellos más de 70% magrebíes (CES, 2019; 65). Por otro lado, los datos de ACNUR señalan que el 52% de 25,4 millones de refugiados a nivel mundial son menores de Oriente Medio y África.[315] De todo ello, se puede deducir que la biopolítica del sistema que atiende a la sociedad desde la economía política del dato es una máquina productora de exclusiones inserta en las propias instituciones. Y que durante años se está generando las condiciones condenatorias de muerte en vida de miles de menores procedentes del Sur global. Pues en las lógicas del sistema la indocumentación es una forma de inexistencia que acarrea un calvario en los límites de la subsistencia. ¿Genera el sistema las condiciones de subhumanidad y nuevas formas de esclavitud desde tiernas edades en personas vulnerables?

Por otro lado, en junio de 2020 se ha consumado el retiro de las concertinas de las vallas de Ceuta y Melilla por parte del Ministerio del Interior como culminación de una lucha dialéctica desde 2014 entre el Defensor del Pueblo español, las ONG y las recomendaciones y críticas de la Comisión Europea. Se percibió como un triunfo dialéctico del activismo humanitario nacional y europeo. Las concertinas fueron sustituidas por tubos semicirculares dispuestos en forma de peine en lugar de las concertinas a lo largo de la arquitectura de vallado fronterizo.

Las paradojas del humanitarismo democrático, desplaza la deshumanización al otro de la línea abismal. La evidencia la hemos ido analizando en la metáfora arquitectónica de estas fronteras. La "solución final", y nunca mejor dicho, a la denominada "crisis de los menores" de 2021, fue la instalación en la "valla marroquí" de concertinas que un año antes se habían desinstalado en la "valla española". La necropolítica de las migraciones ya no está en el espacio Schengen sino en su espacio colonial[316].

---

315 Ver más información en Informe La inmigración en España: efectos y oportunidades. Nº 02/2019 del Consejo Económico Social de España.

316 Antonio Sampere, 21 de julio de 2021, "Marruecos levanta vallas con concertinas en la frontera de Ceuta y vuelve a respetar sus compromisos con la UE". https://elforodeceuta.es/marruecos-levanta-vallas-con-concertinas-en-la-frontera-de-ceuta-y-vuelve-a-respetar-sus-compromisos-con-la-ue/

La hipermodernidad nos aguarda una necropolítica ciborg en las fronteras de la UE. El Programa Itinerario Hacia La Década Digital 2030, anteriormente citado, que fue aprobado el 15 de septiembre de 2021 en la Comisión Europea, basado en informes estudiados con el Grupo TELECOM donde se encuadra el lobby europeo de telecomunicaciones, formula "la importancia de redoblar los esfuerzos en materia de transformación digital en el contexto de la crisis posterior a la COVID" (3). Las nociones de resiliencia y adaptación de la sociedad y la economía en consonancia con los valores europeos construyen el frontispicio ideológico de la mayor parte de los documentos y programas biopoliticos de la UE. Pero la adaptación a los nuevos tiempos que formulan requiere relacionar varios programas para poder deconstruir el poliedro cibernético, como un hecho social total para las nuevas generaciones ya nacidas a escala global. La robótica ambiciona eliminar la sombra del bosque como último bastión más allá de la colonizada ciudad global. Los "tranquilos"[317] en las cercanías de Belyounech (Tánger) donde se echan a descansar en el monte, las mujeres africanas en tránsito por el Estrecho, dejarán de ser un refugio natural. *Roborder* [318] ha lanzado ya sus patrullas experimentales en la frontera sur mediterránea oriental desde 2021. Pronto llegarán al extremo occidental. Empresas cibernéticas españolas, como Robotnik[319], se encuentran en el consorcio de una investigación I+D+i de la UE dedicadas a este tipo de producciones. Sus resultados tecnológicos pueden ser utilizados también en el sector de la defensa militar. La idea de "amenaza" potencial en los cuerpos migrantes forma parte de un discurso militar sobre las migraciones que legitima la aplicación de este tipo de ingeniería cibernética en las fronteras. Las

[317] En nuestras entrevistas realizadas en el proyecto de investigación Mujeres africanas con menores dependientes en tránsito por el Estrecho financiado por la AACID en 2015-2017, las mujeres africanas migrantes denominan con esta palabra en español a los lugares de descanso a la intemperie embocados en los montes de la ruta migratoria cercana a Ceuta.

[318] La web del proyecto explica el tipo de ingeniería cibernética de vigilancia y su aplicabilidad al control de los flujos fronterizos de personas por tierra y mar: https://roborder.eu. El registro CORDIS de la UE indica una financiación de casi 8 millones de € con un desarrollo de 2017 a agosto de 2021. https://cordis.europa.eu/project/id/740593/es

[319] Más información en https://robotnik.eu/es/projects/roborder/

implicaciones éticas y de derecho han sido deliberadamente abandonadas por las instituciones europeas. Tanto en los financiadores del Programa H2020, como en las instituciones que experimentalmente ya lo aplican en las fronteras de Hungría y Grecia[320]. La evidente falta de delimitación entre la cibernética militar aplicada a civiles y la aplicada a defensa militar se haya en la continuidad entre proyectos de mayor envergadura y las transferencias tecnológicas entre ellos. Como señala Agamben (2016) "las comisiones europeas para el desarrollo de la seguridad (como la ESPR, *European Security Research Program*), tienen como miembros permanentes a los representantes de las grandes corporaciones de este sector, que son precisamente productores de armamentos como Thales, Finmeccanica, EADS y BAE Systems, que se han volcado al negocio de la seguridad" (14). La estrecha relación entre seguridad y defensa militar conlleva que las mismas empresas militares sean asesoras de la UE en seguridad civil, las beneficiarias directas del negocio de inversión en investigación tecnológica, y de las concesiones que gestionan subcontratas para las instalaciones en las fronteras. Un gran pujante negocio financiado por los organismos públicos europeos. En enero de 2022 ha arrancado el proyecto europeo *Unmaned Semifixed Sea Platforms* (USSP) participado por Navantia y otras tres empresas españolas entre 15 empresas europeas, que recibe 19,5 millones de euros del Programa Europeo de Desarrollo Industrial en Defensa (EDIPP) 2020. Se dedicará a la vigilancia marítima capaz de operar con total autonomía en cualquier zona desde plataformas semiflotantes no tripuladas equipadas con sensores y vehículos no tripulados.

La hipermodernidad tecnológica que diseña y desarrolla este tipo de biopolíticas y necropolíticas de fronteras se caracteriza por un biopoder donde las tecnologías cibernéticas, y sus aplicaciones en robótica, ciberseguridad y telecomunicaciones desvelan su capacidad para ejercer un colonialismo masivo que tiende a fragmentar y penetrar todos los ecúmenes humanas y no-humanos.

[320] Expediente interinstitucional:2021/0293(COD) de 22 de noviembre de 2021 del Consejo de la Unión Europea.

Este colonialismo masivo avanza soslayando los derechos humanos y civiles trazados en la modernidad. Lo que implica una relación intrínseca con la violencia sistémica que se ejerce contra los migrantes, pero también contra los ciudadanos. Como expone Agamben (2007; 157) "[…]en la máquina biopolítica. La nuda vida es un producto de la máquina y no algo preexistente a ella". Fanon desveló en sus trabajos sobre psicopatologías asociadas a la violencia colonial en Argelia, que tanto colonizados como colonizadores se veían afectados por la violencia del colonialismo (Fanon, 2009). En este sentido, el sufrimiento de las mujeres africanas migrantes, los menores migrantes no acompañados, los jóvenes extutelados sin reconocimiento documental, no deben ser considerados como cuerpos que sufren, sino como personas con historias, relaciones y tejidos sociales que deben ser reconocidos en su integridad y dignidad "hechos de relaciones con otros cuerpos a lo largo de un proceso colectivo de devenir, de una existencia humana que es relacional y procesual" (Nunes, 2019; 77). Y es cuando se contempla en traducción con nuestras propias vidas, que podemos vislumbrar la necesidad de desnaturalizar las violencias sistémicas ejercidas sobre los migrantes y la necropolítica fronteriza como máquina de matar y de condenar a la inexistencia. Es también, cuando percibimos que lo relacional humano ubica el sufrimiento y el trauma migratorio en el corazón de nuestra sociedad como resultado del ejercicio de un daño irreparable, innecesario e injusto, cuyas radiaciones nos rodean en lo cotidiano e impregnan múltiples ámbitos de lo social.

Olvidar el pasado nos impide comprender que el "problema" del Norte colonial ha sido trasladado a nuestro Mediterráneo común, donde la tradición contra historia (García Calvo, 1983) nos permite reivindicar otra naturalidad. La de las migraciones en relaciones fluidas de ida y vuelta en un espacio de vecindades complementarias donde los mediterráneos podemos vivir en ambos lados como nuestros antepasados recientes; en redes trazadas en la fragilidad de las dependencias mutuas que la modernidad trabó en la colonialidad de ambas orillas. Una dependencia que la estrategia familiar doméstica rescató de la memoria compartida durante la gran recesión de la crisis financiera de 2009 y que permitió aliviar el sufrimiento de muchas familias de Andalucía occidental. Las

empresas de la construcción de viviendas e infraestructuras de Tánger, saben del sudor de los migrantes andaluces caídos en el desempleo que estuvieron trabajando en sus obras durante la última década. Cuando la historia se hace contra-tradición, como sugería García Calvo, la re-existencia se hace desde la tradición contra-historia.

4. REFERENCIAS

Agamben, G. (2004). Estado de excepción. Homo hacer, II, I. Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.

Agamben, G. (2014). Cómo la obsesión por la seguridad hace mutar la democracia. Le monde diplomatique.

Agamben, G. 2016: para una teoría de la potencia destituyente. En Artillería inmanente

Amin, S. (1988) La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico. IEPALA, Madrid.

Amin, S. y Yachir, F. (1989) El Mediterráneo en el Mundo. La aventura de la transnacionalización. Iepala, Madrid.

Augé, M. (2000) Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad. Gedisa, Barcelona.

Barras, R. y García, D. (2020) Hacia un "gran Magreb". La UE, la seguridad europea y el declive del concepto MENA. Documento de Opinión IEEE 59/2020. pp.1-9.

Baumann, Z. (204) Modernidad líquida. Fondo de cultura económica, Buenos Aires.

Baumann, Z. (2005) Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias. Paidós Ibérica, Barcelona.

Beck, U. (1998) La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós, Barcelona.

Bidaseca, K. (2021) La piel y la cicatriz colonial. El desgarramiento y la escisión en dos artistas feministas palestina e israelí. Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Nº 20. Rosario.

Borjabab, M. (2018) Infraestructuras para porosidades selectivas. El limposcape de Ceuta. ARQ 99, Santiago de Chile. pp.40-49.

Castaño (2017) Artes migrantes (de-)marcando márgenes: lugares del diverso sentido. En VV.AA. Artes, migraciones y trans-culturalidad. Ed.Dir. Gral. De Universidades de la Consejería de Conocimiento, Investigación y Universidad de la Junta de Andalucía. pp.15-29.

Castaño, A. (2018) Transformaciones de las culturas de frontera y construcción del Mediterráneo como Frontera Sur en el giro de la europeidad. En Karina Bidaseca, Poéticas feministas descoloniales desde el Sur. RPDecolonial, Buenos Aires, pp. 129-130.

Castaño, A. et alt. (2018b) Feminización de las migraciones africanas y violencias sobre las mujeres en ruta. Fundación Sevilla Acoge.

Castaño, A. y Sabuco, A. (2019) El velo como signo de neo-colonialismo o como evidencia de un patrimonio cultural mediterráneo compartido. En Blanca Rodríguez Ruíz (ed.) Autonomía, género y derecho. Debates en torno al cuerpo de las mujeres. Tirant-lo Blanch, Valencia. pp.175-210.

Castaño (2019b) Fronteras a la Humanidad: nuestro Mediterráneo común construido como confín de los Derechos Humanos en la UE. En Boaventura de Sousa Santos y Bruno Sena Martins (eds.) El Pluriverso de los Derechos Humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad. 511-534. Akal, Madrid.

Escobar, A. (2005) Bienvenidos a Cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura. Revista de estudios sociales, nº 22, diciembre, 15-35. Universidad de Los Andes, Bogotá.

García Calvo, A. (1983) Historia contra tradición. Tradición contra historia. Lucina, Zamora.

Godelier, M. (2004) Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión. 110-114. En Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (comp.) Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

González Casanova, P. (1965) Internal colonialism and national development. Studies in comparative international development, 1, 4, pp.27-37.

Laks y Winkin, 1995 Lask, T. y Winkin, Y. (1995) "Avant-propos: frontières visibles/frontières invisibles". Quaderni, nº27, automne 1995. Penser la frontière, pp.59-64.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grossfoguel (eds) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp.127-168.

Marcela, Iglesias (2010) Conflicto y cooperación entre España y Marruecos (1956-2008). Centro de estudios andaluces. Junta de Andalucía.

Mbembe (2011, traducción de 2006) Necropolítica. Editorial melusina, Santa cruz de Tenerife.

Meneses, M.P. (2020) Sabores, aromar y conocimientos: desafíos a una epistemología dominante. En Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.) Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías del Sur. Akal, Madrid.

Nunes, J.A. (2019) “Un ser que no ha sido hecho para sufrir”: de la diferencia de lo humano y las diferencias de los humanos. En Boaventura de Sousa Santos y Bruno Sena (eds.) El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad. Akal, Madrid, pp.59- 82

Fanon, F. (2009) Piel negra, máscaras blancas. Akal, Madrid.

Finotelli, C. (2007) Italia, España y el modelo mediterráneo europeo en el siglo XXI, 28 mayo 2007. Área: Demografía, Población y Migraciones Internacionales ARI. www.realinstitutoelcano.org. [Acceso el 30 de junio de 2014].

Foucault, M. (1992) Genealogía del racismo. Ediciones de la Piqueta, Madrid.

Kempadoo, K. (2018) Revisitando la “carga del hombre blanco”. openDemocracy. https://www.opendemocracy.net/es/beyond-trafficking-and-slavery-es/revisitando-la-carga-del-hombre-blanco/ acceso: 20/12/2021

Kottack, Philipp C. (1997) Antropología. Un espejo para la humanidad. Mac Graw-Hill, Madrid. Nnn

Lipovetsky, G. y Charles, S. (2006) Los tiempos hipermodernos. Anagrama, Barcelona.

Mignolo, W. (2003) Os esplendores e as miserias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. En Boaventura de Sousa Sanots (ed.) Conhecimento prudente para una vida decente: Um discruso sobra as ciências revistado. Edições Afrontamento, Lisboa, pp-631-671

Quijano, A. (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (ed) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, pp.201-246.

Lander, E. (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (ed.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, pp. 11-40

Said, E. (1991) Orientalismo. Madrid, Libertarias.

Soler, E. (2020) El Mediterráneo, 25 años después. Anuario Internacional CIDOB.

Santos, B. (2014) Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En Boaventura de Sousa Santos y Paula Meneses (eds.) Epistemologías del Sur. Perspectivas. Akal, Madrid.

Santos, B. y Sena, B. (2019) Prefacio. En Boaventura de Sousa Santos y Bruno Sena (eds.) El pluriverso de los derechos humanos. La diversidad de las luchas por la dignidad. Akal, Madrid.

Sassen, S (2013) Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza. Siglo XXI, Madrid.

Sassen, S. (2015) Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global. Katz, Madrid.

Sena, B. (2016) Antropología y poscolonialismo. La memoria posabismal. Revista andaluza de antropología, nº 10, 102-118.

Stavenhagen, R. (1968) Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. Cuadernos de seminario de integración social guatemalteca 19, Ministerio de Educación, Guatemala.

Varela, A. (2017) La trinidad perversa de la que huyen las fugitivas centroamericanas: violencia feminicida, violencia de estado y violencia de mercado. Debate feminsita, 53, 1-17. UNAM

Varoufakis, Y. (2015) El minotauro global. Debolsillo, Barcelona.

IRSE AL "BALAD": LA EXPERIENCA DEL REGRESO AL LÍBANO EN LA COMUNIDAD LIBANESA-BRASILEÑA

SAMIRA ADEL OSMAN
UNIFESP

1. INTRODUCCIÓN

Las migraciones se pueden considerar uno de los procesos más completos de construcción cultural externos a una sociedad. Este fenómeno es parte inherente de la formación de las naciones más diferentes desde el siglo XIX, cuando los movimientos y la circulación de personas se intensificaron en una proporción cada vez más amplia. La dimensión de este fenómeno está supeditada a distintos factores que impulsan la movilidad demográfica entre el origen y el destino y es responsable de gran parte del desarrollo de los países.

Actualmente, la inmigración alcanza nuevas dimensiones y sigue siendo un gran desafío desde el punto de vista de las políticas internas de los países y de las relaciones internacionales entre países emisores y receptores de los flujos migratorios. En las últimas décadas, podemos verificar un contexto internacional de transformaciones económicas, sociales, políticas, demográficas y culturales, genéricamente asociadas al escenario de la globalización, al que se responsabiliza de la reestructuración del proceso productivo por las nuevas modalidades de circulación de capital y por la mayor movilidad humana en diferentes partes del mundo. Recientemente, el drama del refugio abre una nueva puerta a debates e investigaciones sobre el fenómeno migratorio.

Como fenómeno social, la inmigración es un marco del intercambio cultural entre los diferentes pueblos y señala la dinámica relación establecida entre quien recibe y quien es recibido. Al mismo tiempo, se trata de

una relación contradictoria y conflictiva en el contexto de las naciones y de los Estados y en el orden mundial del siglo XXI.

Para el sociólogo argelino Abdelmalek Sayad, la inmigración debe ser comprendida como:

> (un) hecho social total (pues) hablar de la inmigración es hablar de la sociedad como un todo, hablar de ella en su dimensión diacrónica, es decir, en una perspectiva histórica... y en su extensión sincrónica, es decir, desde el punto de vista de las estructuras presentes de la sociedad y de su funcionamiento... (SAYAD, 1998, p.16).

De la misma forma, el autor considera que la inmigración solo puede entenderse como un proceso doble, es decir, que ocurre en dos aspectos fundamentales. El primero es que toda llegada involucra una partida, por eso, todo inmigrante antes es un emigrante, dividido entre el mundo que dejó atrás, pero al cual estará vinculado, y entre el mundo al que llegó, y al cual nunca pertenecerá realmente.

En segundo lugar, toda inmigración está integrada por la inmigración y el retorno. Por eso, se trata de comprender el retorno como un factor intrínseco al proyecto de inmigración, motivado no solo por dificultades coyunturales en el país adoptado por el inmigrante. El retorno, como condición inherente al propio acto de emigrar/inmigrar, se presenta como un objeto de estudio de grandes dimensiones, que también merece las atenciones de los estudiosos de los asuntos relacionados con la inmigración.

El objetivo de este artículo es presentar parte de los resultados de la investigación referente a los procesos de inmigración y retorno en la comunidad árabe, de origen libanés, que se estableció en Brasil entre las décadas de 1940 y 1960 y regresó a Líbano entre las décadas de 1980 y 1990.

La investigación se realizó entre diciembre de 2003 y febrero de 2004.

Con respecto a la metodología, se realizaron 50 entrevistas de historia oral de vida en la región del Valle de Bekaa, con los inmigrantes libaneses de la primera generación que regresaron; con las mujeres descendientes de la segunda generación, casadas con libaneses, en la franja etaria entre los treinta y los cincuenta años de edad; con jóvenes

descendientes de segunda y tercera generaciones, hijos de padres libaneses y madres hijas de libaneses o brasileñas, en la franja etaria que va de los siete a los veinte años de edad en su partida a Líbano; además de brasileñas no descendientes, casadas con inmigrantes libaneses.

Para este análisis, inicialmente realizo un breve análisis de la importancia de la Historia Oral en los estudios de inmigración y retorno, así como del papel de la familia y de las perspectivas de género en este proceso. En un segundo momento, analizo el proceso de inmigración y retorno de lo que defino como comunidad líbano-brasileña, específicamente del retorno a partir de algunas cuestiones: **¿adónde se retorna?, ¿por qué se retorna?, ¿quién quiere retornar?, ¿de quién es la culpa del retorno?, ¿quién se beneficia con el retorno?, ¿el retorno une a la familia?, ¿el retorno es definitivo?**

Para responder a estas preguntas, uso trechos de las entrevistas y priorizo el discurso familiar de un mismo grupo que ha regresado. De esta forma, cuando fue posible, se seleccionaron las entrevistas de un único grupo familiar (maridos y esposas, hijos y hermanos, tíos y sobrinos o primos) para comprender la experiencia del retorno en la perspectiva familiar, de género y de generación.

2. ESTUDIOS DE INMIGRACIÓN, RETORNO E HISTORIA ORAL

Los estudios sobre la problemática de la inmigración y del retorno aún son relativamente recientes en el contexto de la producción mundial de las investigaciones dedicadas al tema, pero ya se puede delinear una preocupación con los aspectos metodológicos, según las diferentes áreas de conocimiento.

Inicialmente, resalto que el tema de los procesos migratorios, incluido el tema del retorno, ha sido contemplado desde el punto de vista de los estudios sociológicos, antropológicos, históricos y de geografía humana, cuyo análisis se concentra en el proceso en sí, es decir, en la experiencia del traslado y del establecimiento en el país de origen. También hay una preocupación con los temas referentes al proceso de movilidad social de los migrantes, la participación política y las transformaciones culturales.

De la misma forma, el campo de las ciencias económicas ha concentrado su atención en tratar el tema de la inmigración y del retorno desde la perspectiva de las motivaciones económicas (éxito/fracaso) de ese movimiento; desde la disponibilidad de recursos que se aplicarán en el lugar; y a partir de los efectos de los movimientos migratorios sobre la economía local.

Las contribuciones desde el punto de vista historiográfico, aunque aún son limitadas, constituyen una dimensión importante, especialmente al preocuparse por vincular la migración del retorno con el proceso migratorio como un todo y buscar ese contexto histórico en los movimientos de ida y de venida.

Los temas referentes al imaginario social de la inmigración y la migración del retorno también constituyen un abordaje importante desde el punto de vista historiográfico. La elaboración de un discurso mítico sobre la inmigración y el retorno, construido por los diversos sujetos involucrados en el proceso (incluido el papel del Estado), señala el problema de la elaboración de las identidades colectivas de los migrantes y de quienes regresaron, a partir de los estudios basados en la historia cultural, la literatura, los testimonios y la historia oral, conforme resalta Nuñez Seixas (2005).

Igualmente, se consideran tres puntos en estos análisis, de forma separada o conjunta, en lo que respecta a la comprensión del fenómeno migratorio y de retorno como una corriente interrelacionada: el tema de las redes sociales en la migración (en el país de destino), de las redes sociales del retorno (en el país de origen) y de las redes sociales entre los individuos (los que regresaron/lo no migrantes).

Resalto también que estas investigaciones, tanto las realizadas como las que están en marcha, abordan la temática del retorno bajo tres aspectos principales: 1. la salida del lugar de origen; 2. la llegada; 3. la permanencia en el país de destino y el momento del retorno. Aquí se incluyen temas referentes al proyecto de retorno, los motivos para regresar y todo un proceso de adaptación de quien regresa y su familia al país de origen.

Desde el punto de vista de las fuentes documentales y su tratamiento de acuerdo con la tipología de investigación (cuantitativa o cualitativa) en

estudios migratorios, es posible constatar una gran expectativa por la información numérica. Esto refleja una preocupación por la representatividad estadística con relación a los datos recopilados, así como la cuantificación de quienes regresaron con relación al porcentaje total de los que emigraron. Con esto se espera la confirmación de la existencia de una migración de retorno que realmente sea significativa.

Por ello, la problemática se concentra en saber cuántos migraron/retornaron y, a partir de ese número, en trazar un perfil del migrante/retornado basado en datos objetivos, como edad, sexo, estado civil, país de destino, empleo e inserción económica, aspecto educativo y profesional, entre otros de la misma naturaleza. Además de delinear este perfil, se busca comparar tipos de retorno y sus motivaciones en un mismo periodo o en épocas diferentes.

Sin restar relevancia al aspecto demográfico para la comprensión de los fenómenos migratorios, debo observar que esta es una categoría restrictiva en la medida en que no permite explicar o al menos enfocar el significado social, histórico y, principalmente, subjetivo, del proceso migratorio. Además, la movilidad de la población resultante de los movimientos migratorios supera las posibilidades de análisis de los métodos cuantitativos y de la creación de grandes modelos explicativos para la comprensión de la dinámica.

Quiero resaltar la importancia de la trayectoria de las historias de vida de los que migran y retornan, lo que supera el tema del número de personas que toman esa difícil decisión. Importa menos verificar el número de migrantes y personas que han retornado y su representatividad, que comprender el proceso como fruto de una experiencia subjetiva, a veces dolorosa o conflictiva.

Las investigaciones que asocian historia oral y migración destacan la importancia de la experiencia subjetiva en el traslado de un lugar (país de origen) al otro (país de destino). No obstante, tales estudios deberían ir más allá de la experiencia del paso de un lugar a otro que, aunque tiene extrema importancia para el proceso como un todo, no abarca asuntos tan relevantes como la experiencia migratoria en sí, los conflictos resultantes del encuentro de antiguos y nuevos patrones culturales, la

necesidad de adaptación, reinserción e inserción a una nueva sociedad, además de la perspectiva de la construcción y el mantenimiento de un proyecto familiar que engendra y sostiene la migración en todas sus dimensiones.

Es importante destacar que la historia de la migración (o la historia del migrante) carece de registro y de documentación adecuada o sufre de un problema aún más grave: puede ser "mal documentada", en la medida en que tales registros no alcanzan la dimensión del fenómeno que debe ser entendido en toda su complejidad. Tal complejidad se refiere, especialmente, a la experiencia personal y colectiva del migrante y trasciende los aspectos de orden económico que, a veces, es el más abordado en ese análisis.

La migración, que no puede ni debe desvincularse de los factores económicos que también la provocaron, involucra múltiples factores, motivos variados, experiencias complejas, renuncias, negociaciones y elecciones de diferentes patrones culturales, articulados tanto en un diálogo familiar que integra género y generación, como en un diálogo comunitario entre los dos lugares (origen y destino), que una posible documentación escrita no lograría registrar. De acuerdo con Thomson, "la evidencia oral es necesaria para examinar el funcionamiento interno de la comunidad inmigrante" (2002, p.345).

El tema de la familia, de las generaciones y el papel de las mujeres en el proceso migratorio son aspectos de gran peso cuyas sutilezas la historia oral logra abordar y develar. La familia asume el papel clave en la migración pues a partir de ella se engendran los proyectos de partida, establecimiento y posible retorno, se forman las redes sociales y de sociabilidad, se mantienen o modifican los patrones culturales del grupo. Además, por medio de la familia se evidencian y preservan los asuntos de identidad y de memoria, como un proceso conflictivo entre las generaciones.

Otro abordaje importante que permite la historia oral en los estudios de la migración se refiere a los imaginarios culturales transportados por los migrantes en sus traslados y establecimientos en diferentes lugares, desde el punto de vista de la construcción de una imagen, idealizada o

concreta, de esas diferentes culturas, de la dinámica del retorno como el mito de reencuentro con la patria idealizada. Al mismo tiempo, la historia oral permite registrar la experiencia y el impacto de quien se depara con una realidad dura y diferente.

El proceso migratorio y de retorno debe analizarse desde el punto de vista de las experiencias subjetivas, de sus significados para quienes participaron en él, desde una perspectiva que no es individual sino, sobre todo, familiar. Es necesario comprender los proyectos anteriores y las concretizaciones posibles, los deseos y la realidad, las intenciones y las negociaciones hechas en ese proyecto familiar, en el que cada miembro participa conforme las categorías de generación, género y papel social.

Los trabajos donde el discurso familiar se sobrepone al discurso individual nos hacen evaluar cuál es el proyecto familiar que permea tales experiencias y recorre esos relatos supuestamente distintos. En este caso, la indicación de miembros familiares (padres, hermanos, hijos, primos, tíos) no es mera coincidencia ni se hace de forma aleatoria. En realidad, estos relatos se elaboran a partir de las experiencias individuales de los entrevistados que no las cuentan como un esfuerzo individual y aislado sino como parte integrante de una historia común.

Por ello, es necesario analizar esas entrevistas no como la suma de relatos individuales de personas con un mismo grado de parentesco sino, sobre todo, como relatos de individuos que son componentes fundamentales de un mismo proyecto familiar. Este proyecto lo (re)cuentan, (re)elaboran, (re)evalúan las diversas voces que lo integran.

En este tipo de trabajo, el abordaje fundamental se concentra en el tema del proyecto familiar que une a estos miembros distintos de un solo grupo y en la forma en que sus relatos se articulan alrededor de un punto en común. Para evaluar este proyecto familiar, su dimensión y la forma en que lo perciben sus diversos miembros se hace necesaria la realización de entrevistas en dos o tres generaciones de un mismo grupo familiar, con la formación de red y sistema de indicaciones de la historia oral (MEIHY, 2005).

El diferenciador de este tipo de abordaje es el hecho de que los miembros que integrarán la red son parte de una misma familia y, por eso, se

orienta el relato a determinados elementos de análisis. Estos elementos transitan en el tema de permanencias y cambios, de resistencia y de conformación, de ruptura y de reorganización. Fundamentalmente, el análisis debe concentrarse en el papel y la importancia con que cada uno de estos miembros perciba la familia como grupo y como ser individual, es decir, en las relaciones existentes entre individuo-familia e individuo-individuo.

La riqueza de este tipo de trabajo no se limita a la composición de un relato donde cada uno contribuye con una parte de una colcha de retazos. Es mucho más que eso. Se trata de varias voces que hablan del mismo tema, a partir de diferentes puntos de vista y dimensiones, que pueden ser convergentes o divergentes. Esto significa que no se debe esperar de la historia oral de familia relatos que se confirmen o apenas se complementen. Ese es un aspecto bastante positivo, pero no es el único. Las divergencias, los puntos discordantes, las diferentes miradas de un mismo grupo sobre sí mismo y sobre cada uno de sus miembros deben considerarse en este tipo de análisis.

Este es el desafío que se impone a un trabajo de historia oral de familia y la principal contribución en ese tipo de abordaje, especialmente a los grupos donde determinadas experiencias (separación, desarraigo, enfermedad, muerte) producen la desintegración del proyecto familiar y la necesidad de su reelaboración.

Así, considero que la relación establecida entre estudios migratorios e historia oral permite un abordaje proficuo y profundo de esa temática, más allá de un sesgo fragmentado, frío e impersonal como se tratan a menudo los traslados humanos de esta naturaleza.

La historia oral contribuye enormemente a la comprensión del fenómeno migratorio a partir de la experiencia efectiva del sujeto que asume esa misión, en los sentidos y significados que elabora para la comprensión de esa experiencia, así como en lo que se refiere a los procesos de adaptación e inserción a una nueva realidad. Tales aspectos también se reflejan en la elaboración de una identidad que pasa por formas de conflicto y extrañamiento, de negación y afirmación, de rechazo y acomodo; pero

especialmente en la experiencia dinámica de la negociación y elaboración de una identidad construida en otro lugar o en el lugar del otro.

3. EL RETORNO: DE BRASIL A LÍBANO

Para este análisis, parto de la premisa de retorno comprendido como la otra cara de una misma moneda denominada inmigración, en las palabras de Sayad. Es necesario situar el tema del retorno en el punto de vista de lo que Sayad (1998, pp: 71-72) definió como el "pecado de la ausencia", o como "relación de culpa" que el emigrante lleva consigo al partir de su lugar de origen, de abandonar a su familia, aldea o comunidad.

- La inmigración se ve como el pecado (para Sayad, el "pecado original que es la propia inmigración"), que se eterniza cuanto más se prolonga esta ausencia. Por su parte, el retorno, idealizado o concreto, se ve como su opuesto: la redención, la expiación de la culpa, el regreso a la "roca de origen", el reencuentro con un pasado que no se quiere olvidar. Como el retorno es un intento de regresar a la normalidad, resulta importante justificar ese movimiento, aunque sea negando la propia inmigración, demasiado prolongada.
- La elaboración y la comprensión del fenómeno del retorno de parte de quienes lo emprendieron se deben analizar, antes de todo, en sus aspectos subjetivos, como un hecho ambiguo, contradictorio, paradójico, polifónico, conflictivo. Las diversas voces involucradas se enfrentaron, se complementaron o se contradijeron en un intento por justificar y evaluar esa experiencia, en especial cuando la toma de decisiones para el retorno no ha sido consensual o no ha habido una consulta previa al grupo como un todo. Este fue el caso de los hijos jóvenes sujetos a las decisiones de los padres o de sus esposas, o con relación a las decisiones de los maridos.

Como las redes de entrevistas se integraron a partir de miembros familiares, especialmente padres e hijos y maridos y esposas, se volvió importante verificar cómo cada uno de los pares elaboró esa justificación,

en el sentido de complementarse o contradecirse debido que se pudieron haber hecho diferentes lecturas del mismo hecho.

El problema de la readaptación y de la adaptación de quienes retornaron se inserta en el aspecto de género, en los papeles que los hombres y las mujeres ejercen en la migración y en el retorno, que son fundamentalmente mediados por la influencia de la familia en un lugar y otro. Vale la pena oír esas voces, no como denuncia de una contradicción, sino para dimensionar la forma en que cada uno de los miembros implicados en el proceso sintió el mismo hecho.

3.1.¿ADÓNDE SE RETORNA?

Un punto inicial de este análisis es cuestionar hacia dónde se retorna y la repuesta no es simplemente a Líbano, el país de origen. En la estructuración social de Líbano y su composición marcada por las diferencias dentro de las diversas comunidades religiosas que integran el país, es importante verificar cuál es el papel que la familia, los parientes y las villas de origen ejercen sobre la identidad de estos individuos y en la propia decisión de regresar.

Aunque pueda parecer anacrónico, las regiones de Líbano se estructuran en grupos familiares que han ocupado remotamente una misma región, preservando y manteniendo lazos familiares mediante matrimonios endogámicos y el cultivo y mantenimiento de las mismas porciones de tierras entre sus miembros. Esos grupos familiares, conservados de generación en generación y en largos periodos de tiempo, sirven como factores de identificación de un individuo con el grupo al que pertenece. Al declarar ser originario de una determinada villa, también se informa el grupo familiar y religioso al que se pertenece.

Desde el punto de vista de los procesos migratorios, lo que se verifica es una dispersión geográfica de grupos de una misma villa o aldea que emigraron a determinados países, se establecieron en determinadas ciudades y barrios y, al regresar, hicieron el sentido inverso hasta llegar al mismo punto de partida. De esta forma, se verifica en la región del Valle de Bekaa un escenario inusitado: retornados de Brasil, de Venezuela, de Colombia, de los Estados Unidos y de Canadá se concentran en las

mismas villas de origen, lo que hace que estos lugares se identifiquen por la inmigración y el retorno.

Para la generación que nació y regresó a Líbano, aunque haya enfrentado largos periodos de ausencia, aunque haya pasado por dificultades de adaptación, o incluso que haya sufrido el extrañamiento con la tierra de origen, al menos había una referencia con relación al lugar al que se retornó. Sin embargo, para las generaciones nacidas en Brasil o incluso para las brasileñas no descendientes, irse a Líbano significó un choque, un aprendizaje y una adaptación a un nuevo lugar.

¿Cuál es la referencia sobre Líbano antes del retorno? Para algunos colaboradores de la primera generación, que nació en Líbano y volvió de Brasil, el reencuentro con la tierra natal se evaluó como una experiencia positiva:

> Todo me pareció delicioso cuando volví, no sentí ninguna diferencia, todo estaba igual que cuando nos fuimos. **Amin Abdoune, 1ª generación.**

> Aquí es muy tranquilo, nadie se mete con nadie, uno lleva su vida sin preocupaciones. **Abdul Majid Ali Kadri, 1ª generación.**

Para los más jóvenes, la experiencia del regreso se concretizó como una decepción y una dificultad en la adaptación al lugar, tal y como se percibe en las siguientes evaluaciones:

> Detesté este lugar desde el primer momento en el que puse mis pies aquí... Esto es el campo, es el último rincón del mundo. **Daniel Ahmad Rajab, 3ª generación.**

> Líbano es como el campo, un campo donde no hay nada que hacer... Vivir aquí es como estar preso, en un país de cuatro paredes. **Samir Ahmad El Kadri, 3ª generación.**También hay una visión distorsionada de la realidad que encontraron al regresar. Para una joven, hija de inmigrantes:

> Yo tenía una idea totalmente limitada sobre qué era Líbano... Veía este lugar como el último rincón del mundo, pura tierra, sin construcciones, sin nada, me imaginaba que viviría en el campo... Esa era la imagen que tenía de Líbano, a los quince años de edad. **Sana Ali Mousa El Kaderi, 3ª generación.**

Esta visión la corroboran las brasileñas no descendientes:

> Yo tenía una idea pésima de Líbano, tenía la impresión de que la gente aquí vivía en medio de bombas que explotaban a cada rato... **Enizete Aparecida de Souza, brasileña no descendiente.**

En la percepción de quienes regresaron, podemos verificar cómo la experiencia del retorno incide en la perspectiva de género, generación y ascendencia y cómo cada uno evalúa el lugar al que regresó tal y como imagina ese lugar y como se concretiza en realidad.

3.2. ¿POR QUÉ SE RETORNA?

Inicialmente, es necesario comprender los diferentes motivos que justificaron el retorno. Entre estos motivos se pueden identificar dos características fundamentales para la comprensión de ese proceso. La primera es que en cada generación se presentaron motivos específicos para el retorno, que se complementaron o se contradijeron en un mismo grupo familiar. La segunda característica se refiere a una graduación de esos motivos: se partió de los aspectos objetivos para llegar a los subjetivos. Muchas veces, los aspectos subjetivos quedaron en segundo plano o se camuflaron en una generación, pero se presentaron abiertamente en otras.

Entre estos motivos, el papel que la religión ejerció en la decisión de regresar es un importante aspecto de análisis. Los cristianos y los musulmanes emprendieron el retorno, aunque proporcionalmente el último grupo fue mayor. Sin embargo, el hecho de que ocurriera también entre cristianos revela una importante faceta de este grupo, generalmente relacionada con la preservación de los valores culturales. Mientras algunos se definen como musulmanes y señalan el vínculo religioso como motivo del retorno, otros se dicen libaneses o árabes, lo que definiría la necesidad de mantener estos lazos culturales permitidos por el retorno.

En un grupo familiar cristiano, verificamos que para la esposa:

> El tema aquí es que mi esposo es libanés y de mentalidad libanesa, lo que quiere decir que nunca aceptaría que las chicas se relacionaran con brasileños. Entonces yo vivía en un conflicto por tener que aceptar las ideas de mi marido y, al mismo tiempo, responder a las chicas que querían cada vez más libertad, como ocurre con todas las chicas de su edad. Llega el momento en que no se puede aguantar mucho, que hay que

> ceder un poco, solo que mi esposo no lo aceptaba de ninguna manera. **Meire Haddad Yachouh, 2ª generación.**

Y para el marido:

> No sé, yo era un poco cabeza dura, tenía la mentalidad de Líbano de no querer que mis hijas se casaran con brasileños. No es por nada, pero es que los brasileños se casan y, tras dos o tres años, lo dejan todo: a la esposa, a los hijos, a toda la familia. Yo realmente soy testarudo, con un pensamiento atrasado y anticuado, entonces nunca aceptaría que las chicas se casaran con un brasileño, ¿me entiende? **Jamil Mousa Yachouh, 1ª generación.**

Para una colaboradora del grupo musulmán, se trata de criar a los hijos en la cultura árabe:

> La familia es el punto clave y es por causa de los hijos que tomamos ciertas decisiones en la vida. En nuestro caso fue venirnos de Brasil a Líbano. Todas las familias árabes que conozco tienen la misma preocupación por criar a los hijos en nuestra cultura, por eso los que pueden se vienen. Si se analizan Sultan y Lousi, de punta a punta, todos se vinieron por los mismos motivos. Mis padres tenían esa preocupación con nosotros y yo la tengo con mis hijos, entonces no ha cambiado nada de una generación a otra. **Jamile Orra Saleh, 2ª generación.**

Dos concuñadas, cuyo retorno fue resultado de un proyecto elaborado por sus esposos, agregaron al factor cultural (idioma, costumbres, raíces) el tema religioso (musulmán):

> Nuestra intención era que los chicos aprendieran el idioma árabe y, principalmente, la religión musulmana porque en Brasil uno no es tan firme, ¿verdad? Nos vinimos para no perder las raíces, es importante mantenerlas porque, si me hubiera quedado en Brasil, en algún momento se hubieran perdido... Creo que eso es algo muy lindo del pueblo árabe: querer mantener el origen, preservarlo para los hijos y los nietos. **Fátima Zeitoun Smaide, 2ª generación.**

> Mi esposo siempre dijo que un día nos vendríamos, porque aquí nuestros hijos podrían ser criados en la cultura árabe, tendrían más oportunidades de aprender el idioma árabe y la religión musulmana y convivirían con personas iguales a nosotros, es decir, con el mismo origen, para que no hubiera aquella diferencia, aquel choque que siempre hay en Brasil. **Aishe Barakat Smaide, 2ª generación.**

Para Sayad, el proceso migratorio provoca alteraciones "más perniciosas" desde el punto de vista cultural, en lo que se refiere

> ...al modo de vida, a las maneras de pensar y de actuar, a los comportamientos, a las prácticas cotidianas, a las actitudes, etc. y se refieren, en último análisis, a todo lo que se subsume bajo el proceso de asimilación, a lo que está contenido implícitamente en lo que se reconoce como semejanza y diferencia. De un lado y del otro, la emigración y la inmigración son sospechosas de subversión y más o menos acusadas abiertamente de alteraciones culturales. (SAYAD, 2000, p. 19).

El tema de la familia, de los hijos, de la preservación de las costumbres, del idioma y de la religión justifica el retorno, pero sus consecuencias deben comprenderse en los aspectos de género y en la forma en que afectan especialmente a las mujeres. Sayad (1998) asegura que sobre las mujeres y contra las mujeres es que se hacen sentir los efectos de la emigración/inmigración y las acusaciones de culpa, como se puede observar en estos relatos.

> Mi padre no quería que me viniera, pero esa idea coincidió con un momento de mi vida en el que tuve cierta relación con un brasileño, entonces el viaje me sirvió para alejarme un poco de esa situación, para evitar más problemas... Vinimos mi madre y yo, nos quedamos unos seis o siete meses, y a mis papás nadie les quitaba la idea de que si volvía a Brasil me casaría con un brasileño y esto, en una familia árabe, tiene que evitarse a todo costo... **Soraia Sami El Kadri, 2ª generación.**

> ....¿quiere saber la verdad?, ¿quiere que le hable con sinceridad? Nos trajeron para que nos casáramos con gente de aquí, de nuestro mismo origen, de la misma religión, para que nos casáramos con musulmanes, ¿me entiende? Se vinieron por mí y por mi hermana Laila, no por mis hermanos. Sinceramente, creo que todos los que se vienen, lo hacen por causa de sus hijas, porque las chicas podrían casarse con brasileños, podrían casarse en otra religión y todos van a comentar, etc... Pero claro que mi papá no lo asume, hasta hoy disimula, cambia de tema, pero no asume el verdadero motivo de nuestra mudanza para acá. **Maria Abdo Kadri, 2ª generación.**

3.3. ¿QUIÉN QUIERE RETORNAR?

El retorno debe comprenderse desde el punto de vista generacional y de género para responder a la pregunta del deseo del retorno. Con motivos explícitos o implícitos, objetivos o subjetivos, directa o indirectamente, los colaboradores elaboraron sus interpretaciones del retorno emprendido y sus implicaciones y proyectaron su evaluación, casi siempre positiva, con relación a los otros implicados en el proceso, esposa e hijos.

Por ejemplo, este es el caso de los miembros de una misma familia al evaluar el retorno. Para el padre:

> "En 1985, las cosas empezaron a mejorar nuevamente aquí en Líbano y decidí que deberíamos regresar... Ya no veíamos más guerra, a mis hijos les gustó la idea y todo fue maravilloso, una tranquilidad completa..."**Abdul Majid Kadri, 1ª generación.**

Para la esposa:

> "...Cuando las cosas estaban mejorando (en Brasil), mi esposo decidió mudarse de nuevo para acá (para Líbano). Entonces me vine porque tenía que acompañar a mi marido, pero por mí me habría quedado allá. No me habría venido si la decisión fuera mía."**Dibi Mustafá Kadri, 1ª generación.**

Y, finalmente, para la hija:

> "Tres años después, en 1985, mi papá decidió que nos vendríamos de nuevo. Ay, cuando nos lo dijo lloré tanto, tanto, porque no me quería venirme de ninguna manera, no quería dejar mis estudios y sabía que era muy difícil vivir aquí." **Maria Abdul Kadri, 2ª generación.**

Aquí se destaca la paradoja establecida entre la voz masculina (marido/padre) y las voces femeninas (esposa e hija). Para el primero, el verbo "decidí" conjugado en primera persona se complementa con el verbo "decidió", conjugado en tercera persona, que le atribuye a la figura masculina la decisión del retorno. Al resto de la familia apenas le toca aceptarla, aunque no estuviera de acuerdo con este proyecto. Como afirmó la esposa, "no habría venido si la decisión fuera mía".

Otra contradicción se puede percibir en la comparación entre las palabras del padre y de la hija. Mientras para el padre a los "hijos les gustó la idea" de ir a Líbano, la hija dice "no quería venirme de ninguna manera". Si para el padre "todo fue maravilloso", para la hija el llanto, la interrupción de los estudios y las dificultades que se iban a enfrentar eran el escenario que tenía por delante.

De esta forma, se verifican voces conflictivas cuando se evalúa el deseo de regresar. Lo que se ve como un deseo común se revela como la imposición al resto de la familia que, en silencio, acepta la decisión masculina sobre los demás deseos familiares.

3.4. ¿DE QUIÉN ES LA CULPA DEL RETORNO?

De la misma forma, en otro grupo familiar se hicieron diferentes lecturas con relación a su propia interpretación del retorno y de la responsabilidad de la decisión de la partida definitiva. La hija, la madre y el padre justificaron y asumieron la responsabilidad de la decisión del retorno, traducida como culpa, al considerar el fracaso de la tarea o al menos la frustración entre las expectativas iniciales y la concretización posterior.

Para la hija:

> Cuando cumplí quince años, les pedí a mis abuelos paternos que vivían aquí que me enviaran un pasaje para venir a conocerlos. Tenía muchas ganas de conocerlos personalmente, de saber quién era mi familia, cómo vivían aquí, como era Líbano, la tierra de mis padres. Ellos enviaron el pasaje y me vine en 1994. (...) Después de que me vine con mi madre, mi hermana también vino y después vinieron mis dos hermanos. A todos nos gustó mucho, solo faltaba que mi padre se decidiera. Él, que es libanés, fue quien más se resistió a esa mudanza. Creo a mi papá no le gusta mucho estar aquí, que prefiere Brasil como un mejor país para vivir. Entonces, fue por mi causa que toda la familia se vino, yo soy la responsable del cambio en la vida de todos. **Melissa Jamil Haddad Yachouh, 3ª generación.**

Por su parte, para la madre:

> El tema aquí es que mi marido es libanés y de mentalidad libanesa, es decir que nunca aceptaría que las chicas se relacionaran con brasileños. Entonces, yo vivía en el conflicto de tener que aceptar las ideas de mi esposo y, al mismo tiempo, responder a las chicas que querían cada vez más libertad, como sucede con todas las chicas de su edad. Llega un momento en el que no es posible aguantar y hay que ceder un poco, solo que mi marido no lo aceptaba de ninguna forma. Cuando Melissa recibió el pasaje para venir a Líbano a conocer a los abuelos, yo también vine a acompañarla (...)
>
> La familia de mi marido empezó a meterme ideas, para que incentivara a mi marido y a mis hijos a venirse también, porque teníamos casa y familia para ayudarnos. Cuando el primo le propuso matrimonio a Melissa y ella dijo que no volvería a Brasil, insistí con mi marido para que nos mudáramos. (...) Mi marido dice hasta hoy que la culpa de haber traído a la familia es mía y creo que tiene razón. Fui la única responsable de esa mudanza, pero fue porque evalué mal la realidad, me dejé engañar, fui completamente ilusa. Creé una imagen de Líbano y de la familia que en realidad solo existía en mi imaginación." **Meire Haddad Yachouh, 2ª generación.**

Finalmente, el padre consideró que:

> "Creo que en esa época envié mi mujer y a Melissa, mi hija mayor, para acá. Ya me había puesto de acuerdo con mi hermano y mi cuñada para ver si funcionaba el matrimonio de mi hija con mi sobrino. (...) A ellas les encantó Líbano, tanto a mi esposa como a mi hija. Y les gustó tanto que empezaron a decir que este era un mejor lugar para vivir, que la vida era muy buena, que mi familia podría ayudarnos, y etc. Querían convencerme de venir a Líbano con el resto de la familia.
>
> En realidad, si fuera apenas por mí no habría venido de ninguna forma. No lo quería, yo no quería. Pero me fueron convenciendo, fui aceptando y poco a poco envié a la otra niña y a los niños. Ella quería irse pero ellos no, se querían quedar en Brasil. Los convencí y aceptaron la idea. Me quedé solo, vendí el comercio, me fui deshaciendo de todo. Vendí, regalé, tiré muchas cosas y me vine a Líbano a reunirme con resto de la familia." **Jamil Mousa Yachouh, 1ª generación.**

Analizando las diferentes responsabilidades del retorno, se observa que cada uno de estos miembros familiares asume la culpa. Se acusan a sí mismos en vez de culpar a los otros. Para la hija, la mudanza fue causada por el deseo de conocer a los familiares en Líbano, lo que generó la ida de todos los otros miembros, la madre, la hermana, los hermanos y el resistente padre. En su evaluación: "yo soy la responsable".

Por su parte, para la otra voz femenina, la madre, la culpa es de ella tanto por su evaluación personal, "yo fui la única responsable de esta mudanza", como por la imputación de la culpa que le hace el marido, "mi marido dice hasta hoy que la culpa fue mía". Al mismo tiempo que acepta la culpa que se le impone, indirectamente atribuye la responsabilidad del retorno al marido en la medida en que, por ser libanés y tener mentalidad libanesa, tenía la exigencia de mantener los lazos culturales entre los hijos que vivían en un país de inmigración.

Si para la hija y la esposa el retorno fue resultado de la satisfacción de un sueño adolescente o de un proyecto frustrado de unión familiar, el padre/marido expresa su responsabilidad personal en este proyecto al combinar secretamente la posibilidad de un matrimonio familiar entre la hija y el sobrino, lo que justifica de esta forma la evaluación de la esposa que le atribuye a la "mentalidad libanesa" del marido la justificación del retorno. Al mismo tiempo en que indirectamente provocó el retorno de toda la familia, para él, el retorno no habría ocurrido "si fuera apenas

por mí". La culpa del retorno es de la familia, cuyo proyecto es mayor que el deseo personal.

Destaco la peculiaridad de este grupo familiar, cristiano, lo que demuestra que el retorno forma parte de la preservación de las tradiciones culturales que no se pueden entender apenas por el aspecto religioso. A primera vista, el retorno en la perspectiva religiosa musulmana se justificaría por la necesidad de realización de matrimonios en el mismo grupo, pero al considerar el vínculo religioso cristiano se verifica que este tema se inserta aún más en la perspectiva del grupo nacional o étnico. Por eso, la "mentalidad libanesa" no está asociada a un credo, sino que, en realidad, lo extrapola.

Culpa, culpar, culpabilidad, los conceptos que Sayad usa repetidamente caben perfectamente en cada una de esas palabras. ¿De quién es la culpa, la responsabilidad del retorno y de todas sus implicaciones y consecuencias? ¿Sobre quién se hacen sentir los efectos de ese retorno? Para Sayad:

> Divididos entre dos "vidas imposibles", los emigrantes están destinados a volver, como se dice, su vida y la de los otros "imposibles". En ese mundo en el que están mutuamente destinados "a hacerse sufrir", aunque sean solidarios (objetivamente) los unos y los otros y aunque sientan sus sufrimientos respectivos como solidarios, los emigrantes no pueden emprender nada que no tenga como efecto "hacer daño" (es decir, causar sufrimiento a sí mismos y a los otros) y aumentar los sufrimientos de cada uno; al mismo tiempo que causan infelicidad uno al otro, se culpan uno al otro[321] por esas infelicidades (SAYAD, 1998, p. 229).

3.5 ¿A QUIÉN FAVORECE EL RETORNO?

En el retorno concretizado, resulta interesante observar la evaluación del proyecto para los diferentes miembros familiares. ¿El retorno fue positivo o atendió las expectativas y los deseos de cada uno de estos miembros? ¿El retorno fue un proyecto de resultados positivos o no?

Un grupo familiar (padre, esposa e hijo) analizan el retorno según sus expectativas. Para el padre:

[321] O a sí mismos, sería mejor aquí.

> A los chicos les gustó venir porque aquí les di más libertad, aprendieron a cazar, a hacer muchas cosas que no hacían allá. ¡Este lugar les encanta! A mi hija también le encanta, se casó, se fue a Brasil y se devolvió porque hoy es ella la que piensa en sus hijos. **Ali Mousa El Kaderi, 1ª generación.**

En contrapartida, para el hijo:

> "No entiendo qué vino a hacer esa gente... ¿Qué vinimos a hacer todos a este lugar?"(...) Mi hermano y yo queremos regresar a Brasil. Creo que para nosotros dos fue más difícil esa adaptación y nos molesta la vida que llevamos aquí. Mi hermana se casó apenas llegó, creo que también fue malo para ella, pero su vida tomó otro rumbo. Mi hermano menor se adaptó más fácil porque solo tenía diez años cuando llegó.
>
> Una vez le dije a mi padre: "déjame irme a Brasil". Él se pudo furioso y me dijo que me había traído para vivir aquí, ¿cómo permitiría que volviera? Mi papá no acepta de ninguna forma esa idea, ni en pensamiento. Es una persona difícil, de poco diálogo, en Brasil era así y aquí empeoró. Entonces solo comento sobre esas cosas con mi madre, solo me desahogo con ella, porque me entiende más, creo que es porque ella también es brasileña. **Salmen Ali Mousa El Kaderi, 3ª generación.**

Y la madre, en medio del fuego cruzado generacional, afirma:

> Para mi esposo todo está bien, no se da cuenta de esas dificultades, de los conflictos, del incendio que trato de apagar todos los días. Creo que él está más conformado, se libró de la responsabilidad que tenía con nosotros, una vez aquí él cree que todo está bien, los problemas no existen. (...) Yo estoy con mi vida estacionada aquí... **Widad Ismail El Kaderi, 2ª generación.**

En estos fragmentos de entrevistas se evidencian, una vez más, las contradicciones del discurso familiar en la perspectiva generacional (padre e hijo) y en los papeles sociales (marido y esposa). Para el padre/marido el retorno se evalúa positivamente porque a los hijos "les encantó", "les gustó", mientras que, para el hijo, la perplejidad en la evaluación se expresa en el cuestionamiento: "¿qué vinimos a hacer aquí todos nosotros?" y en la expresión de un sentimiento de enojo, insatisfacción, frustración, mientras se desea realizar un nuevo retorno, pero con Brasil como destino.

Para la esposa/madre, la evaluación es cercana a la del hijo: dificultades, conflicto, incendio en oposición al marido que considera que no hay problemas, que todo está bien. Para el hijo, la evaluación de la madre

solo puede tener una explicación, que no es de género ni de generación, es de identidad: ser brasileña.

3.6¿EL RETORNO UNE A LA FAMILIA?

En otra perspectiva, es necesario cuestionar si el retorno concretizó uno de los motivos del proyecto. Se regresó con la intención de unir a la familia, de estar junto a los "iguales", en un sueño idílico de convivencia familiar armoniosa, pero que no fue coherente con la realidad enfrentada por quienes emprendieron el retorno o lo alimentaron como proyecto de vida.

Dos hermanas comentan:

> Hasta los doce años, mi vida seguía el ritmo normal de una niña cuya única preocupación era estudiar y jugar. Pero, en 1990, al contrario de lo que siempre creí y me dijeron, mi vida en Líbano se interrumpió y empecé a vivir de país en país: Venezuela, Brasil, Líbano, atrás de las mudanzas constantes de mi familia, y con el sufrimiento de todo lo que significaban esas mudanzas. Ya no era niña, nada era fiesta y cambiar de país como si fuera ropa dejó de ser divertido. Entonces empecé a entender lo que mis hermanas habían sufrido en nuestra primera mudanza, entendí y sufrí en carne propia lo que era vivir dividida entre dos mundos. **Monira Mohamad Abou Jokh, 2ª generación.**
>
> A pesar de todas esas peleas, había un cariño muy fuerte entre nosotros, tal vez porque siempre estuvimos separados... Nuestra familia, desde que nos fuimos a Líbano, estuvo totalmente dividida: mi madre, mis dos hermanas y yo en Líbano, mi padre y Kaled en Venezuela y Amer en Brasil... Era muy triste y cada vez que nos hacíamos grabaciones para enviarnos unos a otros era un puro llanto... Hubo un momento en el que no quería hablar ni escuchar...**Salua Mohamad Abou Jokh, 2ª generación.**

Además de los sentimientos de separación, división y desestructuración, lo que más causó reacciones de desconsuelo fue la sensación de abandono, de no sentirse parte de la familia, lo que expresa una pérdida de la intimidad y de la complicidad que permite la convivencia familiar. Para otra de las tres hermanas:

> Creo que mi sufrimiento fue aún mayor porque me quedé sola aquí. Cuando nos vinimos para acá, mi hermano Amer se quedó estudiando en Brasil. Después de un año mi padre se fue a Venezuela, al año siguiente se fue mi hermano Khaled y tres años después se fueron mi madre y mis hermanas, Salua y Monira, y yo me quedé aquí, sola...

> La familia, que era unida, se desestructuró, cada uno se fue por su lado. Para mí esa época fue más difícil que salir de un país a otro... Sientes que ya no formas parte de ellos, que ya no eres parte de la familia. A veces me siento rara cerca de mi madre, perdí la intimidad. Ya ni con mis hermanos tengo ganas de jugar o de pelear con naturalidad. Y hasta hoy la familia aún está así, cada uno en un lugar diferente...**Noá Mohamad Abou Jokh, 2ª generación.**

De esta forma, sentimientos de vidas interrumpidas, división entre dos mundos culturales, extrañamiento, desestructuración familiar, no sentirse parte de la familia y, además, la dispersión geográfica hace que se cuestione el retorno en la base de su motivación, es decir, se regresó para unir a la familia pero el resultado concreto fue una verdadera diáspora, no solo física, sino también en la convivencia, en la complicidad, en el sentimiento de pertenencia al grupo original.

Con la intención de unir, el retorno desunió, como también evalúa un miembro de otro grupo familiar:

> Entonces, si quería unir a la familia, al final lo desuní todo, lo separé todo, cada uno por su lado. Mi hijo se casó allá (en Brasil) y no fui a su boda, porque no podría dejar a mis hijas aquí... Mi hija conoció a su esposo, se casó y se fue a Suecia... Mis hijos al final también se fueron a vivir a Suecia... **Meire Haddad Yachouh, 2ª generación**

3.7 ¿EL RETORNO ES DEFINITIVO?

Finalmente, debe considerarse un último aspecto: ¿el retorno es para siempre? Entre la realización del retorno y la construcción de una vida en Líbano, hubo familias que se dividieron, unos permanecieron en Líbano, otros volvieron a Brasil o incluso buscaron nuevos destinos.

A semejanza del inmigrante que se estableció en Brasil y acarició con el tiempo de la inmigración el deseo de regresar a su tierra natal, los que se quedaron también mantuvieron el deseo nostálgico del retorno, esta vez a Brasil.

De cierta forma, el retorno se concretizó en la ruptura y la división familiar, cuando los esposos volvieron a vivir en Brasil o en otro país para mantener financieramente a la familia que se quedó en Líbano; cuando los hijos del sexo masculino acompañaron a sus padres en la función de proveedor de la familia; o cuando las hijas se casaron y el matrimonio

las llevó a diferentes lugares del mundo. Para las mujeres, un nuevo retorno significaría vivir nuevamente rupturas, decepciones, crisis, conflictos, pasar por las mismas experiencias conflictivas después de un período de acomodo.

En las diferentes generaciones, géneros, franjas etarias y origen es donde aparece el retorno como posibilidad o no. De esta forma, tenemos en una misma familia:

Madre e hija, en nombre de un proyecto familiar, de la buena formación de los hijos, del mantenimiento de los valores culturales y de los temas objetivos como la seguridad, en oposición a la violencia urbana, afirman:

> A veces me pregunto:" ¿qué estoy haciendo aquí?" Pero después empiezo a pensar qué es mejor para la vida de ellos, preservar los valores culturales, el idioma, la religión, tener paz y seguridad. Por ahora, puedo decidir por ellos, pero si vuelven a Brasil que lo hagan casados, con una buena formación familiar... **Widad Ismail El Kaderi, 2ª generación.**

> Le voy a decir la verdad, a mi esposo le encanta Brasil, creo que preferiría vivir allá. Pero a mí me gusta más aquí, aunque Brasil me parezca un país lindo, maravilloso, es mi tierra. Me encantan los brasileños, el calor que tienen, su forma de ser... Pero el problema está en la seguridad. Ese es el primer punto, aquí uno puede ir y venir, dejar el auto abierto, la llave dentro del auto, andar con kilos de oro, la casa abierta, y no hay problema. Todo el mundo sabe quién es uno, quién es hijo de quién, quién es el papá, quién es el abuelo, quién es el bisabuelo, nadie se mete con uno, nadie le va a hacer daño, ¿me entiende? **Sana Ali Mousa El Kaderi, 3ª generación.**

En el mismo grupo familiar, se percibe la misma insatisfacción con la vida en Líbano y el deseo del retorno a Brasil, pues el país es una posibilidad de construcción de una vida material, reeditar el camino y las posibilidades de los padres en los tiempos de la emigración. Madre e hijo comentaron:

> Mi hijo Samir es el que me tiene más preocupada, porque no acepta esta vida y vive diciendo que quiere volver a Brasil. Al principio me enojé con esa idea suya, después me di cuenta de que todo el mundo regresa a la tierra en la que nació, aunque esté viejito, siempre regresa. Lo mismo pasó con mi esposo, se crio en Brasil y siempre pensó en volver a su tierra y volvió, y es lo que sucede con mi hijo.

> Si un día se quiere ir, voy a tener que aceptarlo porque es mayor de edad y no voy a poder tenerlo toda la vida debajo de mis faldas. Mi esposo no puede oponerse porque él decidió su vida, Cuando se fue a Brasil era menor que mi hijo, apenas tenía quince años y su madre lo aceptó, no pudo hacer nada. Los hijos crecen y nosotros los seguimos tratando como si fueran niños, pero no sirve de nada. Si Samir quiere irse a Brasil, voy a tener que respetar su opinión, porque tienen que tener personalidad, tienen que tener su propia opinión, si no, nunca van a crecer... Eso sí, mi esposo se opone... **Neide Maria Papilovsk El Kadri, brasileña no descendiente.**
>
> Mi futuro no está aquí. Creo que mi futuro está en Brasil... Creo que tengo que seguir mi camino, como lo hizo mi padre que empezó desde cero, trabajó como vendedor en la calle y fue creciendo despacio, despacio y construyó su vida. Si no hubiera luchado, si no se hubiera arriesgado y salido de aquí, no tendría nada de lo que tiene ahora. Si se hubiera quedado aquí, nunca había conseguido nada porque es un país en el que uno siempre trabaja sin parar y está en el mismo lugar, nunca crece...
>
> Por eso quiero regresar a Brasil, construir mi vida allá como mi padre construyó la suya. **Samir Ahmad El Kadri, 3ª generación.**

Para unos, el retorno es un deseo acariciado, un sueño imposible de concretizar; para otros, es la renuncia total:

> Hoy sé que no se puede vivir en Brasil. Fadel Mohamad Abou Jokh, 1ª generación.
>
> Pienso en mi vida en Brasil como un sueño que pasó. **Noá Mohamad Abou Jokh, 2ª generación.**
>
> Para mí, Brasil ya es algo distante. Vanda Luís Alouan, brasileña no descendiente.
>
> Sinceramente, creo que eso es algo que nunca más va a pasar, nunca volveré a Brasil. **Expedita Ferreira Alouan, brasileña no descendiente.**

Al mismo tiempo, regresar a Brasil es un deseo a concretizar, de una forma o de otra:

> Si mañana las chicas se casan, ¡me voy y no regreso! Si mi esposo quiere, ¡que me siga! Ya le dije que mi ombligo no está enterrado aquí... **Enizete Aparecida de Souza, brasileña no descendiente.**

6. CONCLUSIONES

Lo que el retorno puso en evidencia fue la crisis de la familia y del proyecto familiar en el proceso migratorio. Hablar de la migración y del retorno es sacar a la luz las discusiones referentes a las contradicciones, los conflictos, los problemas engendrados por ese proceso, así como sus modos de superación, pero este proceso y estas discusiones deben comprenderse en un contexto más amplio que es el de la familia.

Fue dentro de un grupo familiar que cada uno de los colaboradores analizó su vida en familia en la inmigración; la familia pensada en su formación, las transformaciones y las contradicciones, y el análisis se realiza a partir de la perspectiva del proceso de retorno y su reposicionamiento en el lugar de origen. Es como miembro de una familia que cada colaborador se vio a sí mismo y a los demás, reflexionó en su posición en este grupo y en la de cada miembro con relación a él, específicamente.

Un estudio de esta naturaleza, cuya preocupación parte de la temática de la familia y sus proyectos, su papel en la comunidad migrante al vivir en Brasil y en la comunidad de origen al regresar a Líbano, se puede comprender como una "teoría de la familia y de sus transformaciones bajo el efecto de la inmigración", como define Sayad (1998, p. 173).

7. REFERENCIAS

BRAH, Avtar. (2011).Diáspora, fronteras e identidades transnacionales. Cartografías de la diáspora: identidades em cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños.

CHAMBERLAIN, M. (1988). Narratives of Exile and Return. Houndsmill: Macmillan.

HALL, Stuart. (2011) Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

MEIHY, J C S. (2005) Manual de História Oral. SP: Loyola.

NUÑES-SEIXAS, X-M. (2005). "Visible and Invisible Remittances: some notes on transatlantic return migration and its effects on Iberian societies". In: Review of Polish Diaspora, vol: 31, nº 1 (115), pp. 117-142.

SAYAD, A. (1998). A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade. SP: EDUSP, 1998.

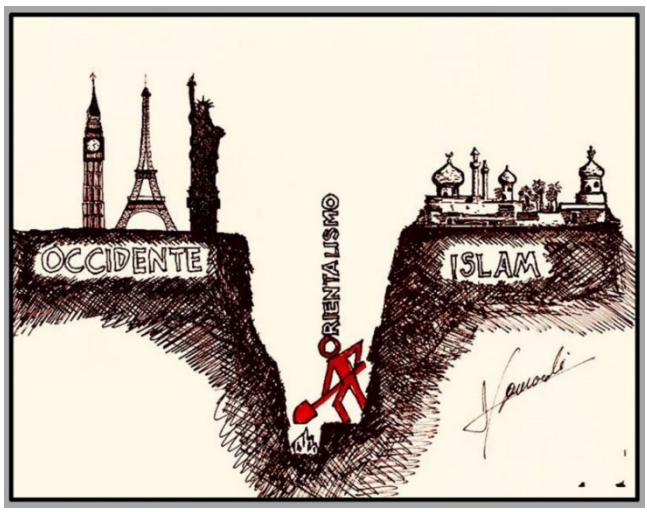
_____. (2000) "O retorno: elemento constitutivo da condição de imigrante". Travessia: Revista do Imigrante. Publicação do CEM, ano XIII, número especial.

THOMSON, A. (2002) "Histórias (co) movedoras: história oral e estudos de migração." In: Revista Brasileira de História. Vol. 22, n° 44, SP.

LA RESISTENCIA ESTÉTICA AL ORIENTALISMO ENTRE LA ARABIDAD Y LA ARGENTINIDAD: IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN ENTRE LA ARQUITECTURA Y LA INMIGRACIÓN DEL S. XIX Y XX

HAMURABI NOUFOUR
Universidad De Buenos Aires
Universidad Nacional De Tres De Febrero

El fez o "tarbouch" que viste el personaje al pie de la figura femenina que representa a la República Argentina es el único elemento estético "oriental" de este monumento figurativo academicista donado a la Nación por los residentes sirios en el país en ocasión del Centenario de la Revolución de 1810 con la que este inició su existencia independiente. La presencia de este indumento andalusí inventado en Marruecos se debe a que del s.XIX y hasta 1925, se convirtió en símbolo de adhesión a la modernidad citadina buscada en la europeización, en todo el Norte de África hasta Irán y en el Imperio Otomano que lo impuso como obligatorio a todo su personal civil y militar.





1. INTRODUCCIÓN

Pocas veces recurrimos a la arquitectura como dato de una realidad cultural. Generalmente lo hacemos a la inversa. Menos aún en ambas direcciones. Casi nunca de modo intercultural como lo requieren la interpretación y explicación de casos como los del consumo y recuperación hispanoamericano de arabismos edilicios (o no) como representación de identidades colectivas o individuales.

El presente trabajo ensaya algunas interpretaciones para dar respuesta a la paradoja argentina en la que la abrumadora mayoría de las obras edificadas con rasgos árabes son encargadas y habitadas por quienes no guardan relación de parentesco familiar alguno con esa identidad colectiva, mientras que casi el 70% de los edificios institucionales (lámina 14), representativos de la colectividad árabe de la Argentina, laicos o religiosos, no exhibe arabismo arquitectónico alguno a contrapelo de su activismo social e intelectual por la reivindicación y renovación de la lengua árabe y las publicaciones locales en ese idioma.

Hechos, paradojas y creatividad intercultural entre arquitectura y literatura que siguen siendo objeto de la indiferencia historiográfica e insensibilidad letrada resultante de ese Orientalismo, que solo admite dedicarle un fugaz interés mediático como "curiosa" excentricidad.

2. IDENTIDAD E IDENTIFICACIÓN

Por "Orientalismo", siguiendo a E.W. Said, no nos referimos al interés por "Oriente", sino a la división cognitiva del mundo en dos partes opuestas (Oriente y Occidente) que inevitablemente subordina una a la otra, en tanto opuestos que se excluyen recíprocamente al tener como condición de su definición a su par opuesto. Confusión que suele padecer la mayoría de los estudios dedicados a edificios con rasgos arabizantes, reales o imaginados, vinculados a grupos de árabehablantes fuera del Mundo Árabe, impidiendo interpretaciones interculturales del arte, el diseño o la arquitectura como las que proponemos aquí.

Esquema mental que arrastra consigo la reducción / igualación de "Oriente" con el "islam" y viceversa, debido al retrato geográfico que hace de ese credo como subproducto del desierto y el nomadismo, antes que describirlo por lo que de él dice su texto, tal y como sí se hace con los otros credos monoteístas.

Asimetría descriptiva que pone en duda su valor como "credo revelado", tal y como lo despoja de toda autoridad moral su retrato como "religión del sexo y la violencia", cuando se atribuye su difusión mundial a la imposición bélica impulsada por la no menos imaginara recompensa

sexual terrenal (poligamia) y celestial (70 vírgenes con las que en el Paraíso se premiaría a quienes mueran durante ese cometido).

Descalificación moral legendaria cuyo orientalismo será por eso también ese espejismo, no exento de belleza, que adapta el contenido al continente. Que "orientaliza al oriental" al convertir al sujeto que supongo "oriental" en objeto del "oriente" imaginado para solaz y deleite de quien no solo supone que esa División es real, sino que requiere "orientalizar al oriental" como condición necesaria para no verse a sí mismo como "occidental".

Lo cual no deja de producir esa discrepancia subalternizadora entre identidad e identificación, ya que por ejemplo la mirada orientalista ante las tres imágenes femeninas de la lámina 1, difícilmente podrá distinguir cuales de ellas están "vestidas" y cuales "disfrazadas". Cual retrato es europeo, cuál árabe y cual turco. Pues mientras que las de la izquierda y centro le parecerán "orientales" antes que mujeres "desnudadas", percibirá como "disfrazada" a la de la derecha cuando la sepa "oriental", y a sus ropas como impropias de su "identidad", pues la identificación como "oriental" anula o relativiza toda identidad visual que la persona exprese por sí misma mientras no responda a los atributos asignados al "oriental", usados para definirlo por quien no se siente tal.

3. DESCALIFICACIÓN MORAL LEGENDARIA

Lámina 1 Izq.: *En el ángulo derecho de la postal se lee la firma del fotógrafo (L. Gelser) y lugar "Alger" (Argel), en el izquierdo dice "une almée"(Del ar. `Almeh, plural a´awālim, de a'ālima "sabia, enseñada") era el nombre de una clase de cortesanas y artistas femeninas egipcias, muchachas de buena posición social, educadas para cantar, bailar y recitar poesía clásica y discursos ingeniosos. Siempre presentes en festividades y celebraciones, y contratadas también como asistentes en funerales. En el siglo XIX, "almeh" llegó a ser utilizado como sinónimo de ghawazi, bailarinas eróticas de etnia Dom (gitanas) cuyas actuaciones fueron prohibidas en 1834 por Mehmet Alí. A raíz de la prohibición, las bailarinas ghawazi se vieron forzadas a fingir que eran de hecho awalim. Transliterado al francés como almée, el término llegó a ser sinónimo de "bailarina del vientre" en el Orientalismo europeo del siglo XIX, gracias al cuadro de JEAN-LÉON GÉRÔME en su cuadro LA DANSE DE L'ALMÉE de 1863. –* ***Centro y debajo****: Frente y dorso de una postal de lo que se supomnía era una "Mujer Turca" producida y comprada en El Cairo y desde allí enviada a la señorita Hernández con domicilio en Oviedo, España.* ***Der****.: Retrato de Catalina Daguer (Daher) con los hijos de su matrimonio con Salomón Aiub (Emilo y Ana) según la mirada de la interesada árabe (siria de la aldea de Safita). Foto tomada en la Buenos Aires de 1883.*









Espejismo originado en la ya mencionada descalificación moral legendaria, como credo de la lascivia que solo entiende a la mujer como objeto para la servidumbre sexual, y que integra el repertorio mediático autóctono de la prensa dedicada al humor político desde el primer semanario rioplatense del s. XIX, "El Mosquito" hasta la revista "Humor" de fines del s.XX.

Como puede apreciarse en el lado izquierdo superior de la lámina 2, el primero satiriza al presidente Sarmiento en la tapa de su número del 23/04/1873, retratando a la República Argentina como odalisca de su harén, proyectando a la política su fama personal de promiscuo en clave orientalista, en alusión al cuadro "La danza de Almeh" (1863) de Jean León Geróme, basado en la descalificación moral de los musulmanes como atávicos adictos al sexo y del Islam como culto que la legitima. Mientras que la revista argentina "Humor" caricaturizará un siglo después en la tapa de su número 328 del 10/10/1992 al presidente Carlos Saúl Menem como dueño de un "harén", para ridiculizar su decisión de nombrar por primera vez en la historia del país a varias mujeres como ministras en el Gabinete presidencial. Basándose tanto en el cuadro "El baño turco" de Dominique Ingres, 1862 (Lámina 2- arr. y ab. der.), como en la imagen negativa local sobre la identidad nacional y confesional de sus padres sirios y musulmanes.

LÁMINA 2. ARRIBA: Izq. Revista rioplatense de humor político "El Mosquito" del 23/04/1873. - Der. Tapa del No. 328 de la Revista argentina "HUMOR" del 10/10/1992. / ABAJO: Izq. Cuadro "La danza de Almeh" (1863) de Jean León Geróme. - Der. Cuadro "El baño turco" de Dominique Ingres 1862









4. LA NECESIDAD LOCAL DE "ORIENTALIZAR AL ORIENTAL"

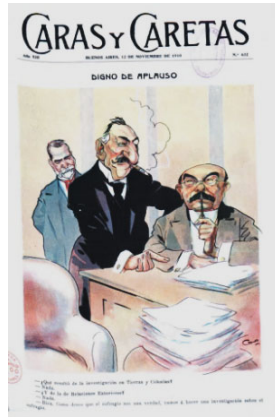
Esta "orientalización"del presidente C. S. Menem, tan negativa como negadora de su condición de su identidad nacional como argentino nativo, y confesional como católico apostólico romano practicante durante toda su vida, puede al menos remontarse hasta la que hace la Revista "Caras y Caretas" sobre primer diplomático Otomano en la Argentina, el libanés y druso, Emir Amin Arslan.

En el lado izquierdo de la lámina 4 podemos observar cómo se hace retratar oficialmente en la terraza del Plaza Hotel el día de su llegada a Buenos Aires (29/10/1910), foto que se conserva en el Archivo General de la Nación Argentina. Mientras que en su centro observamos como publica la noticia de su llegada la revista argentina más importante del momento Caras y Caretas, que en la pág. 68 del ejemplar del 12/11/1910, cuya tapa puede apreciarse a la derecha de la misma lámina, y que sin ofrecer ningún tipo de información biográfica o profesional del diplomático, solo muestra una caricatura realizada por Mario Zavattaro (1876-1932) copiando la misma foto oficial, pero agregándole en la cabeza el típico fez o "tarbouch" turco inexistente en el original y con un epígrafe que no deje dudas sobre su voluntad ridiculizar al funcionario "orientalizando al oriental", como quien desenmascara la esperable falsedad del "oriental" para revelar su "verdadera naturaleza": *"Hace unos días que vino acá // y de este modo, con su llegada // ya está Turquía representada // ¡gracias a Alá!"*

LÁMINA 3







Estamos ante la necesidad orientalista del disfraz oriental que demanda la sensibilidad mediática local ante todo aquello que se desee designar como tal, y que sin percatarse de su unilateralidad, excluye relativizando todo aquello que sea visualmente compartido con "el oriental

> ". Aún cuando el de la vida real no tenga fez la mirada local se lo coloca pues cuando el sujeto racializado como "oriental" se sale de los parámetros éticos y estéticos con los que el Orientalismo lo define, "[…] *la mirada racista intenta regresarlo a sí para que allí encuentre la desolación de un sujeto que debe definirse sólo con respecto al pasado, o a su "especie", lo que lo lleva a fin de cuentas a cuestionar su propia existencia* […]" (Nelson Maldonado-Torres)

Pasado e identidad de "especie" que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, referencia por excelencia para la correcta atribución de significados a las palabras, sitúa fuera de la Civilización al vincular unívocamente el gentilicio "beduino" con el de "árabe" y convertir al 1ero en nombre genérico del hombre "fiero, cruel, inculto, grosero, tosco" (bábaro) "fuera de la ley" (desaforado), fijando ambos gentilicios como marcadores racistas en tanto que designaciones que subhumanizan por descalificación racional a las personas identificadas como árabes o beduinas.

Barbarización lingüística de las identidades árabes e islámicas que Domingo Faustino Sarmiento[322], séptimo presidente argentino (1868-1874), traduce a códigos de la estética indumentaria en su clásico "Facundo: Civilización y Barbarie" de 1845, una de las obras fundadoras de las letras hispanoamericanas, del siguiente modo: *"cada civilización ha tenido su traje, y cada cambio en las ideas, cada revolución en las instituciones, un cambio en el vestir. Un traje la civilización romana, otro la Edad Media; el frac no principia en Europa sino después del renacimiento de las ciencias; la moda no la impone al mundo, sino la nación más civilizada; de frac visten todos los pueblos cristianos, y cuando el sultán de Turquía, Abdul Medjil, quiere introducir la civilización europea en sus Estados, depone el turbante, el caftán y las bombachas, para vestir frac, pantalón y corbata."* (Sarmiento, 2018, pág 154)

Descalificación racional por barbarización lingüística e indumentaria (áraboislámica) tan aceptada como forma de desautorización moral que incluso le será aplicada al propio Sarmiento por el mencionado semanario "El Mosquito" (01/07/1877) que lo caricaturiza "vistiéndolo" como guardia arabo-islámico en directa alusión al afamado cuadro pintado en 1870 por Henri Regnault "Ejecución sin juicio, bajo los Califas de Granada" (ver centro e izquierda de la lámina 4), enfundando el alfanje con el que supuestamente corta la cabeza del rebelde gobernador de la provincia de Entre Ríos, Ricardo López Jordán, pronunciando la frase: "*con el permiso de la autoridad apuesto todo mi salario una vez que se corte esta cabeza no habrá más revoluciones*". Testimonio gráfico que da cuenta del arraigo y antigüedad que la asociación de la identidad arábiga con la barbarie y el despotismo sangriento posee en la sensibilidad colectiva rioplatense. Significado que esa percepción letrada luego transferirá al fez o "tarbouch", agregando el de miseria ambulante, a pesar de que sus autores y usuarios lo emplearan para significar lo contrario. Tal y como ilustran las caricaturas de las tapas del semanario más

[322] Domingo Faustino Sarmiento fue un político, escritor, docente, periodista, militar y estadista argentino; gobernador de la provincia de San Juan entre 1862 y 1864, presidente de la Nación Argentina entre 1868 y 1874, senador nacional por su provincia entre 1874 y 1879 y ministro del Interior en 1879.

importante del país, Caras y Caretas, del turco “apuñalador” y la del vendedor ambulante siriolibanés. (Lámina 4- figuras inferiores.).

LÁMINA 4. ***Arr. Izq. :*** *1870 por Henri Regnault “Ejecución sin juicio, bajo los Califas de Granada”. Arr. Der: Caricatura de Sarmiento en “El Mosquito” del 01/07/1877. Abajo izq. Tapa de la revista semanal Caras y Caretas n.º 1.252 del 30/9/1922. Abajo der. Tapa revista semanal Caras y Caretas n.º 514 del 8/8/1908.*









beduino, na

Del fr. *bédouin*, y este del ár. clás. *badawī*.

1. adj. Dicho de un árabe: Que es nómada y habita en su país originario o en Siria y el África septentrional. U. t. c. s.

2. adj. Perteneciente o relativo a los **beduinos.**

3. m. Hombre bárbaro y desaforado.

Real Academia Española © Todos los derechos reservados

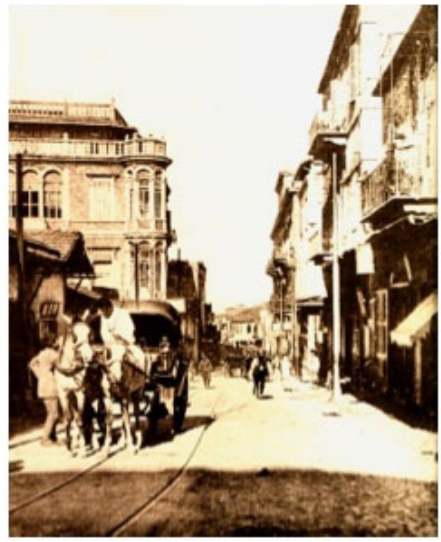
5. OBSESIONES CRUZADAS: ORIENTALES QUE OCCIDENTALIZAN Y OCCIDENTALES QUE ORIENTALIZAN.

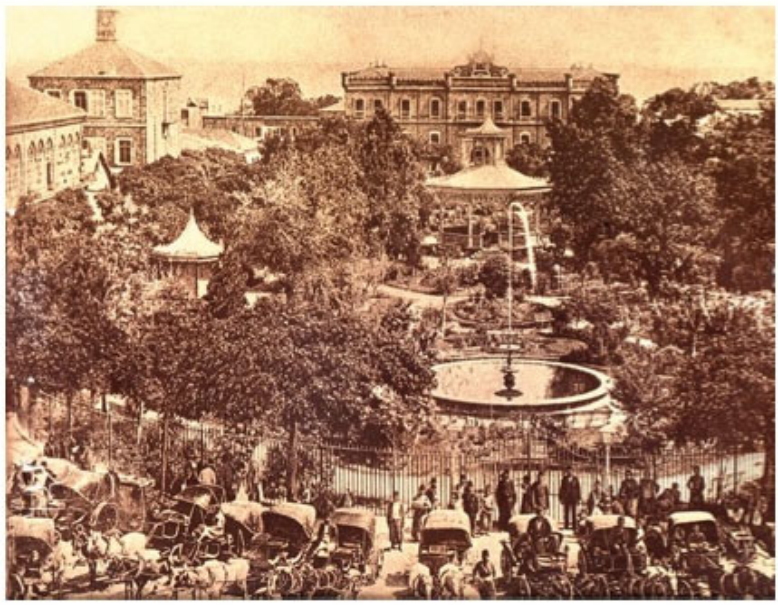
A los argentinos, no debería sorprendernos el proceso de la estética edilicia que a continuación se describe, dado el parecido que guarda lo que sucede en el Mundo árabe del Mediterráneo oriental con lo que acontece en Argentina sobre las mismas fechas en materia de valoración cultural negativa de lo arábigo en general, como ya vimos que fijara Sarmiento y otros ilustres antecesores suyos como Dean Funes y Castro barros.

Incluso también los árabes tendrán su Sarmiento llamado Rifaa al Tahtawi[323]. Quien como aquel y prácticamente en el mismo momento que el.

[323] Refa'ah Rafie' Al Tahtawi, Refaa El-Tahtawi (1801-1873) fue un teórico de la educación, pensador político, economista y hombre de letras, al que podría calificarse de reformador social y pedagogo. Es considerado el padre del pensamiento árabe moderno y fundador del renacimiento cultural de Egipto (nahda). Se inscribe en el marco de un movimiento general de cambios, que bajo la dirección de Muhammad Ali Pasha al-Mas'ud ibn Agha influyó en el conjunto de las estructuras políticas, económicas y culturales de Egipto.

LÁMINA 5.





Arriba: Ciudad de Beirut hacia finales del S. XIX. Abajo: "Plaza de la Estrella" en Beirut, finales de S.XIX.

argetino cumplía con la misión educacional encomendada por el gobierno chileno, Rifa`a estará en París con el mismo cometido por encargo de Mohamed Alí: proveerle de planes y modelos educativos, textos escolares y manuales para sus funcionarios.

Al igual que la alta burguesía terrateniente argentina *"[...] Los viajes, la educación [según cánones europeos] y los nuevos medios de difusión contribuyeron todos a crear un mundo común de gustos e ideas.* [lo cual explica la búsqueda de ruptura con el modo de vida anterior. El problema fue que este corte no provino de la misma cultura sino de otra que se presentaba como superior y con derecho a conducir los procesos intelectuales*.] Era habitual la existencia de personas bilingües, [...] la costumbre de viajar a Europa a pasar las vacaciones estivales se difundió, [entre quienes] podían pasar varios meses en ese continente* [...]" (Hourani, 1991, 352)

> Y como en todo el siglo XIX argentino "[...] *Los grandes encargos arquitectónicos en relación con los edificios oficiales recaían generalmente en los arquitectos británicos o franceses, [...] Algunos arquitectos árabes formados en el extranjero también comenzaron a construir villas de estilo mediterráneo, mansiones de tipo art noveau en la Garden City de El Cairo, y los primeros edificios de lo que era entonces la escuela <moderna>*." (Hourani, 1991, 353)

Por ello, si observamos las imágenes de Beirut y Damasco a fines del siglo pasado y principios de este, cualquiera podría confundirlas con las que se tienen de Buenos Aires sobre la misma fecha. (Láminas 5 a 8)

Este dato cobra mayor relevancia para nuestro tema debido a que eran las ciudades de partida de los inmigrantes, donde se tramitaban los documentos de viaje y se tomaban los recaudos para el mismo. Mientras que Beirut operaban como puerto marítimo, Damasco lo hacía como puerto del desierto y las planicies. Como gran Estación comercial Terminal del cruce entre la Ruta de la Seda y de las Especias en tanto portal del cruce de la cordillera libanesa para salir luego al Mediterráneo. Centro de transferencia internacional de personas y mercancía cuyo carácter de tal se veía incrementado por el hecho de que de norte a sur fuera parada obligada en la ruta del Hiyaz para el peregrinaje a La Meca. (Láminas 9 y 10).

Lámina 6



Damasco hacia finales del siglo XIX



Damasco hacia finales del siglo XIX

De modo que, a pesar de provenir de aldeas agrícolas, cabe suponer lo pregnantes que estas imágenes urbanas, resultaron para la retina de aquellos que migraban como símbolo de progreso pujante y civilización. Incluso debe destacarse que para aquellos pocos que partieron desde El Cairo, el perfil de Buenos Aires resultaba algo primitivo comparado con

el grado de europeización que habían experimentado grandes zonas de la urbe egipcia.

Provenientes de este contexto arquitectónico y del ambiente cultural descripto, cabe preguntarnos si ¿deseaban los inmigrantes sirios y libaneses hacer arquitectura "árabe" cuando llegaran a la Argentina? Respuesta: Naturalmente que no.

El hecho de que ello nos asombre, que leamos como anomalía que estos inmigrantes "orientales" no produjesen arquitectura "oriental" al llegar a nuestro suelo es una sensación de inverosimilitud causada por el cúmulo de representaciones previas existentes en nuestro medio sobre lo "oriental", que genera un nivel de expectativas de lo diferente y exótico que se ve defraudado cuando la realidad no se corresponde con esas expectativas escencialistas. Por lo que no deja de ver en ello la excepción y no la regla, induciendo a crear idealizaciones y hechos de propia mano que llenen los vacíos existentes entre el estereotipo y lo real, hasta recuperar la tranquilizadora certeza del juicio previo.

Si Beirut y Damasco disponía de arquitectura "occidental" hecha por "orientales", las ciudades del Río de la Plata, aunque en menor grado por lo que se explicará más adelante, también podía exhibir edificios "orientales" hechos por "occidentales", merced a un cosmopolitismo congruente con al furor "orientalista" de Europa. En el marco del cual se pueden mencionar una variedad de ejemplos que van desde el Pabellón del Lago en los Bosque de Palermo, hasta el de las jirafas en el Jardín Zoológico de Buenos Aires pasando por la Casa de Baños en la porteña calle Esmeralda, la Ciudad de los Niños en La Plata (Lámina 11 fig. superiores y central der.) el Portal del Parque de la ciudad de Tandil y la Kermés de Montevideo.

Cabe destacar que a diferencia de "Oriente", América, para los arquitectos europeos no parecía poseer una tradición arquitectónica estimable que sirviese de inspiración, de modo que la construcción estereotipada de la arquitectura local, a imagen y semejanza del fenómeno orientalista, será mucho menor, tardía y vendrá de la mano de las escenografías californianas del cine de Hollywood o el Neoprecolombino. Así, Buenos Aires, como buena urbe europea y cosmopolita, también podía jactarse

de ser capaz de proveer arquitectos locales que satisficieran cualquier pedido en el estilo que se solicitara. Incluso en uno “árabe”.

LÁMINA 7

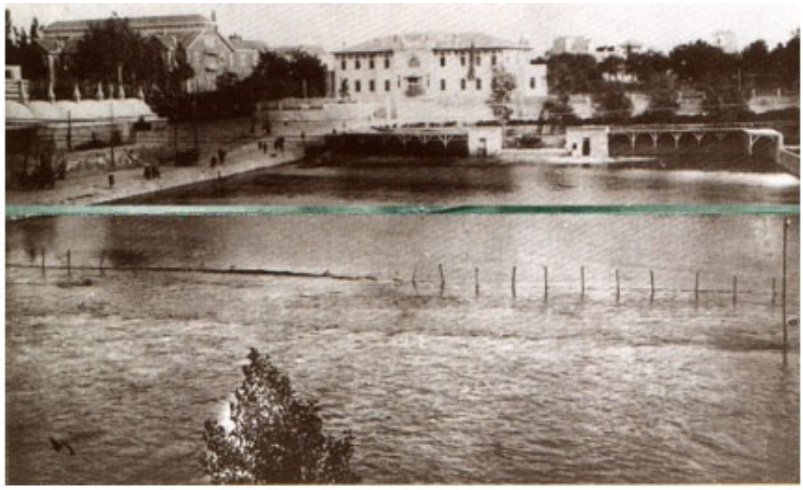


Damasco hacia finales del siglo XIX



Casa de Gobierno en Damasco hacia finales del siglo XIX

LÁMINA 8



Damasco hacia finales del siglo XIX



Gran Cuartel de Hamidie en Damasco hacia finales del siglo XIX

LAMINA 9





Vista general de la "Plaza de los mártires" de Damasco en 1913. Es ese nombre con el que llaman a la plaza en el uso cotidiano, a pesar de que desde la época del Imperio Otomano, es la "Plaza de los Telégrafos". Aquel nombre deriva del monumento a la inauguración del telégrafo entre Estambul y La Meca. Continuaron llamándola así en la época de la posesión francesa, a pesar de que en ambos mandatos, otomano y francés, se utilizó para colgar a los disidentes.

LÁMINA 10



"Souk el Hamidie" en Damasco hacia finales del siglo XIX

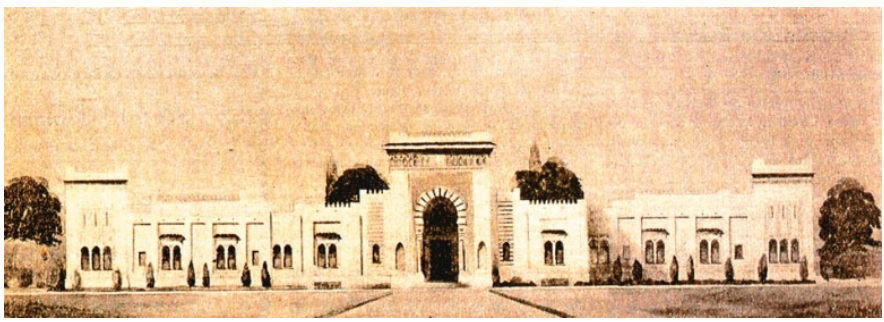


Mercado de "Bab Touma" (Puerta de San Tomás) de Damasco en el año 1900

Lámina 11. *Arriba: izq. a der. Pabellón de las jirafas en el Zoológico de Buenos Aires (1888), República de los Niños en La Plata (1951) y Pabellón del Lago en los Bosques de Palermo (1901). Centro izq.: Club de Pescadores de Bs.As. (1930). Centro der.: Casa de Baños de Bs. As.(1902) Abajo: Proyecto Arabizante para el Hospital Sirio Libanés de Bs. AS. (1927).*





6. LA RESISTENCIA ESTÉTICA AL ORIENTALISMO EN LA ARQUITECTURA INSTITUCIONAL ARGENTINOÁRABE

Esto dará como resultado que los proyectos y obras "arabizantes" para edificios de la colectividad siriolibanesa, sean propuestos en un principio, por arquitectos que no pertenecen a ella, mientras que ella prefiere una gama estilística que va desde el academicismo francés hasta la arquitectura racionalista más ortodoxa.

Buen ejemplo de ello es el afrancesado diseño realizado para el Club de Pescadores[324] de Bs.As. (1930) por el ingeniero Cirilo Nasif de origen sirio libanés, (Lámina 11 fig. central izq.), que contrasta con el caso del edificio para el Hospital Siriolibanés, academicista primero y modernista después, cuyo proyecto arabizante inicial, concebido por los arquitectos Carlos F. Ancell y Alberto Horteloup, fue presentado en sociedad durante 1927 y publicado en la Gaceta Árabe en ese mismo año, (Lámina 11 fig. inf.)

Lo que sucede es claro: el proyecto para el hospital responde a las expectativas de los no árabes sobre los árabes y el resultado edilicio final a la búsqueda de los siriolibaneses por traducirse a sí mismos en los términos del lenguaje que la sociedad receptora valora como el de la civilidad y modernidad y que no es otro que el europeizante en el cual ya venían iniciados.

Fenómeno que algunos llaman "búsqueda de paridad con la cultura dominante" pero que preferimos denominar como "traducción de primer grado", dado que no es un hecho que pueda ser descifrado sin una constante comparación entre los dos términos constituyentes de la dialéctica que lo origina: la representación que ambos colectivos tienen del otro y de si mismos de la cual depende el mayor o menor interés por traducir al otro y traducirse frente a él. Una respuesta nada complaciente, surgida de la interpretación de lo que la sociedad huésped espera de la inmigración.

---

[324] Declarado Monumento Histórico Nacional el 11 de junio de 2001 por el Decreto 766/01, dejándose así consolidada su permanencia definitiva en la ribera del Río de la Plata.

En consonancia pues, con la variedad del paisaje arquitectónico argentino, los edificios institucionales de tendencia occidentalizante ofrecerán una variedad que va desde el neoclasicismo del Monumento figurativo academicista donado al país por los residentes siriolibaneses en la Argentina, cito la ciudad de Buenos Aires (1911) y el neogótico de la primera Iglesia Ortodoxa de la Argentina en Sgo. del Estero (1917) (lámina 12), pasando por el art decó del Colegio Siriolibanés de Buenos Aires (1933) (lámina 13) y el racionalismo temprano de las sucursales del Banco Siriolibanés (Bs.As. 1938) (lámina 14), hasta la onda "country" del Club Honor y Patria de Bs.As. en la calle Galván (1985).

Aunque ha quedado claro que esta situación no se debe totalmente a las condiciones que presenta la cultura receptora, sino que proviene de las sociedades de origen donde la tradicional estética edilicia autóctona siriolibanesa ya estaba mutando hacia la europeización, cabe subrayar que se percibe no sólo una continuidad sino un incremento de la recurrencia a las imágenes occidentalizantes para las obras institucionales o públicas. A nivel consciente o no, ello significa un esfuerzo colectivo y consensual, para expresar una presencia pública del grupo a través de los códigos que usa y valora la elite cultural local.

La imagen negativa preponderante sobre el inmigrante arábigo en general que ya hemos visto, dejan poco margen a la casualidad para explicar los motivos por los cuales los fieles de las orientaciones cristianas, católicas o no, van a preferir, en lugar de su fuerte tradición arquitectónica sirio bizantina, "estilos" como el neogótico para la iglesia Ortodoxa de San Jorge en Santiago del Estero (1917), el neoclasismo para la iglesia Melkita de Córdoba (1919), la Ortodoxa (1926) de la misma ciudad, la Melkita de Rosario (1923) y para la de San Maron (1924) en la capital de S.M. de Tucumán, así como el plateresco en versión de Martín Noel para la iglesia y colegio San Maron (1920) en Buenos Aires. (Lámina 12)

Era el resultado arquitectónico originado en una sensación de desamparo, que venía agravada por su situación jurídica internacional reflejada en la falta de una delegación diplomática propia que los representara ante el Estado Nacional. De allí que en 1908 algunos celebraran la nueva constitución otomana que los igualaba en derechos con los súbditos

turcos, tras el derrocamiento del régimen absolutista de Abdul Hamid(1908), lo cual los hacía beneficiarios de la apertura de un consulado otomano, que tendrá una existencia efímera (desde 1911 hasta 1914), pero al frente del cual al menos, se designará a un libanés, el ya citado Emir Amin Arslán.

Antes de eso la embajada francesa representaba a los súbditos otomanos allí donde la Sublime Puerta no poseía legación propia y luego del inicio de la Gran Guerra, el consulado otomano pasa a manos de la Embajada de Alemania, pero al final de la gran contienda y hasta el 43 para los libaneses y el 46 para los sirios, el estado de referencia para el gobierno argentino será la Embajada de Francia en ejercicio del Mandato que la Sociedad de las Naciones le había otorgado sobre los "pueblos de las ex colonias otomanas, inmaduros para autogobernarse." (sic).

Sin embargo, a pesar del esfuerzo por comunicar e identificarse con aquellos valores de civilidad que la burguesía local distinguía, y no sólo a través de la arquitectura, dando a entender que si no los poseían podían adoptarlos velozmente, poco a poco las autoridades argentinas fueron escatimando cada vez más los permisos de acceso al país para "turcos", lo mismo daba que fuesen sirios o libaneses, cristianos o no.

La discriminación oficial cristalizará su posición discriminadora a partir de 1928 tomando forma de bloqueo administrativo a través de reformas contra la inmigración no-europea (AAVV Memoria y Balance del Patronato Siriolibanés, 1931), y al amparo del informe contra los siriolibaneses del comisionado oficial del estado argentino para "Medio Oriente", a la sazón presidente de la Cía. Marítima A.M Delfino y Cía. (AAVV El Misionero, 1928). Compañía marítima ésta trasportadora prácticamente monopólica de la mayoría de los inmigrantes que llegan al Cono Sur americano.

La reactivación del cinismo racista eurocéntrico se hace evidente frente al pedido del Patronato Sirio-Libanés, para que el inmigrante de ese origen siriolibanés tenga acceso al Hotel de Inmigrantes y a las mismas facilidades que se otorgan al resto de las inmigrantes de origen europeo (9/1/31, exp. 11.912 / 30).

Pedido que será contestado por el ministro D. M. Arias en los términos de la resolución de junio 30 de 1931 que dictamina que

> "[...] *de acuerdo con lo informado por la Dirección General de Inmigración, no median razones especiales que obligan a modificar, a lo menos por ahora, el criterio seguido desde hace 20 años, respecto de acordar solamente a los inmigrantes de origen europeo las facilidades que concede la Ley. 817,* [...]" (AAVV Memoria y Balance del Patronato Siriolibanés, 1931,15."Pedidos de facilidades que se otorgan a inmigrantes de otras nacionalidades")

Lo cual por otra parte explica que la curva ascendente de la tendencia occidentalizante siga trepando sin solución de continuidad hasta alcanzar su máximo nivel a mediados de la década del treinta. Un valor que no volvería a registrar hasta cuarenta años después y también que la proporción de edificios civiles vaya creciendo, aunque los confesionales sigan siendo mayoría por lo menos hasta la década del cuarenta. Indicadores de que las elecciones estilísticas difícilmente podían desligarse de las restricciones que impone el "miedo a la turquedad".

La tendencia occidentalizante en el conjunto de obras erigidas por la colectividad siriolibanesa, registra cuatro grandes períodos de actividad edilicia marcados por bajas cuantitativas en la inauguración de construcciones institucionales. El primero de ellos llega hasta 1957, el segundo entre 1961 y 1964, el tercero de 1968 a 1982 y el último desde 1985 hasta 1999. (Lámina 15).

El primer período a su vez, posee una mayor concentración de obras hasta 1943, cuya característica es la preferencia por los estilos "académicos", dado que son los empleados tanto por el estado como por las clases altas porque representan el espíritu clásico y riguroso, que se pretende para una imagen oficial de civilización, progreso y estabilidad. En este panorama sin embargo se distingue un edificio que constituye una excepción a esta regla tanto para la sociedad receptora como para la colectividad, porque es una de las primeras obras en haber puesto, según Alberto de Paula, un insólito punto final con su "gótico Art Decó" (De Paula, Alberto y Gómez, Raúl A. 1980, 163).

Nos referimos al Colegio Siriolibanés de 1933 de Passeron y Brizuela en Suipacha 842/848, que además de contener la primera iglesia

ortodoxa antioqueña de Buenos Aires, indica el inicio de la búsqueda por manifestar públicamente cierto vanguardismo moderno a través de su temprana elección de una expresión no clásica, porque

> "[...] Si los estilos del academicismo ecléctico connotaban significados de prestigio, el Art Decó expresaba con igual carácter asociativo valores de confort ligados a la mecanización de las instalaciones y de los artefactos domésticos [...] un virtual intento de sumar signos de prestigio y de confort, o bien de tradición aristocrática y modernidad radical." (De Paula, Alberto y Gómez, Raúl A. 1980, 163)

Lo cual refleja el incremento de la Resistencia al Orientalismo que experimenta el mensaje que se quiere transmitir a las autoridades conservadoras locales que habían endurecido su posición respecto de la inmigración de este origen. Posición que intenta exigir un cambio, evitando la confrontación violenta, comunicando el progreso y superación de que eran capaces los siriolibaneses.

Cabe destacar también en relación a esta elección estilística que en Francia, país que ejercía el mandato sobre Siria y Líbano y por lo tanto la representación diplomática oficial de estos inmigrantes frente al estado nacional, el Estado galo promovía en esa misma década

> "[...] *al Art Decó como estilo oficial a través de diversos contratos de obras públicas.*[...]" (Ramos, Jorge, 1996, 84), ello coincidía además con "[...] *la obra de Alberto Gelly Cantilo como arquitecto del Consejo Nacional de Educación, en cuyo desempeño fue autor de edificios escolares Art Decó* [...]"(De Paula, Alberto y Gómez, Raúl A. 1980, 164) con lo cual este "estilo moderno o gomina", como se lo conocía, había entrado a formar parte del repertorio oficial para expresar valores educativos.

Paralelamente, el conjunto de las obras edificadas en nuestro país durante los mismos años que pueden englobarse en esta variante estética, se bifurcan en dos tendencias: una que, en rápida evolución hacia el monumentalismo y geometrización de temas neoclásicos se confunde con la arquitectura <imperial> en la cual se encuadra el edificio del Patronato siriolibanés de la calle Reconquista levantado en 1937 (lámina 14) y la Iglesia Siriana de la Plata en 1949 "[…] y otra que, por vía de una rigidez y desornamentación creciente, se mimetiza con el racionalismo hasta perder identidad." (De Paula, Alberto y Gómez, Raúl A. 1980, 163).

A esta última variante pertenece el Club siriolibanés de Sgo. del Estero de 1943 que cierra la fase inicial de este período y a la primera el proyecto de casa de gobierno para Córdoba de Abdón Saade que había iniciado su tránsito por el "estilo moderno" con un proyecto eminentemente racionalista para el proyecto de Mirador en el parque Sarmiento de Córdoba en cuyos límites construye su célebre Casa Giratoria.(Lámina 14)

Subproducto del Art Decó en su versión austera y "monumentalista", son las sedes de la mayoría de las instituciones bancarias estatales, modelo que adoptarán las sucursales del Banco siriolibanés del Río de la Plata, el cual buscaba, además de dar la imagen de solidez y confiabilidad esperada de este tipo de instituciones, desvincularse de la ornamentación clasicista para mostrar su vocación crediticia hacia las clases medias y de menores recursos.

Esta fuerte inclinación por las expresiones estilísticas "occidentalizantes" que llega al extremo de convertirse en lenguaje de creación técnica y arquitectónica podría sorprender si no tomáramos en cuenta la matriz formativa de la que están saliendo los hijos de estos inmigrantes, que no es otra que la educación pública, el servicio militar obligatorio y los medios de comunicación formadores de opinión que comparten la misma mirada sobre el fenómeno migratorio, sus culturas de origen y la "natural argentinización" de aquellos, que requiere su filtrado según el paradigma del "Crisol de Razas".

En cualquier caso, nada tenía que ver con una imagen de grupo humano comprometido con los paradigmas de la idea de progreso que el Poder de la sociedad receptora esperaba de la inmigración en general. En este contexto cabe preguntarse

> "[...] si gran parte de las representaciones occidentales de entidades exóticas no son más que eso, es decir ficciones de la mente occidental impuestas sobre pueblos reales, entonces hasta que punto se les permite a los pueblos la creación de una identidad propia libre de asunciones y mitologías occidentales?[...]" (Carbonell i Cortés, Ovidi, 1997, 76)

Hacia mediados de la década del 20, se había registrado un incremento de las actitudes oficiales negativas, así como la instalación popular de las mitologías etnocéntricas sobre el "turco", involuntariamente

estimuladas por el teatro a través del género teatral del Sainete, junto con una "*historiografía obstinada en ocultar el pasado y a veces en transformarlo*" (Grass, Gunter y Goytisolo, Juan, 1999) aplicada a la población de manera sistemática y obligatoria a través de los programas de enseñanza que imponen como argentinidad deseable el sarmientino "no deber ser" indio, gaucho o árabe.

Ausencia que se materializa a través de la ocultación por omisión y revestimiento por exotización (distanciamiento), la cual impide en nuestro medio la incorporación del grupo humano con su identidad cultural de origen,- cuya muestra pública suele interpretarse como argentinización incompleta-, dado que la cultura con la que se lo identifica queda sumergida en esa patológica invisibilidad que la torna alteridad inasimilable, de la que adolece la mirada del contexto de destino como producto de su sistema educativo. Ello fomenta una labor periodística de los intelectuales de origen siriolibanés que reclama de sus pares locales el reconocimiento de un sitial para su cultura en el panteón de la historia universal al uso.

A nivel internacional la abolición de la independencia de sus países de origen en 1919 y la brutal represión de 1925 de la resistencia al "mandato" de la sociedad de las naciones, que había trocado las esperanzas de una redefinición y reconstrucción de su identidad en el marco de los valores "modernos" en un amargo desencanto, para ellos el progresismo positivista se había traducido en un desconocimiento internacional de su derecho a una independencia nacional que los sometía a un colonialismo por la fuerza. Tanto Jorge Borges como Leopoldo Lugones, acusan recibo de esta demanda de libertad en el interés de cuño "orientalista" que demuestran por la literatura del Mundo Islámico clásico, así como en sus colaboraciones en la Revista La Nota[325] del Emir Amin Arslán.

[325] Fundada por Emín Arslán y dirigida por él hasta el número 272 fue una de las revistas literarias argentinas más importantes de su época cuyos colaboradores fueron Alfonsina Storni, Emilio Becher, Juan Pablo Echagüe, Martín Gil, José Ingenieros, Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, José E. Rodó, Eduardo Talero, Manuel Ugarte, Joaquín de Vedia, Joaquín V. González, Alfredo L. Palacios, Franciso Grandmontagne, Víctor Pérez Petit, Charles de Soussens, Arturo Marasso, Carlos Ibarguren, Fernández Moreno, Carlos A. Leumann, Ataliva Herrera, Enrique Banchs, Arturo Capdevila, Evar Méndez, Mario Bravo, Alfredo R. Bufano, Alberto Mendióroz,

Como contrapartida, comienza a registrase un crecimiento de una conciencia revalorizadora de los orígenes y por extensión del patrimonio histórico y artístico árabe e islámico, en especial de aquella parte ponderada por la historiografía del arabismo español, que ve reflejada en los artículos de Michel Cosma en la Gaceta Árabe, así como un incremento en la creación de asociaciones siriolibanesas, árabes e islámicas, cuyo objetivo radica según el mismo periódico lo indica en "[...] *presentar un frente defensivo a la propaganda adversa a sus creencias* [...]" (AAVV Editorial de La Gaceta Árabe, 1932, 79).

Esta situación define en el campo de las artes y la arquitectura dos tendencias en el marco de estos fines: la que propone hacer gala explícita de los rasgos arabizantes y otra que opta por la expresión edilicia occidentalizante, pero que a diferencia de la etapa anterior, caracterizada por el temor a la propia "turquedad" que deriva en las expresiones de subordinación a lo ajeno y negación de los propio, ésta reivindicaba la identidad de origen recurriendo a la estética modernista de las vanguardias artísticas y arquitectónicas europeas, con la que se reviste a una institución con nombre arábigo (tradicionalista y regional).

Busca demostrar su capacidad de ser progresista y pujante con el objeto de liberarse de las imposiciones de esa ficción orientalista sobre su cultura, que los identificaba con primitivismos congénitos y atavismos nómades, al mismo tiempo que no dejar lugar a dudas sobre su voluntad de argentinizarse sin renegar de sus orígenes. (Azize, Moisés José,1933)[326]

José Gabriel, Pablo Rojas Paz, Alberto Gerchunoff, Juan Carlos Dávalos, Ricardo Güiraldes, Roberto Mariani, Antonio Herrero, José Enrique Rodó, Francisco Sicardi, Joaquín de Vedia, Juan Zorrilla de San Martín, Rubén Darío y Miguel de Unamuno.

[326]"[...] *El colegio siriolibanés abrirá sus puertas a los hechos el 15 de "adar" (marzo) próximo, para impartir estudios primarios desde 1ero a 6to grado, según lo establece el ciclo lectivo del Consejo Nacional de Educación, ofreciendo además cursos de idioma árabe a quién así lo requiera.*

El colegio siriolibanés está reconocido tanto por las autoridades locales como por el Consejo Nacional de Educación.

l esfuerzo por relacionar expresión lingüística con figuras arquitectónicas puede notarse en la mención a ciertos lugares edilicios que caracterizan la arquitectura palacial y doméstica de la tradición de origen, así como el empleo que la expresión "patio", que en Venezuela aún se emplea para indicar.

> "patria". En epígrafe del dibujo de la misma página puede leerse: *"Riwaq" (hall) distribuidor a los pisos superiores: El edificio del colegio siriolibanés en Buenos Aires es el más bello y distinguido de cuantos colegios superiores públicos se hayan levantado por los inmigrantes de este origen en los* ***"patios"***[327] [terruños – patria] *de su emigración."*

La escuela admitirá alumnos pupilos, medio pupilos y externos, con una cuota igual a la de los colegios del mismo nivel, aunque las comodidades que ofrece para ellos este edificio sean superiores a cualquier otro del mismo tipo.

Asimismo, en el sitial más alto de su fachada, verás ondear el pabellón de tu patria querida y en ese mismo frente tallado el nombre de tu país. El alumno que reciba clases en él, sentirá el favor (fadel) de aquellos que le antecedieron, con todo lo que ellos hicieron y lograron para el enaltecimiento del nombre de su origen nacional y la superación de su situación. Sentirá nacer dentro de sí el respeto y la consideración de sus ancestros, así como el crecimiento sin cesar de toda su fuerza, sin dudas ni vergüenzas.

El título emitido por el colegio siriolibanés de todo estudio en él impartido, está aceptado en todas las escuelas adheridas al sistema educativo nacional, así como también en los colegios estatales.

Es deber de todo árabe inscribir cuanto antes y sin demora a quién desee enviar al colegio, sin esperar al último día para ello, con el objeto de permitir a la comisión directiva que prevea todas las comodidades necesarias para todos los alumnos.

Es deber de todos nosotros visitar el edificio del colegio para que nos invada el sentimiento patrio, así como llevar a quien quiera ir de los hijos de este país para mostrarle que es lo que ha logrado concretar nuestra colectividad con su trabajo.

Con la visita del no-árabe al edificio del colegio siriolibanés se exhibe frente a él un innegable testimonio palpable de la voluntad inquebrantable que distingue a los siriolibaneses, a la que ningún problema, dificultad u obstáculo puede torcer. Esta es como un prístina distinción para conservar lo más valioso de la sabiduría de nuestra cultura que es la lengua árabe, lo único que nos queda hoy como sólido ligamento de los incontables millones de árabes dispersos por lo cuatro puntos cardinales de la tierra."

[327] El término en árabe es "diar", hemos apelado al calco semántico del árabe que aún hoy es utilizado por los venezolanos para referirse al terruño, con todo lo que ello implica de pertenencia a este en sentido patriótico.

Párrafo que cifra el sentido último de la elección del lenguaje occidentalizante movido por el deseo de dejar en la cultura local la impresión de que a pesar de ser "orientales" podían ser "occidentales". Unilateral y asimétrica búsqueda de inserción social que explica que la tendencia occidentalizante vaya creciendo hasta alcanzar su primer pico máximo en la década del treinta cuando es cerrada oficialmente la inmigración de ese origen, pero descendiendo abruptamente del 45 al 55, para volver a crecer a partir de entonces sin solución de continuidad hasta el presente, superando a fines de los 80 su pico histórico.

De modo que podemos concluir que la Resistencia Estética al Orientalismo (REO) es la resistencia a la imposición de los marcadores visuales racistas con los que el orientalismo de la percepción colectiva y el discurso dominante local identifica a lo arábigo. Dado a que aceptar ser identificado con esos marcadores estéticos era o es aceptar ser barbarizado y por lo tanto contribuir a ser inferiorizado impidiendo la integración del inmigrante árabe hablante en pie de igualdad con sus pares europeos.

En los hechos dicha resistencia se traducirá en hacer gala del uso y dominio de los marcadores de "normalidad civilizada" que la misma percepción colectiva y discurso dominante iguala unívocamente con lo "blanco" y europeo que no sea ni árabe ni islámico. Esto es que no sea ni andalusí, morisco, siculoárabigo o balcanoislámico.

Indicador de una voluntad letrada de exclusión sociocultural a la vez que de otra de inserción unilateral con competencias interculturales. Asimetría y competencias ante las que el sistema educativo público aún experimenta serias dificultades para interpretar y capitalizar dada la mencionada matriz orientalista recesiva en el que se basa el diseño de su episteme, currículo y contenidos.

LÁMINA 12

1917 — 1926











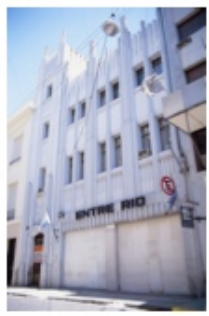




Arriba izq.: Iglesia Ortodoxa de Santiago del Estero. Arriba centro y der.: Pórtico e interior de la Iglesia Melquita de Córdoba (1919). Centro izq.: Colegio San Marón en Bs. As. (1921). Centro der.: Iglesia Maronita en Tucumán. Abajo der.: Iglesia Ortodoxa de Córdoba. Abajo der.: Interior de la Iglesia Ortodoxa de Córdoba.

LÁMINA 13

1930— 1939
Colegio Sirio Libanés[1]















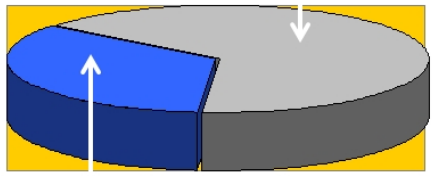




[1] Fotos de la fachada y al centro la del Diario Siriolibanés y los dibujos que publicara sobre el proyecto en el cual se destacaba la mención del "Riwaq" (hall) distribuidor a los pisos superiores: *"El edificio del colegio siriolibanés en Buenos Aires es el más bello y distinguido de cuantos colegios superiores públicos se hayan levantado por los inmigrantes de este origen en los "patios" (terruños) de su emigración."*

OBRAS INSTITUCIONALES DEL S.XX CON ESTÉTICA EDILICIA NO IDENTIFICADA LOCALMENTE CON LA CULTURA ÁRABE O ISLÁMICA

66%



OBRAS INSTITUCIONALES CON ESTÉTICA EDILICIA IDENTIFICADA LOCALMENTE CON LA CULTURA ÁRABE O ISLÁMICA

34%

UNIVERSO: 200 SEDES INSTITUCIONALES DE LA COLECTIVIDAD ARGENTINO ÁRABE EN TODO EL TERRITORIO DE LA ARGENTINA

1940— 1958











Arriba izq. : Club Sirio Libanés de Santiago del Estero (1943). Arriba der. y abajo der.: Banco Sirio Libanés. Abajo izq.: Proyecto de Abdón Sahade para el Palacio de Gobierno de Córdoba . Centro: Perspectiva del anteproyecto de recreo en la rotonda del Parque Sarmiento de Córdoba propuesto por el Sr. Abdón Sahade

LÁMINA 15.

1961— 1982








1) Iglesia Siriana Ortodoxa San Jorge en Córdoba
2) 1969 Cementerio Islámico de Tucumán
3) Bóveda del Cementerio Islámico de San Justo

1985— 1998







1) Escultura de Nuestra Señora del Líbano en San Juan
2) Cementerio Islámico de Bs. As.
3) Edificio que Alberga la nueva sede en su planta principal de la Asociación de Beneficencia del Líbano y Siria en Posadas, Misiones
4) Nueva sede en calle Galván del Club Honor y Patria de Bs. As.

7- REFERENCIAS

AAVV Editorial de La Gaceta Árabe (1932). Número aniversario. Sobre la Asociación Pan Alauita Islámica de Beneficencia (1929) y la Asociación Pan Islámica (1923).

AAVV El Misionero (1928), Imprenta de la Misión Maronita en Bs. As., 17 de agosto de 1928.

AAVV Memoria y Balance del Patronato Siriolibanés (1931): 3er ejercicio anual terminado el 30 de junio de 1931, Imp. La Comercial, calle Reconquista 1010, Bs.As. Pág.. 15.

Azize, Moisés José (1933): Diario Siriolibanés de 17 de marzo de 1933, año 5 No 1227.

Carbonell i Cortés, Ovidi (1997): Traducir al Otro: traducción, exotismo, poscolonialismo. Ed. Ediciones Universidad de Castilla- La Mancha. Cuenca 1997.

De Paula, Alberto y Gómez, Raúl A. (1980): "El Art Decó: orígenes y proyecciones en nuestro país" de Documentos para una Historia de la arquitectura argentina." coord. Marina Waisman. ediciones summa s.a. 1980. bs. as.

Grass, Gunter y Goytisolo, Juan (1999): "¿Para qué sirve la literatura?", Le Monde Diplomatique, "Le Diplo", año 1, No 5, bs. As, Noviembre de 1999.

Hourani, Albert (1991): La Historia de los Árabes. Vergara, Madrid.

Ramos, Jorge (1996): "Art Decó" en Materiales para la Historia de la Arquitectura, el Habitat y la Ciudad. AAVV. 1996 Ed: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata – Argentina.

Sarmiento, Domingo Faustino (2018): Facundo o Civilización y Barbarie (1845) . Ed.: Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires. (recuperado 5/01/2022 https://bcn.gob.ar/uploads/Facundo_Sarmiento.pdf)

7b- Obras Consultadas

AAVV. Congreso de la Nación Argentina, «36.° Sesión Ordinaria de laHonorable Cámara de Senadores», 12 de septiembre de 1910,Buenos Aires: Congreso de la Nación Argentina, 1911.

AA VV., Registro Estadístico de la República Argentina, Buenos Aires, 1864.

AA.VV. "Frente al agravio", solicitada de la Sociedad Sirio Libanesa de Córdoba, diario Clarín, 26-6-1992.

AA.VV. "Inmigraciones exóticas 1890-1900", en El Régimen, Dir. Félix Luna y María Sanz Quesada, Editorial Sarmiento, Colombia, 1992.

AA.VV. “Juan José Saer. Un paso de comedia negra”, entrevista de Hinde Pomeraniec, diario, Clarín, 4-3-1993.

AA.VV. “La epopeya de los que vinieron a hacer la América”, Amalí, Año 6, N° 6, 1982.

AAVV. La Nota. Revista literaria semanal. Dir. Emir Amin Arslán. Ed. Imp. ABD 1915 a 1921., Buenos Aires.

AA.VV. “Lo que significa el ambiente siriolibanés en la Argentina”, Diario Siriolibanés, 9-8-1930.

AA.VV. “Médicos árabes en la República Argentina”, Amalí, Año 6, N°6, 1982, pág. 14.

AA.VV. “Memoria presentada al Honorable Congreso de la Nación por el Ministro de Agricultura, Wenceslao Escalante”, Archivo de la Dirección Nacional de Migraciones, Buenos Aires.

AA.VV. “Ni judíos ni turcos”, Diario Siriolibanes, 28-2-1929.

AA.VV. “Saer, con una pequeña intención polémica”, diario Página 12, 7 de marzo de 1993.

AA.VV. “Siria y Líbano en la Argentina”, en Veritas (Buenos Aires), 17 (198), 1947.

AA.VV. “Zaki Konsol”, en Al-Thaqâfa (La Cultura), octubre de 1992.

AA.VV. Al fikr al qawmi wa al wahdah al arabiya (El pensamiento nacionalista y la nacionalidad árabe), Partido Baas Árabe Socialista, Departamento de Cultura e Información Regional.

AA.VV. Balance y Memoria del Patronato Siriolibanés, 1931.

AA.VV. Cincuenta años de vida judía en la Argentina, editado por el Comité de homenaje a “El Diario Israelita”, Buenos Aires, 1940.

AA.VV. Encyclopaedia Britannica, Volumen 12, William Benton Publishers, Chicago, 1971.

AA.VV. Guía Assalam de Comercio Sirio-Libanés de la República Argentina, Buenos Aires, Assalam, 1927-1928.

AA.VV. La Enciclopedia del Islam, Brill, Leiden, 1992.

AA.VV. Las memorias de Juliette El Mir Saadeh, Dar Al Furat, año 2004.

AA.VV. Memoria del Departamento General de Migraciones 1893, Oficina Nacional de Trabajo, Buenos Aires, 1893.

AA.VV. Reseña Anual, Partido Patriótico Árabe, Imprenta El Asiático, Buenos Aires, 1920.

AAVV. La Gaceta Árabe No 1, año 1, 19 de diciembre de 1926. Buenos Aires. Fundadores – Propietarios- Directores: Elías M. Amar y Ricardo Castellanos. Periódico semanal, noticiosos, social y literario. Órgano de la Colectividad Sirio Libanesa

AAVV: Actas del Congreso de la Nación Argentina, Buenos Aires, 1911.

Abderrahman, Mohamed Yassine. Adalid rioplatense, Buenos Aires, 1954.

Abdul Latif El Jechin. Cuarenta años en el extranjero y catorce meses en la patria, traducción. Issam El Kechen, inédito.

Abdulmasih, Georges. Diarios, Beirut, 1954.

Adelman, Jeremy. Frontier Development: Land, Labour and Capital on the Wheatlands of Argentina and Canada 1890-1914, Oxford, 1994.

Al-Badawi al-Mulaththam. Al-Nâtiqûn bi 'l-dâd fi Amirkâ al-yanûbiyya (Los que hablan en árabe en Sudamérica), Parte I, Beirut, 1956.

Albright, W. F. Arqueología de Palestina, Ediciones Garriga, Barcelona, 1962.

Al-Karawi. Diwân Al-Karawi (Mi poesía), Editora Comercial Safady, San Pablo, 1953.

Al-Karawi. Diwân Al-Karawi (Mi sentimiento patriótico), traducción: Issam El Kechen y Lautaro Ortiz, Editora Comercial Safady, San Pablo, 1953.

Al-Mahÿar, Adab. cÎsâ an-Nâcûrî, 3ª edición, El Cairo, 1977.

Alsina, Juan A. La inmigración en el primer siglo de la independencia, Buenos Aires, Edición de Felipe S. Alsina, 1910.

Alsina, Juan A., La inmigración en el primer siglo de la independencia, Buenos Aires: Felipe S. Alsina, 1910.

Alsina, Juan. Memorias de la Dirección General de Inmigración del año 1899, s/ed, Buenos Aires, 1900.

Álvarez Barrientos, Joaquín: "En torno a las nociones de andalucismo y costumbrismo", en J. Álvarez Barrientos y A. Romero Ferrer (Eds.), Costumbrismo Andaluz, Sevilla, Universidad, 1998.

Amador de los Ríos, Salvador: "El estilo mudéjar en la arquitectura", Discurso leído en Junta Pública de 19 de junio de 1859. Discursos de la Real Academia de las Tres Nobles Artes de San Fernando, Tomo I, pág. 30 y 33; Madrid, Imprenta de Manuel Tello, 1872. Copia facsímil de Librerías "Paris- Valencia", 1996.

Aparicio, Néstor, Los prisioneros del Chaco y la evasión de Ushuaia, 1934.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Notas, 22-8-1912, 20-6-16, 24-10-16, 29-12-16 y 26-11-18.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Carta de la Colonia Árabe de Villa Maria a Arslán, Carta de Arslán a Bosch, 15-5-1911 y junio 1911.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Europa y Asia. Nota de José Elia a Bosch, 15-8-1912.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Vice Consulado a Beirut, nota del A. de Luciano del 1-8-1913.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Nota de Miguel Besteni del 31-5-1911.

Archivo de la Cancillería del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. División Consular Turquía. Nota del Cónsul General de Alemania Rodolfo Bobrik, encargado del Consulado General de Turquía 31-7-17 y 20-8-17.

Arkoun, Mohamed. La penseé árabe, Presses Universitaires de France, París, 1992.

Armale, Ishaq. Al qusara fi nakabak al nasara (Relatos breves de las catástrofes cristianas), Sargon, Suecia, 2002.

Bargman, Daniel; Slavsky, Leonor. Presencia Sefaradí en la Argentina, Centro Educativo Sefaradí en Jerusalén y Centro de Estudios Históricos e Investigación Social de

Bautista Alberdi, Juan: Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, Valparaíso: Imprenta del diario El Mercurio, 1852.

Benavídez Dibella; María Angelina. “Estudio de la colectividad sirio-libanesa en San Juan”, en I Jornadas Internacionales sobre Migración en América, Buenos Aires, 1983.

Bertoni, Liliana A.
“De Turquía a Buenos Aires. Una colectividad nueva a fines del siglo XIX”, en Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (SEMLA), Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 9, Nº 25, abril 1994.
“Los turcos en la Argentina. Aspectos de la inmigración árabe (1880-1930)”, en las I Jornadas Internacionales sobre Migración en América, Buenos Aires, 1983.

Bestene, Jorge O.,
«La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación», Estudios Migratorios Latinoamericanos, Buenos Aires, año 3, núm. 9, agosto de 1988, pág. 239.
"Discurso y política migratoria en la Argentina de la gran inmigración: Juan E. Alsina y los inmigrantes «turcos»", en Temas de África y Asia, 2, 1993.
"Formas de asociacionismo entre los sirios-libaneses en Buenos Aires (1900-1950)", en Devoto, F. J. (comp.). Asociacionismo, trabajo e identidad étnica, Buenos Aires, CEMLA-CSERIEHS, 1992.
"La inmigración siriolibanesa en la Argentina", Estudios Migratorios Latinoamericanos: an uneasy Pas de Deux, 1888-1914 en The Libanese in the world, Center for Lebanese Sudies, London, 1992.
"Realidades y estereotipos: Los turcos en el teatro argentino", en Estudios Migratorios Latinoamericanos, N° 26, Buenos Aires, abril 1994.

Binayán Carmona, Narciso. "Árabes y armenios en América Latina", en Coloquio Latinoamericano sobre Pluralismo Cultural, 1 (Trabajos), Congreso Judío Latinoamericano, Buenos Aires, 1978.

Biondi Assali, Estela,
«Les Immigrants arabes en Argentine: compor-tement du groupe envers sa langue d'origine», en Les Arabes dulevant en Argentine, Institut de Recherches et d'Études sur le MondeArabe et Musulman/Université d'Aix-en-Provence, 1998.
"Alternancia de los códigos español-árabe entre los bilingües de Tucumán", en Caravelle (Toulouse), 52, 1988.
"L'insertion de groupes de langue arabe dans la societé argentine", en Revue Europeenne des Migrations Internationales, 7 (2), 1991.

Borras Gualis, Gonzalo: El Arte Mudéjar, ED. Instituto de Estudios Turoleses, Zaragoza, 1990.

Castro Morales, Federico en "La Búsqueda de una Justificación Histórica a la Presencia Española en Marruecos", pág. 61; en AAVV, Al-Ándalus: Una identidad compartida, Madrid, 1999.

Chueca Goitia, Fernando: Invariantes Castizos de la Arquitectura Española. 1947, Dossat S.A., Madrid, España.

Darias Príncipe, Alberto, Castro Morales, Federico, Montserrat Huguet Santos, María Luisa Bellido Gant, Elisa Povedano Marrugat: AlÁndalus: Una identidad compartida. Arte, Ideología y Enseñanza en el protectorado español en Marruecos, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 1999.

Departamento de Inmigración de la República Argentina, Memorias del Departamento de Inmigración, 1899.

Diéguez Patao, Sofía: “Lo Popular en los años veinte.” en La generación del 25. La primera arquitectura moderna en Madrid. Cátedra. Ed. Cátedra, Madrid, 1997.

Eco, Umberto:
La Estrategia de La Ilusión, ed. La Flor, S.R.L, Buenos Aires, 1994.
La Estructura Ausente, ed. Lumen, Barcelona, 1994.
Tratado General de Semiótica, ed. Lumen, Barcelona, 1993.

Fanon, Franz:
Piel negra, máscaras blancas. (1952) Ediciones Akal, S. A., Madrid, 2009.
Los Condenados de la Tierra, (1963), Fondo De Cultura Económica, México, 1961.

González Alcantud, José A.: Lo Moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico. Ed. Antrophos, Barcelona 2002.

Gutiérrez, Ramón: “Presencia y continuidad de España en la arquitectura rioplatense”, en Revista Hogar y Arquitectura No 97, Madrid, julio-diciembre,1971. Pág. 48.

Hamed Franco, Alejandro. Los árabes y sus descendientes en el Paraguay- un largo recorrido histórico, Arandura Editorial, 2002.

Levi-Strauss, C., La identidad, Petrel, Barcelona, 1981.

Maíllo Salgado, Felipe:
Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media, Salamanca: Universidad de Salamanca, 3.ª edición, 1996.
La Ideología: un análisis del discurso histórico, ed. Imp. Comercial Salmantina, Salamanca, 1980,

Martínez Nespral, Fernando y Noufouri, Hamurabi: El Diccionario del Alarife, Ed. Los Cedros, Buenos Aires, 1994.

Noel, Martín: Publicado en Fundamentos para una Estética Nacional. Contribución a la historia de la arquitectura hispano-americana; imp. Rodriguez Giles, Buenos Aires 1926.

Noufouri, Hamurabi:
La justicia estética de Evita y el orientalismo peronista, Cálamo, Buenos Aires, 2014. Gaudi y Goytisolo, entre el arabismo y el mudejarismo, Cálamo, Buenos Aires, 2013.
“Edward Said el Orientalismo, la Argentinidad y el CeSICA”, en Actas del 2do Encuentro Intercultural Hispano-Árabe, Comp. Dagum, D. y Manzur, A., Cuaderno No /, ed. CeSICA (Ctro. Salteño de Investigaciones de las Culturas Árabe e Hispánica), UNSA, Salta 2018.
“Para una Historia del Arte Intercultural y sin Racismo”. En: Diversidad.Net Nº 13. Buenos Aires, IDEIA. 2017
"El filtro orientalista en la literatura argentina de viaje a España: Domingo Faustino Sarmiento, Roberto Arlt y el legado andalusí." en

Viajes a Tierra Santa: navegación y puertos en los relatos de viajes judíos, cristianos y musulmanes (siglos XII-XVII) / coord. Tania María García Arévalo, ed. Actas de las Jornadas de Interculturalidad del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, Editores: Universidad de Granada, Granada, 2014.
"Contribuciones argentinoarabes: Entre el dato y la imaginación orientalista." en Karim Hauser y Daniel Gil (comps.) Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas. Madrid: Casa Árabe-IEAM, 115–154. (2009).
"Nociones de argentinidad en torno del legado andalusí: arquitectura y representación mudéjar en los albores del siglo XX rioplatense." en Índice, Revista de Ciencias Sociales, año 35 Nº 22 : Diversidad, recorridos, tensiones y conflictos. Ed. DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas) | Centro de Estudios Sociales ISSN: 1515-9345. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2004.
“Orientalismo Arábigo y Arquitectura. Inmigración e Identidad en el contexto del Mudejarismo Rioplatense.”, en Noufouri, H. y Veneroni, R.: Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Buenos Aires: Editorial Cálamo, Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Univ. Nacional de Tres de Febrero, Programa de Investigaciones Comparadas “Alarife”, FADU-Univ. Bs. As., Fundación Los Cedros, Cálamo srl. Buenos Aires 2004.
Inmigración o Exilio Voluntario.”, en Noufouri, H. y Veneroni, R.: Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Buenos Aires: Editorial Cálamo, Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Univ. Nacional de Tres de Febrero, Programa de Investigaciones Comparadas “Alarife”, FADU-Univ. Bs. As., Fundación Los Cedros, Cálamo srl. Buenos Aires 2004.
"Rizq": La Alquimia del riesgo arábigo.”, en Noufouri, H. y Veneroni, R.: Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Buenos Aires: Editorial Cálamo, Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Univ. Nacional de Tres de Febrero, Programa de Investigaciones Comparadas “Alarife”, FADU-Univ. Bs. As., Fundación Los Cedros, Cálamo srl. Buenos Aires 2004.
Del Islam y los árabes. Acerca de la percepción argentina de lo propio y lo ajeno, Cálamo y el Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural “IDEIA” de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires, 2001.
“Civilización aria versus barbarie semita.” en Índice, Revista de Ciencias Sociales, año 31 Nº 20 : Discriminación: en torno de los unos y los “otros”. Ed. DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas) | Centro de Estudios Sociales ISSN: 1515-9345. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2000.
“La Génesis del Otro argentino” en Noufouri, H; Feierstein, D., Rivas, R. y Prado, J.J.: Tinieblas del Crisol de Razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del “Otro” en la Argentina, ed. Cálamo/Fearab/Daia/Inadi, Buenos Aires, 1999.

Noufouri, H; Feierstein, D., Rivas, R. y Prado, J.J.: Tinieblas del Crisol de Razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del "Otro" en la Argentina., ed. Cálamo/Fearab/Daia/Inadi, Buenos Aires, 1999.

Noufouri, Hamurabi; Hreike, D.; Martínez Nespral, F.; Redondo, M.; Sánchez, E. y Maletta, D.: La Argentina Islámica: Fragmentos para un retrato más allá del Orientalismo. Ed. Cálamo, Centro Islámico de la República Argentina, Cátedra Unesco sobre "Estética y Sociología de la Diversidad Cultural Argentina" de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Cátedra de Arte Islámico y Mudéjar de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. Bs. As. 2010

Noufouri, H; Martínez Nespral, F.: Nociones de Estética Arábiga y Mudéjar: conceptos generales y pautas referenciales sobre el arte y el diseño del mundo islámico del mediterráneo, Cálamo, Buenos Aires, 2000

Noufouri, H. y Veneroni, R.: Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Buenos Aires: Editorial Cálamo, Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Univ. Nacional de Tres de Febrero, Programa de Investigaciones Comparadas "Alarife", FADU-Univ. Bs. As., Fundación Los Cedros, Cálamo srl. Buenos Aires 2004.

Peralta, Santiago, La influencia del pueblo árabe en la Argentina. Apuntes sobre inmigración, Buenos Aires: Sociedad Impresora Americana, 1946.

Perceval, José María: Nacionalismo, Xenofobia y Racismo en la Comunicación, ED. Paidós, Barcelona 1995.

Petrina, Alberto y Gutiérrez, Ramón: Patrimonio Arquitectónico Argentino Tomo I (1810-1880), Edición: Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires, Argentina, 2011

Petrina, Alberto y López Martínez, Sergio: Patrimonio Arquitectónico Argentino. Memoria del Bicentenario. Tomo II (1880-1920), Edición: Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación, Buenos Aires, Argentina, 2015

Petrina, Alberto: "Tránsito de la arquitectura hispanocriolla: de la vitalidad nacional a la banalidad comercial." en pag. 287 de Amaral, Araci (coord): Arquitectura Neocolonial. (América Latina, Caribe, Estados Unidos).1994 Fundacao Memorial de América Latina. SAO PAOLO BRASIL. Imp: Impresa Oficial do Estado, S.A. (IMESP). V.E: Joaquin S. Grijalba.

Planhol, Xavier de, Les Nations du prophète, manuel de geographie politique musulmane, París, Arthème Fayart, 1993.

Ravignani, Emilio, et al., «Núm. 25: Resumen del Empadronamiento del Cuartel núm. 3», en Emilio Ravignani et al., Documentos para la historia argentina, tomo XII: Territorio y población, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires/Compañía Sud-Americana de Billete de Banco, 1919.

Rojas, Ricardo: El pensamiento vivo de Domingo Faustino Sarmiento, Bs.As., 1941,

Romero, José Luis, Breve historia de la Argentina, Buenos Aires: BramiHuemul S. A., 14.º edición aumentada, 1995.

Said, Edward W.:
Cubriendo el islam. Ed. Debate, 2005.
Fuera de lugar. Ed. Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2003.
Cultura e Imperialismo. Ed. Anagrama 1993.
Orientalismo. Prodhufi-Libertarias, Madrid, 1978.

Tasso, Alberto,
«La inmigración árabe en la Argentina», Todo es Historia, núm. 282, diciembre de 1990, «Una crónica de inmigrantes, sirios y libaneses en Santiago delEstero» [en línea], El Liberal, Santiago del Estero, 1989, <http://www.bibliotecatasso.com.ar>.

Vega Álvarez, Francisco; Cano Pérez, María José; Noufouri, Hamurabi y Martínez Nespral, Fernando compiladores editores: Interculturalidad y Paz a través de la Arquitectura. Serie Documentos IDEIA de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Cuadernos del "Alarife" sobre Creatividad Intercultural Comparada, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires. Ed. Cálamo, Bs.As.

Waisman, Marina; Gutiérrez, Ramón; Nicolini, Alberto; Ortiz, Federico F.; de Paula, Alberto S. J. y Petrina, Alberto: Documentos para una historia de la arquitectura argentina, Editorial: Buenos Aires : Ediciones Summa, 1974-1977

RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS MENORES NO ACOMPAÑADOS EN ESPAÑA

DANIEL MARTÍNEZ CRISTÓBAL
Universidad Rey Juan Carlos

1. INTRODUCCIÓN

La figura del Menor Extranjero No Acompañado (MENA) en España se ha convertido en uno de los temas de mayor importancia y repercusión y ha cobrado una gran relevancia en el panorama político y social español durante los últimos años. La contraposición entre su condición de extranjero y de menor ha provocado una complejidad institucional y legislativa que se extiende hasta nuestros días.

La criminalización constante de este colectivo ha silenciado la realidad en la que se hallan una vez que se encuentran en España, en la que tienen arrogados todos los derechos reconocidos por las Convenciones y Acuerdos internacionales, además de las normas nacionales, pero han de enfrentarse a numerosos trámites administrativos, la escasez de oportunidades, al juicio social, además de la carga económica necesaria para poder atender debidamente a los inmigrantes que llegan a nuestro país lo que genera un mayor debate y rechazo.

La situación geográfica de España la convierte en uno de los países que mayor carga de inmigrantes posee debido a su proximidad al continente africano y, en concreto, la frontera de las ciudades de Ceuta y Melilla con Marruecos.

El término MENA se ha integrado de una manera significativa en los debates políticos y en las conversaciones de los ciudadanos.

El Artículo 189 del capítulo III del Real Decreto 557/2011 del 20 de abril define a los Menores Extranjeros No Acompañados, aunque también encontramos definiciones muy similares en otros documentos,

como el Protocolo Marco sobre Determinadas Actuaciones en Relación con los Menores Extranjeros No Acompañados o el Protocolo de Actuación Policial con Menores aprobado mediante la Instrucción nº 1/2017 de la Secretaría de Estado de Seguridad, en la que ambos hacen referencia a un hecho que no se observa en el Artículo 189 y es que el menor extranjero debe ser procedente de un país no comunitario.

Para aquellos menores nacionales de un país comunitario se les aplica otro procedimiento, entregándose a su familia o Representación diplomática correspondiente y, mientras tanto, permanecerán bajo la entidad pública de protección de menores de la CC.AA. en la que haya sido registrado.

Por tanto, las características a considerar de un Menor Extranjero No Acompañado son:

- Mayoritariamente, se trata de una migración protagonizada por varones, con edades comprendidas entre los 14 y los 18 años. Existe una notable diferencia respecto a las cifras de niños migrantes, siendo el grupo masculino mucho más numeroso. Según la Memoria de la Fiscalía del Estado, de los menores que llegan a España anualmente, un 97% son niños.
- No estar acompañados de un adulto.
- Aunque en sus inicios es cierto que se centraba en menores que vivían en la calle en su lugar de origen, con el trascurso de los años este movimiento migratorio se ha trasladado de forma principal a menores que habitaban con sus familias y en los que surge el deseo de migrar por diversas causas.
- Muchos de estos menores presentan una educación deficiente, ya que, o bien no han llegado nunca a estar escolarizados, o bien se han visto forzados a abandonar sus estudios para comenzar a trabajar, lo que incrementa las dificultades a las que se enfrentan una vez que emigran.

2. LA LLEGADA DE LOS MENORES EXTRANJEROS NO ACOMPAÑADOS

2.1. EUROPA Y LA INMIGRACIÓN DE LOS MENORES NO ACOMPAÑADOS

Uno de los problemas principales para la gestión comunitaria de los Menores Extranjeros No Acompañados es la ausencia de un registro conjunto que permita identificarlos de forma rápida y eficaz. Esto se debe a que, de acuerdo con el Reglamento (CE) n.º 862/2007 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 11 de julio de 2007, sobre las estadísticas comunitarias en el ámbito de la migración y la protección internacional, los Estados tan solo han de proporcionar a la Comisión los datos acerca de los menores no acompañados que hayan solicitado asilo o protección internacional, no del conjunto de MENA que hayan accedido a su territorio.

Frente a ello, se han formulado propuestas de mejora desde el año 2016, como la reforma del sistema de EURODAC, que contiene datos como las huellas dactilares y fotografías de las personas en situación irregular mayores de 14 años que soliciten asilo, frente a lo que se ha sugerido rebajar esa edad mínima, a fin de poder realizar un seguimiento a todo Menor Extranjero No Acompañado y evitar que puedan ser víctimas de trata.

La crisis migratoria que sacudió a la Unión Europea durante 2015 tuvo enormes efectos en las instituciones de acogida de todos los países comunitarios, y también de España. Como consecuencia, la Comisión Europea publicó en abril de 2017 una Comunicación al Parlamento Europeo y al Consejo sobre la protección de los menores migrantes, en la que exponía que las prioridades relativas a este colectivo seguían articulándose en torno a su identificación, acogida, tramitación de las solicitudes de asilo (cuando proceda) y su integración o repatriación a su país de origen.

Tomando como base esta comunicación, el Parlamento Europeo aprobó una Resolución el 3 de mayo de 2018 sobre la protección de los menores migrantes, en la que realizaba una serie de recomendaciones a los

Estados, instándoles a la adopción de medidas de defensa de estos menores, como el acceso a un alojamiento digno, asistencia sanitaria y una educación formal, una financiación adecuada de las autoridades locales y regionales o la creación de un sistema sólido de identificación y registro.

La cuestión de los Menores Extranjeros No Acompañados en la Unión Europea carece de una normativa homogénea y común que disponga el trato unitario que se debe otorgar a estos menores, sino que las instituciones se limitan a emitir recomendaciones o consejos que carecen de fuerza vinculante, permaneciendo los Estados como plenamente soberanos para decidir cómo proceder con respecto a estos menores.

Por lo tanto, el tratamiento jurídico que se otorga a estos menores difiere entre los propios países de la Unión Europea, dependiendo de las diferentes políticas migratorias y de asilo y de cómo estén estructurados los sistemas de protección.

Igualmente, en el supuesto en el que haya que proceder a la repatriación de un menor no acompañado, siempre se tendrá en cuenta lo dispuesto por el artículo 10 de la Directiva 2008/115/CE, del Parlamento Europeo y del Consejo, de 16 de diciembre de 2008, relativa a normas y procedimientos comunes en los Estados miembros para el retorno de los nacionales de terceros países en situación irregular.

2.2. LA INMIGRACIÓN DE LOS MENORES EXTRANJEROS NO ACOMPAÑADOS EN ESPAÑA A LO LARGO DE LOS AÑOS

El comienzo de la llegada de Menores Extranjeros No Acompañados a España se puede situar a mediados de la década de los noventa, existiendo menores contabilizados en nuestro país desde el año 1993, aunque algunos autores atribuyen su inicio a la promulgación del Reglamento de Extranjería de 1996, que regulaba específicamente la situación de estos menores.

Esta clase de inmigración protagonizada por menores de edad no era común para el Estado español, cuyas instituciones y recursos se vieron rebasados conforme el número de estos menores empezaba a aumentar y los centros de acogida dejaban de tener plazas disponibles, careciendo

de las herramientas adecuadas para proporcionar una atención idónea. Durante la primera década del siglo XXI el número de menores extranjeros que atravesaba la frontera española fue aumentando levemente, y el sistema institucional español trató de adaptarse a esta nueva realidad mediante la promulgación de nuevas normas y la adopción de protocolos y procedimientos.

A raíz de su procedencia, no todas las Comunidades Autónomas reciben al mismo número de menores extranjeros, dado que algunas de ellas se constituyen únicamente como territorios de paso, mientras que otras son zonas de llegada y al mismo tiempo de acogida.

Debido a la organización territorial adoptada en España, muchas de las competencias son delegadas por el Estado a los Gobiernos de las Comunidades Autónomas, aunque en el caso de la protección jurídica del menor, el encargado a nivel estatal en la actualidad es el Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030.

La protección del menor se ha encuadrado de forma clásica en el ámbito del Derecho Civil, convirtiéndose así en una competencia exclusiva del Estado de acuerdo con el artículo 149.1.8 de la Constitución Española, pero siempre teniendo en cuenta su posibilidad de modificación y desarrollo por parte de las Comunidades Autónomas con Derechos Civiles especiales o forales. Desde el prisma actual, sin embargo, se ha entendido que esta materia encaja mejor en la categoría de Derecho Público, por lo que el título competencial que permitiría a las Comunidades Autónomas legislar en esta cuestión sería el artículo 148.1.20 de la Constitución Española, que reconoce que las CCAA podrán asumir competencias en asistencia social. Esto ha derivado en una pluralidad de sistemas de protección de menores, que, pese a cumplir con las diferentes exigencias nacionales e internacionales, hacen que la protección otorgada difiera ligeramente en función del territorio en el que nos encontremos.

2.2.1. Formas de acceso a España

Los menores utilizan las mismas rutas migratorias que el resto de migrantes adultos. Son tres las opciones a la hora de acceder a España por

la frontera sur: cruzar los puestos fronterizos de Ceuta y Melilla, saltar las vallas, o bien a través del mar.

Una vez que los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado localizan a un inmigrante menor, deben poner de inmediato en conocimiento al Ministerio Fiscal para que se proporcione la atención del Servicio de Protección del Menor y proceder a la identificación e inscripción en el Registro de Menores Extranjeros No Acompañados (RMNA).

Siendo la frontera sur la entrada para estos jóvenes inmigrantes, no es de extrañar que sea la Comunidad Autónoma de Andalucía la que albergue un mayor número de MENA seguida por Cataluña y Melilla. Estos datos, sin embargo, son muy variables ya que en algunos casos los menores deciden abandonar los centros y escapar a otras comunidades.

3. EL REGLAMENTO JURÍDICO DE LOS MENA EN ESPAÑA

La Constitución Española proclama en su artículo 39.4 que los niños (entendiéndose como tales a los menores de edad, por oposición a lo establecido en el artículo 315 del Código Civil) tendrán atribuida la protección que les conceden los acuerdos internacionales que han sido ratificados y publicados por España.

Bajo esta formulación general, normas nacionales han descrito las particularidades que atañen a los menores. Entre ellas la Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de Protección Jurídica del Menor, de modificación parcial del Código Civil y de la Ley de Enjuiciamiento Civil, que, de acuerdo con las estipulaciones del Código Civil, recoge en su artículo 1 que se aplicará a toda persona menor de dieciocho años que se encuentre en el territorio del Estado español, mientras que su artículo 2.1 establece el concepto del "interés superior del menor".

Asimismo, también destaca la Ley Orgánica 5/2000, de 12 de enero, reguladora de la responsabilidad penal de los menores, cuyo ámbito de aplicación se restringe a los menores de edad que se encuentren entre los catorce y los dieciocho años y cometan delitos tipificados por el Código Penal o las leyes penales (artículo 1.1), aclarando que este enjuiciamiento se producirá siempre en comunión con los derechos que les

son reconocidos a estos menores por el ordenamiento jurídico español y los Tratados Internacionales de que España sea parte (artículo 1.2).

Asimismo, también mencionar la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (LOEX), que recoge el régimen jurídico aplicable a los Menores Extranjeros No Acompañados en España. El artículo 35 determina la posibilidad de acuerdos ya sea del gobierno como de las comunidades autónomas, con los países de origen de los inmigrantes con el fin de prevenir la inmigración irregular y protección de los menores, para su integración y atención social en su entorno de procedencia, y contemplando la posibilidad de repatriación, pero siempre teniendo en cuenta el interés del menor y valorando su opinión cuando disponga de la madurez suficiente.

Esta ley es desarrollada por el Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009. En los artículos 189 a 198 recoge una amplia variedad de temas, tales como la determinación de la edad, el procedimiento de repatriación, la residencia del menor o la mayoría de edad.

En el artículo 48 de la Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria se encuentra recogido el derecho a protección internacional de los Menores Extranjeros No Acompañados.

Otra de las normativas clave a la hora de hablar de estos inmigrantes es el Protocolo Marco sobre determinadas actuaciones en relación con los Menores Extranjeros No Acompañados publicado en el BOE el 16 de octubre de 2014, que consta de ocho capítulos y detalla el procedimiento a seguir desde que se localiza al menor.

Por último, es necesario citar la Convención sobre los Derechos del Niño, compuesto por 54 artículos de obligado cumplimiento para los estados firmantes, entre los que se encuentra España desde 1990, y en que se recogen los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos.

3.1. DETERMINACIÓN DE LA EDAD

De forma habitual, los menores extranjeros que se encuentran en situación irregular en España no disponen de una documentación que permita una rápida identificación de su nombre y su edad. Por lo tanto, es necesaria una intervención por parte de la Administración Pública a fin de determinar si efectivamente esa persona es menor de edad, y que el Estado se haga responsable de su tutela y protección hasta que alcance los dieciocho años.

El artículo 35.2 LOEX es el que regula el procedimiento de detección de un inmigrante sobre el que existan dudas razonables acerca de su edad, momento en el que se le proporcionará la atención necesaria por parte de los servicios de protección del menor y se informará al Ministerio Fiscal, que será el encargado de determinar la edad del menor gracias a la colaboración de instituciones sanitarias que deberán realizar las pruebas necesarias.

El contenido de este artículo es desarrollado por la Instrucción 2/2001, de 28 de junio, acerca de la interpretación del actual artículo 35 de la Ley Orgánica 4/2000, emitida por la Fiscalía General del Estado y que describe la permanencia del menor en el centro sanitario como una privación de libertad, aplicándose por tanto lo dispuesto en el artículo 17 de la Constitución Española y debiendo prolongarse esta detención lo mínimo indispensable (con un plazo máximo de setenta y dos horas), pero sin requerirse la presencia de abogado durante este tiempo.

Esta Instrucción es complementada por la Circular 2/2006, de 27 de julio, sobre diversos aspectos relativos al régimen de los extranjeros en España, promulgada también por la Fiscalía General del Estado, en la que se plasma que el Fiscal habrá de procurar que se consulte en primer lugar el Registro de Menores Extranjeros No Acompañados, a fin de comprobar si existe algún antecedente que identifique ya su edad. Igualmente, esta Circular autoriza la realización de la prueba de la determinación de la edad en los supuestos en los que el menor haya presentado una documentación acreditativa, pero existan serias dudas acerca de su veracidad.

Durante este proceso de identificación de la edad se deberá aplicar la presunción de minoría de edad en interés del niño, sobre todo en aquellos casos en los que exista el indicio de necesidad de protección internacional teniendo en cuenta además que el resultado de dichas pruebas no es exacto al tener una horquilla de aproximadamente 4 años.

Los procedimientos de determinación de la edad deben realizarse lo antes posible, sin embargo, en numerosas ocasiones se producen retrasos de meses que pueden afectar al presunto menor. La estimación de la edad puede realizarse por varios procedimientos:

- médico, que incluye una exploración física, antropometría, análisis del desarrollo sexual, mental y emocional, y la exploración radiográfica de huesos y/o dientes; en caso de que el menor no pueda aportar la prueba de su fecha de nacimiento a través de un documento expedido por una autoridad competente de un Estado miembro de la Unión Europea. En numerosos casos los agentes ponen en duda la veracidad del documento, denunciado por parte del Tribunal Supremo y el Defensor del Pueblo en varias ocasiones.
- Evaluación de la documentación existente, las entrevistas con el presunto menor y un análisis de su relato.
- Un tercero que incluye una combinación de ambos, excluyendo la radiología, y realizando una perspectiva de desarrollo.

El Defensor del Pueblo español ha denunciado en varios informes algunas de las prácticas a la hora de realizar estas pruebas, como que en ocasiones se realicen sin la intervención del Ministerio Fiscal que es el encargado en última instancia de establecer la edad del migrante. También el hecho de que el Protocolo Marco de 2014 haya introducido una disposición que permita que el Ministerio Fiscal decida si es necesario o no realizar dichas pruebas sin necesidad de haber visto de manera personal al presunto menor, guiándose únicamente por la información proporcionada por las autoridades.

Una vez realizadas las pruebas médicas, el Ministerio Fiscal redacta el decreto en el que determina la edad y por tanto el futuro del inmigrante.

Si se ha comprobado que la persona en cuestión es menor de dieciocho años y no está acompañada de un adulto que sea tutor o responsable legal, hay que realizar indagaciones acerca de la situación personal del menor, sus circunstancias sociofamiliares, o proyecto migratorio a fin de determinar la procedencia de la repatriación, o, por el contrario, la mejor opción es su permanencia en territorio español. Una vez que se han realizado las pruebas de determinación de la edad y el menor cuenta con un representante legal y, por tanto, cumple con las condiciones que establece el artículo 48 de la Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria, deberá acudir acompañado de la persona que custodie su tutela a las dependencias administrativas.

En el caso de que se establezca que la persona ya cuenta con la mayoría de edad establecida en España, ésta queda en situación irregular en nuestro país y con una orden de expulsión pendiente.

3.2. EL REGISTRO DE MENORES EXTRANJEROS NO ACOMPAÑADOS

Por el artículo 215 del Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, se estipula que este Registro se utilizará meramente a efectos de identificación de los menores, de tal forma que el Ministerio Fiscal lo emplee de forma exclusiva para el cumplimiento de su función de protección del interés superior del menor.

El asiento individual practicado al menor en dicho Registro incluirá su nombre, apellidos y nacionalidad, fotografía, centro de acogida o el traslado entre Comunidades Autónomas. Sin embargo, los datos indispensables para poder dar de alta a un menor en el Registro, conforme constata la Instrucción 1/2012, de 29 de marzo, sobre la coordinación del registro de Menores Extranjeros No Acompañados de la Fiscalía General del Estado, son la impresión decadactilar, la fotografía y la fecha de nacimiento.

Los continuos abandonos y la desaparición de los menores de los centros de acogida es una constante que no se tiene constancia en el Registro. Esto se debe a la redacción del artículo 36 LOEX que compele a los

extranjeros mayores de dieciséis años a contar con una autorización administrativa para residir y trabajar para poder ejercer cualquier tipo de actividad laboral o profesional.

La reforma efectuada por la Ley 26/2015, de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia, y que alteró el artículo 172 del Código Civil, cuyo apartado número 5 pasó a determinar que, tras el transcurso de un plazo de seis meses desde que el menor se ausente de forma voluntaria del centro y se halle en paradero desconocido, la Entidad Pública a cuyo cargo se encontrase cesará en la tutela del menor. Este cambio ha sido ampliamente criticado, por cuanto que el abandono del centro de acogida del menor no justifica un subsiguiente abandono institucional por parte de las autoridades españolas, ya que estas personas continúan siendo menores de edad, y, por lo tanto, merecedoras de una especial protección.

3.3. LA REPATRIACIÓN DE MENORES EXTRANJEROS NO ACOMPAÑADOS

El hecho de contar con la condición de ser menores extranjeros no acompañados no les exime de la posibilidad de ser repatriados a sus países de origen, ni si quiera en el caso de estar en posesión del permiso de residencia. El procedimiento para la repatriación de los menores se encuentra recogido en el artículo 35 LOEX, y se desarrolla en los artículos 191 a 195 del Real Decreto 557/2011, de 20 de abril.

La LOEX le atribuye al menor la posibilidad de solicitar una audiencia antes del inicio del trámite de repatriación cuando tenga juicio suficiente, al igual que a los mayores de dieciséis años se les reconoce la capacidad de intervenir directamente en este proceso, ya sea de forma personal o a través de un representante legal. Esto se conecta con el derecho a ser oído, que se articula como un derecho fundamental que se concreta no solo en preguntarle al menor acerca de su opinión, sino también en informarle de sus derechos y su circunstancia, las decisiones que le puedan afectar y los recursos legales con los que cuenta.

De acuerdo con la Instrucción 6/2004, de 26 de noviembre, sobre tratamiento jurídico de los Menores Extranjeros No Acompañados, la

repatriación no es un objetivo que haya que alcanzar en todos los casos, pese a que la legislación contemple la opción como prioritaria. La Administración General del Estado, debiendo garantizar siempre el interés superior del menor, podrá determinar tras una entrevista y la revisión del informe de los Servicios de Protección de Menores, la repatriación o reagrupación familiar de éste a su país de origen o donde se encuentren sus familiares o la entrega del menor a los servicios de protección de menores de su país de procedencia. La Entidad Pública que ostente la tutela será la encargada de proporcionar toda la información necesaria relativa al menor para poder localizar a su familia. A través de esta información, la Administración delegará en las Brigadas Provinciales de Extranjería y Fronteras de la Policía Nacional la tarea de ponerse en contacto con las Embajadas y Consulados correspondientes hasta llegar a ella. Una vez se haya dado con la familia o, en su defecto, con el servicio de protección del menor de su país de origen, se procederá a su repatriación.

En el caso de que se haya decretado la repatriación del menor, tras la localización de la familia o, en su defecto, de los servicios de protección de menores del país de origen se llevará a cabo la repatriación tras haber analizado y concluido que no existe peligro para su integridad en este proceso de retorno.

Al afectar a la esfera personal y familiar del menor, en los casos en los que se cumplan estas condiciones, se ha de gestionar la celebración de una audiencia en la que se escuche al menor. Esta posibilidad fue introducida por el Reglamento tras la STC 184/2008, de 22 de diciembre46, en la que el Tribunal Constitucional resolvió un recurso de amparo en contra de la repatriación de un menor marroquí por vulnerar su derecho a la tutela judicial efectiva al no haber sido escuchado en el marco del procedimiento.

3.4. LA AUTORIZACIÓN DE RESIDENCIA Y TRABAJO

Viene desarrollado en el artículo 196 del Reglamento de la LOEX, sobre la concesión de una autorización de residencia al menor extranjero cuya imposibilidad de repatriación haya sido reputada. Sin embargo, la controversia viene dada por el cómputo del plazo de nueve meses para

gestionar los documentos del menor y a tramitar su residencia. Esto provoca grandes problemas, puesto que, en los casos de menores que llegan al territorio español con una edad cercana a la mayoría de edad, este retraso puede suponer el cumplimiento de los dieciocho años sin disponer de una autorización de residencia. Con la Reforma del Reglamento de Extranjería (RD 903/2021, de 19 de octubre) el plazo para que la Oficina de Extranjería inicie el procedimiento de documentación de los menores se ha reducido a 90 días.

Esto se intentó paliar con la introducción del final del artículo 35.7 de la LOEX, en el que se declara que estos menores tienen reconocidos en todo supuesto los derechos y la protección que se les atribuyen por su propia condición de menor, con independencia de que dispongan o no de una autorización de residencia.

Una vez que al menor se le concede la autorización de residencia, sus datos son introducidos en el Registro de Menores Extranjeros No Acompañados acreditando su situación regular en España, y con el objetivo de incluir cualquier modificación con respecto al menor, como puede ser su traslado a otros centros o su baja del sistema de protección. En el caso de que se trate de menores de dieciséis años, el artículo 9 de la LOEX reconoce el derecho y el deber de estos menores a la educación, pudiendo disfrutar de una enseñanza gratuita, básica y obligatoria. Así, estos menores serán matriculados lo antes posible ante las autoridades escolares. El permiso de residencia que se les concede antes de cumplir la mayoría de edad, es de un año de duración y no les permite trabajar (no lucrativo). Con la Reforma del Reglamento de Extranjería (RD 903/2021, de 19 de octubre) todas las autorizaciones de residencia habilitarán para trabajar a partir de los 16 años y se mantendrá una vez cumplan la mayoría de edad.

En cuanto a los menores de edad que sean mayores de dieciséis años, no es obligatoria su escolarización pero también dispondrán de pleno derecho a acceder a cursos de formación postobligatoria, ya que la mayor parte de estos menores desea encontrar un trabajo con el que poder ganar dinero, siendo esta la causa principal que motivó su migración. Esto se debe a que el artículo 6 del Real Decreto Legislativo 2/2015, de 23 de octubre, Texto Refundido de la Ley del Estatuto de los Trabajadores,

reconoce la posibilidad de los mayores de dieciséis años de ser admitidos en el trabajo, siempre con ciertas limitaciones en atención a su protección.

No obstante, la Tarjeta de Identidad de Extranjero que se concede a los menores cuya residencia se autoriza, no suponía un título habilitante suficiente para que pudiesen acceder al mercado de trabajo una vez que tenían dieciséis años, al no recogerlo de manera específica, sino que precisaban de una nueva autorización expedida al respecto. Esto sucedía a pesar del mandato que se configura en el artículo 36.1 LOEX, que preceptúa que los extranjeros mayores de dieciséis años requerirán de una autorización administrativa para residir y trabajar, las cuales se concederán conjuntamente.

A este respecto, el artículo 40.1.i) dispone que no se tendrá en cuenta la situación nacional de empleo para aquellos menores extranjeros que consigan un trabajo que, de acuerdo con la opinión de la autoridad que ostente su tutela favorezca su integración social, aunque el artículo 41.1.j) reconoce la exención de permiso de trabajo.

Este hecho se ha pretendido enmendar a través de la Instrucción 1/2020, de la Secretaría de Estado de Migraciones, por la que se habilita a trabajar a menores extranjeros en edad laboral, y que resuelve que la concesión de la autorización de residencia permitirá a los menores de edad trabajar por cuenta ajena de forma automática una vez que alcancen los dieciséis años, sin tener que realizar ningún otro trámite administrativo.

3.5. SITUACIÓN DE DESAMPARO E INTERÉS SUPERIOR DEL MENOR

La situación de desamparo es un concepto que aparece recogido en el Código Civil tras su inclusión por la Ley 21/1987, de 11 de noviembre, por la que se modifican determinados artículos del Código Civil y de la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de adopción, y siendo reformulado por la Ley Orgánica 1/1996, de 15 de enero, de Protección Jurídica del Menor, de modificación parcial del Código Civil y de la Ley de Enjuiciamiento Civil. A su vez, esta última fue reformada por la Ley

26/2015, de 28 de julio, de modificación del sistema de protección a la infancia y a la adolescencia.

Es importante diferenciar la situación de desamparo de la situación de riesgo, que aparece regulada en el artículo 17 de la Ley Orgánica de Protección Jurídica del Menor y que constituye un paso previo pero que no alcanzan la intensidad de la situación de desamparo, por lo que no se requiere la asunción de la tutela del menor por la Administración Pública ni se suspende la patria potestad atribuida a sus padres o tutores.

La declaración de la situación de desamparo ha de ser llevada a cabo con todas las garantías jurídicas recogidas en el ordenamiento, ya que en el caso en el que concurran elementos que pongan en duda su existencia, se produce un enfrentamiento entre dos realidades: la protección que requiere el menor frente al presunto daño que se le está produciendo; y por otro, el derecho que poseen los progenitores de tener a sus hijos en su compañía.

4. ¿QUÉ OCURRE AL CUMPLIR LA MAYORÍA DE EDAD?

Una vez que el menor extranjero no acompañado cumple los 18 años, obteniendo según la legislación española la mayoría de edad, deja automáticamente de tener derecho a los beneficios con los que contaba dentro del régimen de protección del menor. Esta etapa es regulada por el Reglamento de la LOEX en sus artículos 197 y 198. Con la Reforma del Reglamento de Extranjería (RD 903/2021, de 19 de octubre) en las renovaciones de las autorizaciones se reduce la acreditación de medios económicos suficientes a una cuantía mínima más adecuada, teniendo como indicador el Ingreso Mínimo Vital (469,93 euros al mes), y se permite que se computen los ingresos procedentes de un empleo o sistema social.

El artículo 197 está dedicado a aquellos menores extranjeros que alcanzan la mayoría de edad en posesión de una autorización de residencia, y establece que podrán prorrogarla en los sesenta días naturales anteriores a la expiración de su vigencia. Pero para su concesión es necesario también contar con un sustento económico que represente mensualmente el 100% del IPREM, y se estipula que se valorarán positivamente los

informes que presenten las entidades públicas capacitadas y el grado de inserción del joven en la sociedad española.

El artículo 198 regula el acceso a la mayoría de edad del Menor Extranjero No Acompañado que no posee una autorización de residencia, en cuyo caso se recoge que si el servicio de protección a cuyo cargo se encontraba el menor considera que este ha intervenido de forma adecuada en las actividades formativas y los eventos celebrados, podrá interceder para la recomendación de una autorización temporal de residencia, motivada por circunstancias excepcionales. Igualmente, también deberá acreditar la concurrencia de alguno de los requisitos recogidos en el apartado 2 del artículo. Con la Reforma del Reglamento de Extranjería (RD 903/2021, de 19 de octubre), los que llegan a los 18 años sin documentación válida, podrán acceder a una autorización por circunstancias excepcionales para residir y trabajar por cuenta ajena y cuenta propia cumpliendo los mismos requisitos que para las renovaciones.

Asimismo, hay que resaltar que el número de Menores Extranjeros No Acompañados que, una vez cumplida la mayoría de edad y por tanto forzados a abandonar los centros de acogida, ha acabado ingresando en una prisión es relevante. La situación más desesperanzadora es la relativa a aquellos jóvenes que, siendo menores, no se ha llegado a decretar su desamparo, y por lo tanto no disponen de una autorización de residencia cuando alcanzan la mayoría de edad. Con la Reforma del Reglamento de Extranjería (RD 903/2021, de 19 de octubre) los jóvenes extutelados entre 18 y 23 años podrán beneficiarse de la nueva situación si han perdido su residencia y se encuentran indocumentados, o si estuvieran tutelados y nunca han podido documentarse. También se aplicará a las solicitudes en trámite y a aquellos que han renovado la residencia no lucrativa, para cambiar de residencia y trabajo. En los casos en que no puedan obtener el pasaporte, se exime de la exigencia de acta notarial para la cédula de inscripción y se sustituye por un informe de la entidad de protección de menores.

Algunas Comunidades Autónomas han recogido disposiciones dirigidas a facilitar este acompañamiento o apoyo a los jóvenes extranjeros que alcanzan la mayoría de edad. Como ejemplo, la Ley 1/1998, de 20 de abril, de los Derechos y la Atención al Menor, aprobada por la Junta de

Andalucía, en su artículo 37.2 reconoce que la Administración Pública tendrá la obligación de realizar un seguimiento a los menores que abandonen los centros de acogida durante un plazo mínimo de un año, para verificar su correcta inserción socio-laboral y proporcionar la ayuda técnica que se requiera.

De igual forma la Ley 14/2010, de 27 de mayo, de los derechos y las oportunidades en la infancia y la adolescencia perteneciente a la Comunidad Autónoma de Cataluña, en su artículo 151 afirma que la Administración está capacitada para implantar medidas asistenciales en favor de los extutelados, mientras que el artículo 152 manifiesta que el organismo competente habrá de favorecer la orientación y el apoyo indispensable a estos jóvenes, aunque lo supedita al cumplimiento de los requisitos de los programas de autonomía personal.

HACIA UN NUEVO MAPA GEOPOLÍTICO DEL NORTE DE ÁFRICA

EL HOUSSINE MAJDOUBI BAHIDA
Reading University

1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, el Mediterráneo ha estado condicionado política, militar, económica e incluso culturalmente por las relaciones tensas o pacíficas entre los pueblos que comparten sus dos orillas. De hecho, esta cuenca ha sido siempre escenario de los intentos de los imperios por crear una unidad sociopolítica en la que reinara la misma cultura y religión bajo un poder político-militar unificado y único. Los imperios han desaparecido, pero los Estados con hegemonía regional siguen intentando desempeñar el papel del imperio. Esto convierte al Mediterráneo, desde el punto de vista geopolítico, un espacio de encuentros y desencuentros.

Remontando la historia, la primera iniciativa de dar matices de unificación al Mediterráneo, se data de casi mil años antes de Cristo, a juzgar por la fecha de fundación de ciudades como Gadir (Cádiz) en el sur de España y Lixus en la fachada atlántica de Marruecos, fue protagonizada por los fenicios, maestros del comercio, según el historiador romano Plinio El Viejo (Plinio el Viejo. 1995: Libro III). Lograron establecer numerosos puntos de comercio en las costas de este mar, la acción de los fenicios era más allá del comercio, con el paso del tiempo, podemos decir que fueron los pioneros en asentar las bases de la primera unidad mediterránea. Es curioso que los faraones, con una civilización tan avanzada y poderosa, nunca se plantearon expandirse en el Mediterráneo, tenían una relación extraña con el mar; para ellos, el mundo se limitaba al curso del Nilo. Lo explica Eric Gruen en el debate sobre las civilizaciones de la antigüedad y el Mediterráneo (Eric Gruen, S. 2010: 337).

Posteriormente, el Imperio Romano logró en gran medida la unidad política en el Mar de Nostrum desde el siglo II a.C. hasta el siglo V. Roma controlaba las dos orillas del Mediterráneo y fue la primera potencia de la historia en ejercer influencia militar, económica y cultural sobre el mosaico de pueblos de esta cuenca. El tercer intento fue el del Imperio Musulmán, que quiso unificar el Mediterráneo, y consiguió controlar la orilla sur, parte de España, sin poder dar el salto al corazón de Europa, que era Roma.

Tras el Imperio Islámico, el mapa geopolítico del Mediterráneo queda marcado para siempre, una orilla sur con características bien definidas, principalmente la cultura árabe y la religión islámica, y una orilla norte latina y cristiana. De hecho, esta dualidad Oriente-Occidente no puede entenderse adecuadamente sin comprender el impacto de los dos imperios, el romano y el islámico, en el Mediterráneo.

La desaparición del Imperio Otomano en la década de 1920 provocó la desaparición de la religión islámica en la mayoría de las regiones europeas que estaban bajo el control de este imperio, como Grecia y Bulgaria.

Lo mismo ocurrió con la acción colonialista de los países europeos, especialmente Francia, que ocuparon el norte de África y lo que hoy es Siria y Líbano. La presencia francesa en Argelia desde 1832 hasta 1961, es decir, casi 130 años

2. HISTORIA Y FACTORES GEOPOLÍTICOS

Resulta interesante señala que, durante siglos, y a pesar del desequilibrio de las fuerzas, los pueblos del Mediterráneo eran los que deciden en todos los ámbitos, militares o económicos. Este constante, empezó quebrarse después de la segunda guerra mundial, en concreto, con la guerra fría, de una forma progresiva pero no determinante. A pesar de su poderío económico y militar, Estados Unidos no tenía una influencia económica y cultural significativa en el Mediterráneo. No se convirtió en un socio importante en los intercambios económicos con ninguno de los países del Mediterráneo.

A lo largo de los dos últimos siglos, y especialmente en el norte de África, también conocido como el Magreb, Francia, desde su ocupación de Argelia en 1832, se convirtió en un interlocutor clave, si no el principal, para los pueblos y países de la orilla sur del Mediterráneo. Aunque historiadores se remontan a épocas lejanas (Malkini, I. 1989: 11)

Factores decisivos como su poder político y militar, su fuerte economía y la colonización consolidaron esta posición dominante durante la ocupación y, sobre todo, tras la independencia de los países en las décadas de 1950 y 1960. Por eso, países como Marruecos, Argelia y Túnez son conocidos como países francófonos.

Junto a Francia, Occidente ha sido el principal socio del Norte de África, países como España e Italia en ámbitos como la cooperación económica y el comercio, mientras que Estados Unidos en cuestiones geopolíticas, especialmente durante la Guerra Fría, pero sin un impacto cultural o económico significativo.

Por tanto, hablar de hegemonía occidental en el norte de África es hablar de la hegemonía de los países del sur de Europa y no de Occidente en su conjunto o como bloque. Gran Bretaña, que fue la principal potencia hasta la Segunda Guerra Mundial, no tuvo una presencia significativa en el Mediterráneo, salvo en Egipto en momentos puntuales, como tampoco la tuvo Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, esta hegemonía, especialmente la de Francia, se ha visto seriamente amenazada desde principios del siglo XXI. La pérdida de hegemonía se expresa en términos que indican una nueva realidad: Francia ya no es el principal socio económico y político en el Magreb y el resto del Mediterráneo.

Este cambio, que ha adquirido grandes dimensiones desde la segunda década del siglo XXI, se debe en gran medida a que el mundo está asistiendo al nacimiento de una nueva era. Es decir, la aparición de nuevos actores, nuevas potencias, que por un lado condicionan y por otro influyen en el trazado de un nuevo mapa geopolítico del mundo, y el Magreb es una de las zonas que está experimentando este cambio.

El cambio se está produciendo en dos niveles, La primera es la aparición de nuevas potencias, como China, mientras que la segunda es que los países de la ribera sur, que estaban bajo ocupación hace sólo unas décadas, se están afirmando y buscando nuevas alianzas para independizarse en el ámbito militar y económico.

El politólogo y analista estadounidense Robert Kagan, en su libro de referencia “El retorno de la historia y el fin de los sueños" en el cual presagia lo que está por venir (Kagan, R. 2008: 9), habla de lo que califica como retorno de las viejas potencias, China y Rusia, Turquía e Irán, entre otras naciones, que antes eran débiles por la intervención de ciertos factores como las crisis internas o el colonialismo y que ahora se consolidan como potencias mundiales, especialmente los dos primeros países. Estamos ante un fenómeno que podemos denominar "el despertar de las viejas e históricas potencias" antes de la era transatlántica.

Se considera que China es la potencia capaz de liderar el mundo, sola o junto con Estados Unidos, porque combina dos factores: una potencia militar creciente y una potencia económica bien establecida, mientras que Rusia es una potencia militar y nunca ha sido una potencia económica, por lo tanto, estamos ante una influencia limitada, al igual que durante la época de la Unión Soviética. La atención se centra en China porque es el país que ha dado el mayor salto cualitativo en diversos campos. Tal vez podamos recurrir a la Historia y decir que se trata de un segundo renacimiento similar al europeo que llevó al nacimiento de un Occidente fuerte.

Aplicando los conceptos básicos de la geopolítica, hablar de un cambio desde la perspectiva de esta disciplina es hablar esencialmente de dos aspectos bien definidos, el grado de importancia que adquiere una potencia en la escena internacional sobre todo a nivel de la "Toma de decisiones" y de los países que van a depender de ella en muchos ámbitos. China es el principal país que se beneficia de estas características, especialmente a través de la "Ruta de la Seda", la mayor acción comercial de la historia de la humanidad hasta la fecha. ¿Cómo afecta esto a los países del Norte de África y del Magreb, es decir, a la presencia de estas nuevas potencias en la región? También hay que preguntarse: ¿Cómo están actuando los países del Magreb ante este proceso? Por último ¿Cómo

actúan potencias occidentales sobre todo Francia ante los cambios que están sucediendo?

Antes de abordar estas cuestiones, sería interesante trazar el mapa de la pertenencia de los cinco países del Magreb a las diferentes uniones regionales y a nivel continental. De este modo, tendremos una idea mucho más amplia de los cambios que se están produciendo actualmente y de los que podrían producirse en el futuro. En segundo lugar, si estos vínculos son capaces de constituir un muro contra la penetración de otras potencias que quieren provocar cambios geopolíticos en la región mediterránea y especialmente en el Magreb. En este contexto, los cinco países de Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y Mauritania son miembros de la Unión del Magreb Árabe, fundada en 1989 en Marrakech. Son miembros de la Liga Árabe, la Unión Africana y el Congreso Islámico. Los cinco países mantienen estrechos vínculos con la Unión Europea, ya sea mediante acuerdos de asociación y de buena vecindad, a excepción de Libia o de otra índole. Estos cinco países son también miembros de la Unión 5+5 con Francia, Italia, España, Portugal y Malta. Este foro pretende abordar temas sensibles como la lucha contra el terrorismo y la inmigración ilegal. No debemos olvidar otro instrumento que nació con la gran ambición de unir el Mediterráneo: el Proceso de Barcelona, ahora conocido como Unión por el Mediterráneo. La existencia de tantos foros en el Mediterráneo forma parte del juego geopolítico del cual goza la zona, según explican varios analistas como Mohamed Matmati (Matmati, M. 2019: 49).

A la hora de detectar los cambios profundos que alcanzan el grado de los cambios geopolíticos, sería obligatorio fijar en dos aspectos primordiales, primero si los intercambios comerciales sufren cambios sustanciales, segundo si hay contratos de venta de armamento crucial o armamento determinante que otorga a los compradores una posición de fuerza que no tenía antes. La alianza política sin estos dos pilares no puede desarrollarse, y cualquier alianza política sin fundamento económico o bien militar está condenada al fracaso. Junto a estas dos cuestiones, vamos a abordar otros temas complementarios como el tema cultural, la intermediación política y el papel de la sociedad civil.

3. LA CUESTIÓN MILITAR Y LA ESTABILIDAD DE LA REGIÓN

Todos los informes sobre la venta de los armamentos señalan que la región del Magreb registra una de las tasas más altas en comparación con el Producto Bruto Interior PIB. Estamos hablando especialmente de Marruecos y Argelia. En relación con esto, Argelia sigue fiel a la industria militar rusa por ser el primer destinatario de esta industria (Eco Algerie, 2021), logrando un salto cualitativo en su arsenal, basta de señalar que fue el primer país en lograr el sistema antiaéreo S-400, unos de los primeros países en lograr misiles tan temibles como Eskander. Además de una amplia gama de la familia de los aviones de combate Sukhoi. Por su parte, Marruecos tan fiel a la industria militar occidental, en concreto la francesa y la estadounidense, en la actualidad está buscando en otros mercados, Turquía, China e Israel. Como hemos señalado, la relación militar provoca cambios geopolíticos. Destacamos dos aspectos que sin precedentes en la región del Mediterráneo.

Al proporcionar a Argelia armas sofisticadas, Rusia está convirtiendo a este país en un aliado clave en la nueva estrategia de Moscú anunciada en 2017, es decir de hacer de Argelia una fuente de preocupación militar para la OTAN, especialmente para los países del sur de Europa, Francia, Italia y España (Majdoubi, E, Alquds Árabe, 2018)

Cuando Washington vende armas a Marruecos, suele poner condiciones a su uso, para no preocupar a España, que tiene espinosos problemas con Marruecos, como es el caso de Ceuta y Melilla. La mayoría de los informes de los Tinkhs Tanks como Real Instituto El Cano creen que la cuestión de Ceuta y Melilla es un motivo permanente de preocupación como fuente de una posible guerra entre ambos países. Otros analistas expertos en las relaciones bilaterales sostienen la misma tesis como Domingo Del Pino (Del Pini, D. 1983: 8).

Como consecuencia de esta política de restricciones, Marruecos siempre se ha encontrado en una posición de debilidad ante España, que no está sujeta a las mismas condiciones, y ante Argelia, que compra armamento ruso avanzado y sin condiciones de uso. Por consiguiente, Marruecos está apostando por la industria militar china, el periódico de análisis

Alifpost indica que la compra de armamento de China otorgó a Marruecos una sensación de tranquilidad porque se trata de armamento sofisticado (Alifpost, :2021). También firmó en noviembre de 2021 un acuerdo de cooperación militar con Israel. También está apostando por la industria militar turca, en concreto los drones que están cambiando el equilibrio militar en muchas regiones.

Turquía está desempeñando un papel clave en este sentido, para contrarrestar la influencia francesa, está apostando por la venta de armamento sofisticado a los países del Magreb no solo Marruecos y Argelia sino también Túnez y Libia para consolidar estratégicamente su influencia en la región que pertenecía en el pasado al imperio Otomano, incluso consolidando su influencia en toda África (Le Courrier International, 2021).

El primer cambio geopolítico inesperado de este proceso de la intervención de nuevas potencias es un equilibrio militar relativo en la parte Occidental del Mediterráneo. Al principio, se creía que la carrera armamentística entre Marruecos y Argelia se mantendría bajo control y no plantearía problemas a los países europeos. Pero la intervención de nuevas potencias, en particular China y Rusia, además de Israel y Turquía, condujo a un resultado llamativo: por primera vez en casi dos siglos, la fuerza militar de Marruecos y Argelia se acerca al nivel de Francia, España e Italia (Alquds Árabe, :2021).

Las declaraciones del almirante Pierre Vandier, jefe del Estado Mayor de la Marina francesa [CEMM], son muy significativas, declaró al periódico Telegramme (Telegramme, 2021): "Argelia dispone ahora de seis submarinos rusos Kilo equipados con misiles navales de crucero Kalibr. Esto es un cambio de juego. Tiene corbetas chinas y radares fabricados por Thales que aún no tenemos. Para ilustrar, Argelia ha sido el segundo país en el Mediterráneo y antes que Francia en efectuar en septiembre de 2019 el lanzamiento de un misil Kaliber ruso desde un submarino para alcanzar un objetivo terrestre (ABC, :2019). Francia realizó la prueba en 2020, España e Italia aún no tienen la capacidad militar para realizar tales pruebas. Esto ofrece una idea convincente en cuanto a los cambios geopolíticos que experimenta la región en la actualidad debido a la intervención de nuevas potencias.

En suma, por la primera vez, y desde hace dos siglos, el equilibrio militar entre el Magreb y la Europa Mediterránea corta distancias. Todo esto, gracias a la intervención de las nuevas potencias que, con sus políticas de ventas de armamento sin condiciones, están generando estas situaciones. Estamos ante un cambio geopolíticos que debe ser descrito con términos históricos.

4. LA CUESTIÓN ECONÓMICA COMO MOTOR DEL CAMBIO GEOPOLÍTICO

Los cambios geopolíticos también se reflejan en el ámbito económico, de modo que el mapa de los intercambios comerciales además de las inversiones está sufriendo notables cambios. Francia ha sido el mayor socio económico del norte de África durante décadas. Esto se debe al colonialismo y a la posición de este país como potencia económica mundial. A su lado, están España, Italia y el resto de los países europeos. La Unión Europea acapara el comercio con el Magreb, sin embargo, está perdiendo debido a la fuerza de las nuevas potencias China y Turquía. A medida que la influencia de la economía china crece en el mundo, pues crece también el Magreb. En el caso de Marruecos porque es un país de economía abierta, pero también por decisión política, el gobierno marroquí expresó en múltiples ocasiones entre 2016 y 2021 que quiere buscar nuevos socios comercial y no ser rehén del intercambio comercial con la Unión Europea. La última declaración ha sido del ministro de exteriores Nacer Boureta en el parlamento marroquí en noviembre de 2021. La decisión más significativa de Marruecos ha sido otorgar la construcción del tren rápido TGV entre las ciudades de Agadir y Marrakech a una empresa china y no a una empresa europea.

Por su parte, Argelia anunció en noviembre de 2021 que quiere cambiar el convenio comercial con la Unión Europea firmado en 2004, considerando que los europeos son los únicos que sacan beneficio. En una entrevista con la TV argelina, el propio presidente Abdelmajid Teboun dijo el 27 de noviembre de 2021 que esto es un objetivo desde el 2016. Argel no esconde su deseo de estrechar vínculos económicos con las nuevas potencias, Turquía como potencia regional, y China como potencia

mundial. No es en vano que Argelia está dando la mayoría de los contratos de la infraestructura a ambos países, marginado a los europeos sobre todo a Francia.

Argelia ha sido el primer país árabe en mantener una relación comercial estratégica con Argelia, según las declaraciones del embajador chino en Argel en el 2019. Esto explica porque China ahora es el primer socio comercial de Argelia.

Hasta el 2010, Europa era el socio comercial estratégico del Magreb, ahora China y Turquía están ocupando un espacio destacado entre los primeros cinco socios comerciales para los países de la región. Por ejemplo, China es el primer inversor y proveedor de Argelia. Pekín anunció en el 2019 que ve a Argelia como una puerta hacia África Occidental y Sahel. El economista francés Thierry Pairault aborda la relación que califica de singular entre China y Argelia, destacando la importancia de este Argelia para los objetivos comerciales de China en el norte de África. (Pairault, T. 2014, 17).

Lo económico es un dato primordial que completa el cambio en el ámbito militar y pone en evidencia los profundos cambios geopolíticos en la zona.

5. LOS INTERLOCUTORES POLÍTICOS Y LOS PAÍSES FALLIDOS EN LA ZONA

Occidente y especialmente Francia fueron los principales interlocutores de los países norteafricanos en cuestiones políticas, a pesar de la especial relación que Argelia y Libia mantenían con la Unión Soviética. Pero desde hace años, la influencia de otros países está haciendo presencia en la región del Magreb. Sirven algunos acontecimientos ocurridos en la región en los últimos años para entender el alcance de este cambio. Mali es casi un Estado Fallido, Occidente con Francia a la cabeza lleva años intentando imponer una realidad política diferentes que consiste en terminar con la presencia de los movimientos radicales islamistas, por una parte, y apoyar a regímenes proccidentales por otra parte. Argelia, un país clave para la región de Sahel, prefirió coordinar con Rusia en vez que con Francia y los europeos, aunque la región del Sahel es de vital

importancia para la seguridad de la Unión Europea y no representa ningún peligro para la seguridad de Rusia.

Quizás el caso de Libia es revelador. La crisis que atraviesa el país a raíz del derrumbamiento del régimen de Muamar Gadafi en el marco de la Primavera Árabe en el 2011 hizo de este país una fuente de preocupación para la seguridad de ambas orillas Mediterráneo por la inmigración ilegal, y también por los terroristas que se instalaron en este país. Europa intenta desde hace años poner fin a la crisis, empezando un proceso democrático en Libia. Para traducir este objetivo en una realidad, capitales europeas albergaron en los últimos cinco años cumbres internacionales, quizás las dos cumbres de Berlín 1 en el 2020 y berlín 2 en el 2021 han sido las iniciativas con una visión clara y una agenda bien esbozada para salir de la crisis. Sin embargo, las potencias determinantes para el futuro de Libia han sido Rusia y Turquía.

La crisis de Libia es un punto de inflexión en cuanto a la mediación en las crisis en Mar Nostrum. Turquía logró marginar a Francia a partir del 2020. El titular del periódico francés Telegramme el 13 de julio de 2020 es revelador dice "Francia protesta pero se inclina ante Turquía". Francia tuvo que retirarse del dossier libio ante la presencia agresiva de Turquía, por una parte, y por la posición ambigua de la UE que no quiso apoyar a Francia por otra parte. La prensa francesa además de los análisis de los Thinks Tanks de este país reconocieron que la influencia francesa en el Mediterráneo sufrió una derrota histórica y sin precedentes desde hace dos siglos por lo menos.

Quizás, el fracaso de Francia junto a la Unión Europea lo que impidió a los europeos de desempeñar el papel de intermediario en la grave crisis que estalló entre Marruecos y Argelia en el verano de 2021, amenazándose de convertirse en una guerra.

El papel limitado de los europeos en las crisis como Marruecos-Argelia, Mali o Libia, demuestra que las instituciones que fueron creadas para consolidar el dialogo entre ambas orillas del Mediterráneo no fueron a la altura de las circunstancias. Semejante situación, se explica por la pérdida de liderazgo la UE junto a países influyentes como Francia. Por

consiguiente, lo que podemos llamar el vacío geopolítico está siendo ocupado por las nuevas potencias como Turquía y Rusia.

6. LA CUESTIÓN CULTURAL UN VINCULO QUE ALARGA LA INFLUENCIA SOBRE LA REGIÓN

Europa ha sido durante décadas la meca de los intelectuales y de los estudiantes norteafricanos. La formación académica es la continuidad de la influencia del país receptor en países emisores de los estudiantes. No se puede explicar la continuidad del francés como lengua esencial en la enseñanza de las universidades del Magreb sin entender la formación de los estudiantes magrebíes en las universidades francesas. Ocurre lo mismo con las otras excolonias francés como Senegal o Mali. Pero hoy en día es cada vez más llamativo el número de estudiantes que quieren estudiar en China o Turquía. Por ejemplo, hay más estudiantes marroquíes que van a Turquía que a España en los últimos años a pesar de que España es el país europeo más cercano a Marruecos.

Francia sigue siendo un destino importante para los estudiantes del Magreb, pero su número está disminuyendo de año en año, por razones que incluyen la entrada de competidores que quieren atraer estudiantes del Magreb, como Turquía y China, y luego las políticas de inmigración que aplica Francia y afecta incluso a los estudiantes.

Este tema goza de una importancia importante, porque estamos hablando de la élite del futuro cercano que va a dirigir el país. La élite en el Magreb es principalmente francesa y, en cierta medida, española en Marruecos, especialmente en el norte de este país. Ahora hay un cambio en la composición de la élite, que gradualmente se está convirtiendo en anglosajona, turca y china en el futuro. Cuando los miembros de la nueva élite lleguen a puestos de toma de decisiones, como encabezar instituciones públicas, cargos ministeriales e incluso el sector privado, pensarán en tratar con los países en los que estudiaron. Esto significa que los acuerdos comerciales y las alianzas políticas serán inevitablemente con estos países.

La política de apertura académica de los países del Magreb, es decir la diversidad, por un lado, y el tratamiento ilógico de los países europeos,

especialmente Francia, con los estudiantes del Magreb al considerarlos como inmigrantes clandestinos por otra parte, es un factor complementario e incluso vital en el cambio geopolítico que vive el norte de África.

Lo que se aplica en el ámbito académico también en lo cultural en general. De modo que la cultura turca, como las películas y las canciones, tiene una gran demanda, mientras que la europea está en declive. Canales como France 24 o BBC en árabe ya no alcanzan las tasas de audiencia más altas del Magreb, y ahora encuentran una fuerte competencia de los medios de comunicación de habla árabe turca y rusa. No estamos solo ante la información o la cultura sino una batalla de desinformación y propaganda (Baños, P. 2018, : 151)

7. SOCIEDAD CIVIL Y OPINIÓN PÚBLICA UN ACTOR CON PESO ESPECIAL

Gracias a las redes sociales como Facebook, la sociedad civil y por supuesto la opinión pública en el mundo está adquiriendo un peso especial. en el caso del Magreb, los actores de la sociedad civil participan en el debate político, no solo en cuanto a los temas naciones sino también los temas internacionales. En general, la sociedad civil es critica con Occidente especialmente con Francia y el resto de Europa. Culpan a estos países de ser un obstáculo ante la implantación de la democracia sobre todo durante la primavera árabe por ayudar a los regímenes (Majdoubi E. 2012, 7) en vez de apoyar a los demócratas.

La sociedad civil en el Magreb es muy dinámica en comparación con Oriente Medio, según el profesor Hicham Alaoui, (Alaoui, H, 177) y busca participar en las decisiones, en la vida política no solo nacional sino también internacional.

Consciente de las críticas de la sociedad civil y la competencia por parte de nuevas potencias en concreto su impacto en la opinión pública, el presidente francés Emmanuel Macron dijo a principios de octubre de 2021 que sería esencial explicar a los argelinos y magrebíes también la ocupación otomana de la región. Esta afirmación se explica por lo que puede llamarse "el despertar de la memoria", es decir, la sociedad civil exige a los europeos reparar los horrores de la ocupación. España

también sufre este fenómeno, no sólo por las reivindicaciones de América Latina, sino también por parte de marroquíes debido a las guerras del RIF.

La sociedad civil del Magreb se ha sentido muy decepcionada por las posiciones tímidas mantenidas por parte de Europa sobre la reforma política en la región. Por lo tanto, ahora está preparada para aceptar, por no decir, apoyar la presencia de otras potencias esta región, creyendo de esta manera de que se está vengando del pasado colonial europeo. También al apoyo que Europa brindó a los regímenes en el Magreb. No es casualidad que la imagen de Turquía sea mucho mejor en el Magreb que la de Francia, e incluso la imagen de Rusia ha mejorado mientras que la imagen de los europeos va decayendo.

8. CONCLUSIÓN

Los cambios que se están produciendo en el Norte de África son un punto de inflexión para el futuro de la región y del mundo árabe. Todo ello convierte a la región en una zona de competencia, confrontación y nuevas alianzas cuyo impacto no sólo se dejará sentir en el norte de África, sino que incluso llegará a los países de la orilla norte del Mediterráneo. Podemos resumirlo en dos ideas esenciales que son: los países de Europa están perdiendo la hegemonía que ejercieron durante los últimos tres siglos sobre los países de la ribera sur, segundo, nuevas potencias como Rusia y China están participando en la toma de decisiones del Mediterráneo, un precedente histórico nunca visto.

Por tanto, estamos asistiendo al inicio de un nuevo mapa geopolítico relevante que está cristalizando con nuevos parámetros.

11. BIBLIOGRAFÍA

ABC, (2019). ARGELIA, SEGUNDO PAÍS MEDITERRÁNEO CON CAPACIDAD DE ATAQUE A TIERRA DESDE UN SUBMARINO. RECUPERADO DE HTTPS://BIT.LY/3E5KZTJ. CONSULTADO EL 18/10/2021.

ALOUI, H. (2021). 25 YERAS-25 IDEAS, A GENERATION TO CHANGE THE ARAB WORLD. FOUNDATION HICHAM ALOUI

ALIFPOST, (2021), رغم قوة العلاقات العسكرية مع الولايات المتحدة، المغرب يراهن على الصين للحصول على أسلحة نوعية. RECUPERADO DE HTTPS://BIT.LY/3O3SFEP. CONSULTADO EL 19 DE OCTUBRE DE 2021.

ALQUDS ARABE (2021). سباق التسلح بين الجزائر والمغرب يؤدي ولأول مرة منذ قرنين إلى خلق توازن نسبي للبلدين مع دول أوروبية. RECUPERADO DE HTTPS://BIT.LY/3XYHBJ8 . CONSULTADO EL 17/10/2021

ALQUDS ARABE, 2018, التعهد بالدفاع عن الحلفاء طبقته روسيا بتسليح الجزائرRECUPERADO DE

HTTPS://BIT.LY/3E8N4EW, CONSULTADO 15 DE OCTUBRE DE 2021.

BAÑOS, P. (2018). ASÍ SE DOMINA EL MUNDO. ARIEL.

BERAMDANE, A. (2005). LE PARTENARIAT EURO-MÉDITERRANÉEN À L'HEURE DU CINQUIÈME ÉLARGISSEMENT DE L´UNION EUROPÉEN. KHARTALA.

DEL PINO, D. (1983). LA ÚLTIMA GUERRA CON MARRUECOS, CEUTA Y MELILLA. ARGOS VERGARA.

LE COURRIER INTERNATIONAL (2021). LES VENTES DE DRONES MILITAIRES, UN VECTEUR DE L'INFLUENCE TURQUE EN AFRIQUE. RECUPERADO DE HTTPS://BIT.LY/3D4WIR3. CONSULTADO EL 17/10/2021 .

KAGAN, R (2008). THE RETURN OF HISTORY AND THE END OF DREAMS, KNOPF

MAJDOUBI, E (2021). LA REVOLUCIÓN POR LA DIGNIDAD EN EL MUNDO ÁRABE. ICARIA.

MALKINI, I (1989). LA FRANCE ET LA MÉDITERRANÉE: VINGT-SEPT SIÈCLES D'INTERDÉPENDANCE,

MATMATI, M. (2019). LA MÉDITERRANÉE, ENJEU GÉOPOLITIQUE MONDIAL. L´HARMATTAN

PAIRAULT, T (2014). CHINE-ALGÉRIE - UNE RELATION SINGULIÈRE EN AFRIQUE. RIVENEUVE.

PLINIO EL VIEJO. (1995). HISTORIAL NATURAL, LIBRO III. GREDOS.

S. GRUEN, E (2010). CULTURAL IDENTITY IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN, ISSUE & DEBAT, 2010,

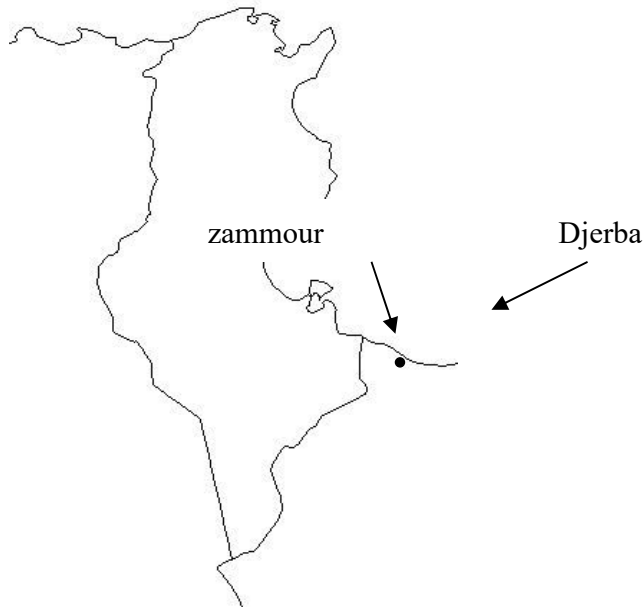
TELEGRAMME (2020). « LA FRANCE PROTESTE MAIS S'INCLINE DEVANT LA TURQUIE ». RECUPERADO DE HTTPS://BIT.LY/3LGCNBS. CONSULTADO EL 17/10/2021.

LA TRIBU ZAMMOUR DU MONT DEMMER (SUD-EST TUNISIEN): QUELQUES ELEMENTS DE REFLEXION

ABDELHAQ ZAMMOURI
Fundación ABAAD Para Estudios Futuristas-España

1.INTRODUCTION

Zammour, que nous traitons dans ce travaille, est à la fois le nom d'une tribu et d'une localité (c'est la tribu qui aurait donné son nom à l'endroit, ou l'inverse !). La tribu Zammouri est ancrée au sommet du Djebel Demmer à près de 40 km au Nord Est de Médenine, et à moins d'1 km de Beni Khedach dans le Sud-Est tunisien. Aujourd'hui, la majorité des zammouri (estimée à près de 3000 individus) vivent dispersés à travers le pays (Médenine et Tunis en particulier), mais aussi dans les pays européens essentiellement en France. Ils sont reconnaissables au nom Zammouri qu'il porte et qui les rattache aux origines tribales et géographiques : les Ouled Zammour la tribu et oued zammour l'espace



Nous nous proposons ici d'éclairer cette tribu / localité longtemps ignorée par les traités d'histoire classique et médiévale, ainsi que par les travaux de recherche scientifiques modernes, bien que les indices d'ordre historique, sociale, folklorique, religieux ou autres les concernant relèvent d'une grande importance, ajoutant à cela le nombre assez important de vestiges archéologiques qui datent de plusieurs centaines d'années se trouvant dans ces territoires.

2. ZAMMOUR : ETYMOLOGIE DU TERME ET ETENDU DE LA POPULATION

Depuis le XIX^{ème} siècle, plusieurs études traitant du parlé berbère se sont intéressées au sens du mot zammour avec ses variantes multiples dans différentes régions du Maghreb[328]. Le mot est employé dans quasiment

328 Motylinski A. ; « le Dj. Nefousa : transcription, trad. française et notes ». **In** Bulletin de Correspondance Africaine, XXII, 1898. p 142. Laoust A. ; Mots et choses berbères. Paris, 1920. Louis (André) ; «Aux Matmata et dans les ksours du sud : l'olivier et les hommes ». **In** Cahiers des Arts et Traditions Populaires, n°3, 1969. pp 41-66. Bossoutrot A. ; « vocabulaire berbère ancien (dialecte du Dj. Nefousa) ». **In** Revue Tunisienne, 1900. pp 489-507. Lewicki T. ; « les noms propres berbères employés chez les Nafusa médiévaux (VIII-XVI ème S.) ». **in** Folia

les cinq pays formant le Maghreb; il est utilisé comme nom de personne[329], nom de tribu[330], nom d'endroit[331]…etc. Les études en question s'accordent pour lier le terme azemmur (pl. *tazemmourt, ou tazemmurin*), à l'olivier et aux olives (avec des variantes selon les régions : oléastre ou arbre cultivé), tout en soulignant son ancienneté et son caractère autochtone[332].

La culture populaire locale des fractions zemmour, au Maroc comme en Tunisie ou encore en Libye, atteste d'ailleurs cette version tout en tirant une certaine fierté !!![333]

T. Lewicki nous signale une tribu amazighe très ancienne au nom de wârzmâr ou wârzmmâr, ou encore wârzezmâr, d'où le prénom amazigh

---

Orientalia, vol XIV (1972-1973) au vol XVII (1990). Lewicki T. ; « quelques mots en vieux berbère ». **In** Revue des Etudes Islamiques, T X (1936). p 267-296.

329) Lewicki nous parle du cheik Ibrahîm b. Zammour al-Zanzafî, savant ibadhite qui a vécu au 7 / 11ème S. ; voir « les historiens, biographes et traditionnistes ibadites wahbites de l'Afrique du nord du 8ème au 16ème S. ». **in** Folia Orientalia, T III, 1961. p 54 ; et aussi Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms indigènes, établi en vertu de l'arrêté de Mr. Le Gouverneur Général de l'Algérie le 27 mars 1885. Alger, 1891. Le généalogiste Ibn Hazm nous parle de Zammour b. Muggar b. Awrigh, voir : Jamharat ansâb al 'arab ; Egypte : Dâr al ma'ârif, 1982, p 498. Le nom zemmour est utilisé aussi chez les juifs séfarades avec le sens d'olivier en berbère ; voir Maxime Aït Kaki « Liens et affinités judéo-kabyles » **in** L'Arche, n°569, sept 2005, et aussi http://zlabia.com/forum/ (date de consultation 10 mars 2012).

330) Nous rencontrons au Maroc les zemmour, les Bni zemmour, et les oulad zemmour : voir Marcel Lesne ; « Les zemmour, essai d'histoire tribale » **in** Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerrannée, n°2, 1966, p 115. Les livres d'histoire nous parlent des Banû Zammour, principale tribu des Nefousa (Tripolitaine).

331) Plusieurs localités prennent le nom de zemmour (selon différentes formes de prononciation ou de transcription) en Tunisie, en Algérie, au Maroc et en Mauritanie.

332) Voir surtout Encyclopédie Berbère ; azemmur, vol VIII, 1990, p 1220-1221. Aussi Motylinski ; le Dj. Nefousa, p 142. Basset ; Étude sur la zénatia du Mzab, de Ouergla et de l'oued Righ. Paris : éd. Le Roux, 1892, p 78. Basset ; Notes sur le dialecte berbère des Harakta et du Jerid tunisien. Woking (GB) : Oriental Univ. Institute, 1892, p 14.

333) La version courante chez les Khezazna, fraction de la confédération Zemmour au Maroc, est que leur tribu a prit son nom des forêts d'oliviers qui couvrent les terres choisies pour s'installer. Voir M. Lesne, op. cit. , p 114-115. Les zmamra (pl. zammouri) du Dj. Demmer, objet de notre étude, ont une version semblable quant à l'origine du sens de leur appellation.

contemporain : zammâr[334]. Les traducteurs vers l'arabe de Lewicki, spécialistes du monde berbère, pensent que zammâr vient plutôt de la racine verbale ZMR qui signifie en berbère capacité et pouvoir.[335]

Les zammour du mont Demmer, seraient alors d'origine berbère, comme le montrent d'ailleurs les généalogistes berbères ou les études historiques modernes traitant du peuplement du Maghreb contemporain336.

> Signalons d'abord que plusieurs endroits portent le nom zammour. Les textes nous parlent d'***Azamor***, « ancienne ville bâtie par les africains sur la côte de l'océan » (Marmol 1667 : 97); « qui a été détruite » (Op. cit. ; T I, livre 1er : 10), mais aussi de ***Zemmour*** entre Fès et Rabat d'aujourd'hui[337]. Nous rencontrons la ville de ***Gueltat zammour*** au Sahara Occidental, et la région de ***Zemmour Noir***, appellation de la partie occidentale du bassin de Tendouf, ainsi que la wilaya (département) de ***Tires Zammour*** (Mauritanie). À 50 km à l'Est d'Alger se trouve le village ***Zemmouri***, très connu par ses deux séismes de 2003 qui ont détruit habitations et populations. En Tunisie les cartes nous parlent d'***Azmour*** au Cap Bon, à quelques kilomètres seulement de Kélibia ; nous trouvons aussi à 60 km à l'Est de la ville de Gafsa, l'antique Capsa, un endroit portant l'appellation de ***Baten Zammour***, où on a découvert en 1987 un petit site antique (romain) dans la plaine de Talh, représentant un spectacle de jeux athlétiques et de pugilat[338]. Un petit vallon à Ghomrassene, au sud de djebel Demmer, porte le même toponyme. Notre carte nous signale une région, aux alentours de Moknine au Sahel, s'appellant Zamerine, pluriel de azemmur/ zammur...

Plus loin au sud, en Tripolitaine, les chroniques et les traités de généalogie nous parlent beaucoup des ***Beni Zammour***, l'une des plus

---

334) Tadeusz Lewicki ; tasmiyat shuyûkh jabal nafûsa wa qurâhum (noms des maîtres du djebel Nafûssa et de ses villages) traduit en arabe et annoté par Abdallah Rarou et Mohamed Oumadi. USA : Centre culturel Tawalt, s. d; p. 60

335) Ibid. p. 60 note 1

336) Voir notre étude (en langue arabe) intitulée « Notes préliminaires sur les origines généalogiques et la mouvance sociale de la tribu zammour du sud tunisien», **in** Vie Culturelle (Tunisie), n°190, février 2008 : 83-96

337) La ville de Khemisat qui se trouve à 80 km de Rabat et à 60 km de Meknès est le centre administratif des tribus zemmour.

338) Khanoussi M. ; « Une mosaïque agonistique située dans la région de Gafsa à Baten Zemmour, plaine du Talh (Tunisie) », **in** *BSAF*, 1988, p. 375-377

importantes tribus de la confédération de Nafûssa pendant les premiers siècles de l'islam, dans la montagne qui porte le même nom. La carte topographique de Yefren (à l'ouest du Djebel Nafûssa en Libye) nous présente deux endroits : ***Tazammourt n tislâtîn***, qui veut dire en berbère l'olivier des mariés, et ***souf awzemmour*** : la vallée des oliviers[339]. L'existence dans cette région d'un canal d'irrigation portant le nom Zemmouri ***Saquiet al Zemmouri*** (**ساقية الزموري**) témoigne de la présence de cette tribu ou d'une de ses fractions ou de l'un de ses contribules. L'existence du nom de famille ***Zamora*** à Misurata en Libye est aussi un autre témoignage de cette présence ou du moins de certaines similitudes onomastiques.

Nous remarquons que ce nom a débordé sur le grand Maghreb, pour se trouver en Espagne musulmane. Les chroniqueurs nous citent la ville de ***Zamora*** (voir Encyclopédie de l'Islam (1ère éd.), p 1281, article : ***ZAMORA***.)

[340], faisant partie du « pays des Galiciens (al-Djalâliqa) » qui a été habitée par les berbères accompagnants les conquêtes musulmanes, et surtout par les Banû Berzâl fraction de Demmer (nous y reviendrons)[341].

Les documents d'archives de Sicile publiés par S. Cusa nous signalent aussi un ***manzil zammour*** (campement ou village des zammour) en Sicile / Italie, ainsi que la présence d'une milice composée par des gens de la tribu pour garder leurs terres[342].

---

339) Noms de régions et de personnalités amazigues de Libye. **In** www.tawalt.com (date de consultation 12 / 07/ 2012)

340) voir Encyclopédie de l'Islam (1ère éd.), p 1281, article : ***ZAMORA***.

341) les banî Berzal étaient des voisins des zmamra du sud de la Tunisie ; en témoigne le nom de l'un des sommets du djebel zammour de Demmer : Birzâliya, et les vestiges qui s'y trouvent. Voir aussi Yahia Mohammad Baccouche ; ***al wujûd al abadhî fî'l andalous*** (la présence abadite en Andalousi). http://www.istiqama.net/books/all-books.htm

342) Salvatore Cusa ; *I diplomi greci ed arabi di Sicilia* : pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrate. Palermo: Stabilimento Tipografico Lao, 1868. vol 1, p 223 et 255. Nous y lisons entre autres le paragraphe suivant :

حدّ منزل زمور: أول الحد الشرقي من رأس الجبل الذي بين منزل كرشتي ومنزل زمور فمصب الما منه الغربي إلى منزل زمور وينزل من أعلا الجبل إلى أن يجتمع بالوادي النازل من دسيسة ويعدي الوادي إلى

3. ZAMMOUR DU MONT DEMMER : PRESENCE ANCIENNE (?) ET « SILENCE » DES TEXTES

La région de Zammour se situe dans une zone montagneuse et aride, dans la partie nord de la chaîne des Monts de Matmata qui traverse le sud tunisien d'Est en Ouest (pluviométrie : 150 mm/ an). Cette chaîne montagneuse n'est que le prolongement de Djebel Nafûssa de Libye tant sur le plan géographique qu'humain.



أن يجتمع بمحجة مازر إلى أن يجتمع بمحجة قروبنش إلى رحل الفروج إلى أعلى الجبل المطل على قروبنش ثم يمر مع راس الجبل إلى أن يجتمع بأول الحد الشرقي غلق الحد

En discutant avec notre ami le professeur feu Tahar Mansouri, historien médiéviste tunisien (qui nous a fourni ce document, et que nous remercions son âme pour les remarques et explications fournis), celui-ci a attiré notre attention sur le fait que le terme ***manzil*** suivi d'un nom de personne ou de tribu signifie un campement d'un groupe ou une aire spatiale comme nom de relation. Dans le cas qui nous préoccupe, il pourrait s'agir d'un groupe assez important de la tribu de zammour qui s'est déplacé avec la conquête musulmane en Sicile et qui a donné son nom à l'endroit qu'il s'est approprié ; le fait de composer une milice parmi les zammouri témoigne de l'importance des terres qu'ils gardent. Mohamed Hassan, historien tunisien, dans son ouvrage *: Géographie historique de l'Ifriqia du 1er / 7ème au 9ème / 15ème siècle*. Libye, 2004 (en langue arabe), dit en parlant des documents publiés par Cusa: «on ignore le sens du mot **ملس** (milsse), il y a vu [Cusa], comme d'autres avant lui, le terme **manse**, qui désigne la parcelle de terre semée par des serfs» p 185. Je pense que cette explication hâtive s'éloigne de la réalité des textes et des hommes de nos documents, et nous nous tenons à l'explication logique de Mansouri qui y voit le terme latin de *Miles* qui a donné ensuite le terme *milice* : garde armée.

Le nom de tribu Beni zammour apparaît pour la première fois dans les textes arabes du 3ème et 4ème siècle H / 9-10 ème J. C.[343] comme étant l'une des plus importantes tribus de Nafûssa ; on en parle surtout lors de la visite effectuée par l'imam ibadite de Tahert, le roustumide Abdelwahab (qui a gouverné entre 784 et 823, date de sa mort) au Djebel Nafûssa. Cette visite, et tant d'autres indices, témoignent d'ailleurs d'un rôle d'une grande importance qu'aurait joué cette tribu dans le contexte sociopolitique des kharijites de l'époque[344]. Les historiographes, voyageurs et autres généalogistes, ibadites ou non, nous signalent l'existence de cette tribu : ses terres, ses villes et villages, ses savants et éminentes personnalités[345].

Néanmoins, deux faits remarquant surgissent :

Après la défaite des Ibadites (la bataille de 450 / 1058 a disloqué la confédération berbère zanata, et suite à la bataille de 453 / 1061 qui a vu l'écrasement des berbères haouara), le départ des fatimides vers l'Egypte et l'émergence de la tribu Sanhadja sur la scène politico-militaire en Ifriqiya, les zemmour disparaissent des textes qui les

---

343) Ibn Essaghir ; Akhbâr al 'ayimma al rustumiyyîn (chroniques des Rustumides). Beyrouth ; dar el gharb al islami, 1986. Ibn Essaghir a vécu à Tâhart capital des Rustumides pendant le règne d'Abu'l Yaqzân b. Aflah (m. 281/894). Motylinski estime que cette chronique a été rédigée vers 290 / 903. Voir p. 20-21

344) Pendant les sept années qu'il a passé au djebel Nafûssa, l'imam rustumide Abdelwahab a préféré s'installer avec sa suite chez les beni zammour à la ville de Shurûs, plusieurs membres de sa garnison se sont mariés d'ailleurs avec des esclaves appartenant à cette tribu et ont eu des enfants. Le faqih (chef religieux et politique) des bani zammour a refusé que les compagnons de Abdelwahab emmènent leurs enfants avec eux à leur départ vers Tahert. Voir Chammâkhî ; kitâb al-siyar. Oman : wizarat al thaqafa, 1978, t 1 p 140. Soulyman al Barouni ; kitab al azhâr al riyadhiyya fî 'ayimmati wa mulûki al abâdiyya. Tome 2, p 139-148. et aussi Dargînî ; tabaqât al mashâyikh bil maghrib. Constantine : éd. Al ba'th. T 2

345) voir entre autres *al-siyar li-mashâyikh nafûssa* (l'histoire des chefs de Nafûssa) de Yahya b. abî'l Izz ; *tasmiyat shuyûkh jabal naffûssa wa qurâhum* (les noms des maîtres naffousi et leur villes) de T. Lewicki ; et aussi *kitâb al masâlik wal mamâlik* de Bakrî ; pour ce qui est des éminentes personnalités de la tribu zammouri nous citons à titre d'exemples : al Khayr b. Ahmad, son fils Mohammad, et son neveu Falfoul ; Abdullah al Wânûdî ; Muhammad b. 'Umar, tous des banî zammour…etc.

enveloppent dans un silence « déconcertant »[346]. Nous ne savons plus rien sur leur mouvement, leur nouveau statut ou leur contribution aux faits historiques de l'époque conséquente à l'arrivée des tribus hilaliennes au milieu du V ème/ XI ème s. Les auteurs modernes constatent la présence de groupements « zammouri » dans d'autres endroits du Maghreb, loin de leur emplacement « originel » cité ci-dessus. Rien ne laisse entrevoir une explication à cette disparition brutale des zammouri des textes historiques, ni à l'éclatement de cette communauté tribale berbère[347]. Lewicki nous parle d'un déplacement massif des Nafûssa vers l'Ifriqiya (la Tunisie actuelle) à la fin du deuxième / 8ème siècle et début du troisième / 9ème siècle, il est même persuadé que ce déplacement est une habitude ancienne entre les deux régions, la Libye et l'Ifriqiya et elle devient plus importante pendant les siècles qui ont marqué l'arrivée de l'islam, plus qu'aujourd'hui[348].

Ces mêmes textes observent un silence absolu quant à zammour du Djebel Demmer. Pourtant, quelques bribes d'informations attestent du passage ou du séjour ancien de savants qui auraient appartenu au banî zammour dans le Djebel Demmer[349]. Bien plus, le Zammour du Sud – Est

---

346) voir Ibrahim Jadla ; « le kharijisme en Ifriqiya, essai d'interprétation d'une longue agonie ». **In** IBLA, 1 / 2003, n°191, p 23 - 34

347) Jean Depois, dans son livre « le djebel Nefousa : étude géographique » a au moins essayé d'étudier ce qu'il a appelé « les déplacements horizontaux » et les « déplacements verticaux » des villages de Dj. Nefoussa. p 166 et suite. Mohamed Hassan dans son remarquable ouvrage sur «la géographie historique », a insisté sur l'importance de la toponymie pour une relecture de cette question. Lewicki, dans «un document ibadit inédit sur l'émigration des Nafousa du gabal dans le sahel tunisien au VIII – IX ème s. » **in** Folia Orientalia, T 1-2, 1959, nous signale la présence de Nafousa dans plus de cinq endroits. Al Bakrî dans son « voyage » (al masâlik wal mamâlik) nous parle de l'existence de Sanhâja dans 25 endroits et la présence de Hawâra dans 15 endroits. Voir aussi Aleya Bouzid ; « A propos de la mobilité des tribus berbères dans l'espace maghrébin au moyen âge : l'exemple de koutâma » **in** (collectif) Mobilité des hommes et des idées en méditerranée (Actes du colloque d'histoire, Faculté des Lettre et des Sciences Humaines de Sousse). Sfax : éd. Mohamed Ali Hammi, 2003. p 139-152

348) Lewicki ; « émigration de nafûssa ». op. cit.

349) voir Chammakhi ; Siyar. T2, p 94, 129-130 ; Lewicki T. ; « la répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du nord au moyen âge ». in Rocznik Orientalistyczny, T XXI / 1957, p 301-343

de la Tunisie, n'existe pas sur nos cartes ni comme nom de localité, ni comme tribu ou fraction de tribu. Toutes nos recherches dans les textes classiques et médiévaux ont été vaines.

Seule une attestation de lignage du saint (marabout) Sidi Ali al Mahjoub, ancêtre présumé de la tribu, détenue par quelques notables zammouri, et qui parle de ***hayyiz zammour*** (les terres de zammour) : « demeure et emplacement du tombeau » du saint pendant la deuxième moitié du 6ème / 12ème siècle, suggère leur présence à cet endroit[350]. Or ce toponyme et l'ethnonyme qui l'accompagne, n'apparaissent d'une manière évidente pour la première fois qu'au XIXe siècle à la veille de la colonisation française.

C'est à l'occasion d'une assemblée tribale regroupant les fractions de la tribu des Houaya (l'une des sept tribus de la confédération des Ouerghemma, vivant sur les plateaux de Beni Khedache d'aujourd'hui), que ceux-ci ont décidé de signer entre elles une sorte de traité de non agression. Elles ont convoqué une assemblée (mi'âd : réunion plénière) au mois de chawâl 1276 /1859, à l'issue de laquelle elles ont adopté une sorte de constitution appelée « qanoun ourfiya » et « qanoun shartiya » que l'ethnonyme Zammouri émerge sur la scène à nouveau. Car Le notaire qui a écrit ces textes et a apposé sa griffe dessus est un zammouri : Ali b. Brahim Zammouri. Les modifications de 1870 apportées à ce document étaient écrites et attestées par les notaires Ali b. el Hadj Ali b. Youssef Zammouri et Ahmed b. Mahjoub Zammouri, de même que les modifications de 1873 [351]. Ce qui est de nature à confirmer la

---

350) Nous remercions les responsables de l'Association des Jeunes de Zammour (AJZ) de nous avoir procuré une copie de ces documents. Le texte, que nous ne saurons dater, dit :

"(...) هذا ما وجد من نسب الشيخ الكبير الشهير سيدنا ومولانا الشريف علي المحجوب المالكي مذهبا الأشعري اعتقادا نسلا بعد نسل بحيّز جبل زمور دارا وقبرا رضي الله تعالى عنه ونفعنا به آمين تلاحقت النسخة المباركة من غير زيادة ولا نقصان بتاريخ مولده رضي الله عنه سنة 503 هجري"

Néanmoins, nous signalons que ce document (que nous étudierons ailleurs) renferme un certain nombre d'anachronisme et de contradiction de faits rattachant ce marabout à la tribu Zammour

351) Deambrogio ; « législation et coutumes des berbères du sud tunisien », **in** Revue Tunisienne, 1903, p 97 – 103 ; et aussi J. Le Bœuf ; Les confins de la Tunisie et de la Tripolitaine. Paris, 1909

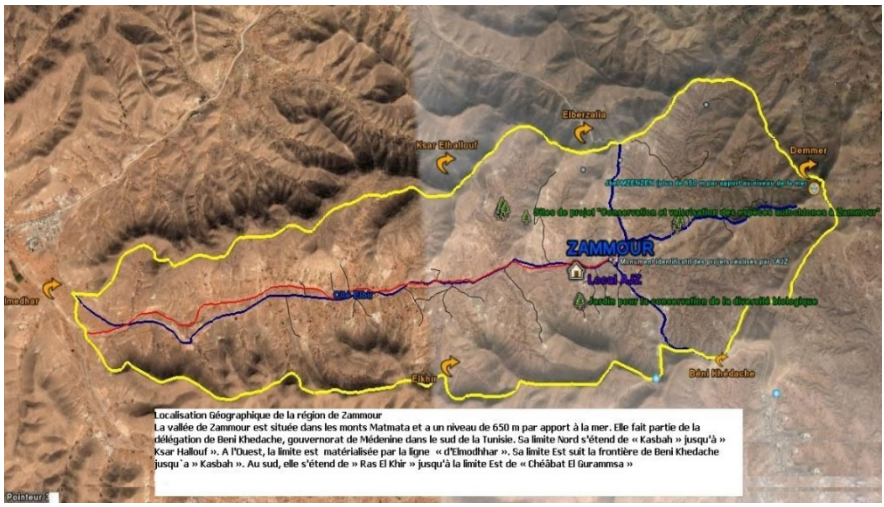
permanence de la tribu zammour, du moins son ethnonyme et des hommes de savoir qui en est issus.

La lecture de ces deux documents nous permet de proposer les conclusions suivantes :

1. Les zmamra (pl. de zammouri) étaient connus dans la région de Djebel Demmer depuis bien longtemps, et il semble qu'ils jouissaient déjà de la confiance des habitants de la région et sans doute d'un capital symbolique important permettant aux plus éminents d'entre eux de jouer à la fois le rôle de sage, de garant, d'intermédiaire et de représentant de la loi. Ceci laisse entendre qu'ils ont su manipuler la « mémoire lignagère » attachée au représentant de leur zaouia (sidi Ali el Mahjoub) pour justifier de leur statut de tribu maraboutique[352].
2. Les zmamra ne faisaient pas partie des Houaya, puisque leur nom ne figure pas sur la liste des fractions concernées par le droit coutumier « ourfiya » et « shartiya », bien qu'ils occupent avec eux le même Djebel Demmer.

352) Voir à titre d'exemple l'article de Abdelhamid Henia ; « mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zaouia », **in** Cahiers de Tunisie, 1-2 / 1992, n° 159 – 160, p 71 – 88.

Carte établie par l'Association des Jeunes de Zammour



En 1881 quand la colonisation française s'installe dans la région, plusieurs sociologues, géographes, linguistes et autres savants ont accompagné (et parfois ont pris la tête) des troupes « pacificatrices » du sud tunisien. La région était passée au peigne fin par des centaines de rapports et études sur tous les niveaux ;

La « ***Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie*** »[353] a relevé avec ample détails les populations de la Régence (caïdats, cheikhats, fractions de tribu, sous fraction, lieux de résidence et de campement). Le tableau consacré au poste militaire de Médenine et au « Ouerghemma : khzours et houaya » ne mentionne aucun groupe portant le nom zammour; néanmoins, en parlant des lieux de campement des houaya, nous lisons dans une note en bas de la page 287 : « ***ces lieux de campement sont communs aux Mekarza, Ghfafra, Ouled Saïd, Mehadhba, Zmamra*** ». Toutes les fractions citées ici ont eu droit à une notice de détails dans le texte, sauf les zemamra (!). On ne peut pas dire qu'ils étaient « méconnus » de l'administration coloniale, car plusieurs dossiers des archives nationales de Tunisie (ANT), dont quelques uns datant

353) Publié par la Résidence Générale de France en Tunisie en 1900

du début de la colonisation, traitent des notables et huissiers de justice issus de cette tribu.[354]

Rares sont les informations qui concernent la tribu dans son ensemble pendant cette période[355]. Cependant, A. Bernard dans son enquête sur les types d'habitations dans le Djebel Demmer signale que les zmamra possèdent (chiffres approximatifs) 60 gourbis, 100 ghorfas (chambre bâtie) et 150 grottes (Augustin Bernard 1924 :57), ce qui donne une idée du degré d'importance des membres de la tribu. André Louis considère même que les autochtones du Djebel étaient les Mekarza (appelé aussi Demamra) et les Zmamra. Mohamed al-Khzouri, ancêtre présumé des Houaya, les aurait trouvés sur place en arrivant au Djebel en milieu du 15ème siècle (Martel A.1965 :46-52).

Les documents archivistiques, quant à eux, nous montrent que plusieurs notables des zmamra ont été désigné (ou élu) cheikh de leur « circonscription » (Mohamed b. Brahim Zammouri 1894 – 1901, Hashmi b. Mousa Zammouri 1903 – 1907 Mohamed b. Hmad b. Mohamed Zammouri 1908 – 1917 (Archives Nationales Tunisiennes, A / 182 / 35 / 1)، lequel circonscription regroupait hormis les zmamra, les Baroudî et les Ounaïssa (deux sous fractions des houaya). Plusieurs *'adl* (notaires) et enseignants de la région appartenaient aussi à zammour[356].

Ce « silence » qui ne cesse d'envelopper cette tribu, devient plus éloquent dans le cas des recherches et études universitaires d'aujourd'hui. En effet, l'exemple de Alaya Bouzid, universitaire et historien tunisien spécialiste des études monographiques, est très révélateur.

---

354) Voir à titre d'exemple ANT dossier n° A/182/35/1 (dossier du cheikh des Baroudi, des Zmamra et des Ounaïssa concernant le nommé Mohamed b. Brahim Zammouri, 1889-1901) ; et aussi n° B1/215/2/6 et B1/214/16/10 (dossiers concernant le **'adl** (huissier) Ali b. Saïd Zammouri 1883-1900

355) Chaque tribu du djebel a joui d'une étude à part (note), traitant de ses origines, ses habitations, sa culture…etc. Voir à titre d'exemple : Lt. Maguenot ; notice sur les Ouerghemma, 17 / 5 / 1886. Lt. Tardi ; étude sur la tribu des Houaya, 1903. Lt. Rogier ; tribu des Khzours, 1890…etc.

356) voir plus haut, note 29

Dans son « ***Catalogue des tribus berbères Butr au Maghreb d'après les sources arabes médiévales*** »[357], il consacre un paragraphe au Banî zammour[358], mais quand il essaye de les localiser aujourd'hui il ne trouve que deux localités « dont le nom a vraisemblablement un rapport avec les berbères zammour », Azmour du Cap Bon au nord – est de la Tunisie, et Azemmour sur la côte atlantique marocaine[359]. Pas un mot sur zammour du Dj. Demmer. Cette constatation concerne tous ceux qui ont étudié le sud - est tunisien[360], toutes branches de recherche confondues ; cela concerne aussi ceux qui connaissent l'existence de cette localité / tribu, et même les chercheurs originaires de la région[361].

Nous pensons que ce « silence » signalé dans nos sources contemporaines (travaux universitaires en premier lieu) revient, entre autres raisons, au « piège » des archives, prises par nos chercheurs comme référence de base dans leurs études ; piège que l'historien Lotfi Issa a bien soulevé dans son monumental et brillant « ***Maghreb des soufi*** »[362]. En effet, la référence de tous ces chercheurs tourne, d'une façon ou d'une autre, directement ou non, autour de la ***Nomenclature et répartition des tribus de Tunisie***, paru en 1900, et les rapports et études consacrées par

---

357) Alaya Bouzid ; Catalogue des tribus berbères Butr au Maghreb d'après les sources arabes médiévales. DRA, Faculté des sciences sociales et humaines de Tunis, 1993, 362 p. Nous remercions le professeur Tahar Mansouri d'avoir mis ce manuscrit à notre disposition.

358) op. cit. p 133 - 134

359) op. cit. p 134

360) À titre d'exemple voir Salah Bajia ; les ibadhites du djerid pendant les premiers siècles de l'islam : recherche historique et religieux. Voir aussi Mohamed Hassan dans toute son œuvre, et surtout dans sa thèse de doctorat parue en 1999 portant le titre : Ville et campagne en Ifrîqia à l'époque hafside (en langue arabe) ; aussi Mohamed Ali Habbachi ; Les tribus, de la constitution au démantèlement : recherche historique et sociale de la campagne de la Régence de Tunis et de ses populations 1574 – 1957 (en arabe). Tunis : Orbis éd., 2005

361) À titre d'exemple Salem Labyadh ; La société tribale : construction et transformation sociale en Tunisie, étude de la tribue Accara (en arabe). Tunis : MIP, 2006 (thèse de doctorat 1999). Voir aussi les travaux de M. Mohamed Najib Boutaleb, surtout : al qabîla al tûnisiyya bayna al taghayyur wal istimrâr, al janûb al tûnisî mina'l indimâj al qabalî ila'l indimâj al watanî. Tunis : FSHS, 2002 ;

362) Lotfi Issa ; Maghreb des soufis : répercussions politiques et mouvement social du X au XVII siècle (en langue arabe). Tunis : CDU/FSHS, 2005, voir surtout pp 4 et 5

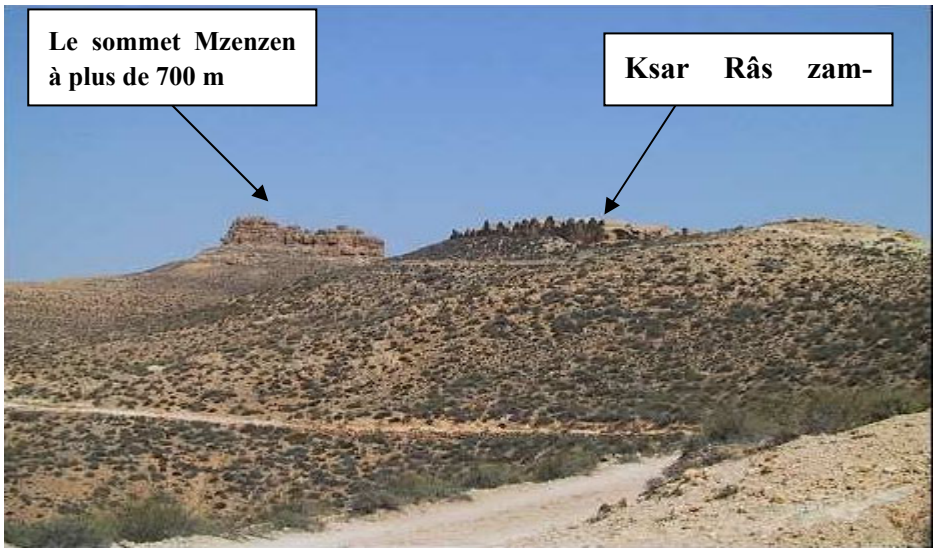
l'administration militaire française aux différentes tribus et fractions de Dj. Demmer. Notre ami Sadok ben Omrane, historien tunisien, n'arrête pas d'insister sur l'impossibilité de retracer l'histoire « réelle » des villages de Demmer, de Djefara et de Djerba sans une approche pluridimensionnelle, faisant intervenir l'onomastique, la toponymie, l'anthropologie, et la sociologie.

4. REPENSER L'HISTOIRE DE ZAMMOUR, OU LE REVEIL D'UNE MEMOIRE COLLECTIVE

Nous sommes persuadés, et nous ne sommes pas les seuls, que la tribu zammour dont il est question ici, reste enveloppée d'une couche d'ambiguïté, de flou assorti d'un manque « flagrant » d'informations historiques écrites. Peut-on les considérer parents des banû zammour de Nafûssa (la ville de shrûs et environ) ? Depuis quand ils se sont installés dans le Djebel Demmer ? Quels rôles ont-ils joué dans l'histoire de l'ibadisme, puis ultérieurement, du malikisme ?

Quelques traces et autres fragments (bribes de textes ; vestiges archéologiques ; mode d'habitat ; culture autochtone ; mémoire populaire…etc) laissent présumer une présence assez ancienne dans les lieux qu'ils occupent aujourd'hui, mission que nous appelons les chercheurs à assumer, et les bonnes volontés à y contribuer, espérant apporter quelques réponses à l'histoire sociale et culturelle d'une population « trahie » par l'oubli.

Néanmoins, nous pouvons dès à présent contribuer à cette quête par la présentation de quelques remarques ayant un rapport avec les vestiges archéologiques toujours présentes sur le terroir de cette tribu, et plus précisément avec l'un de leur Gasr (ou ksar), celui de Râs zammour.



En effet, le ksar râs zammour (selon l'appellation locale, le sens littéral étant « tête de zammour », il désigne l'un des points les plus culminants qui surplombent leur territoires) est une fortification qui se compose de deux rangées de ghorfa (chambres) de direction nord-sud, séparées par une allée taillée en pierre, et qui s'ouvre sur une cour assez vaste, puis une estrade peu élevée sur laquelle est bâtie une pièce de contrôle qui plonge le ksar, s'y trouve aussi un musallâ /oratoire et un tombeau de l'un des gardiens du ksar (si l'on en croit la version locale et la pierre tombale qui parait assez récente, et sur laquelle nous pouvons lire le nom du gardien et la date de sa mort : septembre 1872). André Louis (et par la suite Abdessmad Zaïed) classifie ce ksar (dont une grande partie demeure en bon état) dans le troisième groupe des ksour du sud tunisien : ksour de montagne[363]. Le nombre des chambres de ce ksar est de 125, dont 18 se situent à l'étage supérieur. La superficie, les séparations intérieures et les dispositions des ghorfa sont différentes. Il existe aussi

363) Les 4 groupes de ksour qu'il relève dans le sud de la Tunisie sont : villages fortifiés avec citadelle-grenier / kal'a(s) habités et ksars berbères du djebel Abiodh / ksur de montagne / ksur de plaine. Voir le remarquable article de Abderrahman Ayoub ; « *A propos des Gsûr dans le Sud-Est de la Tunisie : route caravanière et tracé ksourien* ». **in *Le Sahara, lien entre les peuples et les cultures***. Textes réunis par M. H. Fantar ; Chaire Ben Ali pour le dialogue des civilisations, 2003. pp 34 - 46

quelques traces de chambres totalement (ou partiellement) enterrées (et par conséquent non comptabilisées). Il paraît (d'après l'intérieur des chambres) que le ksar n'était pas destiné au seul magasinage des produits agricoles de la tribu, comme le confirme la tradition orale des autochtones. Nous allons nous intéresser ici à un seul exemple de chambre[364] pour illustrer l'hypothèse de la multitude de rôles qu'aurait joué ce ksar tout au long de l'histoire des habitants. Une des chambres est totalement différente des autres. Se situant au milieu de l'une des deux rangées, cette ghorfa en voûte est séparée sur la longueur par une série de cinq arcades qui s'élèvent d'environ 70 cm de la surface de la chambre. Une série semblable d'arcades acculées au mur de la chambre se trouvant à gauche de l'entrée. L'espace sur lequel donnent les arcades de séparation est plus petit que la salle principale. Nous avons découvert (et nous pensons fortement que c'est une première) sur les murs de cette salle, ainsi qu'à l'intérieur des voûtes, maintes inscriptions et autres décorations très connues dans l'art berbère (poterie, margûm, tatouage…etc)[365].

364) Nous traiterons ailleurs un nombre assez important d'indices qui pourraient éclairer l'histoire lointaine des habitants de la région.

365) Voir les travaux de A. Ayyoub sur « *Brégué et sa mosquée* » **in** AFRICA, série REPPAL, X, 1997 et « *La mosquée d'Ouni* » **in** REPPAL, V, 1990



Parmi les épitaphes trouvées sur le mur de gauche de la ghorfa en question, nous pouvons encore lire entre autres phrases :

Bismillâh arrahmân arrahîm …

Muhammad …



Dans l'intérieur des voûtes, plusieurs gravures apparaissent sous forme de losange ou triangles en point, étoile de David, ou autres transcriptions berbères





Les territoires des habitants de zammour regorgent de vestiges et grottes taillées dans les collines portants des inscriptions et des peintures rupestres qui, sans doute, remontent très loin dans le temps. Et nous pouvons rejoindre, sans crainte, la thèse de A. Ayyoub[366], et dire que l'histoire des zammouri pourrait – être écrite à partir de l'archéologie et la culture populaire des habitants de ces terres. Une première lecture que nous suggérons place quelques unes de ces œuvres (le ksar peut-être) dans la période du III ème – V ème siècle / IX – XI ème siècle, d'autres encore vers les périodes carthaginoise et romaine (Tour de *Mzenzen*, khirbat dite des *mgharba*). Nous y reviendrons.

366) A. Ayyoub ; « à propos de gsûr… ».

BIBLIOGRAPHIE

Abdelhamid Henia ; « mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zaouia », in Cahiers de Tunisie, 1-2 / 1992, n° 159 – 160, p 71 – 88.

Alaya Bouzid ; « A propos de la mobilité des tribus berbères dans l'espace maghrébin au moyen âge : l'exemple de koutâma » in (collectif) Mobilité des hommes et des idées en méditerranée (Actes du colloque d'histoire, Faculté des Lettre et des Sciences Humaines de Sousse). Sfax : éd. Mohamed Ali Hammi, 2003. p 139-152

Alaya Bouzid ; Catalogue des tribus berbères Butr au Maghreb d'après les sources arabes médiévales. DRA, Faculté des sciences sociales et humaines de Tunis, 1993

Archives Nationales Tunisiennes ; dossier n° A/182/35/1; dossier n° B1/215/2/6 et B1/214/16/10

Augustin Bernard ; enquête sur l'habitation rurale des indigènes de la Tunisie. Tunis : imp. Barlier, 1924, p 57.

Ayoub A ; « A propos des Gsûr dans le Sud-Est de la Tunisie : route caravanière et tracé ksourien ». in Le Sahara, lien entre les peuples et les cultures. Textes réunis par M. H. Fantar ; Chaire Ben Ali pour le dialogue des civilisations, 2003.

Ayyoub A ; « Brégué et sa mosquée » in AFRICA, série REPPAL, X, 1997

Ayyoub A ; « La mosquée d'Ouni » in REPPAL, V, 1990

Basset ; Étude sur la zénatia du Mzab, de Ouergla et de l'oued Righ. Paris : éd. Le Roux, 1892, p 78.

Basset ; Notes sur le dialecte berbère des Harakta et du Jerid tunisien. Woking (GB) : Oriental Univ. Institute, 1892, p 14.

Bossoutrot A. ; « vocabulaire berbère ancien (dialecte du Dj. Nefousa) ». In Revue Tunisienne, 1900. pp 489-507.

Deambrogio ; « législation et coutumes des berbères du sud tunisien », in Revue Tunisienne, 1903, p 97 – 103 ;

Encyclopédie Berbère ; azemmur, vol VIII, 1990, p 1220-1221.

Encyclopédie de l'Islam (1ère éd.),

Ibrahim Jadla ; « le kharijisme en Ifriqiya, essai d'interprétation d'une longue agonie ». In IBLA, 1 / 2003, n°191, p 23 – 34

J. Le Bœuf ; Les confins de la Tunisie et de la Tripolitaine. Paris, 1909

Khanoussi M. ; « Une mosaïque agonistique située dans la région de Gafsa à Baten Zemmour, plaine du Talh (Tunisie) », in BSAF, 1988, p. 375-377

Laoust A. ; Mots et choses berbères. Paris, 1920.

Lewicki T. ; « la répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du nord au moyen âge ». in Rocznik Orientalistyczny, T XXI / 1957, p 301-343

Lewicki T. ; « les noms propres berbères employés chez les Nafusa médiévaux (VIII-XVI ème S.) ». in Folia Orientalia, vol XIV (1972-1973) au vol XVII (1990).

Lewicki T. ; « quelques mots en vieux berbère ». In Revue des Etudes Islamiques, T X (1936). p 267-296.

Lewicki T; « les historiens, biographes et traditionnistes ibadites wahbites de l'Afrique du nord du 8ème au 16ème S. ». in Folia Orientalia, T III, 1961. p 54 ;

Lewicki T, «un document ibadit inédit sur l'émigration des Nafousa du gabal dans le sahel tunisien au VIII – IX ème s. » in Folia Orientalia, T 1-2, 1959

Louis (André) ; «Aux Matmata et dans les ksours du sud : l'olivier et les hommes ». In Cahiers des Arts et Traditions Populaires, n°3, 1969. pp 41-66.

Lt. Maguenot ; notice sur les Ouerghemma, 17 / 5 / 1886.

Lt. Rogier ; tribu des Khzours, 1890.

Lt. Tardi ; étude sur la tribu des Houaya, 1903.

Marcel Lesne ; « Les zemmour, essai d'histoire tribale » in Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerrannée, n°2, 1966, p 115

Marmol ; Description de l'Afrique, Paris : Louis Billaine, 1667, T II, livre 3, p 97

Martel A. ; les confins saharo tripolitaines de la Tunisie 1881- 1911. Paris : PUF, 1965.

Motylinski A. ; « le Dj. Nefousa : transcription, trad. française et notes ». In Bulletin de Correspondance Africaine, XXII, 1898. p 142.

Motylinski ; le Dj. Nefousa, p 142.

Salvatore Cusa ; I diplomi greci ed arabi di Sicilia : pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrate. Palermo: Stabilimento Tipografico Lao, 1868. vol 1, p 223 et 255

T. Lewicki ; tasmiyat shuyûkh jabal naffûssa wa qurâhum (les noms des maîtres naffousi et leur villes)

Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms indigènes, établi en vertu de l'arrêté de Mr. Le Gouverneur Général de l'Algérie le 27 mars 1885. Alger, 1891

Yahya b. abî'l Izz ; al-siyar li-mashâyikh nafûssa (l'histoire des chefs de Nafûssa);

ابن الصغير؛ أخبار الأيمة الرستميين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986

باجية، صالح؛ إباضية الجريد في العصور الإسلامية الأولى، بحث تاريخي مذهبي. تونس: دار بوسلامة للنشر، 1976

البارروني، سليمان؛ كتاب الأزهار الرياضية في أيمة وملوك الأباضية. لندن: دار الحكمة، 2005

بكوش، يحي محمد؛ الوجود الأباضي في الأندلس. http://www.istiqama.net/books/all-books.htm

بوطالب، محمد نجيب؛ القبيلة التونسية بين التغير والاستمرار، الجنوب التونسي من الاندماج القبلي الى الاندماج الوطني. تونس: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2002

الحباشي، محمد؛ العروش من النشأة إلى التفكيك. تونس: أوربس، 2005

حسن، محمد؛ المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي. تونس، مركز النشر الجامعي، 1999

الدرجيني؛ طبقات المشايخ بالمغرب. قسنطينة، دار البعث، د. ت.

الزموري، عبد الحق؛ مقاربات أولية في الأصول البشرية والحراك الاجتماعي، قبيلة زمور بالجنوب التونسي أنموذجا. في: مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس عدد 190، فيفري 2008، ص 83 - 96

الشماخي؛ كتاب السير. عمان: وزارة الثقافة، 1978

عيسى، لطفي؛ مغرب المتصوفة، الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي (ق 10 – ق 17م). تونس: مركز النشر الجامعي، 2005

لبيض، سالم؛ مجتمع القبيلة البناء الاجتماعي وتحولاته في تونس – دراسة في قبيلة عكارة. تونس: المغاربية للنشر، 2006

ليفيسكي تاديوز؛ تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. تر. محمد أومادي. أمريكا: مركز توالت الثقافي، د. ت.

EL PAPEL DECISIVO DEL SIONISMO EN EL DEVENIR HISTÓRICO DE PALESTINA Y EN LA RELACIÓN ENTRE ISRAELÍES Y PALESTINOS

ANTONIO BASALLOTE MARÍN
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

Abordar la relación histórica entre religión y política en Palestina e Israel suscita la asociación inmediata de las tres religiones abrahámicas, pero en especial de las dimensiones políticas y nacionalistas del islam y el judaísmo, es decir, del islam político y del sionismo, como vertiente nacionalista étnica del judaísmo a partir del siglo XIX. En nuestro trabajo nos centraremos en la relevancia y el papel decisivo y determinante del sionismo en el devenir de los acontecimientos en la región. Y es que, si bien el islam político, abanderado en Palestina por Hamas, prosperó en los Territorios Palestinos Ocupados a partir de la Primera Intifada, con protagonismo indudable durante la II Intifada, y accediendo al gobierno con su lista política, "Cambio y Reforma" en las elecciones de 2006, este actor ha quedado relegado a un segundo plano por varios factores. Entre estos cabe destacar la represión israelí en colaboración con la AP dirigida por Mahmud Abbas, que conculcó los resultados y bloqueó a Hamas en Gaza, así como el cambio generalizado en Cisjordania de la estrategia de resistencia popular palestina desde 2005, virando hacia la no violencia con marchas y manifestaciones pacíficas. Con todo, Hamas ha perdido influencia y protagonismo.

Sin embargo, el sionismo prevalece como ideología hegemónica entre los actores implicados, siendo una fuerza ideológica nacionalista y religiosa que, a pesar de su influencia y protagonismo, así como su papel determinante en la política israelí de hechos consumados sobre Jerusalén Este y Cisjordania, es ignorada e invisibilizada. Así, en el presente

trabajo analizamos el sionismo como una fuerza nacionalista y colonial que, sin duda, fue y sigue siendo mucho más determinante y decisiva para Palestina e Israel.

2. DÉFICIT DE ESTUDIOS Y ANÁLISIS SOBRE EL SIONISMO

Podríamos afirmar que la situación actual de violencia sobre Palestina procede de los avatares del siglo XX, destacando dos momentos clave: 1947-1948, cuando se impone mediante la fuerza la Partición del territorio palestino, entonces bajo Mandato Británico, y la creación de un Estado exclusivo para judíos en un territorio dénsamente poblado por palestinos de mayoría árabe musulmana -con una importante minoría cristiana y judía-, que también aspiraban a su independencia.

Por el polémico Plan de Partición (Resolución 181 del 27 de noviembre de 1947), las potencias extranjeras otorgaban a la minoría colona sionista -procedente en su mayoría de Europa central- el 54% de Palestina y las tierras más fértiles, mientras la población nativa, que constituía tres cuartas partes del total, debía conformarse con un 46% de su tierra. Por si fuera poco, el nuevo Estado israelí continuó, a través de varias guerras, aumentando sus fronteras al engullir más tierras de las zonas destinadas a la creación de un Estado Palestino, de forma que en la actualidad el Estado sionista consta de un 82% del total de la Palestina histórica. El resto lo conforman los llamados Territorios Palestinos Ocupados Gaza y Cisjordania, dos pequeñas porciones sin continuidad territorial donde viven hacinados -especialmente en Gaza- 3´5 millones de palestinos, de los cuales la mayoría son refugiados expulsados o huidos de las tierras anexionadas. Además, ese 22% de la Palestina histórica dividido está, a su vez, ocupado militarmente desde 1967 y es colonizado continuamente traspasando población israelí, a la vez que es un territorio fragmentado en bantustanes incomunicados, interrumpidos por decenas de colonias israelíes y cientos de puestos de control militar y carreteras de uso exclusivo para colonos.

Para comprender cómo se llega a un momento tan determinante en lo que hoy es el drama palestino, se hace necesario analizar las

pretensiones sionistas y las características esenciales de la ideología sionista, desde el siglo XIX hasta la actualidad.

El conflicto árabe-israelí y su dimensión palestina desde un punto de vista histórico ya ha sido ampliamente estudiado en el ámbito académico español (véase, por ejemplo, Mesa, 1994; Martínez Montávez, 1985; Álvarez-Ossorio, 2001; Álvarez-Ossorio e Izquierdo, 2005; Izquierdo, 2006 y 2011; Abu Tarbush, 1997; Barreñada, 2004; Segura, 2001; Cullá, 2005). Sin embargo, consideramos que no se ha realizado un esfuerzo similar con sus causas ideológicas, vinculadas al nacionalismo étnico y a la codicia territorial del sionismo, la identidad nacional judía israelí y su repercusión en el trato a los palestinos y el sector disidente del sionismo dentro de la sociedad judía israelí. En especial, en los dos últimos aspectos, la bibliografía académica es práctica, por no decir totalmente-inexistente en castellano. En cuanto al sionismo, además, es llamativa la casi total ausencia de mención en el tratamiento informativo de Palestina e Israel. Creemos, precisamente que uno de los elementos clave, quizá el primordial, para la comprensión de la situación social, demográfica, económica y política en Palestina y en Israel es identificar, conocer y entender el contexto ideológico imperante, además del contexto histórico en que se produce, por lo que es imprescindible estudiar la ideología sionista.

En el caso del llamado convencionalmente "conflicto palestino-israelí" no parece que esto se haga siempre con claridad. Si bien suelen identificarse con meridiana claridad los problemas, pues son en buena medida visibles y cuantificables, no se hace así con su causa de fondo. Entre las causas se suele obviar, quizá por su incorrecta identificación, la principal y originante del problema –el sionismo-, por encima de la ocupación y la colonización israelí de los Territorios Ocupados de Palestina. Si bien, la ocupación y la colonización son, sin duda, causas explicativas fundamentales de la violencia, también es cierto que son sobre todo síntomas del sionismo, es decir, hechos sobre el terreno que derivan de la asunción e implementación por parte de la mayoría de la sociedad israelí y de sus gobernantes de los principios del sionismo como ideología vigente y hegemónica en Israel. Ésta es, a nuestro entender, la clave explicativa fundamental del origen y mantenimiento del "conflicto

palestino-israelí", y, en buena medida, de su desarrollo y enquistamiento. En este sentido, el presente trabajo pretende explicar y analizar el sionismo como el movimiento ideológico que está en la base de la imposición del Estado de Israel sobre la Palestina histórica, así como la ideología oficial israelí en la actualidad, ideología de Estado e ideología hegemónica entre su sociedad, que explican en buena parte el comportamiento violento de colonos y soldados israelíes hacia la población palestina. En nuestra opinión, esas cualidades le confieren una relevancia suficiente para ser identificada y estudiada como la clave principal del pasado y el presente sociopolítico de la región.

Además, se puede observar que en los manuales de Historia del Pensamiento Político Contemporáneo apenas se encuentra siquiera una alusión directa a una ideología tan trascendental en el origen de la actual situación y del devenir histórico de toda la región, pues sólo aparece mencionada, en algunos casos, como un nacionalismo más, derivado de la efervescencia nacionalista del siglo XIX. Como afirma Nur Masalha, poco se dice sobre la verdadera genealogía y procedencia del sionismo, y menos aún sobre su contexto colonial europeo del siglo XIX" (2008: 30). Igualmente cabe citar al historiador Adrian Hastings, que afirma:

> "El sionismo era un movimiento nacionalista estimulado por la presión de otros movimientos nacionalistas en Europa. Su meta era la creación de un Estado-nación y resulta lamentable que los estudios sobre nacionalismo eviten habitualmente su análisis" (2000: 231).

En efecto, resulta fundamental conocer el contexto en el que surge la ideología sionista para entender su carácter nacionalista y étnico, así como explicar sus características principales.

3. IDEOLOGÍA, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ORIENTE PRÓXIMO. EL SIONISMO

El sionismo es una ideología que surge en las postrimerías del siglo XIX en el contexto de la efervescencia nacionalista europea, influido por ésta, y cuyos impulsores –intelectuales burgueses laicos de la Europa central y oriental -y occidental en menor medida – instrumentalizarían como eslogan movilizador de la comunidad judía en la diáspora el paradigma

bíblico de "la tierra prometida–el pueblo elegido", en base a la lógica nacionalista de entonces y con una finalidad política clara: apoderarse de toda la tierra palestina, entre el río Jordán y el Mediterráneo como mínimo [367]. Este movimiento ideológico y político, el oficial del Estado de Israel y el hegemónico en su sociedad en la actualidad, tendría en sus orígenes, y mantendría durante el siglo XX y hasta hoy, tres rasgos fundamentales: el nacionalismo, el racismo y el colonialismo, que serán fundamentales para determinar la suerte del pueblo palestino y el devenir del "conflicto palestino–israelí" en general.

3.1. EL SIONISMO COMO NACIONALISMO DE CARÁCTER ÉTNICO

El sionismo es un nacionalismo y un movimiento nacionalista "inventado a fines del siglo XIX" (Hobsbawn, 1992: 47 y 110). Philip Spencer y Howard Wollman (2002: 2-3) definen el nacionalismo de forma genérica de la siguiente manera:

> "Es una ideología que imagina a la comunidad en un modo particular, afirma la primacía de este colectivo identitario sobre otros, y reclama el poder político en su nombre, idealmente en la forma de un Estado para la nación (…) y es fundamental también "en la génesis y reproducción de la identidad nacional".

---

[367] Cuando la colonización se acrecentaba y se acercaba la posibilidad de crear en Palestina un Estado judío, surgió una división entre los sionistas que eran partidarios de presionar, incluso mediante la violencia, para conseguir Eretz Israel al completo, es decir el "Gran Israel", en su versión territorial más amplia –revisionistas- y los pragmáticos, preferían aceptar la primera oportunidad que surgiese para crear el Estado de Israel, conformándose en principio con unas fronteras algo menores que las que supuestamente llegó a adquirir el Reino de Israel en la antigüedad y que eran las que perseguían los revisionistas.

El revisionismo sionista fue ideado por Vladimir Zeev Jabotinsky, el padre ideológico del Likud, quien propugnaba la "revisión" del Mandato Británico sobre Palestina para incluir Transjordania, la actual Jordania. En contraste con el expansionismo pragmático y gradual del sionismo laborista, que procuraba amoldarse de forma más o menos discreta al contexto local, el sionismo revisionista de Jabotinsky y sus seguidores se obstinaba en unos objetivos maximalistas que durante el período del Mandato Británico incluía un gran Estado Judío en ambas orillas del Jordán. Jabotinsky no se conformaba con las promesas de Balfour acerca de la creación de un hogar nacional ni con las fronteras del Mandato Británico, ya que no abarcaban también la orilla oriental del río Jordán. Para más detalle sobre el revisionismo y la figura de Jabotinsky, ver Shindler, Colin, 2010: The Triumph of Military Zionism: Nationalism and Origins of the Israeli Right

A lo largo del siglo XIX las ideas nacionalistas se expanden por Europa, y es entonces cuando toma forma el sionismo como conjunto de ideas nacionalistas de carácter étnico y romántico, que reflejan los ideales del romanticismo y se opone al racionalismo. En la línea que mantenemos cabe citar al historiador Adrian Hastings, que afirma:

> El sionismo era un movimiento nacionalista estimulado por la presión de otros movimientos nacionalistas en Europa. Su meta era la creación de un Estado-nación, y resulta lamentable que los estudios sobre nacionalismo eviten habitualmente su análisis (Hastings, 2000: 231).

Así, el sionismo tomó con referencia a sus compatriotas del centro y el este de Europa, creando una cultura y una identidad nacionales basadas en una historia popular remozada. Es lo que Hobsbawn (2012) denomina "la invención de la tradición". Según Hobsbawn, las tradiciones se suelen revivir para adaptarse al momento actual. De este modo ocurrió en toda Europa, por lo que los sionistas adoptaron esos criterios etnocéntricos, así como otros típicos sobre todo del pangermanismo, para la definición de su propio proyecto nacional. En este caso, los temas y conceptos fundamentales del sionismo son:

> Redención de la tierra (geolat adama), conquista de la tierra (kibbush adama), emigración y estatalidad judía en Palestina, colonización de poblamiento y transformación demográfica de la tierra, búsqueda obsesiva de raíces, historización de la Biblia como empresa nacional colectiva, creación de una nueva conciencia hebraica, judaización de Palestina y hebraización de su paisaje y de su geografía (Masalha, 2008: 33).

Así, el sionismo es un nacionalismo de carácter étnico al definir la nación en términos de etnicidad, concibiendo que la nacionalidad es hereditaria, e identificando el Estado con la Nación -el pueblo- y no con la ciudadanía, así como la pertenencia del Estado como territorio a la Nación y no a sus habitantes. En este sentido, se opone a los nacionalismos occidentales de carácter liberal, según los cuales la identidad nacional residía en la ciudadanía. Es, pues, un nacionalismo de carácter romántico, o lo que es lo mismo, orgánico. Como explica M. Shahid Alan (2009: 54), "este nacionalismo romántico glorificaba la nación como una entidad orgánica, unida por sangre y lengua". En ese sentido cabe destacar el postulado racista o la presunción de etnicidad por parte del sionismo: la idea de que existía un pueblo judío -al igual que existiría un

pueblo germánico- con una genealogía común y única desde hacía tres mil años y con una sangre diferente de la del resto de pueblos europeos. Así, destaca Masalha que era:

> "un nacionalismo tribal que contrastaba con el nacionalismo liberal de la Europa occidental, según el cual no era la 'ascendencia común' sino la ciudadanía, con independencia de la religión o la etnia, lo que caracterizaba el carácter nacional del Estado" (Masalha, 2008: 34).

Una de las peculiaridades del Estado de Israel es que otorga la ciudadanía y la nacionalidad a todos los judíos del mundo, aunque no residan en el Estado y no tengan su ciudadanía, pues interpretan la "judaidad" como una "comunidad de sangre"[368], ya que, como apunta Hans Khon, el sionismo entiende que el nuevo Estado es "la verdadera patria de todos los judíos del mundo" (cit. en Finkelstein, 2003: 60). Basada en la idea Volkish de comunidad de sangre, la Ley del Retorno de 1950, ampliada en 1970, permite a todas las personas del mundo consideradas por las autoridades israelíes como "judías" o descendientes de judíos hasta tercera generación emigrar a Israel y recibir la ciudadanía . La ley, discriminatoria y racista respecto a los refugiados palestinos -que, en cambio, sí tienen el derecho al retorno reconocido por el derecho internacional- lo es también con quienes se hayan convertido a otra religión (Gresh y Vidal, 2004: 259).

La lengua era igualmente un elemento central en la sintetización de los proyectos nacionales del siglo XIX (Bugarski, 1997: 19-20), por lo que otro de los aspectos centrales del sionismo sería la secularización de la lengua santa de la tradición judía, el hebreo, convirtiéndola en una lengua nacional.

Esta vertiente nacionalista de origen europeo fue rechazada en un primer momento por la mayoría de la comunidad judía, bien porque veían en sus objetivos –el principal, la creación de un Estado de mayoría exclusivamente judía en Palestina– una osadía y una ruptura con la tradición

[368] Precisamente este fue uno de los planteamientos iniciales del pangermanismo en el siglo XIX, que insistía en que cualquiera que tuviera "raza, sangre u origen alemán, vivieran donde vivieran o pertenecieran al Estado que pertenecieran, debían su lealtad primordial a Alemania y debían convertirse" (Khon, Hans, 1958: Zion and the Jewishn National Idea, cit.en Finkelstein, 2003: 60 nota 4).

rabínica -la comunidad ortodoxa-, bien porque iba contra la idea de los judíos europeos que estaban asimilados en las sociedades de distintos países y cuya asimilación pretendían. En palabras de Víctor Karady (2000: 191), "el sionismo halló un rechazo sistemático, incluso en el Este de Europa". En general, la mayoría de la comunidad judía veía como una perversión usar la religión para la creación de un Estado en un lugar remoto que en realidad era un lugar de veneración simbólico para los religiosos (Rabkin, 2006), así como la distorsión de la lengua hebrea que hasta entonces estaba reservada para su uso litúrgico.

Este nacionalismo se fortalecería tras la implantación del Estado de Israel, siendo su ideología oficial y convirtiéndose en una especie de patriotismo chovinista que asume la mayor parte de su población. Para Hobsbawn (2012: 12), el elemento fundamental en "la invención de la tradición" es la invención de signos cargados de emotividad y simbolismo de pertenencia al grupo, como son, por ejemplo, las banderas y los himnos [369]. Así, el sionismo es un nacionalismo que se reforzaría gracias a tres elementos principales: 1. el desarrollo de una parafernalia y una simbología de origen religioso pero secularizada; 2. la reproducción constante de una amplia antología de mitos; y 3. el discurso de la seguridad, del que deriva la militarización de la sociedad y que es fundamental en el desarrollo y fortalecimiento de la identidad nacional (Rouhana, 2004). Los pioneros sionistas y sus sucesores utilizarían la simbología religiosa judía de la tradición reciclándola para mezclarla con otros eslóganes y elementos simbólicos laicos modernos. La recreación de símbolos, mitos, valores y recuerdos sirven a los nacionalismos para dotarles de unidad y diferenciarles de sus vecinos (Smith, 2004: 99). Ese papel lo juega el himno nacional, Hatikva ("Esperanza"), compuesto por

[369] Ranko Bugarsky (1997: 19-20) destaca la importancia en los nacionalismos, en especial en el étnico, de la lengua como símbolo, junto a otros como "himnos, banderas y escudos de armas" y afirma: "La interacción entre las funciones integradora y demarcacional del nacionalismo es (…) llamativa a nivel lingüístico. Los miembros de una colectividad étnica o nacional están bajo presión para homogeneizarse hacia dentro y heterogeneizarse hacia fuera, también en lo relativo a la lengua. No sólo es deseable que todos ellos usen la misma lengua y alfabeto (…), sino también que sean marcadamente diferentes de los usados por otros, especialmente por comunidades vecinas".

el poeta Naftali Herz en 1878 con motivo de la fundación de la colonia de Petah Tikva y recogido por los sionistas como su himno en 1897 . La parafernalia simbólica sionista inunda las calles del Estado de Israel -e incluso las de los Territorios Ocupados-, que están llenas de banderas nacionales y de iconos religiosos secularizados y nacionalizados, como la Menorah y la estrella de David en emblemas de las fuerzas armadas. Michel Warchawsky resume bien la paradoja entre religión-laicismo existente en la teoría y la práctica sionista y la instrumentalización política que de la tradición y de la religión judía hacen los sionistas:

> Aun siendo antirreligioso, el sionismo no es un movimiento laico. Su ideología se apoya en una interpretación religiosa (quizá sea más correcto decir "política") de la historia judía y se sirve de la Biblia como texto fundamental y legitimación última de su empresa. "El retorno del pueblo judío" a esa tierra sólo tiene sentido desde "los postulados bíblicos" y "se efectúa integrando (…) en la cultura israelí las fiestas y los símbolos de la religión, en ocasiones laicizándolos" (Warchawsky, 2002: 44).

3.2. EL CARÁCTER RACISTA DEL SIONISMO DESDE SU APARICIÓN HASTA LA ACTUALIDAD Y SU REPERCUSIÓN EN PALESTINA.

El nacionalismo es "una condición determinante" para la aparición del racismo (Balibar y Wallerstein, 1991: 63). La adopción de conceptos raciales alemanes, como el de volk o el de pureza de sangre, se debería, ante todo, a la influencia del contexto sociopolítico específico ya comentado, pero además se incentivaría por la necesidad de la minoría sionista de ganar apoyos para su proyecto y converger con el antisemitismo del momento para afianzar su posición en Europa frente a la mayoría judía que era ajena al sionismo (Brener, 2010 y Schoeman, 1988) y además lo rechazaba (Rabkin, 2006). Así es como, buscando el apoyo del resto de nacionalismos e intentando fomentar la emigración de los judíos a Palestina, acabaron en muchos casos alentando el racismo e, incluso, colaborando hasta límites insospechados con el propio antisemitismo europeo[370].

[370] destaca el estudio pormenorizado del sionismo en Europa durante las dictaduras de Brenner, L., 1983: Zionism in the age of the dictators, reeditado en 2010 en castellano por Bósforo como

Considerado padre del sionismo político, Herzl fue uno de los más firmes oponentes a la asimilación en las sociedades europeas al considerar el judaísmo como una entidad extraña, por lo que veía inevitables y naturales las olas antisemitas de fines del siglo XIX y principios del XX en el continente. Así, como bien indica Ferrán Izquierdo:

> El sionismo aceptó e invirtió los valores de la tesis racista de la alteridad esencial de la condición judía y de la incompatibilidad entre las naciones. Para el sionismo, la existencia judía en una sociedad no judía es un problema, y la solución es la misma que defienden los antisemitas: la construcción de una sociedad judía separada de la sociedad gentil (Izquierdo, 2006: 4-5).

Especialmente esclarecedoras son las reflexiones sobre la pureza de sangre del líder revisionista Zeev Jabotinsky en Carta sobre la Autonomía (1904):

> "Es imposible que alguien se asimile a gente que tiene una sangre distinta a la suya. (…) Nunca hemos de permitir cosas como el matrimonio mixto, porque la preservación de la integridad nacional sólo es posible mediante la pureza racial, y al efecto hemos de tener ese territorio, en el que nuestro pueblo lo constituirán habitantes racialmente puros" (cit. en Schoeman, 1988: 19)

Así mismo, Nathan Birnbaun, que acuñaría el concepto "sionismo" en 1890, afirmaba en 1886: "La singularidad del pueblo proviene de la raza. (…) La diferencia entre razas es la razón por la que el alemán o el eslavo piensa diferente al judío" (cit. en Sand, 2012: 276).

El sionismo, además de basarse en esas nociones nacionalistas propias de su momento, articuló una idea de supremacía pseudo-religiosa y moral basada en el paradigma mítico bíblico de "la tierra prometida–el pueblo elegido". Esta cuestión no es menos relevante, pues incluso en la

---

Sionismo y Fascismo. El sionismo en la época de las dictaduras. Como obra secundaria, puede verse también la ya citada de Schoeman (1988). Esa actitud perversa de muchos sionistas se debió al contundente rechazo que recibieron desde el principio por parte de la gran mayoría de la comunidad judía, ya fuera la liberal o la ortodoxa. La tendencia asimilacionista era la mayoritaria entre los judíos europeos en el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, aún con el creciente antisemitismo y los progromos acontecidos en la Europa oriental. Es decir, la mayoría de los judíos se sentían europeos y no una nación diferente. En 1900 sólo el 5% de los judíos en toda Europa eran sionistas, la mayoría de ellos ateos (Or, 2009: 5). Para más detalle véase Rabkin (2006)

última década la mayoría de la población israelí cree en ese concepto -según recientes encuestas, el 70% de los judíos israelíes cree que son el "pueblo elegido" [371]-, concepto que no en vano predomina en la enseñanza primaria israelí y en los programas académicos en general (Peled-Elhanan, 2013).

Ese convencimiento de pertenecer a una raza superior en el contexto colonial favoreció la elaboración del concepto de "transferencia" o "transfer" –eufemismo para "expulsión" de la población nativa– desde fines del siglo XIX y la ejecución de políticas de expulsión por los "Comités de traslado", que destacaron en las décadas de los 30 y 40 (Masalha, 2010: 7-8), y a su vez, permitió aplicar una limpieza étnica sistemática y bien planificada sobre la población nativa de Palestina entre 1948 y 1949. Según Nur Masalha, que dedica un amplio estudio a dicha cuestión, la idea de "transferencia" estaba generalizada entre el liderazgo sionista, y mantenía dos objetivos principales:

> "1) Despejar la tierra para los colonos europeos judíos y futuros inmigrantes, y 2) establecer un Estado judío etnocrático, monorreligioso y fuertemente homogéneo." (…). Las justificaciones empleadas en defensa de los "proyectos de transferencia" en las décadas de 1930 y 1940, formaron la base de la posterior argumentación para la expulsión, en particular en las propuestas y los planes realizados en 1948" (Masalha, 2010: 7-8).

El racismo respecto a la población palestina, calificada tradicionalmente por los gobiernos y las instituciones del Estado sionista como como meramente "árabe", para restarles la identidad está institucionalizado desde la cración del Estado de Israel (mediante la ya citada Ley del Retorno en 1950, por ejemplo, o mediante la ley de 2003 que prohíbe a las parejas palestinas de ciudadanos y ciudadanas israelíes vivir en Israel), es llevado a la práctica de forma estructural y cultural (Galtung, 1969 y 1990

[371] Cfr. Hason, Nir, 2012: "Record number of Israeli Jews believe in God", Haaretz, 27-1- 2012, en: http://www.haaretz.com/jewish-world/survey-record-number-of-israeli-jews-believe-in-god-1.409386 o Kaufman, Ami, 2012: "70% of Israeli Jews believe Jews are 'Chosen People'"., 972 Magazine, 27-01-2012, en: http://972mag.com/poll-shows-israel-slowly-but-surely-turning-into-a-theocracy/

y Rouhana, 2006) y mediante violencia directa de forma cotidiana en los Territorios Palestinos Ocupados.

Habría que recordar el hecho significativo de que en noviembre de 1975 la Asamblea General de la ONU emitió la Resolución 3379 en la que se consideraba el sionismo como una forma de discriminación racial. La resolución, que llamaba explícitamente a la "eliminación de toda forma de discriminación racial", sólo fue eliminada en 1991 por presión estadounidense e israelí, como condición para acudir a la Conferencia de Paz de Madrid del mismo año.

Otra cuestión interesante en este sentido es la relativa a la tipificación que se ha hecho del Estado de Israel como "regimen de apartheid". Es el caso, por ejemplo, del informe jurídico en materia de derechos humanos y derecho internacional humanitario elaborado por la especialista Luciana Coconi en 2009 y publicado en 2010 y refrendado por el informe de la Comisión Económica y Social para Asia Occidental (ESCWA, por sus siglas en inglés).[372] Mediante un detallado análisis de la normativa jurídica internacional concluye que "existe un crimen de apartheid contra el pueblo palestino" atendiendo como referencia principal al artículo 7 de la Corte Penal Internacional que establece que tales crímenes son

> actos (…) cometidos como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil con conocimiento de dicho ataque, cometidos en el contexto de un régimen institucionalizado de opresión y dominación de un grupo racial sobre uno o más grupos raciales y con la intención de mantener este régimen (Coconi, 2010: 3).

Además del análisis de la jurisprudencia, el informe consta de numerosas citas de los sucesivos Relatores Especiales de la ONU sobre los derechos humanos en los TPO, entre las que destacamos la de Sr. Richar Falk en 2008, en la cual revelaba que

> la ocupación militar del territorio palestino se ha prolongado durante más 40 años y tiene características de colonialismo y apartheid, como señaló el Relator Especial anterior (…). La ampliación de los

[372] ESCWA on "Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid." https://www.unescwa.org/news/escwa-launches-report-israeli-practices-towards-palestinian-people-and-question-apartheid

> asentamientos ha sido especialmente notable en Jerusalén Oriental (…). La expansión apoya la política israelí encaminada a lograr que la población de Jerusaén Oriental sea mayoritariamente israelí, para lo cual se expulsa a los palestinos (cit. en Coconi, 2010: 20-21).

3.3. EL PROYECTO COLONIAL Y LA EXPANSIÓN TERRITORIAL

El carácter colonial del sionismo es esencial desde el siglo XIX hasta la actualidad, el sionismo ha sido y sigue siendo una ideología y un movimiento colonial. Como era habitual en la época, el sionismo también tomó como referente el movimiento colonial, y de hecho acabó buscando respaldo en el imperialismo y la expansión colonial europea. Ya en 1862 el sionista Mosses Hess (1812–1875) publica Roma y Jerusalén, la última cuestión nacional, obra en la que sugiere la creación de colonias agrarias y la compra de suelo en Palestina, junto con la formación militar para hacer frente a los beduinos. Apunta Weinstock (1970: 69) en ese sentido, que "a Hess le sedujo de entrada la perspectiva de una alianza de los judíos con el imperialismo francés en el Oriente Medio", y, como se deduce de su obra, trató "de cuidar la formación militar de los colonos judíos para que estén en disposición de resistir a los beduinos".

La historiografía clasifica habitualmente la inmigración judía a Palestina en una serie de oleadas (aliya; pl., aliyot) claramente delimitadas cronológicamente. Hasta la fundación del Estado de Israel, se conocen las siguientes: la primera aliya, entre 1882 y 1903; la segunda, en el período de 1904-1914; la tercera iría de 1919 a 1923; la cuarta, entre 1924 y 1929 y la quinta en la etapa 1929-1939.

Entre 1880 y 1890 el sionismo no se había terminado de definir, y no era, ni mucho menos aún, un movimiento coordinado. Sin embargo, en 1896 tomaría cierto impulso y concreción política gracias a la obra El Estado Judío de Theodor Herlz, la cual tendría un gran impacto en el ámbito sionista de la época (Segura, 2003: 235). Pero quizá más determinante e influyente fue la organización de una serie de Congresos Sionistas que darían una mayor visibilidad y estructura al sionismo. En 1897 se celebraría el primer Congreso Sionista, organizado por él en Basilea -pues en Munich había sido rechazado por la comunidad ortodoxa-, al que asistirían más de 200 participantes de toda Europa y donde

se crearía la Organización Sionista Mundial como estructura política y de coordinación del sionismo. Así se empiezan a adoptar símbolos nacionales de manera oficial, como el himno nacional, Hatikva ("Esperanza") o la bandera con la estrella de David y las franjas azules. Estos símbolos y otros se escenificaban en los congresos, que se celebraban con regularidad -entre 1897 y 1902 organizaría seis congresos- para transmitir los objetivos del movimiento a una opinión pública cada vez más amplia (Krämer, 2006: 106).

En 1914 el Imperio Otomano se alineó con el eje central, con lo que Gran Bretaña y Francia atacaron el debilitado territorio. Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918) la inmigración, y por tanto la colonización, se hizo inviable, y toda la población sufrió años de hambruna y de terror bajo el comandante en jefe del ejército turco, Yamal Pasha. En ese contexto los británicos jugaron una doble baza: Además de haber acordado repartirse con Francia el territorio de las provincias otomanas en Oriente Medio después de la guerra mediante el Acuerdo Sykes-Picot, Gran Bretaña haría dos promesas contradictorias a los sionistas y a los nacionalistas árabes. Por un lado, en 1915, Thomas Edward Lawrence, agente de los servicios secretos británicos conocido como Lawrence de Arabia, y Sir Mac Mahon, Alto Comisario británico en la región, prometieron al emir hachemí de La Meca, Husayn, el reconocimiento de una entidad árabe independiente si se rebelaba contra el Imperio Otomano durante la Primera Guerra Mundial. Por otro lado, el 2 de noviembre de 1917 el secretario de Relaciones Exteriores británico Sir Arthur James Balfour emitió una carta secreta, y conocida como "Declaración Balfour" - cuyo texto se ha recogido al inicio del cap. 1- al barón Lionel Walter Rothschild en la cual manifestaba que "el gobierno de Su Majestad se mostraba favorable al establecimiento de un hogar nacional para los judíos en Palestina" (Segura, 2001: 238). La carta se haría pública en la prensa británica tan sólo una semana después, dejando en evidencia a Gran Bretaña y provocando el malestar de Husayn y los nacionalistas árabes, pero los sionistas celebrarían el documento dándole un valor de garantía absoluta.

La Declaración Balfour, pese a ser esgrimida por los sionistas como un documento de garantía de derechos nacionales y por mucho que

Weizman lo celebrara como "la Carta Magna de las libertades judías" (Cullá, 2005: 81), no era más que un documento sin valor desde el punto de vista del derecho internacional (Shlaim, 2005). Además el estatus del concepto "hogar nacional", que no "Estado", quedaba impreciso, al igual que el territorio, pues Palestina no tenía aún unas fronteras oficiales que la delimitasen con exactitud. En cualquier caso, como argumenta el historiador israelí, Avi Shlaim, profesor emérito de la Universidad de Oxford:

> Era arrogante, desdeñoso, e incluso racista, referirse al 90% de la población como `las comunidades no judías en Palestina´ (…). No fue un fallo político, sino un error moral. Gran Bretaña no tenía derecho moral para prometer derechos a un pequeña minoría judía en un país predominantemente árabe" (Shlaim, 2005: 270).

Pero los sionistas se aferraron a dicha promesa para sumarla como argumento de legitimación política sobre Palestina y, sin duda, el apoyo británico quedará brindado en la práctica al menos hasta 1939. Un mes después de la Declaración Balfour, las tropas aliadas conquistarían la región siro-palestina y comenzaría un período de ocupación (1917-1922) hasta la instauración en Palestina del Mandato Británico (1922-1947), acordado por el Consejo de la Sociedad de Naciones.

El incremento constante de la población judía y de sus colonias afectó negativamente a la población palestina, que se sentía no sólo recelosa del proyecto colonial exclusivista del sionismo, sino cada vez más frustrada porque los campesinos solían ser expulsados de las tierras compradas por los judíos, los agricultores se veían obligados a malvender sus productos en el mercado ante la competencia de las colonias y los jornaleros árabes no eran apenas contratados por judíos en virtud de la aplicación de la doctrina de "conquista del trabajo" y "trabajo hebreo" (Izquierdo, 2006; Basallote, 2015, 2017).

Todo ello derivó en la Gran Revuelta de 1936-39. Comenzó con una huelga general y un boicot que duró de abril a noviembre, especialmente virulento y armado durante el verano, sobre todo en las regiones septentrionales y en Hebrón. La intervención de los dirigentes árabes de los países vecinos consiguió sofocar momentáneamente la rebelión hasta el verano de 1937, para reanudarse luego y continuar hasta 1939.

Entretanto, en julio de 1937 se hace público el informe de la británica Comisión Peel, sugiriendo la partición del país tras analizar las causas de la revuelta:

> La rebelión de 1936 tuvo las siguientes causas: primera, la aspiración de los árabes a la independencia nacional; segunda, su rechazo a la creación del hogar nacional judío en Palestina, agravado aún más por su temor a un dominio por los judíos. Como causas concomitantes: (…) la discriminación frente a los judíos cuando se trataba de hacer llegar la causa árabe a oídos del gobierno de Su Majestad o del público (…), la inquietud por las compras ininterrumpidas de tierras por los judíos (…) (Krämer, 2006: 278).

Al final de la 2ª Guerra Mundial se conocieron las atrocidades del Holocausto, lo que aumentó la determinación de los grupos armados sionistas en Palestina para conseguir que continuase la inmigración judía y formar el Estado judío. Así, el 22 de julio de 1947, el Irgún dinamitó un ala del Hotel Rey David, sede de las fuerzas británicas, con el resultado de 91 muertos y más de 70 heridos, en su mayoría judíos y británicos.

Esa violencia por parte del terrorismo sionista hizo que la situación se tornara insostenible para las tropas británicas. Así, el 14 de febrero de 1947 Inglaterra volvería a cometer un craso error, esta vez de forma definitiva para la región, al desentenderse del problema que, en buena medida, había originado. Ese día, E. Bevin, el que fuera nombrado tres años antes Ministro de Exteriores británico para resolver la cuestión, hizo precisamente lo contrario dejando el problema en manos de la ONU. Y el 29 de noviembre de 1947 la ONU acordó el Plan de Partición de Palestina, que otorgaba a los .palestinos, que constituían 2/3 partes de la población, un 46% de la tierra, mientras que los judíos, con 1/3 parte de la población administrarían aproximadamente el 54% del total.

La aspiración histórica del movimiento sionista se extendía a toda Palestina e incluso iba más allá, ya que los sectores más radicales del sionismo reivindicaban que las fronteras del Estado judío abarcaran las dos márgenes del Jordán. Así, a partir de la proclamación de "independencia" de mayo de 1948, el nuevo Estado israelí se expandiría progresivamente por el resto de Palestina hasta la actualidad, mediante varias guerras y mediante la colonización de Gaza (hasta 2005), Cisjordania y Jerusalén Este, hasta hoy.

Con la ocupación de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este en la guerra de junio de 1967, comienza otra etapa de colonización del territorio palestino, una colonización diferente a la de la etapa fundacional, aunque seguía motivada e impulsada por la ideología sionista: la consigna de redención de la tierra (geolat adama) y el mito bíblico de "la Tierra Prometida" y "el Pueblo Elegido" que había sido reformulado como lema secularizado y objetivo nacionalista sobre la totalidad de Eretz Israel. Como afirmaría Menahen Begín al jurar su cargo como Primer Ministro:

> La expresión de Cisjordania carece de sentido. Es Judea y Samaria: una tierra israelí y una propiedad del pueblo judío (cit. por Álvarez-Ossorio, 2001: 131).

En cuanto a los motivos de la colonización a partir de 1967, se da una mezcla del fundamentalismo religioso y nacionalista con una estrategia geopolítica de hechos consumados sobre el terreno. Con la construcción de nuevas colonias, los gobiernos israelíes conseguían romper la continuidad territorial palestina, para hacer inviable un Estado árabe factible, a la vez que saciaban las ansias redentoras del integrismo, apaciguando a un sector cada vez más numeroso e influyente en la sociedad y la política israelí[373] (Basallote, 2009). Así conseguían también ganar terreno de cara a una eventual negociación de paz, y garantizarse una posición aventajada a la hora de hacer "concesiones". En ese sentido se situaba el Plan para el Desarrollo de la Colonización de Judea y Samaria (1979–1983), más conocido como Plan Drobles, por el apellido del jefe del Departamento de Implantaciones de la Organización Sionista Mundial, quien redacta dicho documento. El documento, afirma, entre otras cosas, lo siguiente:

> Las tierras estatales y las tierras no cultivadas deben ser requisadas a fin de colonizar las zonas entre las concentraciones de las minorías –la población palestina– y sus alrededores, para reducir al mínimo la posibilidad de que se desarrolle otro Estado árabe en la región. Será difícil para

[373] En los años 70, el gobierno israelí acabó cediendo a las presiones de los grupos fundamentalistas -por entonces, sobre todo el Gush Emunim- aprobando algunas colonias como fue el caso de un campo de trabajo para voluntarios en Ba´al Hazor, que acabó convirtiéndose en una gran colonia, Ofra. El efecto de esa presión se vería más claro a partir de 1981, en la segunda legislatura del Likud, con los ultraderechistas Sharon y Shamir en el gobierno (Sprinzak, 1986: 3–5)

> la población minoritaria formar una continuidad territorial y una unidad política cuando esté fragmentada por los asentamientos judíos (cit. en Álvarez-Ossorio, 2001: 132-133).

La colonización continúa en la actualidad, en primer lugar en Jerusalén Este para intentar equilibrar la balanza demográfica y expulsar poco a poco a la población nativa, sobre todo en los barrios de Silwan, Sheikh Jarrah y Beit Hanina, y también alrededor de la ciudad con grandes bloques de colonias como Har Homa al sur o Maale Adumin al oeste, creando un cinturón que dificulte el contacto palestino con el resto de Cisjordania, para dejar esas colonias completamente dentro del territorio israelí. En segundo lugar, en el Valle del Jordán, por sus recursos agrícolas y acuíferos y con la finalidad de incrementar la "seguridad" del Estado. Además, el centro histórico de Hebrón ha sido desde el principio el núcleo fundamental de los colonos fundamentalistas por el significado histórico y religioso que tiene esta ciudad para el judaísmo.

4. CONCLUSIONES

En resumen, podría concluirse que las tres características fundamentales que sintetizan la ideología sionista –nacionalismo, racismo y colonización- siguen vigentes en la actualidad, tan sólo matizadas por las circunstancias sociales de cada momento y que estas tuvieron y mantiene una gran influencia en el desarrollo de los acontecimientos históricos.

El sionismo no sólo constituye la raíz principal del conflicto palestino-israelí actual, si no que, por encima de matices y ciertas diferencias entre corrientes, es identificable por tres características esenciales-nacionalismo étnico, racismo y colonialismo- desde sus orígenes hasta la actualidad, cuando sigue vigente como ideología oficial de Estado y hegemónica en su sociedad judía.

La asunción de dicha ideología por parte de la sociedad israelí judía y la consecuente identidad, individual y colectiva, constituyen la causa fundamental la deslegitimación y deshumanización del Otro, palestino en este caso, y por tanto, la causa última de la violencia estructural y de la humillación cotidiana que tanto el ejército israelí como los colonos ejercen sobre la población árabe de los Territorios Palestinos Ocupados. La

ideología y la identidad nacionales explican, en buena medida el racismo, el odio y el comportamiento generalmente violento por parte israelí (visible sobre todo en el ejército y en el movimiento colono).

5. REFERENCIAS

Abu Tarbush, Jose (1997): La cuestión palestina: identidad nacional y acción colectiva, Tesis Doctoral.

Álvarez–Ossorio (2001), I. El miedo a la paz. De la guerra de los seis días a la segunda intifada. Catarata–Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación. Madrid.

Álvarez–Ossorio, I. e Izquierdo, Ferrán (2005): ¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto israelí–palestino. Catarata–Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación. Madrid

B. Cullá, Joan (2005): La tierra más disputada, Alianza Ensayo, Madrid, 2005

Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991): Raza, Nación y Clase, IEPALA: Santander.

Barreñada, Isaías: "Identidad nacional y ciudadanía en el conflicto israelopalestino", tesis doctoral, UCM, Madrid, 2004

Basallote Marín, A. (2009). Hebrón. La otra Jerusalén. Revista De Estudios Internacionales Mediterráneos, (8). https://revistas.uam.es/reim/article/view/816

Basalote, Antonio (2010): Paraíso Usurpado: el sionismo y el pueblo palestino. Historia de la expansión territorial israelí, ed. Cedma, Málaga.

Basallote Marín, A. (2015). La Cuestión Israelí: Sionismo y Disidencia. Ideología, Identidad y Contestación Social en la Sociedad Judía de Israel.. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.

Basallote Marín, A.(2017): Del sionismo o las raíces ideológicas de la Nakba y del apartheid actual, en "Existir es resistir: pasado y presente de Palestina-Israel", págs. 67-98, Granada, Comares

Brener, L (2010): Sionismo y Fascismo. El sionismo en la época de las dictaduras. Bósforo: Madrid.

Bugarski, Ranko (1997), "Lengua, nacionalismo y la desintegración de Yugoslavia", en Revista de Antropología Social, UCM, n.º 6, 1997.

Coconi, Luciana (2010): Apartheid contra el pueblo palestino, Oriente y Mediterráneo.

Finkelstein, Norman G. (2003): Imagen y realidad del conflicto palestino–israelí. Ed. Akal. Madrid.

Hastings, Adrian (2000): La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo. Cambridge University Press: Madrid.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (2012): The Invention of Tradition, Camdridge University Press.

Izquierdo, Ferrán (2006): "Sionismo y separación étnica en Palestina durante el Mandato Británico: la defensa del trabajo judío", Revista Scripta Nova.

Izquierdo Ferrán (2001), Breve Introducción alconflicto palestino-israelí,Editorial Catarata, Madrid.

Karady, Víctor (2000): Los judíos en la modernidad europea. Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.

Khader, B (1999): Los Hijos de Agenor. Palestina y Europa desde las Cruzadas hasta el siglo XX, Bellaterra, Barcelona.

Kimmerling, Baruch; Migdal, Joel S. (1993) Palestinians: the making of a people (Illustrated ed.). Free Press.

Kramer, Gudrun (2007): "Historia de Palestina. Conquista otomana fundación del Estado israelí" Siglo XXI, Madrid.

Lustik, Lian: Fort the land and the lord. Jewish Fundamentalism in Israel, Council of Foreign Relations Press, New York, 1988 (reeditado en 1994). En http://www.sas.upenn.edu/penncip/lustick/

Martínez Montávez, (1984): Escritos sobre literatura palestina. Madrid, Tiempo de Ediciones, D.L.

Masalha, Nur (2008ª): La expulsión de los palestinos. El concepto de transferencia en el pensamiento político sionista, 1882–1948. Bósforo: Madrid.

Masalha, Nur (2008): La Biblia y el sionismo. Invención de una tradición y discurso poscolonial, Bellaterra: Barcelona.

Mesa, Roberto: Palestina y la Paz en Oriente Medio, Madrid, Editorial Beramar, 1994.

Or, Akiva: Israel. A Zionist State, not a Jewish State, AIC, 2009

Pappe, Ilan (2007): Historia de la Palestina Moderna. Una tierra, dos pueblos, Akal. Madrid.

Pappe, Ilan (2008): La limpieza étnica de Palestina. Crítica. Madrid

Peled-Elhanan, Nurit (2011), "The presentation of Palestinians in Israeli shcoolbooks" de "Examining Education, Media and Dialogue under Occupation: The case of Palestine and Israel. (Critical Language and Literacy Studies), Multilingual Matters: Bristol, Buffalo

Sand, Shlomo (2012): La invención del pueblo judío, Akal, Madrid.

Segura, Antoni (2001): Más allá del Islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán, Alianza Editorial, Madrid.

Shlaim, Avi (2005): "The Balour Declaration and its Consecuences", en Roger Louis, ed., Yet More Adventures with Britannia: Personalities, Politics and Culture in Britain, London, I. B. Tauris, 2005, pp. 251-270.

Shahid Alam (2000), Mohammed, Israeli Exceptionalism: The Destabilizing Logic of Zionism, Palgrve Macmillan.

Shindler, Colin (2010): The Triumph of Military Zionism: Nationalism and Origins of the Israeli Right, I. B. Tauris: N.Y.

Schoeman, Ralph (1988): La historia oculta del sionismo, Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria. On–line: http://www.marxismo.org/files/

Smith Anthony D. Nacionalismo: Teoría, Ideología, Historia, Alianza, 2004

Spencer, Philip y Wollman, Howard (2002): Nationalism: A Critical Introduction, SAGE Publications, Londres.

Warchawsky, M. (Ed) (2004): A tumba abierta. La crisis de la sociedad israelí, Ikaria, Madrid.

Sprinzak, Ehud, 1980: Gush Emunim: The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel. American Jewish Committee, Institute of Human Relations. http://members.tripod.com/alabsters_archive/zionist_fundamentalism.html.

Weinstock, Nathan (1970): El sionismo contra Israel. Una historia crítica del sionismo, Editorial Fontanella, Barcelona.

EL ESPEJO PALESTINO Y ELSIONISMO COMO BASE DE LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA ISRAELÍ

ANTONIO BASALLOTE MARÍN
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

El proceso de construcción del Estado moderno suele ir parejo a la consolidación o a la generación de su correspondiente identidad nacional. El proceso de construcción nacional israelí y de la identidad de su sociedad en general, forjada y consolidada por la ideología sionista y mediante unas determinadas estrategias del Estado, es el tema central que se va a abordar en este capítulo: cómo se forja y se mantiene esa identidad tan peculiar a nivel colectivo y cómo repercute en el mantenimiento de la ocupación y la violencia israelí sobre los territorios palestinos de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este. Por ello se van a analizar sus principales rasgos, pues también influyen de forma especial en la relación de los israelíes con los palestinos.

En primer lugar, es de gran utilidad la teoría de la alteridad u "otredad" para entender la identidad israelí basada en la diferencia con los demás, en especial con el Otro palestino. Frente a esta diferencia se pueden producir fundamentalmente dos reacciones, según Casas (2013: 73): la aceptación del diferente o el rechazo del mismo. En muchos casos el Otro puede ser percibido como inferior, y de ahí que sea cosificado o deshumanizado.

En su obra de 2007, *Encuentro con el Otro*, el periodista Ryszard Kapuscinsky plantea que cada persona puede reaccionar de varias formas: 1) Mediante la dinámica de guerra y conflicto; 2) Mediante el aislamiento y 3) Mediante la dinámica de la cooperación. La primera, que implica una falta de entendimiento con el Otro, se basa en un rechazo que deriva

en una relación conflictiva, y es la predominante en el "conflicto palestino-israelí".

Además, los trabajos de los psicólogos sociales Herbert C. Kelman (1999) y Nadim N. Rouhana (2004) nos sirven de base para abordar la identidad nacional israelí sionista en su aspecto psicológico. Según Kelman (1999: 589), "la afirmación de la identidad del propio grupo requiere de la negación del otro grupo"; y en cuanto a las resistencias a nivel psicológico colectivo, Rouhana incide en esas resistencias que la sociedad sionista mantiene a la hora de enfrentar un proceso de resolución que conlleve la retirada de la infraestructura militar ocupante y la descolonización, "para evitar implicaciones morales" y para mantener la autoestima colectiva:

> Israel ha desarrollado un masivo y sofisticado sistema de mecanismos de negación y justificaciones multinivel para encontrarse con los límites de su propia historia (…), justificaciones [que les] permiten negar cualquier método a través del cual se logró el establecimiento de un estado judío en la tierra de otro colectivo, y sus consecuencias para el pueblo palestino (Rouhana, 2004: 44).

La creación de una férrea identidad nacional en el caso israelí es particularmente importante por su reflejo y consecuencias en el "conflicto palestino-israelí", sobre todo en la actitud hacia los palestinos, tanto musulmanes como cristianos, y en la expansión colonial sionista sobre los Territorios Ocupados. Para la profesora especialista en nacionalismo e identidad, Montserrat Guibernau (2009: 23), la identidad nacional está estructurada en varias dimensiones, entre ellas la psicológica y la histórica, "donde las élites cumplen una función importante en la construcción de la misma a través de estrategias implementadas por el Estado–nación". En efecto, el Estado ha desempeñado un papel fundamental tras su creación en 1948 en la etnogénesis israelí. En ese sentido, una de las principales peculiaridades es como la religión judía y la judeidad, dos conceptos fundamentales de la identidad israelí, han sido manipulados por la ideología vertebradora de dicha identidad, el sionismo, mediante una serie de métodos e instrumentos a su servicio, que principalmente serían los que siguen:

- La invención de una nueva lengua nacional.
- La configuración de una amplia mitología fundacional y de legitimación sionista.
- El sistema de enseñanza obligatoria.
- Los medios de comunicación nacionales.
- La historización de la Biblia
- El fomento de la alter-identidad basada en la construcción de El Otro.
- El racismo.
- La religión.
- El servicio militar obligatorio.

Estos elementos e instrumentos han servido al Estado para vertebrar en general una consolidada identidad nacional, que ha permitido una gran cohesión social hasta la actualidad, pese a que siempre hayan existido algunas tensiones entre distintas clases sociales y entre grupos étnicos diferentes. A continuación, analizaremos algunos de ellos.

2. LA LENGUA

A fines del siglo XIX un grupo de pioneros sionistas expertos en filología viajaría a Palestina con el propósito de acuñar una lengua común, un elemento esencial del sionismo para reforzar el concepto de nación en referencia a la comunidad judía. Junto a los requisitos básicos del Estado–nación -territorio, población y gobierno-, la lengua es un elemento cultural fundamental para la cohesión social y el desarrollo de un imaginario colectivo común. Por ello, estos expertos fueron dirigidos por el lituano Eliezer Ben Yehuda (1858-1922), quien abanderó la enorme labor de reelaborar el hebreo, modernizando la gramática, simplificándola, dotándola de mayor versatilidad y adaptabilidad para su utilización

en nuevos usos, tomando préstamos del árabe, del arameo y de otras "lenguas judías" como el yiddish o el ladino[374] .

En 1890 Ben Yehuda creó el embrión de lo que en 1940 sería la Academia o Comité para la Lengua Hebrea, y actualizó una lengua hablada, el neo–hebreo, a partir de una lengua escrita, el hebreo de los libros sagrados, y la reutilización de otras lenguas. En 1898 Ben Yehuda fundaría con financiación europea una red de escuelas destinadas a enseñar hebreo a los recién llegados, lo que será el germen de los Ulpanim (plural de Ulpan, "estudio") o Centros de Absorción de Inmigrantes. El primero de ellos se creó en los inicios del nuevo Estado, en 1948, y posiblemente fue un instrumento de sionización, es decir, de desarrollo de una misma identidad nacional y de cierta cohesión cultural. En la actualidad hay distintos tipos de Ulpanim, con la misma finalidad, la mayoría de ellos administrados por los ayuntamientos, los kibbutzim y las universidades.

En un principio fue complicado el desarrollo oral del neo–hebreo, ya que la mayoría de los judíos que inmigraban eran askenazíes y preferían hablar el alemán o el yiddish. No en vano, en el período de la segunda aliya existían "patrullas de la lengua" formadas por activistas que recorrían las calles al grito "!Yehudi, aver ivrit!" (¡Judío, habla hebreo!) (Cullá, 2005: 65). No obstante, en la segunda década del siglo XX, Ben Yehuda consiguió que los británicos declararan al hebreo tercera lengua oficial de Palestina junto al árabe y el inglés, de manera que el hebreo se introdujo en las escuelas, en la administración y en el poder político.

3. LA MITOLOGÍA SIONISTA

Los ideólogos sionistas tenían la necesidad de desarrollar los aspectos característicos de cualquier nacionalismo –sobre todo, nación, tierra, lengua- para impulsar el incipiente nacionalismo judío. A principios del

[374] Para más detalles de orden filológico y sintaxis véase Blau, Joshua, 1981: The Renaissance of Modern Hebrew and Modern Standard Arabic, y Hoffman, 2004: In the Beginning: A Short History of the Hebrew Language. Sobre la vida y la perspectiva nacionalista de Ben Yehuda, véase Whitmarsh, Galia, 2010: Eliezer Ben Yehuda and the Revival of Modern Hebrew: Language and Identity. Sobre la influencia del árabe, se puede consultar Shehadeh, Haseeb, 2000: 'The Influence of Arabic on Modern Hebrew

siglo XX, los nacionalistas judíos europeos tenían algunas tierras en Palestina -apenas habían adquirido entre un 7% cuando se declaró el Estado de Israel-, pero no un territorio con continuidad. Además, el proyecto colonial fue rechazado por la mayor parte de la comunidad judía europea, que ante el antisemitismo tendió a emigrar a Europa oriental y a Norteamérica (Weinstock, 1970: 35). Necesitaban seguir afianzando el proyecto sionista para que fuese ganando adeptos progresivamente y sobre todo para la construcción del nuevo Estado-Nación, contando con el mayor número de judíos posible. Y así fue como, poco a poco, se fueron rescatando mitos y relatos del pasado, amoldándolos a los intereses contemporáneos de la nueva nación sionista. A lo largo de los años, el uso de los mitos ha servido de instrumento para forjar las naciones y en este sentido, como afirma el historiador israelí y profesor emérito de la Universidad de Oxford, Avi Shlaim (2001: 79), el movimiento sionista no es único, pero el sionismo "provee un ejemplo exitoso del uso de mitos para el doble propósito de promover la unidad interna y ganar simpatía internacional y apoyo al Estado de Israel". A lo mismo alude la arabista Vanesa Casanova (2002: 124):

> Un componente esencial en el proceso de construcción de la identidad nacional israelí es la recreación narrativa de resonancias míticas reproducida en libros de historia y extendida a través del sistema educativo y de los medios de comunicación desde la creación del Estado de Israel en 1948.

En efecto, estos medios serán los fundamentales para retroalimentar y fortalecer la identidad sionista, sobre todo desde 1948. El fuerte nacionalismo identitario de la sociedad israelí no sólo ha sobrevivido desde la implantación del Estado, sino que se ha desarrollado y fortificado apoyado en una amplia antología de mitos. En un primer momento los pioneros sionistas utilizaron la Torah como fuente histórica, recuperando y reinventado mitos como el de "el Pueblo Elegido–la Tierra Prometida", dotándolos de un carácter laico y nacionalista (Masalha, 2008), y otros relativos a la población nativa del territorio objeto de colonización, sobre todo mediante la reproducción de estereotipos negativos. En este aspecto, es fundamental, tal y como afirma el historiador israelí Daniel Levy (1999: 52), la contribución del historiador "a formar la identidad colectiva conectando pasado y presente, proporcionando una especie de

continuidad y un repertorio de recuerdos sobre el cual la colectividad nacional puede definirse a sí misma". Luego, para idealizar la creación del nuevo Estado de Israel y ocultar la limpieza étnica que ejerció sobre la población nativa, se dio un consenso en la historiografía oficialista israelí, entre los que había bastantes cronistas militares, para establecer nuevos mitos que glorificaran su "independencia nacional" e ignoraran la Nakba (catástrofe) palestina y la destrucción de cientos de sus ciudades y pueblos.

En la actualidad, el sofisticado aparato de relaciones públicas del Estado, en especial la Hasbara -la diplomacia pública-[375], no ha escatimado esfuerzos en reforzar los mitos fundacionales y en crear una nueva mitología que intente presentar, muchas veces con éxito, al Estado hebreo como "la única democracia de Oriente Medio", e incluso para justificar sus crímenes contra otras zonas o países, y en especial contra los palestinos en Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este.(Basallote, 2019).

4. EL PAPEL DE LAS PRINCIPALES INSTITUCIONES ESTATALES

La escuela, el ejército y los medios de comunicación son instituciones esenciales para mantener la identidad nacional y la ideología sionista como hegemónica en la sociedad israelí.

4.1. EL SISTEMA EDUCATIVO

La educación es uno de los principales sistemas del Estado para la creación y el control de la memoria colectiva de las sociedades modernas (Wertsch, 2002: 172) y es fundamental para la construcción de la identidad nacional. Así, una estrategia clave del Estado de Israel en el

[375] Respecto a la diplomacia pública israelí, véase por ejemplo una crítica sobre el manejo del caso de "la desconexión de Gaza" (2005) y las elecciones legislativas palestinas de 2006 en Shenhav, Sheafer y Gabay, 2010: "Incoherent Narrator: Israeli Public Diplomacy During the Disengagement and the Elections on The Palestinian Authority", pp. 143-162; y un análisis sobre cómo manejó en ese sentido la diplomacia pública israelí el caso del ataque a la "Flotilla de la Libertad" que se dirigía a Gaza, en mayo de 2010 puede verse en Reynolds, 2014: "Mediatic Public Diplomacy and Political Dialects: 201 Free Gaza Flotilla"."

proceso de sionización o de formación de una identidad nacional israelí basada en la ideología sionista es el sistema de enseñanza, en especial en primaria y secundaria, donde los niños, niñas y adolescentes se empapan mejor de los mitos ya analizados y donde se les inculcan prejuicios y estereotipos relacionados con los palestinos. En este sentido, apunta Ernest Gellner (1988: 52), que la herramienta más eficaz del Estado es la enseñanza y afirma: "Es más importante el monopolio de la legítima educación, que el de la legítima violencia". Además, la educación tiene un papel estratégico aún más importante en el caso israelí, dado que el Estado sionista, que está compuesta por muchos grupos étnicos, no tenía un territorio con una lengua ni una cultura común, y ésta ha tenido que ser establecida mediante la educación para construir una identidad colectiva homogénea para todos sus miembros. La profesora israelí Nurit Peled–Elhanam (2011: 2) apunta con gran acierto: "Esta identidad se ha fundado en la idea de que los judíos israelíes son descendientes de los hebreos de la antigüedad y tienen una cultura europea, renegando de cualquier otra cultura regional", como es el caso de la palestina. Y, como apunta James Wertsch (2002: 10), los libros de texto juegan un papel esencial en una narrativa nacional continua para construir y consolidar la identidad nacional de los ciudadanos de un Estado o, al menos, del grupo dominante.

El sistema educativo israelí es fundamental para forjar la identidad sionista fomentando la alter–identidad -es decir, los rasgos definitorios negativos de los demás- basada en la construcción imaginaria del "Otro" como enemigo, en este caso el palestino.

La construcción de la identidad, y especialmente de la identidad nacional, incluye estrategias de negación de otras identidades que parecen amenazantes. La identidad israelí se consigue, entre otras formas, mediante la exclusión y el rechazo de diferentes grupos étnicos, cuyos derechos nacionales, territoriales y culturales son negados (Peled-Elhanan, 2011: 2) .

Cuando Peled-Elhanan se refiere a "diferentes grupos étnicos" que pueden ser judíos, habla implícitamente de los judíos de origen árabe, los mizrajíes. Además, deberíamos añadir que, en la vigilancia y defensa de esa identidad, se excluye también de forma contundente a los judíos

antisionistas e incluso a los simplemente críticos con la ocupación y la colonización, sean o no israelíes. La corriente sionista oficial, y en especial la vertiente más fundamentalista, suele calificar a este heterogéneo grupo de judíos como "judíos que se odian a sí mismo" (self-hatred jews).

Una segunda seña de identidad que se consigue transmitir y reforzar mediante la enseñanza es la del "victimismo". A través de la recreación constante de una historia traumática, incidiendo en las persecuciones y sobre todo el Holocausto, se consigue incentivar ese rasgo tan distintivo de su identidad. El escritor israelí Nir Baram, autor de *Las buenas personas* –que, según él, es "el primer libro en Israel sobre la II Guerra Mundial que no se centra en el Holocausto"-, se queja con frecuencia de ese "buenismo" y del abuso del victimismo :

> Incluso en nuestra infancia el Holocausto estaba siempre presente. Sentía curiosidad sobre la II Guerra Mundial, pero sentía que los debates eran limitados. A veces me sentía confundido por la simplicidad de las conclusiones y por la tendencia de las instituciones israelíes a usar el Holocausto para encerrarnos a los judíos en una eterna posición de víctimas (Baram, 2014).

Así es como las generaciones de israelíes educadas en el victimismo y en el paradigma de "la tierra prometida–el pueblo elegido" se auto-convencen, una y otra vez, de que Palestina les pertenece, bien porque lo dice la Torah, o bien porque "se lo merecen". Con ese férreo escudo identitario, todo el que ponga en cuestión esos postulados puede ser considerado inexorablemente "antisemita".

Por ello la Biblia se utiliza a menudo en todos los escalafones de la educación israelí, desde la enseñanza primaria. Acerca de la historización del Libro sagrado por parte del sionismo y de su uso en la escuela, habría que citar al profesor israelí de la Universidad de Hayfa, Benjamin Beit–Hallami, quien en 1992 advertía:

> La mayoría de los israelíes, a resultas de la educación recibida, consideran la Biblia como una fuente de información fiable, de tipo político, laico. La versión sionista de la historia judía acepta la mayoría de leyendas bíblicas sobre el origen de la historia judía (…). El descenso a Egipto y el Éxodo son fases de la historia secular de un pueblo en desarrollo, lo mismo que la conquista de Canaán por Josué (…). En Israel la historización de la Biblia es una empresa nacional que realizan cientos de

> estudiosos de todas las universidades. El punto de partida es la cronología bíblica; luego las pruebas (limitadas) y la especulación (mucha) se acomodan a ella (…)" (cit. en Masalha, 2008: 36).

Volviendo al citado fomento de la alteridad de la identidad y la construcción del Otro en el imaginario israelí desde la infancia, merece especial mención el estudio realizado por la profesora israelí Nurit Peled–Elhanan, en Palestine in Israeli School Books: Ideology and Propaganda in Education (2013). En su minucioso análisis de cientos de libros de texto escolares israelíes, ve que los palestinos nunca aparecen mencionados como tales a no ser que sea en un contexto de "terrorismo", y analiza la representación de los palestinos como meros pastores árabes: son llamados "árabes" y están representados en todos los casos "con un camello, con un vestido tipo Alí Babá"; y les describen "como villanos, malos y criminales, gente que no paga impuestos, que vive al margen del Estado, gente que no se quiere desarrollar (…). La única representación es como refugiados, granjeros primitivos y terroristas" (cit. en Sherwood, 2011). Así mismo, expone cómo la educación israelí propaga el mito de Israel como "única democracia de Oriente Medio", pero paradójicamente como el Estado de los judíos en el mundo, dondequiera que estén, y no como un Estado de sus ciudadanos (Peled-Elhanan, 2013: 5). Peled-Elhanan parte de otros estudios israelíes sobre la educación que revelan cómo la memoria colectiva forjada por el sionismo es constituida en historia y cómo se inculca la narrativa sionista, que relata una continua lucha de los judíos "contra conquistadores no judíos, usurpadores de la tierra y perseguidores (Peled-Elhanan, 2013: 17). De acuerdo con esos estudios y al que la propia Nurit realiza, los libros de texto israelíes "sirven a la ideología sionista y a su mensaje explícito sobre los derechos históricos de los judíos sobre La Tierra de Israel/Palestina" (Peled-Elhanan, 2013: 35).

Por otro lado, el Ministerio de Educación ya prohibió en 2009 la palabra Nakba (catástrofe), en relación con la expulsión de miles de palestinos en vísperas de y durante la creación del Estado (Black, 2009), pues en 2011 se aprobaba la Ley Nakba, que prohibía la conmemoración pública de la "catástrofe" a los palestinos. Además, ya en 2007 algunos profesores criticaron "la obligación de cantar el himno nacional del Estado judío en los colegios y el alistamiento en el Ejército como criterio de

rendimiento en las escuelas para los jóvenes"[376] . Otro ejemplo de todo ello es un proyecto del Ministerio de Educación de 2012, que se centra en "fortalecer los valores sociales, democráticos, judíos y sionistas" (Kaufman, 2011).

En el constante intento sionista de preservar una identidad colectiva fuerte y homogénea, tiene sentido borrar de la Historia nacional los episodios desagradables y suplantarlos por mitos. Si la sociedad israelí acabase conociendo la cantidad de leyendas sobre su Estado y la realidad cotidiana de los Territorios Ocupados y del pueblo al que ocupan, ¿cómo se mantendría el sentimiento de superioridad moral, el estatus permanente de "víctima" y el recelo hacia los árabes y hacia los palestinos? En este sentido, el historiador israelí Ilan Pappé afirma:

> Las autoridades han sabido muy bien eliminar esos hechos de la memoria colectiva de la sociedad y han combatido con vigor a cualquiera que haya intentado arrojar luz sobre los repulsivos sucesos de 1948 (…). Cuando uno lee los libros de texto y planes de estudio israelíes o atiende a sus medios de comunicación y a su discurso político, se da cuenta de que ese capítulo de la historia judía –el de la expulsión, la colonización, la masacre, las violaciones y la quema de pueblos enteros– ha desaparecido por completo. En su lugar se descubren relatos de heroísmo y campañas gloriosas, asombrosas historias de moral, coraje y eficacia militar, desconocidas en el proceso libertador de cualquier otro pueblo durante el siglo XX" (cit. en Chomsky y Pappé, 2011: 85).

Para ello, además del "memoricidio", de la negación y del ensalzamiento de esos mitos fundacionales y de tópicos y estereotipos negativos sobre el palestino, los sucesivos gobiernos israelíes promueven la ignorancia entre sus ciudadanos: mientras menos conozcan sobre los palestinos, mejor. Así, en otra entrevista, la profesora Nurit Peled-Elhanan insiste en la deficiencia de los programas educativos y mantiene que los gobiernos israelíes promueven la ignorancia en las escuelas, pues los estudiantes apenas conocen los mapas de su país, no saben lo que es una colonia –asentamiento- y no conocen la historia de Oriente Medio: "Viven ajenos a la ocupación. Para ellos es como si los palestinos no existieran. Es

[376] Cfr. http://www.rtve.es/noticias/20090901/netanyahu–quiere–que–creacion–israel–tilde–catastrofe–las–escuelas–arabes/290670.shtml

una combinación de ignorancia, prejuicios y miedo. Eso los convierte en excelentes soldados "(cit. en Sherwood, 2011).

4.2. EL SERVICIO MILITAR

El ejército es, junto al sistema educativo, otro pilar fundamental de la identidad sionista israelí, un cimiento primordial de la cohesión social y de la asimilación e integración de los inmigrantes judíos. Disociar sociedad civil y militar en el Estado de Israel es casi imposible, puesto que se trata de una de las sociedades más militarizada que se conocen, donde todos sus ciudadanos están obligados a prestar servicio obligatorio -exceptuando a los palestinos de ciudadanía israelí y a los ultraortodoxos-, para pasar después a la reserva hasta los 49 años. En el caso de los hombres, el alistamiento es de tres años, y en el de las mujeres, de casi dos años. Además de estar exentos los palestinos de ciudadanía israelí, parte de la comunidad drusa -el mejor ejemplo es el de la población de Majdal al-Shams, en el Golán- y la mayor parte de la comunidad ultraortodoxa, que hasta el año 2014 han tenido exención para sus mujeres y para los varones que se dediquen a los estudios religiosos, tan sólo un reducido grupo de jóvenes, los refuseniks[377], se ha negado a servir. Pero el más destacado ha sido el grupo Ometz Lesarev [378]("Valor para Negarse"), que surge en 2002 tras la publicación de una carta de 52 soldados y oficiales, además de algunos capitanes de la Reserva del Ejército, negándose a participar en una "guerra de asentamientos" y afirmando que no seguirían combatiendo "más allá de las fronteras de 1967 para dominar, expulsar, privar de comida y humillar a todo un pueblo".

Bastante lejos de la imagen que tenemos en Europa de sus ejércitos y del papel que juegan como institución estatal, las llamadas Fuerzas de Defensa Israelí (IDF) están omnipresentes en la vida cotidiana de la

[377] El nombre deriva del verbo inglés to refuse (negarse a, rehusar) con el sufijo ruso nik, y se refiere en este caso a quienes se niegan a prestar el servicio militar obligatorio en el ejército israelí, es decir, a los insumisos. En Israel no es que haya habido muchos casos, pero sí muy significativos y llamativos desde los años 80.

[378] En la segunda Intifada surgió el grupo "Valor para negarse" (Courage to refuse). Véase su Web http://www.seruv.org.il/defaulteng.asp

sociedad y en la política e incluso juegan un papel de peso entre las élites que luchan por la acumulación diferencial de poder en el ámbito del Estado (Izquierdo y Álvarez-Ossorio, 2005: 67-84). Jugaron un papel imprescindible en la implantación del Estado sionista sobre Palestina y en la posterior expansión territorial, convirtiéndose desde entonces en un icono principal de la identidad nacional israelí. Y de la influencia del poder militar en la competencia por la acumulación de poder entre las élites israelíes deriva la gran representación de altos cargos militares en la política: en la historia del Estado de Israel son varios los ex generales que han pasado a ser ministros e incluso primeros ministros: Shamir, Yosi Peled, Amos Yadlin, Ariel Sharon, Isaac Rabin, Netanyahu, etc.

El escudo de las Fuerzas de Defensa Israelíes, configurado al igual que la bandera nacional con elementos religiosos y de la tradición judía, es otro icono que abunda en edificios, civiles y gubernamentales, e incluso en el atuendo cotidiano de uso civil.

El ejército es el principal protagonista de la historia del Estado de Israel y de todos sus mitos fundacionales. Mantiene casi intacto entre su sociedad –a pesar de las numerosas masacres, crímenes de guerra y violaciones de los Derechos Humanos que comete desde su fundación– el papel idealizado de una especie de "héroe" que defiende al Estado y a su población, por supuesto la judía. Por ello, y porque desde su fundación en 1948, es obligatorio, el servicio es percibido por la mayoría de los israelíes como algo natural e incluso como "algo guay", "como ir a los scouts"[379].

En el ejército se terminan de reforzar todas las ideas y nociones de historia, así como los valores inculcados desde la escuela y desde los medios de comunicación. Es la fase definitiva de formación de la identidad sionista. Sin embargo, no absolutamente todos se alistan sin rechistar, y no todos aguantan la degradación moral que asumen al servir en los Territorios Ocupados, pues algunos jóvenes conocen las violaciones de los Derechos Humanos y se niegan a servir. Así, para muchos, el "valor para negarse", la insumisión o la objeción de conciencia, no es tan fácil como

[379] Cfr. Documental de Arce y Moreno, 2004: Nablus la ciudad fantasma.

pueda serlo en cualquier país europeo, como bien apunta la escritora Ronit Chacham:

> Para estos oficiales y suboficiales, ser ciudadano israelí y varón implica ser un soldado, por lo que atacar al Ejército israelí equivale a cuestionar una parte de su identidad. Es a través del servicio militar como el ciudadano se integra en la sociedad civil: el ejército sella la relación entre el ciudadano y el Estado (Chacham, 2005: 17).

4.3. LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La construcción de una férrea identidad nacional se consigue también a través del papel que desempeñen los medios de comunicación, fundamental en el caso israelí. En especial, la prensa fomenta y refuerza los aspectos identitarios ya destacados antes: el miedo, el victimismo y la alter–identidad basada en el Otro como enemigo – el árabe, y en especial el palestino. Además complementa la maquinaria negacionista de las matanzas y la expulsión masiva de palestinos en 1948.

Desde hace algunas décadas los sucesivos gobiernos sionistas han ido elaborando un sofisticado y eficaz aparato de relaciones públicas y de marketing nacional e internacional junto a poderosos grupos de presión, donde los medios de comunicación ocupan un lugar prioritario. El profesor Robert Tensen, de la Universidad de Austin, se refiere a ese aspecto como "una campaña de relaciones públicas que [los israelíes] están librando en los EEUU, a través de los medios de comunicación, para garantizar un apoyo continuo a la ocupación". Igualmente, el embajador en Nueva York, encargado de las relaciones públicas, declararía: "nos encontramos en conflicto con los palestinos, y el establecer con éxito una campaña de relaciones públicas es también una forma de vencer…" (cit. en Jhally y Ratzkoff, 2004)

El dramático desenlace de la invasión del Líbano en 1982, con las masacres en los campos de refugiados de Sabra y Chatila en Beirut, y la brutalidad empleada para reprimir la primera Intifada palestina indignaron a toda la comunidad internacional, lo que supuso durísimas críticas al gobierno, por lo que se comenzaron a preocupar por dar una mejor imagen. No es que se preocupasen por el carácter criminal de sus acciones, sino porque ésas fuesen vistas por todo el mundo y acarrearan

rechazo. Entonces el gobierno inició una serie de campañas de Hasbara (propaganda) que prosiguen en la actualidad con suficiente éxito, sobre todo en los EEUU.

Un ejemplo más de la frenética e innovadora actividad de las relaciones públicas israelí es el reclutamiento de unos 1000 "aliados" y "amigos" por país, en 10 países de Europa, como brigadistas portadores de la propaganda sionista que sean capaces, además, de defender las políticas gubernamentales israelíes ante posibles protestas en Europa. Así, por ejemplo, en 2009, tras la indignación de buena parte de los europeos por los bombardeos masivos de Gaza en 2008-2009, el Ministerio de Exteriores impulsó una campaña para contrarrestar cualquier crítica a su gobierno (Sherwood, 2010); como el propio responsable de comunicaciones del gobierno reconoció, más de 700 israelíes y judíos, todos manejando bien una segunda lengua, y la mayoría, el español, respondieron de inmediato uniéndose como voluntarios. Igualmente, en febrero de 2009 el Ministerio de Asuntos Exteriores de Israel lanzó una campaña para reclutar a internautas judíos y no judíos para escribir en los foros de Internet defendiendo a Israel. Los voluntarios recibían por correo electrónico la información y argumentario que debían aprender. Un mes más tarde contrató a expertos para mejorar el resultado de búsqueda en Google de la palabra "Israel". En el verano de 2013 Israel volvió a anunciar la medida con un programa de diplomacia pública de unos 800.000 dólares para pagar a estudiantes universitarios que se dedicasen a publicar comentarios "proisraelíes" en las redes sociales[380].

En la prensa israelí, por tanto, ocurre como en la española y en la occidental en general:

> la ocupación militar no se suele nombrar contextualizada, ni se habla de colonización; el cumplimiento de la ley por parte de Israel se transmite como "concesiones" o "gestos", el Muro suele calificarse como "valla de seguridad", etc. Y, por supuesto, el terrorismo es un término del que los palestinos tienen la exclusiva (…). Los progresos hacia la paz dependen del comportamiento de los ocupados (la Autoridad Palestina) y no del ocupante (Israel) (Martín Muñoz, 2006).

[380] Cfr. AP, 2013: "Israel to pay students to defend it online". http://www.usatoday.com/story/news/world/2013/08/14/israel-students-social-media/2651715/

La prensa israelí convencional y mayoritaria tan sólo cuenta con un diario moderadamente crítico con el establishement sionista, el diario Haaretz, y en él suelen tener hueco otros varios periodistas críticos en el entorno en el que viven, como son Amira Hass, que viene siendo la única corresponsal israelí en los Territorios Palestinos Ocupados, Gideon Levy, Akiva Eldar, etc. En un artículo publicado en el diario Haaretz, Levy lanzaba una dura crítica a los medios de comunicación de su país, la cual ilustra hasta cierto punto cuanto venimos manteniendo:

> Fueron los medios de comunicación los que nos enseñaron que todo le está permitido a Israel, que siempre es la única víctima, que el derecho internacional se aplica a todo el mundo con la excepción de nuestra diminuta tierra. Fueron los medios de comunicación los que nos enseñaron a aplaudir cada guerra, al menos en un principio, y que los corresponsales militares son portavoces militares vestidos de civiles. Fueron los medios de comunicación los que nos enseñaron a rendir culto a los generales (…). Se nos ha enseñado a apartar nuestros ojos de lo que ocurre en los territorios, entre los ocupantes y ocupados, a reprimir lo que ocurrió en 1948 y a excluir a los árabes israelíes (Levy, G., 2012a).

5. LA UTILIZACIÓN DEL MIEDO Y LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL ESTATUS DE VÍCTIMA COMO ESTRATEGIA PROPAGANDÍSTICA E IDENTITARIA.

> El discurso del "destino judío", descrito como una guerra eterna de supervivencia frente a un mundo que siempre ha rechazado la existencia judía y continuará haciéndolo (...), se apoya en una angustia existencial profunda en la mentalidad judía del posjudeicidio nazi, pero también en una historiografía falaz enseñada en las escuelas que redujo dos mil años de historia judía a un inmenso pogromo (...) (Warschawsky, 2004: 53).

La queja de Michel Warschawsky se refiere al recurrente victimismo que pesa sobre la mayoría de la sociedad israelí y que ésta asume igualmente como esencia identitaria a nivel colectivo. Aunque a lo largo de la historia el pueblo judío ha sido víctima de numerosas persecuciones -en la Antigüedad por los romanos, en la Edad Media por los cristianos, luego por los Reyes Católicos, y en el siglo XX por la Rusia zarista y por los nazis en el Holocausto-, el Estado sionista ha explotado mediante la enseñanza y los medios de comunicación ese victimismo, retroalimentándolo entre sus ciudadanos. Revivir una y otra vez esos hechos traumáticos de la historia judía, y sobre todo el Holocausto, vinculándolos

además a supuestas amenazas existenciales contra el pueblo judío en el presente -"los árabes nos siguen queriendo echar al mar" y "el mundo contra los judíos"- tan sólo ayuda a inculcar más miedo y a reforzar el victimismo. Cuando alguien se siente estructuralmente como una "víctima", también siente que tiene la razón. Quizá de ahí surge el derecho que muchas veces se arrogan los sionistas para hacer casi lo que quieran. Por eso antes del bombardeo de Beirut, en 1982, el Primer Ministro Beguín dijo: "Ningún país que haya luchado en la Segunda Guerra Mundial tiene ningún derecho a reprocharnos nada, ya que ellos no hicieron nada para parar el asesinato y el exterminio de los judíos" (Eldar, 2012). En la misma línea, Shulamit Aloni atribuye a la Primera Ministra Golda Meir, tras el juicio al dirigente nazi Eichman, la frase: "Ahora que todo el mundo sabe lo que hicieron [los europeos en general, y los nazis, en particular], podemos hacer lo que queramos" (cit. en Eldar, 2012).

Cada año, el 27 de enero se conmemora el Holocausto: todos los grandes rotativos israelíes e internacionales en general reseñan la liberación del mayor campo de exterminio nazi, Auschwitz–Birkenau, y casi todas las cadenas de televisión dedican numerosos documentales y películas donde las víctimas judías son casi siempre los protagonistas. En 1988 el profesor israelí Yehuda Elkana, liberado de Auschwitz con 10 años, escribía el artículo "The need to forget" en el que afirmaba:

> Últimamente me he convencido de que el factor político y social más profundo que motiva a buena parte de la sociedad israelí en relación con los palestinos no es una frustración personal, sino una profunda angustia existencial alimentada por una interpretación particular de las lecciones del Holocausto y la disposición a creer que el mundo entero está contra nosotros.

Ahora bien, también es cuestionable el intento de patrimonialización del sufrimiento de millones de personas por parte de algunos sectores sionistas, pues existe el riesgo de banalizar el Holocausto a costa de instrumentalizarlo de forma tan recurrente, con intereses tan perniciosos como pueden ser justificar violaciones del Derecho Internacional o de los Derechos Humanos contra otra población.

Lógicamente, añadiendo a ese sentimiento de victimismo una gran dosis de miedo, no sólo pretenden "educar" a la sociedad israelí, sino también

domesticarla. El objetivo está claro: forjar una identidad nacional inquebrantable para intentar mantener una cohesión social estable y formar excelentes soldados al servicio del proyecto sionista sin que se planteen ningún dilema moral.

En 2013 el escritor alemán Gunter Grass fue criticado de forma tajante por los dirigentes israelíes al oponerse en un poema a un posible ataque a Irán y criticar a Israel por el arma nuclear. El Ministro del Interior, Eli Yishai, llegó incluso a prohibirle la entrada en el país, tal y como se ha hecho con otros escritores y pensadores, tanto judíos -caso de Noam Chomsky, por ejemplo- como no judíos, críticos con su actitud hacia el pueblo palestino.

Otro ejemplo relevante e ilustrativo de esa singular susceptibilidad israelí, de su idea de patrimonio absoluto del victimismo, y también del lobby sionista y su poderosa maquinaria de relaciones públicas internacionales, está representado por el ex embajador israelí en España, Raphael Shultz, meses después de la masacre israelí en Gaza donde, mediante el bombardeo llamado operación "Plomo Fundido", más de 1.400 palestinos fueron asesinados. La presión que este diplomático ejerciera sobre los medios de comunicación, que no siempre sintonizaban del todo con el discurso sionista en su período en el país, queda nítidamente ilustrada en la Tribuna del Defensor del Lector del diario El País, del 5 de abril de 2009:

> Pocas veces un periódico habrá recibido una descalificación tan global y contundente como la que ha dirigido a esta defensora el señor Raphael Schultz (…). Tras afirmar que el periodista forma parte del "mecanismo de relaciones públicas de Hamas" y acusarle de haber contribuido a crear un estado de opinión "que ha hecho posible manifestaciones de odio y violencia hacia Israel", concluye que tal vez el trabajo periodístico del corresponsal no sea "el verdadero problema", sino "la falta de cualquier criterio profesional, ético o moral de nuestra parte (…)"' .

Pero más significativa, por la relación con los temas expuestos, es la respuesta del mismo día del director de El País, donde pone de manifiesto ese intento de presión y de influencia propagandística desde la embajada israelí:

> EL PAÍS no ha silenciado o censurado en modo alguno al embajador de Israel. (…) Ninguna de las misivas del embajador contenía corrección

> alguna a datos o hechos publicados por el periódico, y sí en cambio abundante propaganda oficial de su Gobierno. Entiendo que el Gobierno israelí dispone de medios suficientes para hacer llegar su posición a la opinión pública, y dudo mucho de que los lectores de EL PAÍS la ignoren (…). La embajada de Israel es una de las dos o tres que no parecen entender cuál es exactamente su misión respecto a los medios de comunicación: representar la posición de su país y no sólo la de su Gobierno. El señor Schutz también es embajador de los ciudadanos que discrepan de las políticas del Ejecutivo de turno y que no le han votado (…)".

Por si fuera poco, además del legado de 4 años de presión a los medios de comunicación, cuando se retiró en 2011 no tuvo reparo en acusar a los ciudadanos españoles de "anti–semitas", diciendo: "El hecho de haber vivido en carne propia parte del odio y del antisemitismo que existen en la sociedad española es algo que me llevo".

Lejos de ser algo anecdótico y puntual, este tipo de declaraciones oficiales y reacciones por parte israelí ante la más mínima crítica periodística, política, o ante el activismo internacional pacifista contra la ocupación de los Territorios Palestinos, es sintomática de la identidad nacional sionista, fundamentada en el miedo al Otro, en el victimismo y en una gran cantidad de mitos sobre sí mismos y sobre el Estado sionista. Además, esa posición victimista y susceptible sirve al Estado de Israel de defensa de sus políticas de colonización, la ocupación y los bombardeos sobre Gaza.

6. CONCLUSIONES

A partir de 1948 el Estado israelí pudo valerse de instituciones públicas y nuevos elementos de propaganda (en especial impulsó una gran mitología sionista que idealizaba la fundación del Estado y ocultaba la expulsión de buena parte de la población autóctona palestina mediante numerosas masacres) para continuar forjando los valores e ideas del sionismo pre-israelí. Estos elementos e instrumentos han servido al Estado para vertebrar en general una consolidada y férrea identidad israelí, que ha permitido una gran cohesión social hasta la actualidad.

El proyecto de construcción identitaria, funcionó siempre para una sociedad en guerra permanente. Ahora bien, es una incógnita ante una eventual situación relativamente estable y de paz. La dependencia

negacionista y beligerante hacen del modelo identitario nacional israelí un posible fracaso en un eventual tiempo de paz. En ese sentido, cabe preguntarse cuál es el motivo esencial de esa negativa, o quizá, de ese "miedo a la paz". Podemos convenir que en la sociedad israelí en general hay una huida hacia delante por la que casi nadie quiere saber la realidad de los Territorios Ocupados, "no se quiere ver" como diría Shulamit Aloni. Ello tiene su lógica porque ese "ver" y "saber" implicaría, desde la más mínima ética, reconocer al palestino en primer lugar como ser humano, y luego, además, como víctima. Esto es algo muy complejo y difícil, que sólo se conseguirá a medio-largo plazo, en tanto los instrumentos estatales de perpetuación de esa ideología continúen implacables aplicando la anestesia oficial en el imaginario colectivo israelí. Los medios de comunicación y el sistema educativo mayoritariamente siguen inculcando a la sociedad israelí el miedo al Otro, el odio a lo árabe, y rememora una y otra vez la Shoa (el Holocausto). Así es como las generaciones de israelíes educadas en el victimismo y el paradigma de "La tierra prometida-el pueblo elegido" se autoconvencen, una y otra vez, de que Palestina les pertenece de manera exclusiva, bien porque lo dice la Torah, bien porque "se lo merecen". Todo ello influye en el comportamiento y la actitud hacia la población autóctona diversa, en especial hacia la palestina, con unas dinámicas de violencia cotidiana principalmente perpetradas por colonos y soldados israelíes.

7. REFERENCIAS

Alvarez-Ossorio, I. e Izquierdo, Ferrán. (2005) ¿Por qué ha fracasado la paz? Claves para entender el conflicto israelí-palestino . Catarata-Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Madrid

Basallote Marín, Antonio. (2011) "Paraíso Usurpado: el sionismo y el pueblo palestino. Historia de la expansión territorial israelí". Cedma, Málaga.

Basallote Marín, A. (2015): La Cuestión Israelí: Sionismo y Disidencia. Ideología, Identidad y Contestación Social en la Sociedad Judía de Israel (Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla. Departamento de Filologías Integradas). http://hdl.handle.net/11441/30941

Basallote Marín, A. (2019): La Hasbara. Israel y su propaganda interna e internacional. El caso de España. en Checa, D. y Ramos, J. (coord.,

2019): Comprender Palestina - Israel: Estudios pluridisciplinares y decoloniales.

Baram, Nir, (2014): “In Israel, Holocaust obsession prevents real change”. 972 Magazine, 20 de febrero. http://972mag.com/when-holocaust-discourse-becomes-uncontrollable/87100/.

Black, Ian, (2009): “1948 no cathastrophe says Israel, as term nakba banned from Arab children´s textbooks”. The Guardian, 22 de junio. http://www.theguardian.com/world/2009/jul/22/israel-remove-nakba-from-textbooks.

Brener, L. (2010) Sionismo y Fascismo. El sionismo en la época de las dictaduras. Bósforo, Madrid

Casanova, Vanesa, (2002): “Sionismo y postsionismo”. Nación Árabe, nº 47, pp. 123-140.

Casas, Begoña, (2013: Las identidades en Oriente Medio: el caso palestino-israelí y el caso libanés. (Tesis Doctoral. Universidad Rey Juan Carlos. Madrid

Chacham, Ronit. (2005) Rompiendo Filas. Inédita Editores, Barcelona.

Chomsky, Noam y Pappe, Ilan. (2011) Gaza en Crisis. Taurus, Madrid.

Cullá, Joan B., (2005): La tierra más disputada: el sionismo, Israel y el conflicto de Palestina, Alianza Editorial. Barcelona.

Eldar, Akiva, (2012): “Israel is fighting a losing battle over victimhood”. Haaretz, 19 marzo. http://www.haaretz.com/print-edition/opinion/israel-is-fighting-a-losing-battle-over-victimhood-1.419463.

Elkana, Yehuda, (1988): “The need to forget”. Haaretz, 2 de marzo..

Finkelstein, Norman G. (2003) Imagen y realidad del conflicto palestino-israelí. Ed. Akal. Madrid.

Guibernau, Montserrat. (2009) La identidad de las naciones. Ariel.

Jhally, Sut, l y Ratzkoff, Bathsheba, (2004): Paz, Propaganda y Tierra Prometida, http://video.google.com/videoplay?docid=– 4405708704306844721

Levy, Daniel, (1999): “The Future of the Past: Historiographical Disputes and Competing Memories in Germany”. History and Theory: Studies in the Philosophy of History, Vol. 38, nº.1, pp. 51-66. http://www.academicroom.com/article/future-past-historiographical-disputes-and-competing-memories-germany-and-israel.

Levy, Gideon, (2012): “50 years of shadow”. Haaretz, 9 de septiembre.

http://www.haaretz.com/opinion/50–shades–of–yellow.premium–1.463596.

Liverani, Mario. (1995) El Antiguo Oriente, Historia Sociedad y Economía. Crítica.

Kelman, Herbert C., 1999: “Transforming the Relationship Between Former Enemies: A Social-Psychological Analysis”, en R. L. Rothstein (Ed.): After the Peace: Resistance and Reconciliation. Lynne Rienner. Boulder and London, pp. 193-207.

Khader, B. (1999) Los Hijos de Agenor. Palestina y Europa desde las Cruzadas hasta el siglo XX, Bellaterra, Barcelona.

Krämer, Gudrun. (2007) Historia de Palestina. conquista otomana fundación del Estado israelí. Siglo XXI, Madrid.

Martín Muñoz, Gema: 2006: “Palestina y el Juego de la Manipulación”. El País.

Masalha, Nur. (2002) Israel: teorías de la expansión territorial. Bellaterra, Barcelona.

(2005) Políticas de la negación: Israel y los refugiados palestinos. Bellaterra, Barcelona.

(2008) a) La expulsión de los Palestinos. El concepto de transferencia en el pensamiento polític sionista, 1882-1948. Bósforo, Madri,

b) La Biblia y el sionismo. Invención de una tradición y discurso poscolonial. Bellaterra: Barcelona.

Morris, Benny. (2003) The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited. Cambridge University Press..

Pappe, Ilan. (2008) La limpieza étnica de Palestina. Crítica, Barcelona.

Peled-Elhanan, Nurit (2011), “The presentation of Palestinians in Israeli shcoolbooks” de “Examining Education, Media and Dialogue under Occupation: The case of Palestine and Israel. (Critical Language and Literacy Studies), Multilingual Matters: Bristol, Buffalo.

Entrevista en The Guaardian (2011): http://www.guardian.co.uk/world/2011/aug/07/israeli-school-racism-claim.

Rouhana, N. N., (2004): “Group Identity and Power Asymmetry in Reconciliation Processes: The Israeli-Palestinian Case”. Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, Vo. 10, nº 1, pp. 33-52.

Rouhana, N. N., (2006): “Zionism´s Encounter with The Palestinians. The Dynamics of Force, Fear and Extremism”, en R. I. Rotberg (Ed.): Israeli and Palestinian Narratives of Conflict. Bloomingdale, IN, Indiana University Press, pp. 115-14.

Shlaim, Avi, (2001): “Israel and the Arab Coalition in 1948”, en Eugene Rogan y Avi Shlaim (Eds.): The War for Palestine: Rewriting the United States and the Israeli-Palestinian Conflict History of 1948. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-103

Shlaim, Avi. (2003) El muro de hierro, Israel y el mundo árabe. Almed, Granada.

Sherwood, Harriet, (2010): “Israel recruits citizen advocates in Europe”, The Guardian, 28 noviembre. http://www.theguardian.com/world/2010/nov/28/israel-citizen-advocates-europe-pr.

Sherwood, Harriet, (2011): “Academic claims Israeli school textbooks contain bias”. The Guardian, 7 de agosto. http://www.theguardian.com/world/2011/aug/07/israeli-school-racism-claim

Yiftachel, Oren. (2011) Etnocracia. Políticas de tierra e identidad en Israel/Palestina. Bósforo libros, Madrid.

Warchawsky, M., (2004): A tumba abierta. La crisis de la sociedad israelí. Icaria Editorial Barcelona

Wertsch, V. James, (2002): Voices of Collective Remembering. Cambridge University Press. Cambridge.

MEDIO SIGLO DE OCUPACIÓN MILITAR Y 73 AÑOS DE LIMPIEZA ÉTNICA EN PALESTINA

YAMAL ESTEBAN NASIF CONTRERAS
Docente de música de la Secretaría de Educación del Distrito

1. INTRODUCCIÓN

A partir la revisión del pensamiento de Edward Said (2002) publicado en diferentes medios internacionales entre 1995 y 2002, en este texto se plantea que la continuidad de las condiciones del *statu quo* en Israel y los territorios palestinos ocupados puede conducir a largo plazo, a una lenta limpieza étnica de la población palestina y a la reducción total de los territorios palestinos. Entre las condiciones de este *statu quo* se encuentran: el Estado de *apartheid* de Israel sobre Palestina, la constante violación a los derechos humanos de los palestinos por parte del Estado de Israel, la corrupción burocrática de la Autoridad Nacional Palestina y la resignación de los profesionales palestinos de clase media. Contradictoriamente, la solución más justa, aunque la menos viable, es la que logre reconocer los derechos ciudadanos y políticos tanto del pueblo judío, como de la comunidad palestina en igualdad de condiciones.

Edward W. Said nació en Jerusalén en 1935 y murió en Nueva York en 2003, fue profesor de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Columbia, en Nueva York y creó junto al músico argentino-español de origen judío Daniel Barenboim la orquesta *West Eastern Divan*, conformada por músicos tanto israelíes como palestinos. También fue galardonado en 2002 con el premio Príncipe de Asturias de la Concordia (El País, 2003). Como intelectual palestino condenó la ocupación militar israelí y defendió el derecho de los refugiados palestinos al retorno a su tierra. Sin embargo, como ciudadano estadounidense nacido en Palestina, también fue autocrítico con la política exterior de los Estados Unidos en Oriente Próximo y con la corrupción burocrática de la Autoridad

Nacional Palestina, como también con el fracaso de los acuerdos de paz de Oslo negociados por el líder palestino Yasir Arafat. Por esto, en el verano de 1996 sus libros fueron prohibidos por la Autoridad Nacional Palestina (Said, 1997).

Después de la retirada del ejército israelí del sur del Líbano, Edward Said visitó en el año 2000 este territorio con su familia y arrojó simbólicamente una piedra hacia una cárcel israelí abandonada y accedió a que le tomaran una foto realizando esta acción. La fotografía fue descontextualizada y utilizada para acusar a Edward Said de ser una persona terrorista y violenta, cuando en realidad fue un pacifista que fue atacado por sus ideas políticas a favor de la causa palestina. Según Edwar Said, la piedra no fue lanzada a ninguna persona en particular y en el área no se encontraba ningún israelí.

FIGURA 1.



Fuente: Fuente: (Amos, 2010. https://bit.ly/3m6Lwj7)

2. OBJETIVOS

Este texto tiene dos objetivos. En primer lugar, hacer un recorrido por algunas de las condiciones de la ocupación militar israelí en Palestina a partir de las miradas del intelectual palestino Edward Said y del lingüista estadounidense de origen judío Noam Chomsky. En segundo lugar, plantear algunos posibles desarrollos de la ocupación militar israelí a futuro.

3. DISCUSIÓN

Edward Said (2002) afirma que desde la constitución del mandato británico de Palestina en 1917, pasando por la proclamación del Estado de Israel en 1948, la guerra de ocupación de los Seis Días de 1967, hasta los acuerdos de Oslo de 1993 y 1995, los palestinos han vivido bajo un régimen militar de ideología sionista (nacionalismo israelí) que les ha negado sus derechos humanos, políticos y civiles en su propio territorio.

> … los judíos israelíes y los árabes palestinos son seres humanos con derechos humanos, derechos iguales; más concretamente, tienen esencialmente los mismos derechos dentro del territorio de la antigua Palestina. Cada grupo posee un derecho válido a la autodeterminación en este territorio (Chomsky, 2002, p. 75).

De manera similar, al referirse a la situación de los pueblos de Palestina e Israel, Edward Said manifiesta que "…no hay alternativa a considerar a estas dos comunidades iguales en derechos y, desde ahí, encaminarse a hacer justicia a sus necesidades vitales" (1997, p. 57).

Tanto la supuesta homogeneidad de la población israelí, como el nacionalismo radical de Hamas impiden pensar en la viabilidad de una salida justa e igualitaria que permita materializar los derechos humanos, civiles y políticos para todos los habitantes de Israel y los territorios palestinos en conjunto.

El sociólogo polaco-británico de origen judío, Zygmunt Bauman, (2005) plantea que los derechos humanos sólo se les conceden a las personas que tengan el estatus de ciudadanos dentro de un Estado. Por esto, tanto los palestinos que viven en Israel y en los territorios ilegalmente ocupados, como los refugiados palestinos en muchas partes del mundo, no

pueden acceder a sus derechos humanos, al no ser reconocidos como ciudadanos.

Según Said (2002), la estrategia de información para el mundo exterior de Israel, especialmente dirigida a Estados Unidos y Occidente, que en hebreo se denomina *hasbara*, ha logrado exitosamente justificar la ocupación militar ilegal y dar vía libre al incremento de los asentamientos ilegales de los colonos israelíes. Por su parte, la Autoridad Nacional Palestina no ha realizado una campaña publicitaria que defienda la causa palestina a nivel internacional con alcances similares.

Estados Unidos patrocina a Israel, porque Israel es un aliado estratégico para los intereses políticos, económicos, petrolíferos y militares de Estados Unidos en Oriente Próximo, sin importar que Israel en algunas ocasiones se salga del control de sus patronos. Además, debido a las restricciones del congreso de los Estados Unidos en cuanto al suministro y uso de armas militares en situaciones de violación a los derechos humanos en otros países, Israel también ha cumplido la tarea de apoyar militarmente regímenes como los de Honduras y Guatemala en Centroamérica o ha llevado a cabo acciones que pueden calificarse como terrorismo de estado en países como Egipto o el Líbano con total impunidad, gracias a la relación especial de Israel con los Estados Unidos (Chomsky, 2002).

Chomsky (2002) menciona que, por razones estratégicas de expansión territorial, desde principios de los años 20 del siglo pasado, el sionismo israelí desconfió de la disposición de los palestinos a reconocer al Estado de Israel su derecho a existir. Especialmente en los años 70 y 80 del siglo XX, Israel rechazó el consenso de colaboración y negociación internacional ofrecido por la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y los países árabes involucrados en el conflicto palestino e israelí. En estos años, tanto Egipto, como Siria y Arabia Saudita ofrecieron acuerdos de paz a Israel, con la condición de que regresara a las fronteras anteriores a la guerra de ocupación de 1967, pero Israel rechazó estas ofertas y continuó con la expansión de los asentamientos ilegales y la ocupación militar en los territorios palestinos.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha emitido varias resoluciones con respecto al conflicto entre Israel y el pueblo palestino. La resolución 181 de 1947 establece la partición de Palestina en dos Estados, uno israelí y otro palestino. La resolución 194 de 1948 reconoce el derecho a los refugiados palestinos a regresar a sus tierras y a ser compensados e indemnizados por el daño ocasionado, también establece un régimen internacional especial para Jerusalén. La resolución 242 de 1967 ordena a Israel devolver todos los territorios ocupados en la guerra de los seis días de 1967 a cambio de la paz con los árabes y palestinos. Ninguna de estas resoluciones ha sido acatada por Israel (Embajada del Estado de Palestina en la República Argentina, s.f.). Por su parte, los acuerdos de Oslo de 1993 y 1995 no reconocen el derecho a la ciudadanía de todos los habitantes árabes de Palestina ni permiten el derecho al retorno de los refugiados palestinos, tampoco solucionan el conflicto territorial de Jerusalén, además de que dan vía libre a la continuación de la construcción de nuevos asentamientos israelíes en los territorios ilegalmente ocupados (Chomsky, 2002). A su vez, el cuarto convenio de Ginebra de 1949 establece la protección de los derechos humanos de los civiles que se encuentren en una situación de ocupación por parte de una potencia militar o en estado de guerra (Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR], s.f.)

Sin embargo, Israel y Estados Unidos han rechazado y vetado la mayoría de estas resoluciones, por lo que no se han cumplido, a pesar de su aprobación por parte del consenso de la comunidad internacional "El rechazo por parte de Estados Unidos de una resolución de la Asamblea General equivale al veto, y es suficiente para apartar la cuestión del terreno de la opinión pública" (Chomsky, 2002, p. 228).

Tanto Israel como Estados Unidos han temido y rechazado la posibilidad de un verdadero acuerdo político que reconozca los derechos de los palestinos y su libre autodeterminación como ciudadanos.

> … Washington busca invariablemente la paz y la justicia, y se centra en proseguir el "proceso de paz", un término propio de la jerga moderna que se refiere a los esfuerzos de Washington por imponer sus objetivos oposicionistas, y por excluir todas las iniciativas diplomáticas que entren en conflicto con éstos (Chomsky, 2002, p. 240).

Los objetivos oposicionistas a los que se refiere Chomsky, representan lo que él denomina el rechazo al reconocimiento de la igualdad de derechos tanto para los judíos como para los árabes en el territorio de la antigua Palestina.

Según Noam Chomsky (2011), las incursiones militares israelíes ocultan su temor a la diplomacia y a los acuerdos políticos por alcanzar una paz verdadera y justa para todos los pobladores de la antigua Palestina. Lo que el Estado de Israel ha hecho con invasiones militares como la del Líbano en 1982 y la Operación Plomo Fundido en la franja de Gaza a finales de 2008 e inicios del 2009, es aplazar una salida diplomática verdadera e inventar una excusa para no negociar con los palestinos, a cambio de continuar con sus planes expansivos en los territorios ocupados. La Operación Plomo Fundido llegó a ser calificada por varias instancias internacionales como un acto de genocidio perpetrado por el Estado de Israel (Pappé, 2011b).

> Israel podría disfrutar hoy de un entorno seguro, podría haber normalizado sus relaciones y haberse integrado en la región. Pero salta a la vista que prefiere el expansionismo ilegal, el conflicto y el ejercicio repetido de la violencia y de acciones criminales, mortíferas y destructivas, que además no hacen sino erosionar su seguridad a largo plazo (Chomsky, 2011, p. 172).

Es decir, que debido a su poderío militar, el Estado de Israel prefiere la guerra y las incursiones militares para perpetrar una limpieza étnica de la población palestina y para continuar apoderándose de los territorios ocupados hasta que la antigua palestina desaparezca y hasta que los asentamientos lleguen a expandirse totalmente sobre las poblaciones palestinas.

El pueblo palestino está sometido por una de las potencias militares más fuertes del mundo, que a su vez es patrocinada por los Estados Unidos. Los palestinos sobreviven en un régimen de *apartheid* que los condena a vivir en una especie de bantustanes, sin derechos humanos, civiles y políticos y sin acceso a los servicios públicos esenciales como el agua potable y la luz eléctrica, los cuales son controlados y restringidos por el Estado de Israel "… no es que los palestinos sean "personas insignificantes", sino que tienen un puesto mucho más bajo aún en la escala,

porque interfieren en los planes de las "personas más importantes" del mundo: los estadounidenses y los judíos israelíes privilegiados" (Chomsky, 2002, pp. 283-284).

> El estatus de los palestinos ha sido siempre incluso más bajo que el de las personas más despreciables; su valor no es cero, sino negativo, ya que su situación ha provocado un efecto perjudicial en el mundo árabe, y por tanto, ha interferido en los objetivos de Estados Unidos. Por eso, deben ser marginados de alguna manera, quizá bajo una forma de "autonomía" que les permita gobernar sus propios asuntos bajo la supervisión israelí. Ese plan, propuesto en Camp David, volvió a adoptarse cuando el "proceso de paz" cobró nueva vida en Madrid en el otoño de 1991 (Chomsky, 2002 p. 248).

En otros términos, los palestinos se han visto obligados a resistir a una larga ocupación militar y a acciones militares israelíes desproporcionadas que han dejado miles de muertos, principalmente mujeres y niños, y que han destruido miles de viviendas palestinas, precisamente por sus intenciones de buscar una salida diplomática y negociada a sus aspiraciones políticas, que les conceda su justo derecho a la autodeterminación como pueblo y que les otorgue sus derechos civiles y políticos para desarrollarse como una sociedad independiente en la que sus ciudadanos puedan vivir en paz.

> …lo que hace que los palestinos se distingan por su cólera, que hiervan de irritación, es que su historia sea dibujada como instrascendente, que sus sacrificios por defender su tierra e identidad sean calificados de terrorismo, que sus aspiraciones sean burladas o postergadas indefinidamente, como si tuvieran menos importancia que las de otros pueblos. Todo esto no supone tan sólo una afrenta al espíritu, sino que evidencia el deseo de ver dicho espíritu extinto. La tragedia profunda de la búsqueda palestina reside en que no han sido reconocidas sus verdaderas dimensiones, no se ha dado a su historia y su grandeza el lugar que merecen… (Said, 1997, pp. 38-39).

La justa lucha y la digna resistencia del pueblo palestino han sido estigmatizadas e invisibilizadas mediáticamente por el velo de la violencia y del terrorismo islámico. El discurso dominante y hegemónico israelí ha prevalecido para desconocer las causas de fondo de la resistencia palestina, que se encuentran en la prolongación de las condiciones de *apartheid* y de la ocupación militar e ilegal del Estado de Israel sobre los territorios ocupados. Otras causas igualmente importantes de la resistencia palestina son la extensión de los asentamientos ilegales y la violación

a los derechos humanos de los palestinos. Por su parte, Israel se vale de su posición de superioridad como potencia ocupante para reconstruir el mito fundacional de su historia con el negacionismo de la Nakba (desastre o catástrofe en árabe), que inició la limpieza étnica de palestina el 15 de mayo de 1948, como también para negar el derecho al retorno de los palestinos refugiados desde la creación del Estado de Israel.

Por su parte, el sionismo ha borrado de su historia lo sucedido en la Nakba. El negacionismo de la limpieza étnica, la demolición e incendio de los pueblos y barrios palestinos, las masacres y expulsión de la población nativa palestina desde la creación del Estado de Israel en 1948, ha sido utilizado para presentar a Israel como la única democracia de oriente próximo, moralmente superior y respetuosa de los derechos humanos (Pappé, 2011a). La imagen del Estado de Israel como el de "… una sociedad civilizada e irrebatiblemente inocente asediada por terroristas, permite a Israel salirse con la suya y no rendir cuentas por los actos cometidos en el pasado ni por las medidas políticas del presente (Pappé, 2011a, pp. 104-105).

Es decir, que desde el origen y la creación del Estado de Israel, se han usado la violencia y la limpieza étnica como estrategias para expulsar a los palestinos de sus hogares. Estas estrategias continúan aun en el presente.

Desafortunadamente, el tiempo le ha dado la razón a las críticas y a la desconfianza que manifestó Edward Said acerca de los acuerdos de Oslo. Said estaba en lo cierto en muchas de sus afirmaciones. Pues después de 28 años de la firma de los acuerdos de Oslo del 13 de septiembre de 1993, en estas casi tres décadas se ha podido corroborar el empeoramiento de las condiciones de vida de los palestinos con la ocupación militar ilegal, la expansión de los asentamientos ilegales, la continuidad de la violencia y las brutales y desproporcionadas incursiones militares del ejército de Israel contra los niños y civiles palestinos, sumadas a las constantes violaciones a los derechos humanos contra los palestinos por parte del Estado de Israel. Esto se debe a que Israel ha aprovechado a su favor algunas de las afirmaciones que se encuentran en los acuerdos de Oslo de 1993 para hacer uso de su poderío militar sobre el pueblo palestino. Entre estas afirmaciones se encuentran: el "repliegue de las fuerzas

israelíes", la seguridad de "los asentamientos" y la reserva de la responsabilidad israelí "de la seguridad exterior, de la seguridad interior y del orden público de los asentamientos y de los israelíes". Tales afirmaciones han sido interpretadas por el Estado de Israel para continuar con la ocupación militar ilegal, con la expansión de los asentamientos en los territorios palestinos ocupados y con el uso desproporcionado de la fuerza sobre la población palestina.

En su momento, al igual que Edward Said, otros palestinos notables e independientes también desconfiaron del aparente optimismo de los acuerdos de Oslo. Shafiq AlHut, representante de los refugiados palestinos en el Líbano, y Mahmud Darwish, uno de los mejores poetas árabes contemporáneos, renunciaron al tiempo al Comité Ejecutivo de la OLP días antes de la firma del acuerdo israelí-palestino de Oslo de 1993 (Said, 1995).

El paso del tiempo también ha demostrado que Yasir Arafat fue engañado, pues firmó los acuerdos de Oslo con la esperanza de que en 5 años negociaría con Israel las aspiraciones más importantes de los palestinos, es decir, el derecho al retorno de los refugiados y la creación de un Estado palestino independiente. Después de la firma de los acuerdos de Oslo, ninguna de estas aspiraciones se hizo realidad (Pappé, 2011c).

Por su parte, el Cuarto convenio de Ginebra del 14 de agosto de 1949 establece en su artículo 147 entre otras infracciones graves, las siguientes: "el homicidio intencional, la tortura o los tratos inhumanos", "la detención ilegal" y "la destrucción y la apropiación de bienes no justificadas por necesidades militares y realizadas a gran escala de modo ilícito y arbitrario" (CICR, s.f.). Según esto, Israel, como potencia militar ocupante, ha cometido continuamente crímenes de guerra y violaciones a los derechos humanos de los palestinos al asesinar civiles, especialmente mujeres y niños, al torturarlos y detenerlos ilegalmente, como también al demoler sus hogares o apropiarse de ellos sin justificaciones militares, sino con el fin de desalojar a los palestinos para poder seguir construyendo asentamientos ilegales en los territorios ocupados.

4. CONCLUSIONES

Al recorrer históricamente las condiciones de la ocupación militar israelí en Palestina, que ya completa 54 años, se puede suponer que la situación de *apartheid* continuará hasta que los territorios y la población palestina se hayan reducido significativamente a largo plazo. Esta situación no cambiará a menos que los Estados Unidos e Israel modifiquen su postura de rechazo al reconocimiento de los derechos de los palestinos como ciudadanos y se acojan al consenso de la comunidad internacional que plantea que Israel debe devolver los territorios ocupados en 1967 y retirarse militarmente a cambio de la paz con los árabes y los palestinos. De lo contrario, el futuro será testigo de la desaparición de todo un pueblo de la faz de la tierra con la mirada cómplice del resto del mundo.

5. REFERENCIAS

Amos, D. (Septiembre 28 de 2010). Ahmadinejad Wants To Prove He Was Just A Stone's Throw Away From The Israeli Border. Blogger de Daled Amos. https://bit.ly/3m6Lwj7

Bauman, Z. (2005) Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos. Fondo de Cultura Económica.

Comité Internacional de la Cruz Roja (12 de agosto de 1949), Convenio de Ginebra relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra, 1949. https://bit.ly/3r8rMi5

Chomsky, N. (2002). El triángulo fatal: Estados Unidos, Israel y Palestina. Editorial Popular.

Chomsky, N. (2011). Exterminar a todos los salvajes: Gaza 2009. En F. Barat (Ed.), Gaza en crisis: reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos (pp. 111-173). Taurus.

El País (25 de septiembre de 2003). Muere a los 67 años el intelectual palestino Edward Said, Príncipe de Asturias de la Concordia. https://bit.ly/3oWMOyU

Embajada del Estado de Palestina en la República Argentina (s.f.). Acuerdos y resoluciones. https://bit.ly/3BgWNl7

Pappé, I. (2011a). La negación continua: la Nakba en la historia israelí y en la actualidad. En F. Barat (Ed.), Gaza en crisis: reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos (pp. 83-109). Taurus.

Pappé, I. (2011b). Los campos de la muerte en Gaza, 2004-2009. En F. Barat (Ed.), Gaza en crisis: reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos (pp. 235-264). Taurus.

Pappé, I. (2011c). Racimos de historia: la implicación de Estados Unidos en la cuestión palestina. En F. Barat (Ed.), Gaza en crisis: reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos (pp. 33-81). Taurus.

Said, E.W. (1995). Gaza-Jericó: Pax americana. Editorial Txalaparta.

Said, E.W. (1997). Palestina: paz sin territorios. Editorial Txalaparta.

Said, E.W. (2002). Nuevas crónicas palestinas: el fin del proceso de paz. Random House Mondadori.

SECCIÓN III

COMUNICACIÓN, NUEVAS TECNOLOGÍAS, CULTURA Y LAS CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO SOBRE EL OTRO

" من لا حكمة له لا حكم له "

ابن عربي

"El que no tiene sabiduría no puede juzgar".

Ibn Arabí

SEMIÓTICA ICÓNICA Y DISCURSIVA DE LA IMAGEN FEMENINA EN LAS MOVILIZACIONES ÁRABES, ENTRE LAS REDES SOCIALES Y LA PRENSA TRADICIONAL

MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI
Universidad Autónoma de Madrid

Desde la perspectiva del análisis crítico del discurso el nivel micro y macrotextual de las descripciones analísticas son "requisitos solidarios" para el análisis de la práctica discursiva y de las construcciones lingüísticas (Fairclough 1992: 85). En este sentido, las investigaciones de Fairclough sobre la relación entre el cambio sociocultural y el cambio en el discurso son muy oportunas para el caso que nos ocupa. Es evidente, por tanto, que el cambio de las prácticas discursivas en cualquier sociedad es señal de un cambio sociológico de la misma. Cabe recordar que el ACD entiende el discurso como fenómeno social cuya correcta inteligencia es dependiente del contexto social y cultural de producción. Así, tanto la expresividad lingüística (con palabras) como icónica y paralingüística (semiótica) se relaciona estrechamente con el contexto sociocultural de base. Además, el punto de vista del análisis del discurso se encamina a determinar las estrategias discursivas de la construcción de la identidad, tanto propia como ajena. Desde esta perspectiva, las investigaciones se han centrado, entre otros temas, en la construcción de las identidades en colectivos sociales marginados o subalternizados. En este sentido, podría afirmarse, sin necesidad de que se tenga que probar, que la mujer independientemente de su condición social y cultural, es tradicionalmente, en todos los ámbitos culturales, subalterna hasta casi finales del Siglo XX en Occidente, y los es aún en otros ámbitos culturales. Incluso a estas alturas del Siglo XXI, las jefas de Estado a escala internacional son contadas con los dedos de la mano. Es evidente que la construcción milenaria de la sociedad y de los roles de sus miembros predeterminan una serie de valores poco favorables a la mujer. Son las

relaciones de poder las que predeterminan tanto la visibilización como el silenciamiento del Otro, en este caso femenino, como la determinación de lo que debe decir y lo que no, así como el tiempo que se la concede para expresarse. Es más interesante aún, y es lo que interesa en esta investigación, es cómo se habla de ellas y qué aspectos se visibilizan de ellas y cómo se silencian como sujetos subalternos en promoción de la formación de una voluntad política (Foucault, 1994, vol. IV, 676-677) o cultural identitaria. Además, como sostiene De Fina "Los procesos de identidad están integrados en prácticas semióticas que involucran diferentes reglas, roles, presuposiciones, etc., y por lo tanto no pueden ser estudiados sin atender a esos contextos" (2016: 169). Desde este marco conceptual y metodológico se abordará el tema de la imagen icónica y discursiva de la mujer en las movilizaciones árabes entre las redes sociales (intuitivas) y la prensa clásica (pasada por vario filtros)

LA SEXUALIZACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

Aunque el espacio público en la mayoría de los países árabes es un espacio masculinizado y lo es aún más en las cafeterías, centros lúdicos y hasta en los centros de culto, algo que llama la atención a reporteros extranjeros, visitantes, viajeros por estos países. No obstante, esta masculinización, o expresado a la inversa, opacidad de la presencia femenina, es variable entre zonas árabes. No es la misma en Marruecos, Túnez, Líbano o Siria, por ejemplo, que, en los países del Golfo, aunque todos pueden presentar variaciones significativas entre sí. Sin embargo, se ha observado con las Primaveras Árabes, y todas las movilizaciones consecuentes, una paulatina conquista en algunos casos, reconquista en otros, del espacio público, especialmente urbano.

Las movilizaciones de última década, desde finales de 2010, en los países árabes, especialmente en Túnez, Egipto, Yemen y luego Marruecos, no han hecho más que aflorar todo aquello que los pueblos árabes venían sobrellevando desde la misma fecha de su independencia, especialmente en la zona del Magreb. Las élites políticas, "intelectuales" y económicas de los propios países afectados se han visto sobrepasadas por unos medios de movilización para ellos novedosos e, incluso, inexistentes en la

conciencia de muchos. La sorpresa y la expectación inicial se deben a que se trata de unas movilizaciones poco ortodoxas, que no se corresponden con la experiencia libresca, radiofónica y televisiva acumulada sobre movilizaciones, revueltas y revoluciones que generalmente tenían cabezas visibles. La figura del héroe contestatario o revolucionario clásico, si exceptuamos al marroquí Zafzafi, ha dejado lugar a una contestación colectiva como en el Movimiento 20 de febrero[381] o, incluso, más difuminada y descabezada como ha sucedido con la última movilización de boicot a algunas empresas marroquíes y franco-marroquíes en el país norteafricano. Las movilizaciones, aunque constantes desde finales del reinado de Hassan II, tomaron cierta credibilidad desde el 20 de febrero de 2011, por temor a que ocurriera lo mismo que en Túnez, Egipto, Yemen y Libia. Debe recordarse que la tunecina derrocó a su presidente el 25 de enero. Las reivindicaciones principales de los marroquíes, a juzgar por sus eslóganes, eran: la instauración de una constitución democrática, la disolución del gobierno y del parlamento y la designación de un gobierno transitorio, la instauración de un órgano judicial independiente, el juicio a los implicados en la corrupción, la lucha contra el paro entre los universitarios, el reconocimiento de la lengua Tamazight como lengua oficial, la liberación de los presos políticos, la lucha por una vida digna, etc. Todo ello se puede resumir en la reivindicación de mejoras políticas y reformas económicas y sociales. Paradójicamente, el fuego (literal, iniciado en Túnez) del 20-F se ha vuelto a reavivar en febrero de 2019 con manifestaciones como la de este vídeo[382], publicado el 22 de febrero de 2019, en el cual se dio el micrófono a una manifestante que asegura que nada ha cambiado en Marruecos: subsiste la corrupción, los presos políticos, las condenas sumarias. Detrás de ella en una pancarta roja se podía leer: «El pueblo pide la abrogación de una constitución otorgada», en referencia a la Constitución de 2011 que muchos manifestantes aseguran que es «una constitución para el pueblo, pero sin el pueblo».

La Primavera Árabe supuso un antes y un después para muchos países árabes, pero no se desarrolló de la misma manera en todos ellos, ni todos

[381] https://www.facebook.com/mouvement20fevrier/ (25/02/2019)
[382] https://www.youtube.com/watch?v=tQq6GtDgvuU(22/02/2019)

han podido resistir sus contrarrevoluciones. El siguiente artículo se centra en el discurso de la movilización, a la vez que pretende hacer un análisis sociolingüístico de la voz femenina, especialmente en Marruecos. De hecho383:

> Au Maroc, le Mouvement du 20 février (2011), qui est apparu concomitamment à d'autres dans les pays arabes, comptait plusieurs femmes parmi ses leaders. Si les revendications ne portaient des femmes issues du mouvement associative luis a cependant donné une ampleur considérable. En effet, ce mouvement protestataire, animé par des jeunes notamment, a été précurseur pour certains mouvements féminins et féministes qui estimaient l'occasion propice à la revendication de l'égalité des sexes. Le Mouvement du 20 février mettait en relief les fondements de la citoyenneté : l'égalité, les droits, la liberté, l'autonomie, la dignité, la reconnaissance, le respect y la justice.

Por eso, una de las particularidades más distintivas de las manifestaciones tanto de la Primavera Árabe como de otras posteriores reside en la aparición no solo de nuevos actores sociales, sino también de distintos discursos de movilización. La visibilización de la mujer (de todo tipo de tendencias, orientaciones ideológicas y confesionales384) obliga a la reconsideración de la imagen de la mujer385 como actor social movilizador en el Marruecos postcolonial. Téngase en cuenta que la Primavera árabe se inició no solo porque una persona, Mohammed Bouazizi, se inmolara, sino por el grito de impotencia y de la Hogra de una mujer, su madre386, que informó de ello a los tunecinos.

Relacionado con el tema que aquí no ocupa muchas fotografías de mujeres del Sur del Mediterráneo fotografiadas en manifestaciones sufren unos retoques para que se parezcan a la icónica figura francesa de La Mariane del 68387. De hecho, si comparamos la foto de este enlace de la BBC News388 con respecto a mujeres de las movilizaciones del Rif

383https://www.acolademia.edu/33411400/les_femmes_et_le_printemps_arabe_entre_émancipation_et_désillusion (2/12/2016)

384https://www.youtube.com/watch?time_continue=190&v=6SZIsp4IShE (22/02/2019)

385http://www.bbc.com/arabic/middleeast-40231914 (24/2/2019)

386https://www.acolademia.edu/33411400/les_femmes_et_le_printemps_arabe_entre_émancipation_et_désillusion (2/12/2016)

387https://www.franceculture.fr/histoire/marianne-de-68-la-fabrique-dune-icone (29/1/2021)

388http://www.bbc.com/arabic/middleeast-40231914 (24/2/2019)

en el norte de Marruecos o esta otra de las movilizaciones tunecinas389 publicada por France Culture390, con la siguiente portada de Paris Match391 observamos que el ícono de La Mariane es presentante en la representación de la mujer árabe manifestante.

Con esta hipótesis intentaremos poner de relieve, desde el Análisis del Discurso, cómo se construye el discurso femenino de la movilización, cuáles son sus constantes y variables con relación a las convenciones tradicionales del discurso árabe y, finalmente, cómo se percibe este tipo de discurso constructor de una nueva/antigua identidad árabe.

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO FEMENINO DE LA MOVILIZACIÓN

El discurso femenino en manifestaciones mixtas parece más persuasivo, como es el caso de esta argelina muy vitoreada por sus compañeros masculinos[392].

Constantes del discurso femenino

El discurso reivindicativo de la mujer y su presencia activa en la escena política y social no es una novedad y tampoco es resultado de la Primavera árabe, ni siquiera del proceso colonial en el norte de África. Antes, al contrario, la mujer era actor inestimable en el proceso descolonizador:

> La capacité militante des femmes, après avoir largement servi la cause de l'indépendance nationale, fut également investie dans d'autres causes, notamment par les mouvements de l'islam politique, ou par des

389https://www.qwant.com/?q=printemps%20tuninisien&t=images&o=3:e49b5ea351224d0156eb42343fbc6b39&size=all&license=all&freshness=all&color=all&imagetype=all&source=web (29/1/2021)

390https://www.franceculture.fr/emissions/les-enjeux-internationaux/que-reste-t-il-du-printemps-arabe-en-tunisie (29/1/2021)

391https://www.qwant.com/?q=Mai%2068%2C%20Album%20historique%2C%20Paris%20Match&t=images&o=0:bab6a34fc62b2808d24e398074ef9012&size=all&license=all&freshness=all&color=all&imagetype=all&source=web

392https://www.youtube.com/watch?v=YemNJedht_0 (26/2/2019)

> revendications liées à l'ouverture démocratique et à la place de femmes issues de groupe et de classes sociales politiquement minoritaires[393].

En este contexto, no hemos de obviar la irrupción en la escena discursiva magrebí de otro discurso inseminado no de religión musulmana y de sus valores, muy presente en el norte de África occidental, sino de una religiosidad ideologizada más bien del Golfo pérsico, que se ha intentado oponer tanto al marxismo y la Unión soviética como al influente movimiento de los Hermanos Musulmanes, especialmente desde los años 70. Esta ideología islamista de corte beduina ha introducido nuevas manifestaciones simbólicas en relación con el cuerpo de la mujer y con la apariencia visual del rostro del hombre: más tapamiento de la mujer, más barba y menos bigote para el hombre. Debe tenerse en cuenta que en los entornos beduinos la mujer tiene poca visibilidad laboral, cosa que no ocurre en los espacios rurales (agricultores) y urbanos propios de las sociedades del Magreb. Esta nueva saudización del Magreb ha enclaustrado a la mujer, no solo en el espacio simbólico del debate discursivo mundanal, sino en el activismo social y real. No es de extrañar que estos movimientos, a pesar del control religioso y social saudí, hayan propiciado que muchas saudíes salieran del país[394] pidiendo refugio en naciones como Australia o Canadá, aduciendo incluso renuncia al islam para evadir versión férrea de la religión musulmana[395], con intervención incluso de Naciones Unidas[396].

En Marruecos, geográficamente opuesto a Arabia Saudí, con la cual comparte la religión y el sistema monárquico, la mujer está muy presente en el espacio público y en el activismo militante[397]. No solo protestan las mujeres musulmanas, veladas o sin velo como en el vídeo de la nota anterior, sino también las judías[398]. Esta misma persona, Nicole

---

393 Leyla Dakhli et Stéphanie Latte Abdallah, "Un autre regard sur les espaces de l'engagement: mouvements et figures fémeninesdans le Moyen-Orient contemporain", *Le Mouvement Social*, 2/2010, nº 231.

394https://www.youtube.com/watch?v=4_NppxAt_cY (22/2/2019)

395https://www.youtube.com/watch?v=w5lxp9NC6ZA (22/2/2019)

396https://www.elperiodico.com/es/internacional/20190109/la-onu-pide-a-australia-que-conceda-asilo-a-la-joven-saudi-que-renuncio-al-islam-7235929 (22/2/2019)

397https://www.youtube.com/watch?v=uhNIrGGq430(22/2/2019)

398https://www.youtube.com/watch?v=v6WtwNAdJg0 (22/2/2019)

Elgrissy, que se declara judía beréber y monárquica[399], muy decidida y rigurosa, se dedica a la denuncia de la corrupción de personalidades de su misma confesión, que intentan «separar a los marroquíes» entre musulmanes y judíos, beréberes y árabes, pero también denuncia con la misma efusión a otros marroquíes, musulmanes esta vez, por evasión de impuestos[400]. Sus vídeos los emite tanto en árabe como en francés, pero la mayoría de las veces una mixtura de las dos lenguas, como corresponde a las élites marroquíes.

Un buen repaso a los vídeos de las manifestantes marroquíes, alojadas en YouTube, muestra un acuerdo no declarado interconfesional para la lucha por la justicia y la equidad. Este mismo acuerdo lo observamos en el terreno ideológico entre islamistas, izquierdistas y liberales en todas las manifestaciones[401], sean bajo la bandera del 20 de febrero o no. Una buena síntesis de las reivindicaciones femeninas las sintetiza este vídeo[402] con el emblema de Amnistía Internacional: la justicia y la equidad en los tribunales marroquíes, la libertad de expresión, la liberación de los presos políticos, la denuncia de la corrupción y de la *Hogra*, la separación e independencia de los poderes, el desfalco del dinero público y de los recursos comunes, además de la mejora de la sanidad, del sistema educativo y de la seguridad ciudadana. Cabe destacar con respecto a este último punto que el marroquí ha pasado del desprecio del policía en la calle al vincularlo con la corrupción y la opresión, a requerir su presencia visto el grado de criminalidad creciente en el país. El ciudadano, mujer o hombre, está ahora más preocupado por su propia seguridad que por sus reivindicaciones políticas. Es una estrategia de legitimación del poder en vertiente policial.

VARIABLES DEL DISCURSO FEMENINO

[399]https://www.youtube.com/watch?v=M1L6kwr0Wrg (23/2/2019)

[400]https://www.youtube.com/watch?v=hVO8p_TkZL8 (23/2/2019)

[401]https://www.facebook.com/Movement20/videos/10150104012353701/(23/2/2019)

[402]https://www.youtube.com/watch?v=yGXZBC8PKRQ (24/2/2019)

El discurso femenino comparte las mismas preocupaciones que el masculino, incluida la inmolación por el fuego, como lenguaje de denuncia de la injusticia (Chafai, 1997: 36):

> No podemos hablar de una sola realidad de las mujeres, sino de varias realidades relacionadas con la clase social, el nivel de instrucción y de adquisición del saber, de una autonomía económica, del espacio geográfico (ciudad-campo), de su capacidad de tomar una decisión con respecto a elecciones personales o colectivas, y la conciencia de sus derechos.

Sin embargo, existen áreas exclusivas para la mujer, aunque aparece acompañada en sus manifestaciones por hombres, como es el caso de la denuncia del acoso sexual y de la masculinización del espacio público[403]. Las reivindicaciones de la mujer son:

- La lucha contra el acoso.
- La lucha contra el matrimonio de menores de edad.
- La lucha por la igualdad de sexos.
- La lucha contra la violencia ejercida hacia la mujer.

Por eso (Chafai, 1997, 50), ya a finales de los años noventa vemos que:

> En Marruecos hay siete asociaciones de mujeres que luchan para poner fin a la discriminación sexual en todas sus formas. Cuatro de estas asociaciones eran en su origen secciones femeninas dentro de partidos de oposición.

Estos cuatro temas son los específicos de la lucha femenina en Marruecos. Los demás, son comunes tanto para hombres como para mujeres.

LA FEMINIZACIÓN DE LA PROTESTA EN EL MUNDO ÁRABE

Frente a los procedimientos y resortes de legitimación/deslegitimación mencionados en el párrafo anterior cabría, para entender la importancia y repercusión de la voz femenina reivindicativa y su simbolismo, revisar el concepto de héroe y de luchador no solo en el contexto árabe, sino en

[403] https://www.youtube.com/watch?v=KKIpWVG-awQ (24/2/2019)

prácticamente toda la cuenca del Mediterráneo. El héroe es tradicionalmente un hombre, un gladiador, un Fernán González, un Mío Cid, un Carlomagno, un César, un Tarik; pero muy pocas veces una Cleopatra. En la cultura árabe clásica islámica, aunque se da cierta visibilidad a la mujer en los primeros momentos del islam, la cultura árabe no tardaría mucho en reasignarle el papel que siempre ha ocupado en la mente de muchos árabes. Frente a la presencia, incluso guerrera, en los primeros tiempos del islam[404], se impuso un silenciamiento de lo femenino hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, en la cultura árabe moderna, la mujer ha visto perdido este protagonismo que le dieron los primeros siglos del islam al arabizar la religión musulmana prácticamente desde los Omeyas de Oriente. Incluso, en tiempos modernos, el papel de las beréberes en la resistencia argelina y marroquí contra la ocupación ha sido silenciado. No se está haciendo referencia aquí a la mujer árabe del siglo XX que reivindica ciertos valores considerados universales, rompiendo con lo local, sino de una mujer que reivindica desde dentro de su propio sistema de valores, y que ofrece un discurso simbiótico y ecléctico que encaja con los ideales de su cultura (como el de Asma Mahfuz reproducido parcialmente en las páginas anteriores). Por ello, sorprende el desarrollo de las movilizaciones árabes y llama poderosamente la atención el papel de la mujer en las mismas. A este particular, nos hemos centrado en el caso paradigmático que se ha tomado como ejemplo de discurso femenino altamente movilizador para compararlo con otros, muy presentes en los nuevos medios tecnológicos de información como todos los citados a pie de página en líneas anteriores. Esta joven veinteañera ha colgado una breve presentación en YouTube con un discurso, aparentemente espontáneo, pero sofisticadamente construido, un discurso puramente árabe (sin ostentación de ningún préstamo ideológico o conceptual ajeno a la cultura en la cual se mueve). El resultado es que ha sido visualizado casi medio millón de veces solo en YouTube en los primeros días, sin contar los hipotéticos envíos a través de cualquier

[404] Enfermeras y matronas como Su`dabintMisrah, médicas como Chifa bintAbdellah, la cirujana RufaidabintSaad Al Aslamiyya (Ku`aiba), movilizadora y arengadora como HindbintuUtba, etc. Como enfermera de guerra se puede citar a UmaimabintQais El Ghifariya, condecorada por el Profeta: http://www.alukah.net/culture/0/54734/ (3/12/2016)

programa de mensajería o transmisiones —*bluetooth* u otros programas parecidos—.

Igualmente llama la atención la presencia masiva, aunque poco visibilizada, de las magrebíes en las redes sociales para protestar, movilizarse y movilizar. Sin embargo, su discurso no está marcado culturalmente como el anterior. Las magrebíes, salvo casos concretos y personales, discurren en las mismas manifestaciones que los hombres[405] y entonan los mismos eslóganes.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA NUEVA IDENTIDAD FEMENINA

La imagen de la mujer y su presencia en las manifestaciones ha sido notaria desde los primeros días de las movilizaciones, aunque su trascendencia a los medios es algo pretérita. Al principio las cámaras enfocan solamente ángulos con presencia masiva o exclusivamente masculina. Sin embargo, una vez arraigadas las protestas, ya empezaban a asomarse por las pantallas de las televisiones y por las páginas de diversos periódicos y revistas imágenes y voces femeninas, como estas que reivindican una ciudadanía completa y la transmisión de la nacionalidad marroquí a sus hijos nacidos de matrimonios mixtos, contra el acoso y contra el matrimonio de las menores, como se deprende de muchas pancartas[406]:

De hecho, esta presencia ha sido interpretada como símbolo de la modernidad y del cambio social en el mundo árabe:

> Des les premières grognes, en Tunisie, au tournant de cette année, il est devenu évident que l'image désormais désuète de la femme arabe servile, soumise et souvent cloîtrée à la maison allait devoir être corrigée. De l'élite des femmes tunisiennes instruites devenues docteures, avocates et professeures d'université à l'immense multitude de femmes

[405] Cómo en esta escenificación que caricaturiza la celebración de la aprobación de la constitución "otorgada" de 2011. Se supone que el grupo de chicos y chicas que allí aparecen es "una manifestación multitudinaria que celebra la constitución con una "suculenta" cena, incluida. https://www.youtube.com/watch?v=eVXUaFixygs , mn: 0,34 (3/12/2016)

[406] http://www.legal-agenda.com/article.php?id=4151(25/02/2019)

> diplômées mais sans emploi, toutes ont joué un rôle clé dans le soulèvement déclencheur du printemps arabe[407].

Así que según el articulista la imagen de servilismo, encierro y sumisión inherente en el imaginario colectivo a la mujer árabe empezó a dejar sitio en los medios a otra imagen de la mujer, la de la clase media instruida: doctoras, abogadas, profesoras de Universidad y diplomadas, con o sin empleo.

Hasta en paises mediáticamente herméticos como los del Golfo, la mujer ha tenido cierto protagonismo social y, consecuentemente, mediático. De hecho, en Bahrein las mujeres han sido las primeras en salir a la plaza de la Perla, incluso alguna se declaró en huelga de hambre e incarceladas[408]: "Zainab Al-Khawaja se hizo famosa por su huelga de hambre, en protesta contra el encarcelamiento y la violencia ejercida contra su padre, su esposo y su cuñado"[409].

En este país las manifestaciones femeninas han tenido tinte étnico e interconfesional distanciándose de las magrebíes en lo económico, y asemejándose a ellas en lo relativo a las libertades, especialmente colectivas. Y esto es lo que se puede leer en la pancarta más enarbolada en las revueltas de Bahrein, por ejemplo: «La patria es para todos». Un enunciado ambiguo que podría entenderse como "para hombres y mujeres" o "para suníes y chiíes". También en el caso del oriente árabe como en el tunecino y marroquí las manifestaciones, especialmente las femeninas, eran pacíficas.

En la esfera árabe saudí, las expresiones del malestar femenino eran tímidas y centradas generalmente en el espacio virtual de las redes. Tal es el caso de esta mujer con *niqab* que exhibe una pancarta escrita, como se puede observar, en la hoja de un cuaderno donde se puede leer: «Estoy a favor de la sublevación de la mujer en la patria árabe porque soy una

---

[407]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)

[408]https://www.nytimes.com/2016/06/12/world/middleeast/freed-from-prison-zainab-al-khawaja-flees-bahrain.html (25/02/2019)

[409]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)

persona y no el honor de nadie»[410]. Otras, sin embargo, reivindican algo que parece, ya en el siglo XXI, caricaturesco, como es el derecho a conducir un coche y a salir libremente a la calle. De hecho, una de las comentaristas de una página femenina de Facebook[411] —con el sugerente título de *La intifada de la mujer en el mundo árabe*—, se refiere a que "cuando se nos permite conducir un coche, las mujeres en otras latitudes conducen ejércitos".

En Yemen, ocurrió lo mismo, Tawakul Karman inició las primeras protestas en el campus universitario[412] contra el largo mandato de Ali Abdullah Saleh, a la sazón presidente electo, pero que permaneció en el poder como si fuera rey igual que Hosni Mubarek, Moammar Gaddafi o la familia Al Assad en la cual Hafid ha dejado la jefatura del estado sirio a su hijo Bachar.

El caso libio no es menos revelador. Libia, país tradicionalmente conservador, no ha sido tampoco ajeno a la presencia femenina en la calle:

> En Libye, des mères, des sœurs et des veuves étaient également en première ligne : après le massacre de prisonniers dans une prison en 1996, elles ont manifesté [les 15 et 16 février, donnant l'élan à la révolte du 17 février] devant le palais de justice de Benghazi pour protester contre l'arrestation de leur avocat[413.]

Es de suponer, como se ha comentado para el caso de la mujer egipcia, que las manifestaciones no solo han estado formadas por familiares de presos y desaparecidos, sino también por mujeres que aclaman la libertad en todos sus sentidos.

De hecho, una de las pancartas más llamativas, por cuanto denuncia la situación de la mujer libia, muestra a varias mujeres en una foto en lo que parece una manifestación. La mujer del primer plano lleva dos

---

[410]https://www.franceculture.fr/emissions/sur-les-docks-14-15/libertes-egalites-24-femmes-du-monde-arabe-une-net-emancipation (26/2/2019)
[411]https://www.facebook.com/intifadat.almar2a (26/2/2019)
[412]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)
[413]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)
[413]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)

documentos, uno de ellos es el pasaporte libio, y la que la sigue enarbola una pancarta que reza: «La mujer ha participado en la revolución para conseguir todos sus derechos». Aquí, a diferencia de todo lo que hemos visto anteriormente, el discurso femenino es marcado, es decir, que es exclusivamente femenino por cuanto reivindica derechos distintivos.

Donde sí la mujer ha tenido un papel notorio es en Egipto.

> Elles n'ont pas seulement grossi les rangs des manifestants, elles ont aussi contribué à transformer un moment sur la place Tahrir en véritable mouvement. Elles ont participé à la distribution d'aliments, de couvertures, elles ont apporté de l'aide médicale et contribué à l'organisation des tribunes…[414]

Más allá de este papel logístico que es importante, sin lugar a dudas, la mujer egipcia ha sido en varias ocasiones la protagonista del evento movilizador como es el caso de Asma Mahfuz, visto anteriormente. Sin olvidar que también ha recibido su parte de agresión de las fuerzas de seguridad de los países árabes como en esta foto de Reuters415.

A diferencia de las sirias, yemeníes, bahreiníes, libias y egipcias, las tunecinas, y posteriormente las marroquíes, se distinguen en las imágenes presentadas por los medios por su "modernidad" y occidentalismo. Es decir, que su vestimenta y aspecto físico contrastan que lo que "se presupone" que es la mujer árabe y con lo que lucen las distintas nacionalidades vistas anteriormente. También es cierto que, junto con las egipcias, son las más agredidas física e, incluso, sexualmente:

> Duran la révolution tunisienne, les femmes ont également été victimes de la répression policière. Dans les zones rurales autour de Kasserine, certaines ont même été violées par la police après les manifestations.

En este caso, las demandas y reivindicaciones son colectivas o, dicho de otro modo, universales, como se puede leer en muchas pancartas. Una es especialmente llamativa: «Os han engañado los sillones», mientras que otra dice: «Sin temor, sin pavor, la soberanía es propiedad del pueblo». Es decir, que por una parte se critica la eternización del gobernador

[414]http://www.courrierinternational.com/article/2011/07/07/un-printemps-revolutionnaire-et-feminin (23/6/2016)

[415]https://www.reuters.com/article/us-egypt-protests-women/attack-on-egyptian-women-protesters-spark-uproar-idUSTRE7BK1BX20111221(23/6/2016)

en el poder y, por otra, se reivindica la soberanía usurpada al pueblo y se demanda, implícitamente, su restablecimiento.

Marruecos, por su parte, no ha sido ajeno a las movilizaciones iniciadas tras la muerte a bonzo del ciudadano tunecino que, con su acto, incendió todo el mundo árabe a partir de 2011. Las autoridades políticas reaccionaron pronto y han mostrado cierta disposición discursiva y simbólica a escuchar a las manifestaciones así como a actuar en consecuencia, lo que no ha mantenido la estabilidad del régimen marroquí. Sin embargo, las señales de concesión de derechos por parte de Palacio no justifican por sí solas el pacifismo y la autocontención de las reivindicaciones, sino que existen distintos otros poderes internos y externos a los que interesa vivamente la estabilidad de Marruecos a toda costa, en parte por la demasiada cercanía de este país a Europa.

Aun así, y sin que la sangre haya llegado al río, en Marruecos había las mismas manifestaciones e incluso los mismos eslóganes e himnos de las revueltas tunecinas, egipcias y sirias. La palabra franco tunecina *Dégage*o junto con la árabe egipcia y siria *Irhal (vete)* han sido repetidas también en las calles de Tánger, Casablanca y Rabat.

Comparada con mujeres de otras latitudes del mundo árabe e islámico, como el Golfo pérsico, la mujer marroquí, y magrebí en general, ha estado siempre presente en el espacio público, antes, durante y después de la colonización de Marruecos. El sindicalismo de la mujer marroquí es un hecho real (Pérez Beltrán, 2001: 236-237):

> Es exactamente este último sector, compuesto por mujeres de una sólida formación, el que cuenta con mayor número de asociaciones. Así, por ejemplo, tiene un importante peso social la *Federación de Mujeres de las Carreras Liberales y del Comercio* que funciona desde mitad de los años 70 con el fin de potenciar la integración de las mujeres en el desarrollo económico del país o la *Unión de Mujeres Universitarias* que surge en 1979. En los años 80 se pone en marcha la *Liga de Mujeres Funcionarias del Sector Público y Semipúblico* con el objetivo de promocionar la participación de la mujer en la administración y su acceso a puestos de responsabilidad y la *Asociación de Mujeres Juristas* que dedican un especial interés al estudio de las leyes de estatuto personal. Ya en la década de los noventa se crea, entre otros, el *Comité de Mujeres Periodistas* y la *Asociación de Artistas y Creadoras Marroquíes* que fue fundada en 1992 con el fin de consolidar y fomentar la creatividad artística femenina.

Incluso, antes, la mujer ha sido portadora de armas en contra de la ocupación o ha trabajado en la logística en el marco de las luchas por la independencia. Se han contabilizado hasta 446 mujeres de las cuales 32 murieron durante el Protectorado[416]. El caso más destacado, e incluso anecdótico, es el de Touriya Chaoui que fue encarcelada a la edad de siete años por movilizar a sus compañeros del colegio a una huelga en protesta por los sucesos de 1944. Esta misma niña sería luego la primera marroquí en pilotar un avión. Murió asesina en la puerta de su propia casa el 1 de marzo de 1956. De todos modos (Chafai, 1997: 44):

> Las mujeres marroquíes se interesaron por la vida política desde la fundación del Partido del Istiqlal en 1944. Muchas mujeres estuvieron en sus secciones femeninas. En el acto de reivindicación de la Independencia presentado por los nacionalistas el 11 de enero de 1944 figuraba ya el nombre de una mujer: Malika El Fasi.

Los años setenta fueron y posteriormente supusieron, sin embargo, un paréntesis en la historia de la movilización de la mujer marroquí. El arribo de la versión religiosa de los países del Golfo pérsico ha reconvertido la visibilización de la mujer a lo estrictamente religioso o antirreligioso. Más que una lucha por el desarrollo del país, la lucha de la mujer se ha convertido en una lucha entre la religiosidad y la profanidad, entre la fe y el ateísmo. Mujeres islamistas, por un lado, y mujeres de izquierdas por otro. Y en esto se ha invertido mucho esfuerzo y se han inmovilizado muchas voces en pro del desarrollo intelectual y del progreso material.

La mayor ventaja de la Primavera Árabe en Marruecos es la vuelta a cierta compartición del espacio de la protesta y de la lucha entre los islamistas y los movimientos de izquierdas. La negación del Otro ha dejado lugar a una lucha conjunta por los derechos ciudadanos y la mejora de las condiciones materiales de los marroquíes. De hecho, en las manifestaciones contra el acoso vemos mujeres islamistas codo a codo con mujeres izquierdistas.

[416] https://assabah.ma/49032.html/نساء-مقاومات-رفعن-راية-التحرير/ (24/2/2019)

LEGITIMACIÓN Y DESLEGITIMACIÓN DISCURSIVAS FEMENINAS

La legitimidad y su antagónico deslegitimidad son conceptos que han sido centrales en las investigaciones de las Ciencias Sociales, las Ciencias Políticas y la Filosofía Política. En las Ciencias Políticas, la legitimidad se relaciona con el funcionamiento de las instituciones políticas y jurídicas. Este concepto ha sido muy discutido en la Filosofía Política y siempre aparece vinculado a la justificación del poder. Se refiere principalmente a la forma de adquisición de ese poder y a su justificación, dejando de lado los antiguos modelos de gobernanza y sobre todo de herencia del poder. En las palabras de Habermas (1981:249):

> Por legitimidad entiendo el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento. La pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía —en el plano de la integración social— de una identidad social determinada por vías normativas. Las legitimaciones sirven para hacer efectiva esa pretensión. Esto es, para mostrar cómo y por qué las instituciones existentes (o las recomendadas) son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad de la sociedad.

Para Loche (1980:75) la sociedad política se basa en el consentimiento. "Lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera, no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar la mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad". Y eso, y solamente eso, es lo que da o podría dar principio a un "gobierno legítimo". Para Loche la legitimidad de un gobierno está asociada al consenso de sus miembros libres.

Rosanvallon (2010:25), en cambio, estima que "la legitimidad [deriva] del reconocimiento social de un poder y la adecuación a una norma o a unos valores". En este sentido, podría afirmarse que un poder consentido para salir del resultado de las urnas, que aplica las leyes consensuadas entre todos y consentidas por todos o por la mayoría que no contradice los valores sociales y culturales libremente consentidos, es un poder legítimo.

Visto esto, ¿qué diríamos de poderes tradicionales en que el resultado de los votos no produce la legitimidad de los gobernantes ni las leyes

imperantes son resultado de un consenso social, sino resultado de una imposición histórica como resultado de unas estructuras de poder *sui generis* o del proceso colonial o postcolonial? Tal es el caso de la mayoría de los países árabes, incluido Marruecos. Otros autores, como Serrano Gómez (19994:11), entienden que "la legitimidad implica la capacidad del sistema para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas son las más apropiadas para la sociedad". En el caso de Marruecos, puede que exista un consentimiento tácito (espontáneo o inducido) de que la monarquía es una institución estabilizadora y coadyuvante de las contradicciones de la sociedad y cultura marroquíes, ¿pero lo es la institución factual del Majzén? En este caso, el discurso de la reivindicación y las mismas movilizaciones no han podido abrir ninguna brecha entre este y la monarquía marroquí.

Es evidente que en muchos sectores de la sociedad marroquí se dan situaciones de rechazo en el sentido en que lo entiende Fraga e Iribarne (1993:198). En este sentido se produce una deslegitimación (del gobernante) legitimadora (del gobernado inconformista), con la cual el pueblo reclama el derecho a gobernar según lo que Charaudeau (2005: 56) llama *légitimité par mandatement*.

Lo primero que se observa en el discurso de la reivindicación, en este caso femenino[417], es un doble objetivo, no siempre explícito: la autolegitimación, es decir, por una parte la legitimación del discurso propio[418] y, por otra, la del grupo general mixto; y, solapado con ello, la deslegitimación del adversario que es, en este caso, en primer lugar el poder contra el cual se lucha y, en segundo lugar, aunque minoritario, las estructuras sociales y culturales que escatiman a la mujer sus derechos. La lucha de la mujer marroquí en particular es doble: por una parte, está su activismo en pro de unos poderes estatales democráticos y legítimos, y, por otra, está su propia lucha feminista. Cabe mencionar que, en líneas generales, las movilizaciones estrictamente feministas son muy, muy reducidas y poco frecuentadas. Por lo que siguen siendo prioritarias las reivindicaciones universales sobre las particulares que se perciben como

[417]Observable en el fragmente transcrito y reproducido en las páginas anteriores.
[418]https://www.youtube.com/watch?v=rHWYhMEEugM(23/2/2019)

un accesorio en comparación con la carestía de la vida, el paro, la galopante corrupción e injusticia del sistema judicial.

Frente a esto, el poder a su vez intenta deslegitimar el discurso de la movilización y de la reivindicación (tanto femenina como masculina)[419], utilizando además del tradicional monopolio de la violencia (la policía contra la manifestación), todos los resortes del poder: medios de comunicación, poder financiero, discurso policial, discurso judicial, etc. Además, en Marruecos se organizan contramanifestaciones en apoyo al rey o lo que se ha convenido en llamar *Ayyasha*[420], un neologismo complejo que se podría traducir informalmente como *Vivistas*, pequeños grupos de manifestantes que corean «¡*`ash al malik*!», es decir, «¡viva el rey!» y que significa también *vividores*, alguien que vive con lo justo vitoreando «¡viva el Rey!».

Sin embargo, las diferencias entre Egipto y Marruecos no solo afectan a rasgos de las subculturas de ambos países que comparten rasgos culturales generales por ser "árabes y musulmanes", sino a la misma legitimación/deslegitimación no solo del discurso femenino, sino del poder en sí mismo (presidente electo/rey no electo). Lo que afecta al tipo y techo de los discursos y de las reivindicaciones sociales y políticas a pesar de que algunas manifestaciones han apuntado al mismo rey de Marruecos[421].

CONCLUSIÓN

Visto el material analizado arriba, se puede afirmar que la presencia física de la mujer árabe en general y la marroquí en particular en las manifestaciones ha recuperado cierto papel militante que tuviera durante los protectorados francés y español de Marruecos y en los años inmediatamente posteriores a su independencia. Los años setenta, ochenta y noventa han supuesto, sin embargo, una polarización entre tres secretores femeninos: las islamistas, las progresistas y las Majzeníes. Entre las

[419]https://www.youtube.com/watch?v=5EX2TSV9Ucw (23/2/2019)
[420]https://www.youtube.com/watch?v=Xw5Qqm8e6EA(23/2/2019)
[421]https://www.youtube.com/watch?v=x4RAlW5auz8 (28/2/2019)

islamistas y las progresistas el tema de la lucha intelectual, y física en ocasiones, era una cuestión moral y ética no exenta de tintes religiosos. De ahí las manifestaciones para comer en pleno Ramadán o intercambiarse besos y abrazos en público delante del parlamento, que aún perviven. En tiempos de Hassan II y de El Basri, las manifestaciones que el sector rival llamaba "provocaciones" se realizaban intramuros de las universidades. En paralelo con ello se disputaba el liderazgo de la UNEM, la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos, entre estos movimientos ideológicos, sirviendo el tercero de contrapeso u obstaculizador a favor del Majzén. Las estudiantes, especialmente de izquierdas, tenían una participación e involucración muy activa. Huelga decir, como se ha demostrado anteriormente, que en este período la religión musulmana se ha convertido en una suerte de ideología con distintas ramificaciones y tendencias: hermanos musulmanes con sus distintos grupos, salafíe, etc. Del mismo modo, los movimientos de ideología de izquierdas también tenían diversos grupos y tendencias. El tercer grupo sirve de obstaculizador y trampolín favorable al Majzén marroquí. Los movimientos femeninos estaban, igual que los masculinos o mixtos, insertos cada uno en su casilla. Desde 2011, sin embargo, estos movimientos, islamistas y los progresistas (con la mujer muy visible y visiblizada), se han unido tanto en el espacio virtual como en la calle para reivindicar lo mismo, esto es un sistema de gobierno democrático y una justicia universal (no clasista). Aquí, se mezclan en el espacio público los pañuelos islámicos con las melenas al aire libre, como se podrá observar en los vídeos al pie de esta página. De hecho, hasta el partido islamista del PDJ se ha asociado con el PPS, de ideología tradicionalmente comunista, para la formación de gobierno, cuando el primero ganó las elecciones.

En relación con lo último, observamos también que existen estrategias discursivas de legitimación y deslegitimación tanto entre los grupos femeninos, como entre todos contra el Estado.

Aunque después de 2011 la mujer lleva la voz cantante tando en el espacio físico como en el virtual, se observa que la habilidad del Majzén ha logrado deslizar las reivindicaciones y arengas de las manifestantes, que en el año 2011 visaban al Estado, hacia el gobierno. Sin embargo, las últimas manifestaciones de los profesores contratados, en febrero de

2019 y en enero de 2021[422], han cambiado las puertas del parlamento de Marruecos por las puertas del Palacio Real de Rabat[423] como se hizo seis años delante del mismo palacio en Tetuán, donde precisamente es una mujer la que organiza el coreo del eslogan: «pueblo, sublévate contra el régimen dictatorial»[424]. De cualquier modo, tanto en un caso como en otro, el manifestarse delante del palacio o intentar romper el cerco policial[425] era impensable bajo el régimen de Hassan II y de su omnipresente ministro del interior, Driss Basri. Un comentario al vídeo anterior, como *«le peuple veut libérer la patrie du jougs de la mafia royale coloniale»* (el pueblo quiere liberar a la patria del yugo de la mafia real colonial) sería igualmente insólito. También es verdad que el control se ejerce sobre los modelos clásicos de manifestación como Al-hoceima o Jerada con condenas que han llegado a 20 años, pero el espacio virtual sigue escapando al control del Majzén. En todas las manifestaciones disponibles en el espacio virtual la mujer es presente en todas estas reivindicaciones sociales comunes. Sin embargo, en su representación fotográfica, especialmente en medios franceses o realizadas por profesionales franceses[426], las imágenes de las árabes manifestantes emulan la icónica imagen de La Marianne del 68.

REFERENCIAS

BEN JELLOUNE, T. (2011): Primavera árabe: el despertar de la dignidad. Barcelona: Alianza Editorial.

CHAFAI, L. (1997). Las mujeres sujeto de marginación en Marruecos, en Anales de Historia Contemporánea, 13.

FAIRCLOUGH, N. (1992): Discourse and social change. Cambridge: Cambridge University.

FOUCAULT, M. (1994): Dits et écrits. Paris: Gallimard.

[422] https://www.youtube.com/watch?v=BntrYA2snFE(28/١/2021)

[423]https://www.hespress.com/societe/422861.html (1/3/2019)

[424]https://www.youtube.com/watch?v=I9WEjCIgVs8 (1/3/2019)

[425]https://www.youtube.com/watch?v=2VVU6IJAUfs (1/3/2019)

[426]https://www.npr.org/2011/01/27/133248219/in-tunisia-women-play-equal-role-in-revolution?t=1611948328460 (29/1/2021)

MORALES LEZCANO, V. (2012): Norte de África: rebeliones sociales y opciones políticas. Madrid: Diwan.

NÚÑEZ SARMIENTO, L. P (2012): Túnez a la luz de la primavera árabe: Incidencia de las identidades transnacionales en las comunidades de origen. Alemania: EAE.

PÉREZ BELTRÁN, C. (2001). Una aproximación a la sociedad civil de Marruecos; MEAH, SECCIÓN ÁRABE-ISLAM 50 (2001), 231-252

URDIALES VIEDMA, M. E. (2007): Geopolítica y desigualidades. Granada: Editorial Universidad de Granada.

ZACCARA L. (2012): "elecciones en el golfo: resistir `la primavera árabe´", en política exterior, Vol. 26, Nº 148-2.

SOCIEDAD DIGITAL Y TELEVISIÓN: PARTICIPACIÓN DE LAS AUDIENCIAS COMO TESTIMONIO AUDIOVISUAL EN LAS PRIMAVERAS ÁRABES

LOLA BAÑON CASTELLÓN
Facultad de Filología, Traducción y Comunicación. Universidad de Valencia

YOLANDA CABRERA GARCÍA-OCHOA
Facultad de Filología, Traducción y Comunicación. Universidad de Valencia

1. INTRODUCCIÓN

La migración de las audiencias a internet sitúa a la sociedad civil no sólo como consumidora de información sino como generadora de contenidos audiovisuales. El perfeccionamiento de las ópticas de la telefonía móvil unido a la accesibilidad creciente de la tecnología a amplias capas de la población ha facilitado que temas y lugares que no aparecían en la tradicional agenda televisiva consiguieran hacerse un hueco incluso en las grandes cadenas generalistas internacionales. Este fenómeno tuvo su momento de plasmación más evidente en el momento de las primaveras árabes.

En aquel momento la sociedad civil se convirtió en suministradora de imágenes de los acontecimientos que sucedían en lugares en los que las cámaras no solían estar presentes. La cadena *Al Jazeera*, por ejemplo, se convirtió en receptor de estos envíos masivos y acometió una transformación mediática que ha marcado el modelo seguido en muchas televisiones generalistas en el mundo: la participación ciudadana facilitó la transición de lo que era una web de noticias en una plataforma experimental informativa en línea. De esta forma se crearon iniciativas de participación ciudadana mediática en el holding catarí como *The Stream,* un programa diario en el que se implicaba a comunidades on line en la

discusión de temas relacionados con la actualidad en Oriente Próximo. Las posibilidades del entorno digital para la expresión de la voz de la sociedad civil ha creado oportunidades para que la agenda temática se amplíe y que tengan voz personalidades y líderes que no tenían cabida en la agenda tradicional. En ese sentido, tanto el momento histórico de las llamadas primaveras árabes supuso la evidencia de la ciudadanía como testigo y fuente en un medio de comunicación con audiencias masivas.

Este proceso iniciado con ese periodo histórico hace diez años ha derivado también en un debate sobre la participación de la sociedad civil en el discurso público de un intenso contenido político: los medios, para incluir la presencia de los ciudadanos y ciudadanas deben crear un entorno periodístico que vehicule todas las informaciones llegadas del exterior. Ello significa redimensionar la función del periodista para que colabore con las capacidades expresivas de la ciudadanía usuaria de las nuevas tecnologías. Por tanto, la evolución del entorno periodístico se ocupa no solo de generar contenidos sino de asegurar que las contribuciones de la sociedad a la sociedad civil sean veraces y obtenidas por medios lícitos y ajustadas a determinados valores. Por ello, en el actual momento tecnológico, las plataformas digitales y las televisiones se han convertido en potenciales constructores de estructura política y dinamizadores de grupos de la sociedad civil. Facilitan la presencia de nuevas voces aunque la obligación de veracidad que exige el ideal periodístico plantea la necesidad del periodismo profesional como intermediario entre las aportaciones de la sociedad civil y los medios.

2. LA DIGITALIDAD EN LA RECUPERACIÓN DE PÚBLICOS

La televisión del futuro en la última década ha venido estando condicionada por la necesidad de buscar una nueva forma de relación entre el medio y sus audiencias. La posibilidad de las multiplataformas que ofrece la tecnología digital introdujo cambios sustanciales en el mapa mediático: consumidores y productores de información asumen nuevos roles derivados de la movilidad y la personalización de contenidos. Aunque no podemos olvidar que la audiencia en general no suele tener una

conducta activa en este sentido; es una pequeña comunidad la que presenta signos continuados de actividad y es la que suele estar normalmente vinculada a estructuras de la sociedad civil.

Se ha venido produciendo además, de forma simultánea a este cambio, una pérdida generalizada de audiencia en los últimos años en la mayoría de las televisiones. Como resultado, la revolución tecnológica ha aparecido como una nueva oportunidad para remontar esa fuga de públicos, pero también como una dificultad adaptativa para las televisiones que se ven obligadas a buscar segmentos diferentes a los que hasta ahora consumían la programación de manera pasiva o estática.

La digitalidad en televisión se basa en la disponibilidad de la información en cualquier momento y cualquier lugar, ofreciendo múltiples posibilidades de consumo y por ello aparece esa nueva figura que es la del llamado *prosumidor*, es decir, alguien que es participante directo en el mundo digital a través de los contenidos que él mismo produce.

De esta forma las posibilidades de internet no solo cambian las formas de consumo de la información, sino que también están transformando las rutinas con las que los periodistas la producen. El consumidor puede ahora convertirse en un reportero eventual de los hechos, alguien que a veces llega antes que el periodista.

3. PLATAFORMAS PARA LA GESTIÓN DE CONTENIDOS: LA EXPERIENCIA DE AL JAZEERA

La reacción de *Al Jazeera* en el periodo de las primaveras árabes permitió extraer lecciones a varias cadenas extranjeras de alcance global. Esta entidad es el mayor holding mediático de Oriente Próximo; una organización informativa que opera las veinticuatro horas del día y que tiene personal en cincuenta países. Supuso un modelo para lograr la inserción de las redes sociales en la estructura de la circulación de la información para obtener primicias, convertirse en suministradora de imágenes para muchas televisiones y además para obtener un incremento de su audiencia.

A Doha (Qatar), donde tiene la sede central la cadena los *bloggers* enviaban miles de textos durante los momentos álgidos de las pasadas revoluciones árabes, convirtiéndose en fuente vital de información no solo para otros medios de la zona, sino para el resto del mundo. Durante los momentos álgidos de la crisis, el tráfico de la página web de *Al Jazeera* se incrementó un 1.000 por cien y el del *liveblogging* aún más, un 2.000 por cien. Este salto, que suponía un éxito cuantitativo. fue por otra parte un excesivo movimiento para las posibilidades de la página. El blog tradicional se vió superado para asumir toda esa cantidad de información y *Al Jazeera* tuvo que buscar una plataforma capaz de albergar de forma segura ese tráfico de información que le llegaba por las redes. Y la cadena contrató un CMS, (Content Management System), un marco de gestión de contenidos que permitía gestionar imágenes, artículos, archivos y albergar foros o blogs de usuarios.

En el engarce de las redes sociales con lo que es el sistema tradicional de televisión hay que tener en cuenta que las posibilidades de recibir más informaciones al incrementarse el número de usuarios que suministran materiales se produce un problema de exceso. En este territorio no se trata de exacerbar el ingreso de materiales informativos, sino el ponerlos en movimiento y hacerlo de forma adecuada para que llegue al máximo número de personas posible y además con el tratamiento adecuado.

En la cadena catarí, en aquellos momentos de gran revolución social pero también tecnológica, cuando se encontraron con esta necesidad de incorporar las redes a la realización y presentación de los productos informativos televisivos partieron de la evidencia de que no es posible forzar a las audiencias a visitar la web de la casa, sino que es la propia televisión la que debe ir a buscarlas a las plataformas ya constituidas. Esto les ha llevó a la dinámica de lo que ellos llamaron "distribuir la distribución" Por ello, la plataforma digital no es un entorno únicamente para almacenar archivos estáticos en el sistema de ficheros del servidor: los pone en una base de datos editados utilizando un entorno de red.

A *Al Jazeera* le funcionó: el canal de videos en *Youtube* ha llegado a tener casi tres millones de visionados en un mes y se disparó hacia cifras millonarias su número de seguidores en *Twitter*. En ese sentido, la

cadena ha efectuado una transición más que interesante desde el punto de vista mediático, pues convirtió una simple web de noticias en una plataforma experimental informativa en línea.

4. LA VALORIZACIÓN DE LA FIGURA DEL PROFESIONAL DE LA INFORMACIÓN COMO GARANTE DE LA CREDIBILIDAD

En un primer momento, la aproximación que hizo la industria televisiva a la realidad digital se limitó a insertar piezas de la televisión convencional en una página web. Pero esto quedó rápidamente obsoleto: ahora disponemos de un increíble aluvión de información, de videos efectuados por la ciudadanía, de fuentes hasta ahora latentes en una segunda línea. Esta nueva realidad valoriza por fuerza la figura del periodista, pues más que nunca es imperativo levantar acta notarial de que los contenidos proceden de interlocutores fiables, es necesario colocar las informaciones en un contexto y cifrar la importancia y la trascendencia. De ese tratamiento profesional se derivan las posibilidades de trabajar para lograr que los espacios de participación de la audiencia, de la ciudadanía sean sólidos y esta es una cuestión no únicamente periodística sino además política: crear condiciones de presencia de los ciudadanos en las plataformas televisivas digitales en las que funcione la credibilidad y contraste de las fuentes y en las que se asegure una mínima interactividad de quien participa.

En el servicio inglés de *Al Jazeera* crearon *The Stream* en el momento de las primaveras árabes. Se trata de una comunidad de redes sociales que tiene a su vez programa en la emisión diaria de la emisión en inglés de la cadena. Se trata de un espacio en el que se agregan fuentes procedentes del ámbito digital dando visibilidad a testimonios que normalente no aparecen en la agenda mediática, aportando nuevas voces y perspectivas.

En este programa diario se implica a comunidades *on line* en torno a temas clave de la actualidad del Próximo Oriente. Tiene un gran seguimiento en *Twitter* y es el ejemplo de que la revolución tecnológica hace más evidente la presencia de profesionales de la información formados

y conectados con los valores clásicos del periodismo: justamente porque las posibilidades de circulación de la información son ahora enormes y porque cualquier ciudadano se convierte en testigo y fuente, es necesario reforzar un sistema que asegure la credibilidad de los contenidos y los sitúen en su justo lugar en la estructura comunicativa y los utilice para crear una narración aceptable y entendible en una línea editorial.

La televisión del futuro forzosamente va emparejada con la digitalidad, pero la dinámica de formación de comunidades alrededor de un mismo tema o ideología contrasta con la naturaleza generalista del medio, con su dinámica de crear contenidos y valores aplicables a grandes grupos humanos. En este entorno de fuertes posibilidades tecnológicas se hace más necesario si cabe el establecimiento de un entorno periodístico donde el flujo de información conecte con la línea editorial, que ha de estar sustentada por el respeto, la credibilidad y los valores democráticos, que están basados en la pluralidad, pero también en la aceptación de un bagaje común de normas. De ahí que la nueva televisión con sus plataformas digitales será por fuerza un constructor de estructura política en el sentido social y no partidista de la palabra y requerirá del equilibrio de la acción profesional para lograr servicios informativos creíbles y participativos.

5. LA PARTICIPACIÓN DE LAS AUDIENCIAS Y SU INTERVENCIÓN EN LA CALIDAD DEMOCRÁTICA

Los medios de comunicación son constructores discursivos y desde esa perspectiva su influencia en la configuración de la estructura social y política está demostrada. El potencial de participación que supone la digitalidad plantea el escenario de discusión sobre la aportación política de estas nuevas formas discursivas con intervención ciudadana.

Una primera definición de política nos habla de la asignación de valores dentro de una sociedad y desde esta perspectiva, existe política en el seno de cualquier organización social, económica o cultural, independientemente de que exista una estructura de estado. El sistema político sería pues un sistema de interacciones, abstraídas de la totalidad de los

comportamientos sociales a través de los cuales los valores se asignan de modo imperativo para una sociedad (Pasquino, 1995, p. 19).

Algunos autores destacan tres niveles en un conjunto social: elementos, estructura

(relaciones entre elementos) y sistema (relaciones entre estructuras). Diferenciación que establece tres dimensiones dentro de la democracia con formas específicas de organizar la participación del pueblo en el gobierno (Ibáñez, 1997, p. 62).

La crisis y el decaimiento de los valores y formas de la democracia tradicional coinciden con la emergencia de una voluntad compensatoria para organizar la vida democrática pero en los dos primeros niveles, las formas de participación tienen un alcance limitado, porque los votos y opiniones tan solo resultan en efectos semánticos y no pragmáticos (Requena y Rodríguez Victoriano, 2017, p. 6).

Esta evidencia de la limitación de las posibilidades de intervención en el devenir de la vida democrática ha resultado en una erosión del sentimiento que tienen los ciudadanos acerca de sus posibilidades reales de participar en el sistema democrático con la consiguiente desafección (Santos, 2014). Este sentimiento está vinculado a los procesos de cambio que se han dado en las últimas décadas en la relación entre el sistema productivo y el financiero y que han desembocado en una precariedad laboral que ha debilitado los derechos sociales y económicos de la clase trabajadora y que impide participar en igualdad de condiciones reales en el sistema democrático (Requena y Rodríguez Victoriano, 2017, p. 8). Existe por tanto una relación entre la situación laboral y la participación en la vida democrática y en la nueva realidad social se evidencia la importancia el trabajo en la existencia de un sistema de derechos y en la configuración de una ciudadanía social (Alonso, 2007). Sin embargo, la crisis ha impactado el siempre precario estatuto de ciudadanía de los trabajadores, que ha pasado del precontractualismo (impedir el acceso a la ciudadanía) al postcontractualismo, que excluye a grupos e intereses sociales del contrato social, aproximando nuevamente la condición ciudadana a la servidumbre (Requena y Rodríguez Victoriano, 2017, p. 9). La precarización económica conlleva por tanto un constreñimiento de la

dimensión social y política de la ciudadanía en la que la posibilidad de intervención democrática del ciudadano es muy limitada y deriva en un nuevo totalitarismo que se expande en los ámbitos político, social, cultural y político y que deriva en un nuevo "fascismo societal" (Santos, 2003, pp. 3-76).

No hay democracia de las prácticas sin democracia de los saberes. En la lucha por la democracia de alta intensidad son sujetos todos aquellos agentes sociales que han renunciado a ser objetos, que han desertado de su condición de súbditos (Rodríguez Victoriano, 2005, pp. 79-96).

Tras lo que se considera un siglo de colonización estatal y mercantil (Santos, 2006) habría por tanto dificultades en que el ámbito de la comunidad pueda introducir un reequilibrio aumentando el poder decisorio de los ciudadanos. En este contexto, la participación política es uno de los elementos importantes para definir el nivel de la calidad democrática. Puede definirse de forma general como las actividades de los ciudadanos que tienen incidencia en la política (Van Deth, 2016) y específicamente como la acción a través de la que un individuo o colectivo que no está priori designado para tomar las decisiones políticas pretende intervenir en el proceso (Anduiza, Crespo y Méndez, 2009, p. 39). En este sentido cabría distinguir entre formas de participación convencionales o no convencionales; las primeras serían las que son aceptadas por la comunidad y por tanto toleradas dentro de los límites que el propio colectivo establece y las no aceptadas.

Existen además otros límites, los estructurales que el estado liberal plantea a las posibilidades de la participación, como es el de la desigualdad social (Parés, 2009, p. 445). En momentos de crisis y en estos contextos en donde se puede desarrollar la percepción de que hay clases perjudicadas y otras salvadas de las circunstancias, los medios de comunicación tienen la capacidad de desarrollar discursos de exclusión de determinadas formas de pensamiento o criterios ideológicos. Una de las formas de hacerlo es evitando en los contenidos de esos discursos los elementos de contextualización, es decir, eludiendo los elementos que ayudan a explicar por qué se han producido los acontecimientos. Estas mediatizaciones hacen que puedan quedar relegados planos sociales, económicos y políticos de tal manera que las personas más

desfavorecidas pueden quedar indirectamente representadas como responsables de su suerte o merecedoras de su destino. A la producción de estereotipos en los medios de comunicación contribuyen la reiteración la difusión de equívocos de forma tal que se llega a la naturalización de los mismos y la falta de discursos de pluralidad con existencia de mensajes de cultura única que provocan una situación de deprivación cultural. Si estas creencias equivocadas gobiernan los sistemas de información y gestión nos encontramos frente a la construcción de imaginarios sociales que afectan a personas y grupos (Grimson, 2011, p. 34).

6. ESTEREOTIPOS E IDENTIDADES SUBALTERNAS EN EL RETRATO MEDIÁTICO DE LA PARTICIPACIÓN

Las realidades políticas y sociales tienen su retrato y expresión a través de las empresas comunicativas. Los medios tienen la capacidad de poner en circulación lo que se ha venido en llamar identidades negativas, es decir el conjunto de descalificaciones que buscan naturalizar situaciones que en realidad son solamente excepcionales en los comportamientos y que comporta exclusión de determinados grupos. Podríamos establecer la posibilidad de que la visibilización de determinados aspectos discursivos y la ausencia de otros puede condicionar la imagen de un colectivo en el sentido negativo. La creación de estereotipos está en la base de los sistemas de dominación y por tanto en los mecanismos de perpetuación de la estructura política.

Toda cobertura periodística tiene un objetivo supuesto, que es la del reflejo de la producción social, cultural y política. La llamada "massmediatización" es la suposición de que los medios de comunicación reflejan la producción social y cultural de la sociedad y que por tanto las cosas y los hechos se muestran tal y como son, pero no es neutral y construyen una idea de realidad y una determinada agenda temática (López La Roche, 2001, p. 119).

Los discursos que enfatizan las ideas o connotaciones negativas refuerzan el carácter de lo que se ha venido en llamar identidades subalternas. La identidad es un concepto posicional y estratégico y en ese sentido la diferenciación de los sujetos se apoya en el rechazo de las características

supuestamente negativas del otro (Hall y Du Gay, 2003, pp. 17-18). Este punto es interesante desde la cuestión que se puede plantear sobre si el nivel de participación ciudadana en los medios constituye un elemento de valoración de contenidos más allá de su potencial como posibilidad de incremento de las audiencias. Algunos estudios que se han efectuado en el ámbito de la comunicación política, por ejemplo, se pronuncian en el sentido de que los votantes están más atentos a la coherencia de los mensajes que a los procedimientos internos de adquisición o llegada de información. En este sentido sería importante determinar que las audiencias cosumidoras también se sitúan en esta posición y están pendientes asimismo de esa coherencia discursiva y de su credibilidad y no forzosamente del origen de la fuente y si ésta ha llegado por una via de participación u otra.

7. LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO EN LA REPRESENTACIÓN TELEVISIVA Y SU ENTORNO DE REDES SOCIALES

El poder de los medios a la hora de configurar la transmisión de las realidades ha inspirado diversos estudios críticos en disciplinas tales como la semiótica, lingüística o la pragmática. Diversas investigaciones han revelado la existencia de estereotipos condicionantes, racismos o sexismos en textos, ilustraciones, imágenes y fotografías.

En el discurso televisivo confluyen y se encabalgan varios lenguajes. Si no se dispone de elementos para el análisis de los mismos nos es imposible conocer sus fundamentos y por tanto hay que dar un paso más para un conocimiento eficaz y además de considerarlo como un sistema expresivo hay que encaminar su análisis también como un discurso social en el que se estructuran diferentes lenguajes. Justamente desde esta consideración se puede entender no sólo como un conjunto de imágenes y tópicos aceptados por una comunidad, sino como una atmósfera de proximidad y es en esa cotidianeidad donde radica su poder (Pérez Tornero, 1994, p. 113).

Ello nos conduce a una reflexión sobre los medios de comunicación como espacio político en una era de globalización. En primer lugar, los

medios son básicamente grupos empresariales con una creciente concentración e interconexión. El nuevo poder reside en los códigos de información y en las imágenes de representación en torno a las cuales las sociedades organizan sus instituciones y la gente construye sus vidas y decide su conducta (Castells, 1998, p. 463).

El discurso televisivo y sus adyacentes en las redes sociales de sus grupos constituyen por tanto un universo de percepción y consideración en base a un conjunto de sistemas de producción de sentido. La incorporación de los materiales u opiniones procedentes de la ciudadanía ha supuesto una posibilidad a la que en el galopante ambiente informativo de actualidad no puede renunciar. Pero surge la necesidad de credibilidad, de contrastar si todo ese aluvión colaborativo es veraz. Y ahí surge de manera irrenunciable la obligatoriedad del tratamiento profesional de la redacción, un espacio en el que desde hace años ya no están solo los periodistas, cámaras, documentalistas, realizadores, productores y otros perfiles tradicionales sino además los ingenieros, programadores y la gran familia de perfiles del ámbito digital.

Nos dirigimos hacia un nuevo orden que se inició ya hace tiempo, pero que la crisis del coronavirus ha visibilizado de manera más evidente en su dimensión de cambio. En este recorrido las sociedades actuales se enfrentan por una parte, al debate de determinar quienes somos como sujetos políticos, es decir, a la cuestión de cómo gestionamos nuestra presencia en el seno de una sociedad en donde derechos y deberes marcan nuestra condición ciudadana. Esto nos lleva, por otra, a cuestionar nuestro potencial de incidencia, de intentar disgregar qué relevancia podemos tener, en este caso, como participantes en los medios de comunicación con presencia y contenidos.

La conclusión desde el punto de vista mediático es que el maridaje entre televisión y redes sociales, natural ya en las presentes circunstancias, exige la presencia de la mediación profesional, una intervención imprescindible en aras de asegurar la credibilidad y autoridad de los espacios informativos.

8. LA VERIFICACIÓN DE CONTENIDOS COMO RECURSO PROTECTOR FRENTE A LA DISTORSIÓN POTENCIAL DE LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA NO CONTRASTADA

Al Jazeera justamente advirtió ya hace más de una década la necesidad de verificación que suponía la incorporación de imágenes procedentes de la participación ciudadana. La cadena entonces todavía buscaba el modelo de protocolo de validación de imágenes recibidas por los activistas especialmente egipcios y tunecinos, muy activos. Era una nueva experiencia para todo el mapa mundial de medios y de forma inevitable ocurrieron fallos en medio de esta aceleración histórica. Pero comenzó a crearse una cultura en la que la verificación era pieza esencial. La guerra siria marcó un punto de inflexión. Y se creó una unidad específica con profesionales provenientes de la *Newsroom* que tenía como cometido principal la verificación de los contenidos producidos en los UGC (User Generated Content) que se convirtieron en una fuente informativa de importancia equivalente a las que provenían de las agencias o de la Redacción tradicional (Marai, 2017:22)

La prolongación de la guerra siria, en la que Al Jazeera tuvo una gran implicación en su cobertura, determinó una nueva fase en los procesos de verificación de la cadena. Se preparó una formación en la que participaron cien periodistas para aumentar sus competencias en la relación con los UGC.

La inserción del flujo de imágenes procedentes de los *social media* supone también un salto psicológico en la concepción de la Redacción Y hubo resistencias por parte de algunos periodistas (Khalifeh,2017:29)

En medio de este contexto digital, el proceso de verificación se inicia siempre con rutinas de comprobación similares a las existentes en los procedimientos del periodismo anterior a las redes. Por ello, antes de afrontar los chequeos técnicos, los periodistas efectúan una primera exploración en la que se intenta averiguar el origen de la fuente y si esta es fiable y por tanto enviada por alguien conocido o compartida por algún compañero de proximidad.

Diariamente el periodismo del ámbito digital dispone de nuevos recursos para mejorar el procedimiento de verificación (Pellicer, 2020). Estas son algunas de las herramientas accesibles:

- Búsqueda inversa de imágenes: permite localizarlas si es que están en otros sitios de la red. Con los *frame* clave se aplica *Google Image Search* o *Tineye.* Se puede conocer el origen de la fotografía y su contexto.

-Contraste con otros servidores:

- *InVid,* o *Rev Eyecon*, que puede también efectuar búsqueda inversa de vídeos
- *ImgOps*, que permite comparar imágenes con contenidos similares y detectar alteraciones.
- *Youtube Data Viewer*, posibilita asimismo el acceso a los principales metadatos.
- *Fingerprinting Organizations with Collected (FOCA*) y *Metashield Clean Up* que detecta metadatos e información no visible en documentos localizables en páginas web.
- *Incan Whois,Foller.me* son herramientas para encontrar información sobre perfiles de Twitter
- *Pipl* posibilita conocer perfiles de personas a través de lo que publican en la red
- *Anylizer,* que analiza frame a frame los videos descubriendo irregularidades si se han efectuado modificaciones.
- Google *Earth,,Wikimapia,Open Streets Map o Google Maps* sirven para verificar lugares a través de geolocalización.

La lista para detectar *bots* o perfiles falsos no acaba aquí y tampoco las técnicas: se puede también, por ejemplo, buscar la URL del video o su código de identificación en Twitter para llegar hasta la primera persona que lo mueve. Y es importante también poder demostrar que la ubicación declarada es la correcta (Younes y Mackintosh, 2017:45-46).

9. TRANSICIONES ORGANIZATIVAS EN EL SENO DE LAS REDACCIONES PARA MARIDAR TELEVISIÓN Y ENTORNO DIGITAL: UNA CULTURA MEDIÁTICA COLABORATIVA

El hecho de poder disponer de material informativo contrastado profesionalmente ha posibilitado la ampliación de la agenda temática de muchos medios, al incorporar materiales procedentes de la digitalidad con la garantía de la credibilidad, que es un elemento irrenunciable en el ámbito informativo.

Esta circunstancia y los contextos producidos por la inserción en el mundo digital obliga a repensar los procesos internos (Roettgeres,2013) Los profesionales no siempre están en el terreno y los testimonios proceden de fuentes indirectas de las que no se sabe a primera vista ni la autoría ni las circunstancias en las que fueron grabadas ni las motivaciones en su distribución.

Las rutinas de verificación están en el centro del proceso y son las que dan carta de reconocimiento a los materiales procedentes de las vías digitales. Esta situación intensifica la necesidad de mediación del periodista, de los profesionales de la ingeniería informática y de los perfiles mixtos. Son por otra parte, tareas muy especializadas que requieren además de una cultura colaborativa con el exterior e incluso las entidades importantes se asocian: Al Jazeera por ejemplo es miembro de *First Draft Partner,* entidad que reúne a las mayores plataformas sociales y proyectos de verificación para afrontar conjuntamente estos desafíos (Fernández-García, 2017).

La tendencia camina hacia una Redacción en la que se pasa de ser productores de productos visuales e informativos a mediadores y custodios de los standards de calidad, siendo el de verificación el prioritario. Y esta evolución se intensificará a medida que vayan mejorando los sistemas de distribución por suscripción de señales usando conexiones de banda ancha o IPTV427 posibilitando así el streaming media428 con emisión de contenidos audiovisuales realizada a través de internet. Crece

[427] Internet Protocol Television

[428] Flujo de emisión de contenidos audiovisuales realizada a través de internet

también la adopción de protocolos para aumentar la seguridad de internet como mecanismo de transporte de los procesos de producción (Hunter, 2021)

Las tareas de verificación son la garantía de credibilidad pero su aplicación en una Redacción nube con circulación de los flujos plantea cuatro retos significativos: superación de tensiones éticas, insertar hechos comprobados en un contexto, generar informaciones relevantes y observar el interés público elevando conciencia sobre determinados temas sociales (Srisaracam, 2019) Todo un reto que han de afrontar las corporaciones que tradicionalmente tenían su núcleo fuerte en las televisiones y que desde hace tiempo son conglomerados donde confluyen diferentes medios y redacciones que funcionan de forma transversal sirviendo a programas diversos.

10. CONCLUSIÓN

Las crisis sociales han tenido como primera consecuencia en el ámbito mediático la reafirmación de las nuevas tecnologías. Ocurrió hace más de una década con las primaveras árabes y más recientemente con la pandemia de coronavirus. Estos acontecimientos han impulsado la incorporación a la digitalidad de millones de personas de todo el mundo.

En estas circunstancias, el periodismo ha dado muestras de gran actividad adaptativa y la televisión, que padece un problema de pérdida de audiencia en los últimos años, se ha seguido mostrando como un medio seguido masivamente en los momentos trascendentales. Eso sí, la televisión, en busca constante de recuperación de públicos sigue buscando modelos de coexistencia que hagan posible su supervivencia a largo plazo. La participación de las audiencias es uno de los recursos que es posible por el entorno digital y la extensión de la telefonía móvil con cámara y acceso a internet.

Las redes sociales generan conversación y entorno, permiten escuchar otras voces que desde la hegemonía de los emisores tradicionales no tenían opción. Permiten por tanto las posibilidades de visibilización. Pero en esta unión entre televisión y digitalidad se plantea la necesidad de preservar la autoridad y la fiabilidad

En tanto que materiales procedentes del circuito exterior a la Redacción, el proceso de verificación es imprescindible y ha determinado cambios en la organización de la Redacción con creación de un colectivo de periodistas y técnicos especializados en este cometido. Las características cualitativas de estos materiales, procedentes de los teléfonos móviles de las audiencias se alejan de los estándares de calidad habituales en el ámbito profesional, pero su aportación en criterios como inmediatez o accesibilidad están configurando nuevas estéticas de reportaje y contribuyendo a la cultura de la participación de los televidentes. En este sentido, la gestión de la verificación hace posible la presencia con garantías de materiales procedentes de los social media; redes que han contribuido a redirigir públicos a la pantalla y localizar nuevas audiencias potenciales para las emisiones de televisión o para sus visionados en la página web de la cadena.

Por tanto, se concluye que los procesos de verificación y su mejora son el elemento clave que permite la transición de la Redacción tradicional a la digital transversal, ya que son los que posibilitan la acreditación de la veracidad de los materiales visuales procedentes de los social media, preservando así elementos fundamentales del periodismo de calidad. En este modelo se vira hacia relaciones profesionales con organización jerárquica más basada en modelos horizontales en los que la capacitación tecnológica es irrenunciable.

Finalmente, la necesidad de implementar procesos de verificación supone como irrenunciable el recurso a la tecnología algorítmica para poder verificar el volumen y diversidad de materiales que genera la red. Pero al mismo tiempo, la necesidad verificadora no excluye técnicas tradicionales y en una Redacción de coexistencia hibrida profesional, lejos de disminuir la importancia del periodismo, lo hace necesario: se incrementa la evidencia de la necesidad de dotar de sentido y contexto a la información y ello hace que pervivan asimismo periodistas que conservan la especialización temática.

11. REFERENCIAS

ALONSO, I E. (2007). La crisis de la ciudadanía laboral. Anthropos

ANDUIZA, E; CRESPO I. Y MÉNDEZ M. (2009). Metodología de la ciencia política. Centro de Investigaciones Sociológicas.

CASTELLS, M. (1998). La era de la información, Vol.2. El poder de la identidad. Alianza Editorial.

FERNÁNDEZ-GARCIA, N. (2017). Fake news: una oportunidad para la alfabetización mediática. Nueva sociedad, n. 269 pp. 66-67. [Consulta:20/10/21]

https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2017/no269/8.pdf

GRIMSON, A. (2011). Doce equívocos sobre las migraciones. Nueva Sociedad, (233), 34-43. [Consulta:12/10/21]

http://nuso.org/media/articles/downloads/3773_1.pdf

HALLS. y DU GAY, P.(comp) (2013). Cuestiones de identidad cultural. Amorrortu editores.

HUNTER, P. (2021). Broadcasters seek new work life balance around remote working [Consulta:06/01/21]

https://www.thebroadcastbridge.com/content/entry/16344/broadcasters-seek-new-work-life-balance-around-remote-working

IBÁÑEZ, J. (1997). A contracorriente. Editorial Fundamentos.

KHALIFEH, M. (2017). Social Newsgathering and News Verification in the Arab World. Finding the Truth Amongst the Fakes,29-44. Al Jazeera Media Institute, Doha.

LÓPEZ LA ROCHE, F. (2001). Ciudadanía cultural y comunicativa en contextos de globalización, desregularización, multiculturalismo y massmediatización: el caso colombiano. [Consulta:17/01/21]

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100914034009/9laroche.pdf

MARAI, M. (2017) In Newsrooms…Mistakes will always happen. Finding the Truth Amongst the Fakes,14-28. Al Jazeera Media Institute,

PARÉS, M. (2009). Participación y calidad de la democrática. Evaluando las nuevas formas de democracia participativa. Ariel.

PASQUINO, G (1995). Manual de Ciencias Políticas. Alianza Editorial.

PELLICER, M. (2019). Herramientas contra las fake news [Consulta:19/12/20] https://miquelpellicer.com/2019/02/herramientas-contra-las-fake-news/

PÉREZ TORNERO, J.M. (1994). El desafío educativo de la televisión: para comprender y usar el medio. Paidós.

REQUENA, M. y RODRIGUEZ VICTORIANO, J.M. (2017). Más allá de la democracia representativa: La democracia real y los movimientos sociales en el Estado español. Revista Crítica de Ciências Sociais, 113. DOI: 10.4000/rccs.6642

RODRIGUEZ VICTORIANO, J.M.(2005). El conflicto entre la democratización de conocimiento y la globalización de la ignorancia en el capitalismo informacional: informar, comunicar, conocer. Témpora – Revista de historia y sociología de la educación, 8.

ROETTGERS, J. (2013). An exclusive behind-the-scenes look at AJ+, Al Jazeera's upcoming online news network [Consulta:15/12/20] https://gigaom.com/2013/11/22/an-exclusive-behind-the-scenes-look-at-aj-al-jazeeras-upcoming-online-news-network/

SALAVERRÍA, R. y NEGREDO, S. (2008). Periodismo integrado, convergencia de medios y reorganización de redacciones. Editorial Sol 90

SRISARACAM, S. (2018) Digital convergence in the newsroom: examining cross-media news production and quality journalism. PhD Thesis Cardiff University [Consulta:15/01/21] http://orca.cf.ac.uk/130199/

SANTOS, B. de S. (2003). Poderá o direito ser emancipatório?.Revista Crítica de Ciências Sociais,65.

SANTOS, B. de S. (2006). Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM

SANTOS, B. de S. (2014) Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación. Siglo del Hombre y Siglo XXI Editores.

VAN DETH, J. (2016). What is Political participation? Politics Oxford Research. DOI:10.1093/acrefore/9780190228637.013.68

YOUNES, R. y MACKINTOSH, E. (2017). Trusting What You See Online - It's Not Just About the Tools. Finding the Truth Amongst the Fakes,45-54. Al Jazeera Media Institute,

HOLY DEFENCE: EL HÉROE ISLÁMICO EN VIDEOJUEGOS

NADIA MCGOWAN
Universidad Internacional de La Rioja
PABLO REY-GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca
PEDRO RIVAS-NIETO
Universidad Loyola de Andalucía

1. LOS VIDEOJUEGOS PUEDEN SER POLÍTICOS

Las historias nos ayudan a configurar cómo entendemos la realidad. Por ese motivo, se les cuentan cuentos a los niños: para ayudarles a entender cómo funciona el mundo. Las narrativas que creamos se vuelven importantes aunque jamás sustituyan a los hechos, a pesar de lo que ciertas instancias políticas puedan pretender. Y es por ese motivo que en este capítulo se busca resaltar la importancia de los videojuegos, ya que estos también cuentan historias. Por extraño que parezca, el clásico juego *Super Mario* sigue la estructura de la Ilíada de Homero (Longley, 2020), donde el malévolo Bowser encarna a Paris, quien en vez de secuestrar a Helena de Esparta, secuestra a la Princesa Peach. La narrativa en los videojuegos no sólo puede recordarnos a estructuras clásicas griegas, sino que puede ser transmisora de mensajes a través de esas mismas narrativas.

Un juego no es sólo un entretenimiento pasivo sino que es equiparable a una película o a una novela. En películas siempre encontramos un protagonista con el que el espectador debe identificarse para que la narración afecte emocionalmente al espectador. Para ello se buscan estrategias para fomentar la empatía (Snyder, 2005), como pueden ser que el protagonista sea guapo, que sea bueno, que sea deseado. También se puede presentar un personaje torpe, más parecido a los humanos

comunes. En ambos casos, al llevar al final feliz, si el espectador se ha identificado con él, sentirá que este triunfo es suyo y que puede aspirar a algo similar en su vida.

Este proceso es, además, mucho más eficiente en la narración de videojuegos puesto que su consumo requiere de una actitud activa y no meramente una recepción pasiva. El jugador es el protagonista, a menudo en primera persona. Él hace que el juego avance. Él gana o pierde. La historia y su resolución feliz están, literalmente, en sus manos.

Es por este poder que tienen los videojuegos que en este capítulo nos interesamos específicamente por las implicaciones políticas de las narrativas que contienen. Estas son especialmente patentes en aquellos casos en que los juegos se basan en hechos relacionados con la política del mundo real. La representación puede ser paródica, como en el caso del juego *Tropico 6* (Kalypso Media, 2019) donde el objetivo es ser el presidente de tu propia república bananera. La parodia también se puede elevar a crítica, como en el juego *indie* titulado *Papers, Please* (3090 LLC, 2013), donde el jugador encarga a un oficial de inmigración en una ficticia república de Arstotzka. Su estética y representación es reminiscente del periodo soviético. La historia alude a las dificultades que tienen los emigrantes en muchas partes del mundo, como quizá en la actual frontera bielorrusa, "los disparos resuenan en el bosque mientras los soldados bielorrusos efectúan disparos de advertencia para hacer retroceder a los aterrados solicitantes de asilo de Irak y Siria en busca de ayuda" (Roth, 2021).

No todos los juegos son paródicos. *Quest for Saddam* (Petrilla Entertainment, 2003) es un *first-person shooter* (juego de acción en primera persona) que se puede contextualizar en la invasión de Irak del 2003 (Figura 1). En él, la misión del jugador es encontrar y capturar a Saddam Hussein, de forma análoga a la Operación Amanecer Rojo (*Operation Red Dawn*) llevada a cabo en los alrededores de ad-Dawr para encontrarle.

Quizá pueda no resultar obvia la dimensión política de un juego así, dado que en ese momento Hussein era un criminal buscado por posesión de armas de destrucción masiva. Las dudas quizá se puedan dispersar al

apuntar al homólogo diametralmente opuesto y alineado con Al Qaeda. *Quest for Bush* (Global Islamic Media Front, 2006), también conocido como *Night of Bush Capturing,* es un *mod* o modificación del anterior. Es curioso resaltar que *Quest for Saddam*, a su vez, era un *mod* del juego *Duke Nukem 3D* (3D Realms, 1996).

En esta propuesta se encuentra a Osama Bin Laden en la portada (Figura 2) y se cambia la caza de Hussein por la del presidente de Estados Unidos. Los terroristas del juego original se convierten en soldados estadounidenses (Figura 3) que hay que eliminar para llegar al objetivo final y, por tanto, a la victoria.

FIGURA 1. Fotograma del juego Quest for Saddam.



Fuente: https://bit.ly/3agRgjA

FIGURA 2. *Portada del juego* Quest for Bush



Fuente: https://bit.ly/3nbwbhG

FIGURA 3. *Fotograma del juego* Quest for Bush.



Fuente: https://bit.ly/307vRaR

La versión de Al Qaeda, a su vez, fue modificada por el artista Wafaa Bilal en el 2008 para crear *The Night of Bush Capturing: A Virtual Jihadi* (Bilal, 2013). En esta nueva modificación, Bilal se inserta a sí mismo en el juego como protagonista e incluye elementos biográficos, como la muerte de su padre y hermano durante la invasión de Irak. Su personaje se convierte, en esta versión, en un suicida que se une a Al Qaeda. La intención de este proyecto, según el autor, era

> to bring attention to the vulnerability of Iraqi civilians to the travesties of the recent war, as well as their vulnerability to recruitment by violent groups such as Al Qaeda due to the US's failed strategy to secure Iraq. The work also aims to shed light on groups that traffic in crass and hateful stereotypes of Arab Culture with games like *Quest for Saddam* and other media[429] (Bilal, s.f.).

Esta obra fue presentada como una instalación en el Rensselaer Polytechnical Institute el 6 de marzo del 2008. El día 7 se cerró la instalación porque se acusó al autor de ser una amenaza para la seguridad nacional (Farhat, 2008). La institución explicó que el cierre se debía a dudas de su legalidad y que ésta había sido motivada además por una investigación del FBI. Se reabrió el 10 de marzo en otro espacio, el Sanctuary for Independent Media, pero de nuevo fue cerrada al día siguiente, esta vez por supuesta violaciones al código urbanístico.

Estas propuestas no suelen estar exentas de controversia incluso cuando no desean ser políticas. La sinopsis de juego *Six Days in Fallujah* (Victura, 2021) indica que quiere reflejar la Operación Al-Fajr y Phantom Fury, conocida como la Segunda Batalla de Fallujah. En una entrevista, la productora del juego expresó que no quería reflejar la política de la Guerra de Irak ni la experiencia vivida por los civiles del lugar, sino sólo generar empatía hacia los Marines estadounidenses que participaron en ella (Brophy-Warren, 2009; Glagowski, 2021). La polémica suscitada por estas afirmaciones llevó a la cancelación del juego en el 2009,

[429] Traducción del autor: Llamar la atención sobre la vulnerabilidad de los civiles iraquíes ante las atrocidades de la reciente guerra así como su vulnerabilidad al reclutamiento por parte de grupos violentos como Al Qaeda debido a la fallida estrategia de Estados Unidos para estabilizar Irak. La obra también pretende visibilizar los burdos y odiosos estereotipos de la cultura árabe de juegos como *Quest for Saddam* y otros medios.

aunque se espera que se distribuya a final del 2021. Philipps, un veterano de Fallujah y crítico del juego dijo que:

> to say you're going to make an apolitical video game about war is nonsense. Show me a war that wasn't started because of politics. You can't. War is politics. It's just a different form of politics[430] (Maher, 2021).

No se busca valorar si este hecho es deseable o deleznable, sino simplemente constatar que existe. Los videojuegos pueden ser políticos.

2. LOS VIDEOJUEGOS DE HEZBOLLAH

Hezbollah (حزب الله) es un partido político chiita libanés con una participación activa en los conflictos de la zona a través de su rama militar. Este partido es considerado un grupo terrorista por la Unión Europea, Estados Unidos y todos los miembros de la Liga Árabe, excepto Líbano e Irak, entre otros. Sin embargo, aunque no todo Líbano les apoye, ocupan un papel legitimado mediante elecciones en el gobierno y son vistos como una fuerza legítima de resistencia y defensa del territorio nacional libanés (Dionigi, 2015).

Hezbollah se caracteriza por su dominio de los medios de comunicación. Cuenta con una cadena de televisión de alcance nacional, Al-Manar, desde la cual se emiten los discursos de Hassan Narsallah (McGowan y Rey, 2018). Otra característica del grupo es la filmación de sus operaciones militares. Algunas de las grabaciones más antiguas pueden adquirirse en tiendas en el barrio de Dahiyeh en Beirut pero otras más recientes son emitidas por Al-Manar. Un ejemplo son los vídeos del 6 de agosto del 2021 (Al-Manar, 2021), donde se muestra un lanzacohetes que dispara 19 veces, el cual se utilizó para atacar las granjas de Sheeba al sur del país, en la frontera con Israel.

Sus acciones propagandísticas y de creación de imagen de marca incluyen también el uso de videojuegos con fines políticos. En ellos reinterpretan la narrativa occidental de los juegos de acción bélicos, donde el

[430] Traducción del autor: Decir que vas a hacer un videojuego apolítico sobre la guerra no tiene sentido. Muéstrame una guerra que no haya empezado por la política. No puedes. La guerra es política. Es sólo una forma diferente de política.

árabe es el enemigo, y plantean su perspectiva. Hay un total de cuatro juegos creador por ellos: *Quds Kid* (2000), *Special Force* (2003), *Special Force 2: Tale of the Truthful Pledge* (2007) y *Holy Defence* (2018).

Estos juegos son una respuesta a cómo se perciben los juegos estadounidenses:

> some [games] enfold humiliation to many of our Islamic and Arab countries, where battles are running in these Arab countries, the dead are Arab soldiers, whereas the player who kills them is – the player himself- and American[431] (Specialforce.com, 2005).

La narrativa se establece en el marco de conflictos reales con afán de perpetuar la memoria histórica reciente y modificar la narrativa occidental. *Quds Kid*, una versión propia del entonces popular *Counter Strike*. *Special Force* se sitúa en la ocupación de Líbano por Isarel mientras que *Special Force 2* lo hace en la guerra del 2006 contra el mismo país. En ambos casos se hace énfasis en cómo se basan en batallas verídicas y no en un mero mundo de fantasía.

Por ejemplo, en *Special Force*, aparece como localización el puesto de avanzada de Talloussa, situado la gobernación de Nabatiyeh. En la página web del juego, se mostraban mapas de la localización real (Figura 4) y se explica cómo estaba armada. Esta información se ilustra con fotografías de las operaciones desarrolladas allí (Figura 5), donde se ven militares, tanques y una zona urbana identificable. No sólo la narrativa de estos juegos se sitúa en la realidad, sino que se aportan evidencias externas y diferentes a la prensa para apoyar esta idea. Un contexto real en los juegos les aporta verosimilitud a la vez que decanta el punto de vista del jugador. Si bien en algunos juegos puede elegirse jugar en el bando del enemigo – en el *Panzer General* de 1994 se recrean batallas navales de la Segunda Guerra Mundial y se puede jugar del bando alemán –, no hay videojuegos *mainstream* que se atrevan a proponer la

[431] T. d. A.: Algunos (juegos) implican la humillación de muchos de nuestros países islámicos y árabes, donde las batallas se están desarrollando en estos países árabes, los muertos son soldados árabes, mientras que el jugador que los mata es -el propio jugador- americano.

gestión de un campo de concentración o una campaña de genocidio al estilo de *Pc Fútbol*[432].

Figura 4. *Mapa de puesto de avanzada de Talloussa en Special Foce. .*



Fuente: http://www.specialforce.net/english/indexeng.htm

[432] Existe un poco conocido y difícil de encontrar juego llamado *KZ Manager*, publicado en los años 90, donde sí se gestiona un campo de concentración Nazi, pero su distribución no es en absoluto amplia.

Figura 5. *Imagen titulada "Luchadores de la Resistencia Islámica irrumpen en el puesto de avanzada".*



Fuente: http://www.specialforce.net/english/indexeng.htm

3. EL TÍTULO DE *HOLY DEFENCE*

Holy Defence es un videojuego de acción en primera persona (first-person shooter) donde el jugador encarna a un muyahedeen (مُجَاهِدِين) y puede vivir su experiencia como luchador de la Resistencia enfrentándose a los miembros de ISIS (داعش) en Siria.

El nombre nos remite al Museo Nacional de la Revolución Islámica y Defensa Sagrada de Teherán, donde el término hace referencia a la guerra entre Irán e Irak de 1980-1988. En forma de homenaje y de memorial, no exento de propaganda, es un modelo que también encontramos vinculado a Hezbollah en el *Mleeta Landmark* (Rey-García, Rivas-Nieto, McGowan, 2020).

El juego también incluye un segundo e importante referente cultural, que es el de los Modafean-e-Haram (مدافعان حرم) o Defensores de santuarios sagrados. Este término lo acuña el gobierno iraní para denominar a los grupos que acudieron a Siria e Irak para defender santuarios chiitas ante ataques de grupos suníes (Ghandeharion & Kraus, 2021). El movimiento se inició tras la destrucción de la tumba de Hujr Ibn Adi por parte de grupos terroristas *takfiri* (تكفير) (Figura 6). Este término se utiliza para designar a los apóstatas.

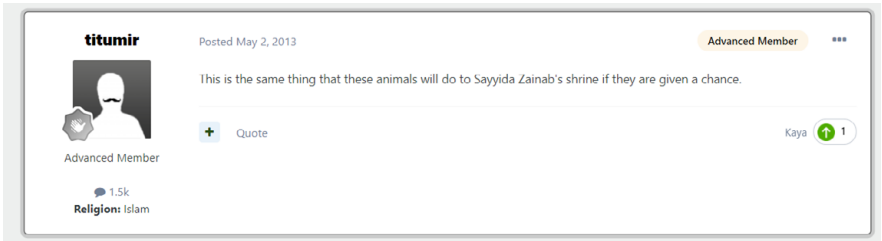
Figura 6. *Destrucción del templo de Hijr ibn Adi y exumación del cuerpo.*



Fuente: https://www.aimislam.com/shrine-of-the-great-companion-hijr-ibn-adi-destroyed-and-body-stolen/

El 2 de marzo del 2013, miembros del grupo Jabhat al-Nusra destruyeron el santuario, desenterraron a Ibn Adi y se marcharon con su cadáver. Este hecho causó protestas en Irán, bajo consignas de "muerte a Estados Unidos" y "muerte a Israel" (Erdbrink & Mourtada, 2013). En foros chiitas, se podía percibir la preocupación por el que estos hechos se repitieran en otros lugares sagrados, como el templo de Zaynab bint Ali (Figura 7). Nasrallah también se hacía eco de este sentimiento y aseguró que habría graves repercusiones en caso de que se profanase el lugar.

Figura 7. *Usuario de shiachat.com teme que se ataque Sayyidah Zaynab.*



Fuente: https://www.shiachat.com/forum/topic/235013414-shrine-of-hijr-ibn-adi-destroyed-in-syria/

Estas acciones están alineadas con la propaganda política de estos grupos y no son meras acciones militares. Por ejemplo, el decimotercer ejemplar de la revista de habla inglesa de ISIS, *Dabiq* (Dabiq, 2016) dedica gran parte de sus páginas a explicar por qué es necesario matar chiitas.

3. ESTÉTICA Y NARRATIVA DE *HOLY DEFENCE*

Holy Defence inicia su historia en el santuario de Sayyidah Zaynab (السيدة زينب) al sur de Damasco donde el protagonista, Ahmad, se une a la resistencia encabezada por Hezbollah para defender el lugar contra ISIS.

El caso de Sayyidah Zaynab es especialmente conocido entre los de monumentos sagrados chiitas que deberían defenderse de ataques de Daesh, dado que motivó la entrada de Hezbollah en la zona. Situada a diez kilómetros de Damasco, esta mezquita es de gran relevancia para los chiitas y recibe un gran número de peregrinos dado que contiene la tumba de Zaynab, hija de Alí y Fátima y, por tanto, nieta del profeta Mahoma. Además sobrevivió a la batalla de Karbala del año 680, un hecho clave para este variante del islam.

La escisión entre sunitas y chiitas puede trazarse a la muerte de Alí En ese momento, Muawiya tomó el califato. Cuando este murió, nombró sucesor a su hijo Yazid. Hussein, hijo de Alí y hermano de Zaynab, se negó a reconocerle por considerar que no seguía fielmente las enseñanzas del Islam. Esto llevó a la batalla de Karbala, donde Hussein fue decapitado y su seguidores, masacrados. Esta muerte se recuerda en el

festival conocido como Ashura, donde se lamenta tu pérdida. Zaynab fue una de las supervivientes y recriminó a Yazid sus acciones en un famoso sermón (Hamdar, 2009) donde le llama "enemigo de Alá" dado que él y lo suyos tienen "nuestra sangre goteando de sus manos y nuestra carne cayendo de sus bocas", y además ha dejado "los sagrados cuerpos de los mártires a disposición de los lobos" (Ayati, 1984).

Esta mezquita ha sido objetivo de múltiples ataques, como un coche bomba en el 2012 que hirió a 14 personas (Aljazeera, 2021). Esta explosión se enmarcó en una serie de ataques suicidas sincronizados por Damasco e Idlib contra el régimen de Bashar al-Assad. Los ataques se recrudecieron en 2016. Un ataque de Daesh el 1 de febrero dejó al menos 71 muertos (BBC, 2016a) y fue descrito por ellos de la siguiente manera: "two soldiers of the caliphate carried out martyrdom operations in a den of the infidels in the Sayyida Zeinab area[433]" (Al Arabiya, 2016).

Este ataque fue seguido por otro el día 22 del mismo mes también por parte de Daseh. En este segundo se usó un coche bomba seguido de dos explosiones suicidas que mataron al menos a 83 personas en el lugar e hirieron a casi doscientas más (BBC, 2016b). Ambas se contextualizan en intentos de iniciar negociaciones de paz.

Con este marco de relaciones por parte de grupos terroristas sunitas hacia chiitas, es más fácil comprender por qué cuando Al-Nusra amenaza con repetir los hechos acaecidos con Hujr inb Adi, esta amenaza se toma con gran seriedad.

En el juego, la misión de la defensa de Sayyida Zaynab no se limita únicamente a una pantalla desde la cual se dispara al enemigo (Figura 8). La operación continúa limpiando el centro de operaciones de Daesh para recuperar el control sobre la zona y en la cercana Al-Hujeira.

[433] T. d. A.: Dos soldados del califato llevaron a cabo operaciones de martirio en una guarida de infieles en la zona de Sayyida Zeinab.

Figura 8. *Imagen del juego Holy Defence durante la primera pantalla, defendiendo Sayyida Zaynab.*



Fuente: https://holydefence.com/

El juego continúa con el primer enfrentamiento entre Hezbollah e ISIS, la batalla de Al-Qusayr. La Ofensiva de Al-Qusayr se desarrolló entre abril y junio del 2013 y se saldó con la victoria del Ejército Sirio y Hezbollah. Esta zona era estratégica por su cercanía a Líbano, permitiendo controlar la frontera (Blanford, 2013). Esto era especialmente relevante porque se trataba de una localización clave de tráfico de armas. En el juego, la misión es de rescate de civiles que están siendo retenidos por las fuerzas *takfiri*. Es necesario completar esta misión antes de que empiece el ataque sobre la ciudad. Una vez conseguido, el jugador debe ayudar a tomar control de Al-Qusayr para alejar a los terroristas de Líbano y así salvaguardar los pueblos de su país.

4. MECÁNICAS Y DINÁMICAS

Las mecánicas y dinámicas constituyen las reglas del juego y el sistema que se deriva de ellas, respectivamente. Juntas, llevan a la estética, que es la respuesta emocional que se busca que sienta el jugador al interactuar con este sistema (Hunicke, LeBlanc & Zubek, 2004). La mecánica

principal del juego está clara llegado este punto, es sencilla y clásica: disparar al enemigo (Figura 9). Esto es característico de los juegos de acción en primera persona, género al que pertenece este juego.

Cuando empezamos a jugar, tenemos un arma y la disparamos apretando sobre la pantalla del móvil si estamos usando éste. El disparo es muy ágil con esta interfaz. Se apoya con indicadores de vida y puede haber armas adicionales, como granadas.

Figura 9. *Imagen del juego Holy Defence.*



Fuente: https://holydefence.com/

La sensación del juego es similar a la de un *Counter Strike*. Al igual que en este, nos desplazamos en el espacio para ir descubriendo un mapa que nos avanza la historia y que tiene un fuerte componente estratégico. Por ejemplo, en la misión de Ras Baalbek nos encontramos en un nido de francotirador y, desde él, se utiliza la mirilla telescópica para apuntar al enemigo (Figura 10).

Figura 10. *Imagen del juego Holy Defence en el nivel de Ras Baalbek como francotirador.*



Fuente: https://holydefence.com/

El nivel de dificultad es, sin embargo, alto. Esto está hecho de forma consciente, para que el jugador sienta que la vida de las personas que estamos encarnando en el juego no es fácil.

5. BUSCANDO A AL-HINDAWI

Uno de los niveles más llamativos es la misión de Al-Hindawi. En una de las últimas misiones del juego, se nos encarga localizar al sospechoso de dos explosiones suicidas en noviembre del 2015 en el barrio chiita de Bourj al-Barajneh. Estas mataron a 43 personas e hirieron a más de doscientas (Albawaba.com, 2016). Este atentado fue reclamado por Daesh.

Abdel Salam Abdel Razzak al-Hindawi (Figura 11) era uno de los sospechosos de este atentado. A finales de noviembre, la prensa libanesa notificó que una operación conjunta entre el ejército sirio y Hezbollah había resultado en su muerte. La cadena de televisión Al-Manar afirmó que era el encargado por Daesh de transportar a suicidas desde Raqqa hasta Siria y Líbano. Como resultado de la operación, el War Media Center de Hezbollah publicó en su twitter imágenes de Al-Hindawi con un tiro en la cabeza (Figura 12). En redes también apareció un vídeo de

su muerte (Khaled, 2015), aparentemente mostrando los momentos en que agonizaba.

Figura 11. *Al-Hindawi publicado por @MilitaryMediaSy.*



Fuente: https://bit.ly/3CeQort

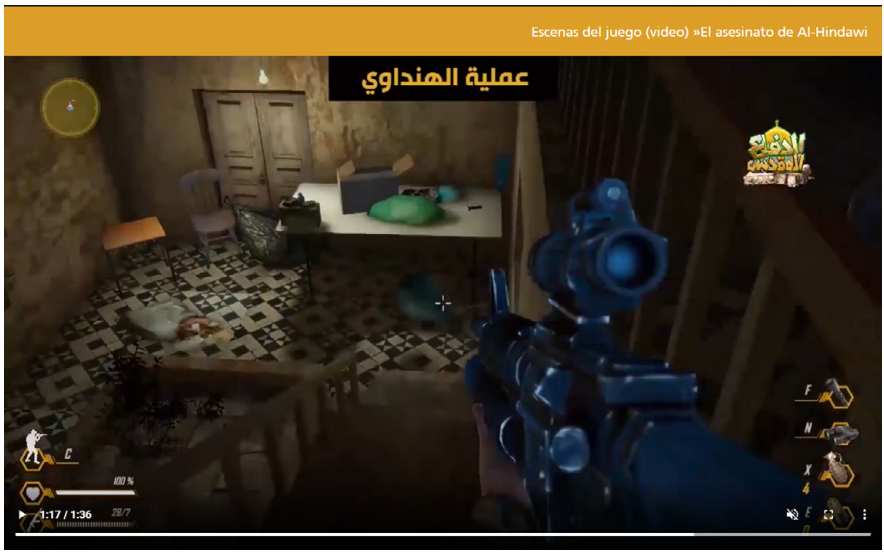
Figura 12. *Al-Hindawi muerto, publicación de LBC Group.*



Fuente: https://www.lbcgroup.tv/ExtImages/News3745341-635841316250455512.jpg

En el juego, esta misión pertenece al jugador. Éste ha de llegar hasta la casa en la que se cobija, esquivando fuego enemigo. Una vez en su interior (Figura 13), de forma similar *Hunt for Saddam*, la victoria se deriva de la muerte del enemigo.

Figura 13. *Nivel de asesinato de Al-Hindawi.*



Fuente: https://holydefence.com/

6. LA BATALLA FINAL EN RAS BAALBEK

El nivel final es la Batalla de Ras Baalbek, al norte de Beqaa, en Líbano. La ofensiva contra el Estado Islámico se emprendió de forma simultánea por parte del ejército libanés, sirio y Hezbollah, partiendo estos últimos desde Qalamoun, en Siria. Esta colaboración se refleja en el juego con banderas del ejército libanés y de Hezbollah juntas, aunque se eliminan las sirias. Esto puede deberse a que podría implicar a Líbano en la delicada situación internacional Siria.

Figura 14. *Bandera libanesa y de Hezbollah en la misión de Ras Baalbek.*



Fuente: https://holydefence.com/

Este último nivel no sólo termina el juego, sino que representa el momento de victoria de Hezbollah sobre ISIS (Saifi & El Sirgany, 2017) y es, por ese mismo motivo, un punto de corte idóneo con el que terminar esta historia.

7. REFLEXIONES FINALES

Holy Defence es un juego bélico de acción en primera persona que narra los enfrentamientos de Hezbollah contra ISIS en el marco de la Guerra Civil Siria. Frente a series, juegos e imágenes en las que el árabe es el enemigo y, además, es único y unidimensional, sin separar siquiera a chiitas y a suníes, aquí se propone una opción donde los chiitas son los protagonistas. Además, se enfrenta al enemigo terrorista que amenaza su nación (Líbano, aunque iniciemos la historia en Siria). Esto se hace sin ayuda occidental. Esto es muy importante ya que en muchas narrativas estadounidenses ha de llegar uno de los suyos para ayudar a los "nativos" a solventar sus problemas, como sucede, por ejemplo, en los westerns hasta 1948, cuando se estrena *Fort Apache*, de John Ford. Sucede lo mismo en *Avatar* o en *El último samurai.* Los ejemplos son muchos.

Una propuesta como esta puede ser, quizá, un punto de conexión y reflexión con audiencias extranjeras. La comunicación a menudo se ve limitada por el idioma. Esta lección la tuvo bien aprendida el Estado Islámico, motivo por el cual *Dabiq* se publicó en inglés. En este caso quizá el idioma no sea tan relevante, ya que su público es principalmente local, pero hay una versión en lengua inglesa. Sin embargo, el juego fue eliminado de las plataformas de descarga de Apple y Android en 2019. Esta acción fue calificada por sus creadores como "una medida que expresa el alcance del abuso electrónico que rige la política americana" (@holy_defence, 2019) y se respondió con alternativas de descarga (Figura 15). No importa que en el juego se esté eliminando a terroristas que también les amenazan a ellos.

Figura 15. *Tweet comunicando la suspensión de descargas de Holy Defence en IOs y Android.*



https://twitter.com/holy_defence

Holy Defence tiene sin duda una finalidad propagandística, y esta abarca diversas dimensiones. La primera de ellas es compartir y glorificar a su brazo armado mediante una visión romántica del conflicto bélico. El jugador lo vive en primera persona y siente las dificultades a través de los niveles del juego. Puede identificarse con un muyahedeen y entretenerse, durante un rato, con la idea de ser uno de ellos, enfrentándose a los takfiri.

La segunda dimensión es la de transmitir la narrativa propia del grupo. Si bien la dimensión anterior hablaba de las glorias de los componentes de Hezbollah, a su vez, también se insiste en lo malévolo del enemigo. Esto busca incendiar al jugador para oponerse a él y despertar su espíritu de lucha para que, como el protagonista, se una a la resistencia.

En tercer lugar, el componente técnico nos habla del poder tecnológico y comunicativo de Hezbollah. El mero hecho de sacar este juego al mercado demuestra un posicionamiento en el uso de la tecnología que dice, a su vez, mucho de sus posibilidades.

En último lugar, este juego sirve como una manera de perpetuar la memoria de la historia reciente. No sólo sirve para recordar que ha habido un enfrentamiento, sino que además documenta la victoria y salvaguarda de la patria frente al enemigo. Los diferentes niveles ilustrar las operaciones realizadas y los pasos seguidos para ello. Si bien esto podría explicarse en un libro de texto, esta estrategia incluye un componente emocional mayor y refuerza el mensaje político.

8. REFERENCIAS

3909 LLC (2013). Papers, Please [Videojuego]. Lucas Pope.

3D Realms (1996). Duke Nukem 3D [Videojuego].

Al Arabiya (2016, 31 de enero). ISIS claims bast near shrine in Damascus. https://english.alarabiya.net/News/middle-east/2016/01/31/Several-killed-in-blasts-near-Syria-Shiite-shrine

Albawaba.com (2016, 13 de noviembre). Suspect arrested for Beirut bomb attack. https://www.albawaba.com/news/suspect-arrested-beirut-bomb-attack-804838

Aljazeera (2012, 15 de junio). Bomb attack hits Damascus Suburb. https://www.aljazeera.com/news/2012/6/15/bomb-attack-hits-damascus-suburb

Al-Manar (2021, 6 de agosto). Footage Confirms Islamis Resistance Positioned Rocket-Launcher in Woodlands, Not Residential Areas, to Strike Israeli Army. https://english.almanar.com.lb/1401996

Ayati, I. (1984). A Probe Into the History of Ashura. Islamic Seminary Publications.

BBC (2016a, 1 de febrero). Syria conflict: Dozens killed near Sayyida Zeinab shrine. https://www.bbc.com/news/world-middle-east-35454359

BBC (2016b, 22 de febrero). Syria conflict: IS claims deadly Homs and Damscus blasts. https://www.bbc.com/news/world-middle-east-35628140

Bilal, W. (s.f.). Virtual Jihadi. https://wafaabilal.com/virtual-jihadi/

Bilal,W. (2013). Curated Spaces. Radical History Review, 117, 139-148. doi: https://doi.org/10.1215/01636545-2375232

Blanford, N. (2013). Blanford, N. (2013). The Battle for Qusayr: how the Syrian regime and Hizb Allah tipped the balance. Ctc Sentinel, 6, 18-22.

Brophy-Warren, J. (2009, 6 de abril). Iraq, the Videogame. The Wall Street Journal. https://www.wsj.com/articles/SB123902404583292727

Dabiq (2016). The Rafidah, from Ibn Saba' to the Dajjal. Dabiq, 13, 32-45.

Dionigi, F. (2015). Hezbollah, Islamist Politics and International Society. Palgrave Macmillan.

Erdbrink, T. & Mourtada, H. (2013, 6 de mayo). Iran Warns Syrian Rebels After Report of Shrine Desecration. https://www.nytimes.com/2013/05/07/world/middleeast/iran-warns-syrian-rebels-after-report-of-shrine-desecration.html

Farhat, M. (2008). Political video installation by Iraqi artist censored. http://artasiapacific.com/Magazine/58/PoliticalVideoInstallationByIraqiArtistCensored

Ghandeharion, A. & Kraus, J. (2021). Disciplinary strategies and governmental campaigning. En D. Lilleker, I. A. Coman, M. Gregor & E. Novelly (Eds.), Political Communication and Covid-19 (pp. 211-219). Routeldge.

Glagowski, P. (2021, 15 de febrero). Six Days in Fallujah Creator isn't Interested in Political Commentary. The Gamer. https://www.thegamer.com/six-days-in-fallujah-not-political/

Global Islamic Media Front (2006). Quest for Bush [Videojuego].

Hamdar, A. (2009). Jihad of words: gender and contemporary Karbala narratives. The Yearbook of English Studies 39(1&2), 84-100.

Hunicke, R., LeBlanc, M., & Zubek, R. (2004, July). MDA: A formal approach to game design and game research. In Proceedings of the AAAI Workshop on Challenges in Game AI (Vol. 4, No. 1, p. 1722).

IUVM (2021). Holy Shrine Defenders. IUVM Archive. https://www.iuvmarchive.org/en/image/holy-shrine-defenders

Kalypso Media (2019). Tropico 6 [Videojuego].

Khaled, H. (2015, 26 de noviembre). Hezbollah, Syria army kill key suspect in Beirut suicide attack. The Daily Star. http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2015/Nov-26/324715-operation-in-syria-by-army-and-hezbollah-kills-person-involved-in-isis-attack-in-s-beirut-al.ashx#.VlbLSkpgF90.twitter

Longley, E. (2020). The currency of poetry. Fortnight, (479), 54-57.

Maher, C. (2021, 19 de febrero). A US Veteran Perspective on the Problems with Six Days in Fallujah. The Gamer. https://www.thegamer.com/six-days-in-fallujah-veteran-iraq-war/

McGowan, N., & Rey García, P. (2018). Imágenes en la Crisis Mediterránea: la creación de la imagen pública de Nasrallah. Área Abierta, 18(2), 325-340. https://doi.org/10.5209/ARAB.58330

Petrilla Entertainment (2003). Quest for Sadam [Videojuego]. Jesse Petrilla, Bob Robinson.

Rey-García, P.; Rivas-Nieto, P. & McGowan, N. (2020). War memorials, between propaganda and history: Mleeta Landmark and Hezbollah, Cultural Trends, 29(5), 359-377, DOI: 10.1080/09548963.2020.1815175

Roth, A. (2021, 13 de noviembre). Far from the border forest, Minsk and Moscow dictate refugees' fate. https://www.theguardian.com/world/2021/nov/13/far-from-the-border-forest-minsk-and-moscow-dictate-refugees-fate

Saifi, Z. & El Sirgany, S. (2017, 29 de agosto). Hezbollah: "Mission Accomplished" against ISIS in Lebanon. CNN. https://edition.cnn.com/2017/08/29/middleeast/hezbollah-isis/index.html

Snyder, B. (2005). Save the cat: the last boon on screenwriting you'll ever need. Michael Wise Productions.

Specialforce.com (2005). Special Force. https://web.archive.org/web/20050105091655/http://www.specialforce.net/english/indexeng.htm

Victura (2021). Six Days in Fallujah [Videojuego].

LA PRIMAVERA ÁRABE EN LA PRENSA ESPAÑOLA: ELEMENTOS ORIENTALISTAS EN LAS NARRATIVAS DISCURSIVAS

NASMA IRAKRAK
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

En los inicios del 2011, el mundo árabe conoció un revuelo sin precedentes que hizo temblar los regímenes políticos de muchos países árabes. Manifestaciones, protestas e indignaciones populares que captaron el gran interés mediático occidental y al mismo tiempo despertaron preocupaciones e inquietudes por la ubicación de estos hechos en una zona estratégica, donde residen numerosos intereses económicos, geoestratégicos y políticos.

Las influencias ideológicas que caracteriza a los medios de comunicación a la hora de cubrir las noticias, y el predominio de los conocimientos tipificados y visiones estereotipadas acumuladas en el imaginario español sobre el mundo árabe, afectaron de un modo u otro en la interpretación de los valores de la sociedad árabe durante las revueltas árabes. Todo ello, ha contribuido a ofrecer una visión periodística atrapada en los impactos del pensamiento orientalista que persiste en el imaginario colectivo español.

La construcción de los sucesos de la Primavera Árabe por parte de la prensa española ha estado marcada por la visión orientalista, al representar Oriente como un conjunto de naciones que carecen de la voluntad de autogobernarse y de llevar esas revueltas de la primavera árabe al invierno árabe como se deseaba, incumpliendo el anhelo de llevar Oriente a ser un territorio democrático donde rige la justicia, la igualdad y la libertad. Así pues, el discurso orientalista ha estado presente a la

hora de contar los acontecimiento de la Revuelta Árabe en las producciones periodísticas, y esto es lo que intentaremos demostrar a través del análisis argumentativo del discurso periodístico donde analizaremos algunos artículos de diversos periódicos de la prensa española, por supuesto los más leídos en España como *El País, El Mundo, Publico.es y ABC.*

2. EL DISCURSO ORIENTALISTA Y LA PRIMAVERA ÁRABE

El "orientalismo" es un concepto surgido en la época del imperialismo europeo desde el siglo XVIII, especialmente con la invasión de Egipto por Napoleón hasta el siglo XX. Este concepto se ha designado a los estudios de la civilización, historia y cultura del mundo oriental, y ha aparecido cargado de connotaciones prejuiciosas a la hora de describir la cultura del mundo oriental cayendo en su mayoría en la mistificación y la estigmatización.

No podemos mencionar el "orientalismo" sin referir a la obra maestra del erudito Edward Said y su libro polémico "Orientalismo" que será nuestro mayor referente en este capítulo. Este libro maestro analiza como los occidentales han representado al mundo oriental, construyendo un conocimiento inferior del Otro, que es el Oriente. Una representación manipulada poniendo el Occidente en una posición superior al Oriente que hasta la actualidad persiste en las producciones periodísticas occidentales. Desafortunadamente, el orientalismo se ha utilizado para la dominación, tal como afirma Edward Said, considerando el orientalismo como un discurso en el que «la cultura europea ha sido capaz de manipular Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico, e imaginario (…)» (Said, 1990: 21). Una proyección de poder que procura dominar y reestructurar el Oriente ofreciendo un discurso que sirve nada más al poder colonial. Un discurso que representa el mundo árabe como un espacio estático, invariable frente a un Occidente democrático y dinámico.

En cualquier intervención occidental en los países orientales ya sea en la guerra de Irak, o en la intervención militar en Libia durante la Primavera Árabe, se ha justificado en que el Oriente es inepto para gestionar

sus riquezas naturales y está en continua necesidad del Occidente, como si los pueblos orientales fuesen incapaces de auto gestionar su gobierno. Esta es una de las imágenes del discurso orientalista que recalcó Edward Said. Con la excusa de ayudar al próximo, las fuerzas internacionales se colocan para explotar los recursos naturales del Oriente, en este caso el petróleo.

> La dicotomía plantea que la alteridad es lo salvaje, lo irracional, lo desordenado lo impulsivo, lo cruel, cuyas raíces están en la raza, mientras que "nosotros" es lo civilizado, lo racional, el orden, el dominio de los instintos, la justicia, la superioridad de la raza blanca. "nosotros" somos naturalmente superiores, conocemos a los otros mejor que ellos mismos, incapaces de conocerse, y, por lo tanto, necesitan que los ordenemos, que cambiemos su forma de pensar, que los dominemos (Cabrejos-de-Kossuth, 2007: 158)

Y esta es la estrategia que ha utilizado Occidente a través del orientalismo, construir y sentar esas bases ideológicas de que Oriente es inferior y no tiene la capacidad suficiente para llevar a cabo una revolución como la de la Primavera Árabe. En todas las esferas de poder procuran demostrar que la sociedad árabe es una sociedad inferior donde reina el salvajismo, terrorismo, las desigualdades y la injusticia proviniendo de una religión anticuada y retrograda para poder justificar cualquier intervención colonial.

> Oriente es y siempre ha sido una tierra rica en recursos (minerales, económicos, etc.) que Occidente ha querido explotar. Por lo tanto, en la relación de poder entre Oriente y Occidente el que domina quiere explotar todos esos recursos del dominado. (Córcoles Tendero, 2013:4)

Es más, el discurso orientalista se caracteriza por la generalización conceptual ya que el mero hecho de considerar el Oriente como una única nación, dejas en el camino mucho conocimiento en relación con la diversidad en la variedad cultural, religiosa, lingüística y política de estos países. La generalización terminológica es patente en el discurso orientalista.

Ahora bien, enfocándonos en la Revuelta Árabe, para el Occidente este fenómeno ha sido un acontecimiento sorprendente e impactante, siguiendo la ideología de los orientalistas el pensamiento occidental no admite que el pueblo árabe fuera el líder de la revolución y este hecho

no es algo novedoso para un Occidente que está absorbido, sistematizado y programado a lo largo de la historia, con narraciones orientalistas persistentes en el imaginario colectivo Occidental. El Oriente, según los orientalistas, es incapaz de reclamar el cambio ya que el mundo árabe es un país de terrorismo, y de "entes extraños" como los describe Edward Said. No obstante, con la Primavera Árabe notamos que se ha podido mermar hasta cierto punto este estereotipo de la incapacidad del mundo árabe para auto reclamarse que tenía el Occidente desde hace siglos. En efecto, hasta el surgimiento de las revueltas árabes, los medios lo compararon con "la primavera de Praga de 1968", lo han comparado con las protestas sociales de la Europa de las décadas de los 60 y 70, el orientalismo siempre está presente, reafirmado su ideología que presenta a los árabes como incapaces de liderar su propia revolución por sí mismos.

Efectivamente, ya no se habla en las producciones periodísticas occidentales de una nación retrograda, terrorista, el enemigo del modernismo y la democracia sino observamos que se menciona un pueblo despierto reclamando democracia, libertad, cambio, dignidad y con mucho entusiasmo demostrando su capacidad de hacer frente a un cambio social real. Occidente quedo impactado con las voces alzadas del cambio en las revueltas de Yazmin en Túnez, movimiento 25 de enero en Egipto, 17 de febrero en Libia y otros movimientos revolucionarios en el mundo árabe que están escribiendo la historia de este mundo. Oriente se está haciendo reconocer por sí mismo como zona independiente que tiene sus propios sueños y aspiraciones para realizar lo que tanto le privatizaron como el sentimiento de la libertad y la dignidad. Todas esas imágenes creadas sobre las mujeres árabes oprimidas o exóticas tal como siempre lo han descrito los orientalistas se están sustituyendo por imágenes de mujeres guerreras, independientes, luchadoras, compartiendo un espacio público con sus homólogos los hombres, codo con codo, reclamando libertad y democracia.

Durante las revueltas árabes, a pesar de que el hecho del surgimiento de este fenómeno es una prueba que ha quebrado los estereotipos del imaginario occidental, siguen persistiendo en las producciones periodísticas, a la hora de cubrir noticias de este fenómeno, estos clichés de inferioridad, y la representación del árabe-musulmán en una imagen lejana

a la realidad sociológica de esta población a través de la generalización conceptual de las terminologías: musulmán, islamista, árabe etc.

El trato mediático vejatorio de Oriente como una zona anticuada, retrograda deja el oriente sujeto y medido bajo unos criterios liberales europeos sin tomar en consideración el legado religioso, histórico, ideológico y cultural de esos países. Argumentan y justifican las intervenciones occidentales por la incapacidad de los árabes a autogobernarse fijando una única realidad de que las potencias europeas son las pioneras en promocionar las libertades y la democracia y los árabes fijados en la casilla del terrorismo y el extremismo radical.

> Nos dice que en Oriente Medio, tan sólo en Israel existe la democracia, lo que demuestra su superioridad, pero no menciona la ocupación militar de Gaza y Cisjordania o la política represiva del gobierno israelí, plagado de detenciones ilegales y de prácticas de tortura. Viene a decir que la denominación que usan los árabes al decir "imperialismo" o "sionismo", son los términos actualizados de "cristianos" y "judíos". Lo que más molesta a Said del discurso de Lewis es su defensa de la objetividad científica –superior– del orientalista frente a la incapacidad que atribuye a los árabes y a los musulmanes para ser objetivos (Cabrera, 1997:28)

Los medios de comunicación occidentales, con sus diversas ideologías producen discursos orientalistas ya que muchos redactores son nada más que conocedores del mundo árabe y se les presenta como expertos, sin poder introducir en estos medios periodistas de origen árabe lejanos de esa ideología.

Así pues, la construcción de las noticias durante este fenómeno político-social ha sido por una parte un reflejo de la realidad en cuanto a la forma de contar los sucesos ocurridos en el mundo árabe y por otro lado ha sido un producto de lo representado. Como afirma Edward Said que el objetivo del orientalismo periodístico o literario es orientalizar el orientalismo, es decir volver a construir el Oriente con sus propios criterios históricos y políticos. Por eso los medios de comunicación occidentales han representado el islam como un enemigo, los temas como el terrorismo y la inmigración de los árabes son cuestiones mayoritariamente presentados como amenaza, lo que conduce a sembrar el temor y el terror en el imaginario colectivo español.

> Cuando en algún lugar los musulmanes se rebelan contra ese orden de cosas y tratan de buscar un camino propio, siempre se cruzará el discurso orientalista diciendo que ello prueba el carácter incorregible de los árabes o su incapacidad para adaptarse a la modernidad. (ídem)

Cabe destacar que el orientalismo periodístico es más peligroso que el académico ya que este último lo consultan académicos y especialistas mientras que el periodístico está al alcance de toda la población.

En pocas palabras, el discurso orientalista es un discurso hegemónico que busca su fundamento en las esferas académicas e institucionales para representar el mundo oriental a través de la visión occidental, con el propósito de dominar Oriente. La prensa española al cubrir el hecho noticiable de la Primavera Árabe hizo presente de manera considerable la visión orientalista en su discurso periodístico.

3. ANÁLISIS ARGUMENTATIVO DEL DISCURSO DE LA PRODUCCIÓN PERIODÍSTICA DE LA PRENSA ESPAÑOLA

El análisis argumentativo del discurso es una convicción analítica que parte de un concepto que radica en que cada discurso, cualquiera que sea su naturaleza, contiene una intención argumentativa (Parret, 1982:32). En nuestro análisis consideramos que el discurso periodístico es un discurso argumentativo porque contiene en el interior una estructura lógica que organiza la relación entre sus elementos lingüísticos, así como sus estructuras semánticas. Así pues, analizaremos los artículos de nuestro interés basándonos en las principales teorías de la argumentación desde los esfuerzos filosóficos de los siguientes pensadores y lingüistas: Chaim Perelman, Jean-Claude Anscombre y Oswald Ducrot. Por una parte, se perseguirá la estructura argumentativa de estas manifestaciones orientalistas en el discurso. Se averiguará el poder ideológico de este marco referencial (imaginario, orientalista) que dirige la construcción de la imagen periodística de la sociedad árabe y en concreto la diversidad religiosa y étnica en la sociedad egipcia, así como todo lo argumentado para legitimar la intervención occidental en Libia. Por otra parte, se dedicará nuestro esfuerzo analítico a averiguar cómo las formas representativas discursivamente del fenómeno del islam político refleja el temor cultural e ideológico a esta fuerza religiosa árabe. Nuestra

estrategia analítica se basará en la reconstrucción de los modos discursivos y argumentativos de este temor y preocupación que está reflejada en el discurso.

4.1 LA ESTRUCTURACIÓN MEDIÁTICA DE LA GEOGRAFÍA CULTURAL, ÉTNICA Y RELIGIOSA DE LA ZONA DE LA REVUELTA

La construcción social y mediática de la realidad (Berger y Luckman, 1986) pasa por un ejercicio marcado por el predominio de las ideologías de los medios y los tipos de conocimientos históricos, culturales, políticos, lingüísticos y religiosos que maneja previamente cada periódico; sobre todo, a la hora de cubrir periodísticamente hablando los hechos de la Revuelta Árabe y de interpretar los valores de dicha sociedad. Con todo este proceso, los medios terminan por crear una representación discursiva de la realidad del fenómeno.

En este apartado, analizamos la estructura argumentativa que mantiene esta construcción mediática de la realidad de los países de la revuelta así como facilitar la adhesión de la opinión pública a los objetivos argumentativos planeados por el constructor del discurso periodístico donde se apela toda la estigmatización afianzada en la memoria colectiva del español como por ejemplo la falta de autodeterminación de los países árabes a la hora de argumentar la intervención occidental.

Como se muestra, en un artículo del periódico de *El Mundo* titulado «La opinión de los cristianos coptos: "Nosotros también somos egipcios"» (Carrón, 2011), el texto confirma el resultado argumentativo siguiente:

R: Los coptos en Egipto sufren discriminación en sus derechos como ciudadanos por ser cristianos y por no ser musulmanes.

Este resultado está apoyado por una batería de argumentos que es la siguiente:

a-«Ni la pareja ni los otros dos comensales -**Bishoy y Lisa**- han olvidado las dramáticas escenas del pasado 9 de octubre, cuando francotiradores y varios vehículos militares convirtieron una marcha pacífica en un baño de sangre que se cobró la vida de al menos 26 fieles coptos».

b-«El de hace 15 días fue el último episodio de ocho meses de frágil transición donde **la minoría copta –que representa el 8% de la población-** ha sido el blanco de la violencia sectaria».

c-«“Tenemos miedo a los Hermanos Musulmanes y a los salafistas (defensores de un islam ultraconservador e intolerante) porque nos consideran unos infieles y están convencidos de que nuestra sangre les acercará a Dios”, relata Bishoy, de 27 años».

d-«Los fieles de **una de las iglesias más antiguas de Oriente** aseguran sentirse ciudadanos de segunda en un país de mayoría suní. “No tenemos el mismo derecho de llegar a ser jefe de Estado o ministro”».

e-«"En una cúpula de más de 40 miembros no hay ni un solo cri**stiano**". "Si ni siquiera hay jugadores coptos en la primera división de la liga. Y no porque no haya cantera", se queja Bishoy atento a las jugadas que transmite la televisión».

La fuerza argumentativa de los enunciados de los coptos, por supuesto estructurados y clasificados por el periodista, deja en paralelo una imagen implícita que fomenta la culpabilidad de los musulmanes, islamistas y salafistas, en la discriminación de los coptos en Egipto. Esta imagen se convierte en un argumento implícito con fuerte poder, más que aquellos argumentos explícitos, ya que el implícito goza en la argumentación de una gran fuerza (ducrot, 1989).

Por lo tanto, la imagen periodística del otro adversario, en este caso los coptos, causa de su discriminación, está formada por los siguientes elementos:

1. El islam
2. Los hermanos musulmanes
3. Salafistas
4. El poder político oficial egipcio (como poder musulmán).

En consecuencia, estos elementos que conforman tradicionalmente la imagen orientalista sobre el mundo musulmán, son además fomentados por valores tradicionalmente fijados en el imaginario orientalista, como la violencia, el extremismo, etc., contenidos en los testimonios periodísticos de los entrevistados (Edward Said, 2005: 38).

El discurso argumentativo formulado por el periodista en este texto del el mundo se ve afectada su fuerza argumentativa por el poder que ejerce el orientalismo como imaginario orientador de la construcción discursiva y mediática de la realidad, y esto se observa claramente en la presencia de una serie de datos, como el hecho de que la casi identificación del narrador en valores y creencias con el sujeto de la narración afecte la objetividad del discurso y absorba la razón de los argumentos, ya que el periodista quema la distancia que garantiza la objetividad en la narración periodística y crea un nivel de identificación cultural y de valores con el sujeto periodístico (los coptos).

Este párrafo del mismo texto periodístico lo evidencia: «tras la puerta, **un apartamento limpio y moderno desvela los abismos de estratos, culturas y épocas que se reúnen en las calles cairotas** sobre la mesa del salón, la cena ofrece un menú de pizza –comprada en una franquicia de comida rápida americana-, frutos secos y carne».

Como se puede observar, el texto está desbordado por indicadores lingüísticos y culturales como: "moderno", "menú pizza", "comida rápida americana"..., que clasifican el grupo de personas coptas como occidentales, modernas y no árabes, lo cual despierta más simpatía y apoyo hacia los coptos por parte de la opinión pública española. Y esto facilita la aprobación de la misma opinión pública a la versión de la realidad contada.

También con respecto al contexto histórico, se revela una contradicción entre la realidad histórica y la realidad imaginada y contada en este texto periodístico, tal y como está comprobado en la tabla 1:

Tabla1. Realidad contada Vs. realidad histórica

Realidad contada	Realidad histórica
Ningún jugador de origen copto en la liga egipcia.	Hani Ramzi, fue capitán de la selección egipcia de fútbol y entrenador de la selección egipcia.
Ningún político de origen copto ha estado en el poder.	-Botrus Gali ha sido exprimer ministro en el gobierno Egipto. -Makram Abid, ha sido exministro de economía.

La realidad de los coptos narrada a través del texto periodístico analizado no coincide con la realidad histórica, ya que la discriminación de los coptos proviene del régimen dictatorial que gobierna Egipto. De hecho, la misma política de discriminación que sufrieron los coptos, la padecieron otros grupos religiosos, sociales y/o políticos. Citamos el ejemplo de los Hermanos Musulmanes que han sufrido persecuciones durante más de ocho décadas.

Es más, la diversidad étnica y religiosa ha formado siempre parte del escenario social egipcio y es lo que caracteriza la historia de ese país, ya que los musulmanes y los coptos convivían conjuntamente desde hace más de trece décadas. Entonces, nuestro artículo de análisis tropieza en la generalización que se suele dar en contra del islam o de la cultura árabe, tal y como afirma Edward Said:

> (...) «fundamentalismo», una palabra que ha llegado a ser asociada casi automáticamente al islam, aunque el término haya mantenido una fructífera relación, bastante obviada, con el cristianismo, el judaísmo y el hinduismo. Las asociaciones deliberadamente creadas entre el islam y el fundamentalismo aseguran que el lector medio llegue a ver el islam y el fundamentalismo como la misma cosa en esencia. (2005: 39)

Otro dato que hay que resaltar es que el texto introduce a los Hermanos Musulmanes y a los salafistas en el mismo saco y los anota en la misma casilla como si fueran ambos de la misma ideología y pensamiento, mientras que la realidad ideológica de estos dos grupos es totalmente distinta. Es decir, los salafistas siguen la jurisprudencia de Ahmed Ben Hanbal a través de Mohamad Abd Wahab, lo que se conoce hoy en día como Wahabismo, mientras que los Hermanos Musulmanes son de la jurisprudencia Hanafiya y Chafia[434]. Es más, los Hermanos Musulmanes son un movimiento político muy expandido por el mundo árabe y su objetivo es la reforma política. En cambio, el salafismo es un movimiento puramente religioso y extremo, y está limitado en Arabia Saudí. Ya que, si fueran similares, no existiría un conflicto en Arabia Saudí con los Hermanos Musulmanes, sobre todo cuando el partido Nur Salafi Wahabí participó en la caída de Mohamed Mursi (Alani, 2013).

[434]Son las escuelas del Islam que pertenecen a grandes pensadores de la religión musulmana.

La sociedad egipcia no tiene rechazo hacia la comunidad copta, de hecho conviven conjuntamente los coptos con los musulmanes. Tal y como afirma Enrique González en El País en un texto periodístico titulado "Un conflicto político, no religioso": «la gran mayoría musulmana suní y la cada vez más minoritaria comunidad cristiana conviven en Egipto desde hace 13 siglos, sin grandes dificultades del día, durante más de 13 siglos» (2011). Este dato no fue citado en el texto periodístico publicado por El Mundo.

En resumidas cuentas, estas contradicciones entre la realidad contada y la realidad histórica afectan a la solidez de la estructura argumentativa que ha elaborado el periodista para la opinión pública española o para los lectores del El Mundo. Esta misma estructura fue esculpida bajo la orientación del imaginario orientalista, sin negar otros factores reales.

4.2. LA INTERVENCIÓN OCCIDENTAL EN LIBIA

En cuanto a la intervención occidental en Libia contamos con otra muestra del artículo del periódico ABC titulado « Solos» acompañado con el siguiente subtitulo «Occidente ha de hacer algo más que contemplar la Primavera Árabe con cara de panoli y brazos cruzados» (Camacho, 2011), en el que se corrobora el siguiente resultado argumentativo:

R: La intervención occidental en Libia es legítima y necesaria para evitar el caos y la caída de los países árabes en el fundamentalismo y el extremismo que es, sin lugar a dudas, incompatible con los principios de la democracia.

Este resultado está apoyado por una batería de argumentos que es la siguiente:

- «Ningún ser humano civilizado sentirá la menor lástima cuando tiranos como el terrorista Gadafi tengan el final que se merecen, pero el Occidente democrático tiene que hacer algo más que contemplar con cara de panoli y brazos cruzados esta primavera rebelde que puede acabar de mala manera»
- «Los tipos que se juegan la vida en las calles de Libia o Bahréin están, como antes los de Egipto o Túnez, más solos que la una ante su incierto futuro»

- «Esa gente ha saltado frente a los tanques por desesperación, por falta de horizonte, por hambre y por cansancio. No tienen organización, ni método, ni otro plan que sacudirse de encima a sus sátrapas en un arrebato terminal de hartazgo. Y necesitan ayuda. Compromiso».
- «Tal vez se pueda derribar un régimen pero no se puede construir otro. Y menos un régimen democrático, que es la única posibilidad de que este proceso compulsivo desemboque en un orden razonable
- «Involucrarse es intentar evitar que los regímenes arrastren en su caída (como ocurrió en Irak) las precarias estructuras de los Estados que dominaban»
- «La alternativa a no involucrarse es permitir que se involucren otros que lo tengan más claro. Los de siempre, los teócratas y fundamentalistas que sí son incompatibles con la democracia»

La clasificación de los enunciados por parte del periodista, deja una carga argumentativa implícita que justifica la intervención legítima del Occidente en Libia, calificándole como "democrático" frente a un Oriente "que no tiene ni organización ni método"

Los enunciados dejan claro al lector de los motivos de la intervención occidental basándose en las siguientes argumentaciones:

- La falta de intervención occidental llevaría al extremismo y al terrorismo.
- Se puede derribar un régimen dictatorial, pero no se puede construir un gobierno democrático sin la ayuda occidental.
- La intervención occidental es una ayuda humanitaria que salvará el mundo árabe de los teócratas.
- La democracia occidental no tiene que ser egoísta, dejando el mundo árabe caer en el caos.

El discurso argumentativo que empleó el periodista es un discurso orientalista y se ve claramente en marcar primero la diferencia entre Oriente y Occidente, los polos opuestos el Occidente democrático y el Oriente

tiránico. El Occidente poderoso y el Oriente desorientado, que necesita ayuda para su autodeterminación porque tampoco tiene la capacidad de construir un régimen democrático:

> El orientalismo considera a Oriente y a los orientales como un «objeto» de estudio marcado con el sello de lo Otro -como todo lo que es diferente, bien sea «sujeto» u «objeto» pero con un carácter de Io Otro constitutivo y esencialista [...], este «objeto» de estudio será : como es costumbre, pasivo, no participativo, dotado de una subjetividad «histórica» y, sobre todo, no activo, no autónomo y no soberano con respecto a sí mismo (Said, 1990: 140)

Otra imagen orientalista que guía el periodista de este artículo es la amenaza del islam, y del fundamentalismo, según el artículo si no interviene el occidente, Libia caerá en manos de los terroristas, con este argumento apela sistemáticamente a la imagen del terrorismo y del miedo que se vivió en la guerra de Irak en 2003. Sin embargo, en ningún momento menciona que el extremismo florece cada vez que hay una intervención occidental. Es más, el argumento que ofrece el autor del artículo es un argumento basado en la culpabilidad al régimen dictatorial del mismo país, y que lo vivido en la guerra de Irak, no es nada más que la causa de régimen dictatorial de Sadam Hussein y de su precaria estructura política que arrastró Irak al fundamentalismo islámico. No obstante,

> Muchas veces el llamado "fundamentalismo islámico" no es más que la diferencia y la resistencia rechazadas por el imaginario democrático que Occidente pretendió imponer en todas partes (...) el colonialismo introdujo una ruptura central que hace imposible negar la importancia de la influencia occidental y de su racionalidad ofensiva en los países árabes e islámicos. Esta ruptura implicó actitudes diferenciadas y entrelazadas de rechazo, adaptación, defensa de lo propio y admiración por Occidente (Tahar Chaouch, 2013: 5) .

Es más, este mismo artículo, tampoco habla de los intereses económicos y estratégicos que hay detrás de la intervención occidental, maquillada bajo el nombre de ayuda humanitaria, tal como afirma el autor Malik Tahar Chaouch en la intervención Militar de Irak:

> No cabe duda de que la intervención militar de los Estados Unidos y Gran Bretaña en Irak persiguió fines estratégicos particulares. El tema de la seguridad internacional fue el pretexto de una intervención que buscó asegurarse el control económico y político de Irak y del Medio Oriente [...] No son intereses "puros": son el resultado de una lógica

> hegemónica que busca asegurarse el monopolio de la seguridad en las condiciones de su propia hegemonía (ibídem: 2)

La ubicación estratégica de Libia y su importancia geopolítica por ser un país que cuenta con una gran riqueza petrolífera no se ha mencionado en el artículo, ya que el discurso orientalista no destaca ningún aspecto positivo del Oriente, solamente se centra en el extremismo y la incapacidad de autodeterminación y esta necesidad de ayuda humanitaria del Occidente. El artículo demuestra claramente a través de su discurso orientalista la legitimidad de la intervención occidental. La amenaza del fundamentalismo siempre está presente en la argumentación de cualquier intervención del Occidente en el Oriente, pero se les olvida que « la amenaza del fundamentalismo islámico es una creación del monólogo del universalismo occidental sobre el mundo islámico y esconde la amenaza mucho más seria del mismo universalismo, con sus valores de democracia y derechos humanos» (ídem)

4.3. ISLAM POLÍTICO, UNA DE LAS PRINCIPALES FUERZAS DE LAS REVUELTAS EN EL MUNDO ÁRABE Y FUENTE DE PREOCUPACIÓN PARA EL OCCIDENTE

El islam político es un tema que despierta de manera considerable el interés de la opinión pública, sobre todo en los países que comparten fronteras con las zonas de las revueltas, como es el caso de España. En efecto, esa cuestión, así como despierta mayor interés público, también al mismo tiempo provoca inquietudes y preocupaciones por el simple hecho de escuchar en los medios de comunicación la expresión “islam político”. Es decir, estamos hablando de una fuerza política religiosa que consideró la Primavera Árabe como una oportunidad para poder salir de la represión ejercida durante décadas por parte de los regímenes árabes. Pero no solamente esa fuerza religiosa fue reprimida, sino también las otras fuerzas políticas que pretendían el cambio y la democracia, y las que participaron activamente en las revueltas y en las manifestaciones cuyas reclamaciones se cifraban, simplemente, en una nueva vida digna.

La prensa española ha brindado un interés notable al tema del islam político, y se ha involucrado en desarrollar un discurso periodístico acompañado con los motivos y los argumentos necesarios que reflejan dicho

interés. Las formas discursivas y las estructuras argumentativas de los textos periodísticos de la prensa española desvelaron, por una parte, los motivos de este interés masivo. Y asimismo, los titulares que encabezaron dichos textos informativos o analíticos construyeron, por otra parte, un marco interpretativo del fenómeno político religioso que forma una pieza esencial en las sociedades árabes musulmanas.

Así pues, analizando la muestra de noticias de la prensa española de distintas ideologías políticas y de diferentes líneas editoriales, se han seleccionado aquellos titulares que encabezan los distintos textos periodísticos dirigidos a cubrir el fenómeno del islam político que, por supuesto, constituye uno de los actores principales de las Revueltas Árabes. Por consiguiente, el presente análisis está dirigido a desvelar cómo se refleja este temor y preocupación por el islam político en la producción periodística de la prensa española dirigida a la opinión pública con el análisis de la estructura argumentativa del discurso periodístico producido por dicha prensa. Para ello, se contemplarán las siguientes oraciones, que constituyen los titulares de los artículos periodísticos editados por *El País, El Mundo* y *Público.es*:

> -«Irán pide a Egipto la instauración de un régimen Islámico» (*El País*, 4/02/2011).
>
> -«Los Islamistas logran el 65%en Egipto» (*El País*, 4/12/2011).
>
> -« ¿Quiénes son los hermanos musulmanes?» (*Púbico.es*, 06/02/2011).
>
> -«Los islamistas ocupan la plaza Tahrir y Alejandría. *Cientos de miles de egipcios exigen en El Cairo que se aplique la sharia o ley islámica*» (*Púbico.es,* 03/07/2017).
>
> -«El islam es la solución» (*Púbico.es,* 29/11/2011).
>
> -«El Islam político florece tras la primavera árabe» (*El Mundo*, 27/10/2011).
>
> -«Alá como solución para Egipto» (*El País,* 01/12/2011).

Estos titulares constituyen un marco interpretativo (Gamson y Wolfsfeld, 1993) al tema del islam político, que condiciona en cierto modo las formas de recepción de este tema por parte de la opinión pública española. No obstante, antes de abordar la estructura argumentativa de dichos titulares, que forman su propio poder discursivo y comunicativo y

que permitirán detectar la conclusión que el emisor del discurso pretende que el receptor acepte y, por lo tanto, implique en su adhesión y asimilación, se analizará el marco interpretativo que construye el campo semántico de sus elementos enunciativos.

En una primera lectura de estos titulares, observamos que las connotaciones que adquiere el islam político dentro de estos fragmentos discursivos parecen unívocas y similares, a pesar de la diferencia ideológica entre los distintos tipos de periódicos seleccionados. La distancias ideológicas entre la izquierda (Público.es), el centro-izquierda (El País) y la derecha (El Mundo) no se refleja en la visión que ofrece cada periódico sobre del islam político, ya que los tres manejan las misma impresiones negativas sobre tema y, por lo tanto, tampoco pueden alcanzar una diferenciación en escala de interpretación de valores. El islam político, según estos enunciados, contiene una connotación negativa que refleja temor e inquietud hacia esta formación política que constituye un elemento determinante entre las fuerzas sociales y políticas que motivaron el cambio y que incluso ganaron las elecciones y obtuvieron la representación de la mayoría de los ciudadanos de los países de la Primavera Árabe, tal y como demostraron luego las elecciones democráticas en Túnez, Egipto y Marruecos.

El islam político, en las expresiones discursivas estructuradas en los titulares que se han seleccionado, aparece revestido de valores negativos temibles que suscitan el rechazo y la distanciación en el marco identitario e ideológico de los constructores de los discursos en estos periódicos. Las formulas discursivas y sus estructuras argumentativas conducen a encadenar al receptor o a la opinión pública española con la misma cadena de impresiones negativas sobre la formación política islamista.

Los términos claves de los titulares son “Irán”, “islam”, “islamistas”, “Allah”, “Charia”, “Hermanos Musulmanes”, etc. Esos términos se usan cargados de connotaciones semánticas negativas dentro del contexto del conocimiento que maneja Occidente sobre el mundo árabe y musulmán y que está reflejado en sus discursos periodísticos, ya que los titulares, dentro de la estrategia discursiva periodística, ejercen un poder determinarte que trata de orientar la lectura y la recepción del discurso, así como de reflejar las indicaciones semánticas y pragmáticas del emisor sobre

un tema determinado, en este caso sobre el islam político. Por ende, el legado semántico de estos términos utilizados por la prensa española refuerza la noción negativa del islam político en los países árabes de la revuelta cuya mayoría forma parte de la zona de interés estratégico para España.

Por consiguiente, dichos términos están basados en el uso lingüístico y pragmático que forma parte del diccionario periodístico español y que se suele emplear para informar a la opinión pública sobre un tema de mayor sensibilidad como este. Y para hacer evidente la producción del discurso en dichos términos, se percibe sin duda la negatividad del concepto de islam político por los contenidos acumulados en el imaginario colectivo gracias a la prensa, que constituye el elemento más determinante en la construcción de este conocimiento en la mente de la opinión pública. Para su demostración, recurrimos a textos de los periódicos más leídos en España, como es *El País* y *el Mundo,* para comprobar las connotaciones semánticas que adquieren términos como "islamismo", "islamistas", "islam político", Tal como aparecen en la siguiente (tabla 2).

Tabla 2: Fragmentos de los periódicos El País y el Mundo

Periódico	Texto periodístico	Fecha
El País	«Las investigaciones de Estados Unidos concluyeron que la célula islamista de Hamburgo protagonizó con el secuestro de los aviones de pasajeros los ataques contra el World Trade Center en Nueva York y el Pentágono en Washington. Los atentados mataron a más de 3.000 personas, en el que se considera el peor ataque producido en suelo norteamericano».	9 de agosto de 2010
	«Los islamistas detenidos en Barcelona iban atentar el mismo fin de semana de su detención».	5 de junio de 2008
	«Casi 50 muertos en los choques armados entre militares e islamistas radicales al norte de Líbano».	20 de mayo de 2007
El Mundo	«El jefe de Policía de Madrid dice que el 12-M ya trabajaban casi en exclusiva sobre la pista islámica»	08 de julio de 2004
	«Procesados 13 miembros de la célula islámica que iba a atentar en España»	18 de mayo de 2005
	«Interior investiga si hay terroristas islamistas en las pateras que llegan a las Baleares»	10 de enero de 2008

Los textos periodísticos de *El País* y los de *El Mundo* citados para desvelar el consenso periodístico en cuanto a las connotaciones de los términos –a pesar de la distinción ideológica entre los periódicos españoles–, demuestran los tipos de connotaciones semánticas que adquiere términos como «islamistas», «islamismo», etc., ya que vienen asociados con términos como "célula", "detenidos", "radicales", "terroristas" "yihadistas", "secuestro", etc. Sin lugar a dudas, el uso de dichos términos conlleva entre la opinión pública española este juicio de valor basado en la negatividad que para ella representa y que se extiende, por lo tanto, hacia las formaciones políticas denominadas con uno de tales términos.

La prensa española, a la hora de informar sobre el islam político, utiliza el contenido implícito, que asume una función argumentativa, con una capacidad discursiva que refleja su poder argumentativo, y lleva a este contexto conceptual clasificado y acumulado en las producciones periodísticas que han abordado el término. Por lo tanto, existe un tipo de intertextualidad que funciona en la opinión pública cuando recibe o consume estos términos, y por consiguiente su reproducción viene asociada a estos vocablos negativos ("detención", "extremismo", "radical", "secuestro", etc.).

La recepción de los titulares formulados por la prensa española desde sus posiciones ideológicas sobre el islam político está condicionada a este contexto (producciones discursivas interiores de la misma prensa que asocian términos del islam político con adjetivos de connotación negativa). Es decir, un contexto conceptual creado por la acumulación de los sentidos y connotaciones del término durante las anteriores producciones periodísticas es un contexto que apela y condiciona la recepción de estos términos tal como se indica en la tabla 3:

Tabla 3. Contextos textuales y extra-textuales

Contexto textual presente	Contexto extratextual apelado
-«Irán pide a Egipto la instauración de un régimen Islámico» (El País, 4/02/2011). -«Los islamistas logran el 65% en Egipto» (El País, 4/12/ 2011). -« ¿Quiénes son los hermanos musulmanes?»(Púbico, 06/02/2011). -«Los islamistas ocupan la plaza Tahrir y Alejandría. Cientos de miles de egipcios exigen en El Cairo que se aplique la sharia o ley islámica» (Público, 03/07/2017). -«El islam es la solución» (Público, 29/11/2011). -«El Islam político florece tras la primavera árabe» (El Mundo, 27/10/2011). -«Alá como solución para Egipto» (El País, 01/12/2011)	-«Las investigaciones de Estados Unidos concluyeron que la célula islamista de Hamburgo protagonizó con el secuestro de los aviones de pasajeros los ataques contra el World Trade Center en Nueva York y el Pentágono en Washington. Los atentados mataron a más de 3.000 personas, en el que se considera el peor ataque producido en suelo norteamericano». -«Los islamistas detenidos en Barcelona iban atentar el mismo fin de semana de su detención». -«Casi 50 muertos en los choques armados entre militares e islamistas radicales al norte de Líbano». -«El jefe de Policía de Madrid dice que el 12-M ya trabajaban casi en exclusiva sobre la pista islámica» -«Procesados 13 miembros de la célula islámica que iba a atentar en España» «Interior investiga si hay terroristas islamistas en las pateras que llegan a las Baleares»

La estrategia discursiva en estos titulares se basa en la inversión argumentativa en el contexto y en el implícito, es decir, en abrir el discurso sobre la dimensión pragmática de los textos. El contexto en el discurso natural, que es el tipo de discurso que analizamos, forma un elemento determinante para la delimitación de las distintas intenciones informativas y comunicativas del texto (Lyons, 1981). Para averiguar la importancia argumentativa del contexto de estas formas discursivas construidas por los titulares de los textos periodísticos analizados previamente, nos quedaremos con los tres modelos de contextos que delimita (Van Dijk, 1998). Este lingüista holandés ha planeado modelos de contexto que están basados sobre estos conceptos contextuales (1998: 191- 192):

- Esquema general, o los objetivos y las prevenciones de un estado social actual.
- Modelos activados previamente.

– Las creencias personales generales en este caso.

– El conocimiento social, cultural y las creencias en los acontecimientos comunicativos.

– Las partes previas al discurso actual.

Estos modelos de contextos facilitan la posibilidad de desvelar el papel del contexto en el proceso argumentativo al indicar la existencia de argumentos extra textuales, que están llamados a completar el imaginario nocional y cultural de los valores comentados. Es decir, cuando se cita el término "islamista" en los titulares abordados, automáticamente, en un receptor del mismo entorno pragmático –un receptor de las mismas condiciones culturales y sociales del emisor–, se activan las creencias y las impresiones culturales y sociales comunes sobre el término citado; unas creencias e impresiones que habrían sido construidas, presumiblemente, por los mismos medios de información.

El otro elemento argumentativo asociado al contexto es el implícito, que cobra un poder notable en la acción argumentativa (Ducrot,1990) ya que informar en un contexto de producción discursiva periodística es poner en conocimiento de los receptores del discurso o de la opinión pública la información y el conocimiento que se entiende que es necesario, sin olvidar las intenciones comunicativas de los constructores del discurso. Esto conduce, a su vez, a que el proceso de la información, dominado y condicionado por dichas intenciones, filtre en el discurso estrategias comunicativas así como argumentativas. La alternancia en el discurso entre el explícito y el implícito constituye una fortaleza discursiva a través de la cual se pretende causar más impacto en los receptores de la información y del discurso. Esta estrategia discursiva ha sido unas de las opciones argumentativas de base retorica utilizadas por parte de la prensa española analizada para llevar a cabo su estrategia de información y alcanzar así el objetivo comunicativo deseado (Grice: 1991).

Si se volvieran a leer los titulares de los artículos expuestos con anterioridad, se percibiría la inversión argumentativa realizada por parte de la prensa en lo implícito acompañada por formas discursivas retóricas para realizar el objetivo argumentativo. Obsérvese, por ejemplo, el siguiente titular: «Alá como solución para Egipto» (González, 2011). En esta

oración se ve muy obvia la estrategia discursiva basada en la activación del implícito para completar el proceso informativo y realizar el objetivo comunicativo buscado por el redactor del texto periodístico. Por otra parte, la recepción de este texto obliga al lector, que pertenece al mismo entorno cultural del escritor del texto, a apelar al sentido implícito indicado y mencionado por la misma palabra explicita, "Alá". La fuente de este implícito apelado son los mismos contenidos periodísticos a través de sus informaciones y de discursos producidos anteriormente o en paralelo. "Alá" provoca una serie de valores y juicios en el imaginario informativo cultural del lector de la prensa española tal como se demuestra en la tabla 4:

Tabla 4. Valores y juicios

Palabra	Valores y juicios
"Alá"	-Religión -Islamistas -No compatibilidad con la democracia -Amenaza a las libertades -Violencia

En este marco, los valores y juicios son: "religión", "islamistas", "no compatibilidad con la democracia", "amenaza a las libertades" y "violencia". Son connotaciones negativas almacenadas en la conciencia social y cultural conformada por los mismos periódicos. En otro artículo de *El País* titulado «Islam y democracia» (Elorza, 2011), se fomenta esta conexión referencial entre el término "Alá" y los valores y juicios citados en el cuadro, ya que contiene afirmaciones argumentativas que dan como resultado la incompatibilidad entre el islam y la democracia. Por lo tanto, los valores y juicios marcados en la tabla 3, son en definitiva los argumentos implícitos que consolidan el resultado de la proposición argumentativa «Alá como solución para Egipto» como el siguiente resultado argumentativo: "Alá como un solución no demócrata a Egipto".

Este resultado argumentativo viene a confirmar este temor que domina el discurso periodístico español hacia las formaciones políticas de tendencias islamistas en el mundo árabe, como en este caso los Hermanos

Musulmanes. Son temores que motivaron el interés de la prensa española en la Primavera Árabe.

5. CONCLUSIONES

Durante la Primavera Árabe, la visión orientalista ha sido el hilo conductor en la construcción de los hechos de este fenómeno que afectó y sorprendió a la opinión pública del mundo entero.

Las apariciones de connotaciones prejuiciosas, la generalización conceptual al describir cualquier acontecimiento surgido del mundo árabe, deja al productor del discurso caer en la estigmatización y la mistificación al representar el Oriente como un conjunto de naciones incapaces de reclamar el cambio y alcanzar su autodeterminación. Estas representaciones es una muestra clara de la manipulación discursiva occidental, sobre todo cuando se posiciona el Occidente en una posición superior al Oriente, hasta el punto de llegar a legitimar cualquier intervención occidental en esta zona bajo el nombre de intervención humanitaria.

La alternancia en el discurso entre el explícito y el implícito y la apelación que escava en el imaginario colectivo español constituyen una fortaleza discursiva a través de la cual se pretende causar más impacto en los receptores de la información alcanzando así el objetivo comunicativo deseado.

En general, las producciones periodísticas occidentales, en concreto la prensa española, están guiadas por la visión orientalista dominante en sus narraciones que representa el mundo Oriental como el enemigo del modernismo, retrogrado que carece de auto determinación y donde reina el extremismo y el fundamentalismo por ser el islam incompatible con la democracia. Aun cuando es de suma importancia el mero hecho de que la población árabe se revolucionó contra sus regímenes dictatoriales y autoritarios que les mantenía oprimidos sin derechos y libertades durante siglos. Han podido romper con esta tipificación que dominada los textos periodísticos, las literaturas y los estudios orientalistas, al representar el Oriente inferior y mistificado. Con la primavera Árabe hemos visto una imagen diferente del mundo árabe, una población despierta reclamando democracia y demostrando su capacidad de hacer frente a

un cambio social real como un actor eficaz, independiente, luchando por sus derechos y su dignidad.

6. REFERENCIAS

ALANI, H. (2013). Masabab al khilaf baina «ikhwan» wa «salafiyin»? [¿Cuál es la razón de la diferencia entre los Hermanos Musulmanes y Los salafistas? Disponible en https://goo.gl/GFHkfv (consultado: 11/10/2021)

BERGER, P y LUCKMAN, T. (1986). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.

CABREJOS-DE-KOSSUTH, I. (2007). Señales del discurso orientalista en el "Facundo" de Domingo Faustino Sarmiento (Orígenes de las políticas de desarrollo hispanoamericanas). Lienzo, (028), 151-172.

CABRERA, E. (1997). Orientalismo: en torno al discurso de E. Said. Revista de Información yAnáliIsis sobre temas islámicos Año3 Nº 6

CAMACHO, E. (2011). Solos. ABC

CÓRCOLES TENDERO, José E (2013). Oriente desde Occidente. Una visión histórica. Revista digital sociedad de la información. N44. Edita Cefalea.

DUCROT, O. (1984). El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación. Paidós, Barcelona.

DUCROT, O. (1989). Logique, structure, énonciation. Les Éditions de Minuit. Paris

DUCROT, O. (1990). Polifonía y argumentación. Universidad del Valle-Cali.

ELORZA, A. (2011). Islam y democracia. El País

GAMSON, W. A. Y WOLFSFELD, G. (1993). Movements and media as interacting systems, The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 528, 114-125.

GONZÁLEZ, E. (2011). Un conflicto político, no religioso. El País.

GÓNZALO, E. (2011). Alá como solución para Egipto. El país

GRICE, H.P. (1991). The Conception of Value. Oxford UniversityPress. (His 1983 Carus Lectures.)

LYONS, J. (1981). Language and Linguistics. Cambridge UniversityPress

PARRET, H, (1982). Langage en contexte. Benjamins. Amsterdam.

SAID, E (2005). Cubriendo el Islam, traducción de Bernardino León Gross, Debate, Barcelona.

SAID, E, (1990). Orientalismo, traducción de María Luisa Fuentes, Ediciones Libertarias, Madrid.

TAHAR CHAOUCH, M. (2003). Intervención militar en Irak seguridad, democracia y guerra contra el terrorismo. Historia crítica, ISSN 0121-1617, Nº. 26,

VAN DIJK, Teun A. (1998). Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Gedisa. Barcelona/Buenos Aires.

LAS REDES SOCIALES COMO ESCENARIO DE ISLAMOFOBIA. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL DISCURSO ISLAMÓFOBO *ONLINE*

Carolina Rebollo Díaz
Grupo ESEIS, Universidad de Huelva

Juan Manuel Martín García
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La creciente diversidad religiosa a la que se han visto expuestos la mayoría de los países europeos, especialmente del islam (Astor & Griera, 2016), no ha estado exenta de debates. Algunos de ellos han girado en torno al uso del velo en lugares públicos (Checa, 2018; de Miranda, 2010; Ruiz, 2011), la celebración de festividades propias en el espacio público (Grosfoguel & Martín, 2012) o la construcción y uso de lugares de culto. Los ataques terroristas recientes, la forma en la que los medios narran estos sucesos y la mala utilización que de ello hacen partidos políticos e ideologías de extrema derecha, también han contribuido a acentuar los debates en torno a la naturaleza del islam como religión y cultura y la supuesta radicalización de sus practicantes por parte de países de mayoría no musulmana, especialmente cuando estos constituyen población migrantes o refugiadas.

Los discursos de odio islamófobos encuentran un espacio de diseminación en las redes sociales de Internet, a veces bajo una circunstancia de anonimato o a través de comunidades de usuarios muy conectados entre sí que forman su propia cámara de eco (Rebollo Díaz, 2021). En ocasiones, la información veraz sobre el islam y las personas musulmanas se entremezcla con noticias falsas o manipuladas, o son fruto de teorías de la conspiración que, cuando llegan al público general, generan miedos,

hostilidad u opiniones sesgadas hacia esta población, lo que puede haber contribuido a aumentar los sentimientos de islamofobia.

La islamofobia fue una tendencia clave en 2015, en el contexto de la crisis migratoria de personas refugiadas (European Commission against Racism and Intolerance, 2017), y actualmente muchas partes de Europa siguen enfrentándose a niveles alarmantes de violencia antimusulmana, a menudo incitada y agravada por el discurso de odio *online* (European Commission against Racism and Intolerance, 2021). La magnitud de esta forma de discriminación hace necesaria una precisa definición de la misma y una pormenorización de los elementos dentro del islam que son objeto de odio y, en el caso que nos ocupa, cuando este odio se produce en las redes sociales.

En este capítulo, a través de la revisión de investigaciones recientes sobre islamofobia en las redes sociales, queremos abordar la compleja definición de este tipo de discriminación hacia el islam. Nos interesa conocer qué elementos o características del islam o de sus practicantes son objeto de odio cuando se presenta en un escenario de comunicación digital. Asimismo, queremos averiguar quiénes son los actores sociales que están detrás de la difusión y el apoyo *online* a los discursos islamófobos y qué características los definen.

1.1. Islamofobia. Origen y desarrollo posterior

Hay una tendencia a relacionar la islamofobia con los países occidentales, particularmente a partir del 11-S (Pintak et al., 2021; Syarif et al., 2020). Pero en realidad, los prejuicios contra los musulmanes tienen un largo recorrido histórico. Para Grosfoguel, la islamofobia es parte constitutiva de un sistema mundial que el autor califica "un occidentalizado moderno / colonial, cristiano-céntrico, capitalista / patriarcal" (2014, p. 84). Según esta conceptualización, la islamofobia sería la subalternación y la inferiorización racial del islam creado por la jerarquía religiosa cristiano-céntrica desde finales del siglo XV, concretamente desde 1492, año en el que se impuso la expulsión de los musulmanes de la Península Ibérica. La población árabe que permaneció fue forzada a convertirse al cristianismo. Estos mantuvieron su fe en el islam de manera clandestina, pues el Corán permite a las personas que temen por su vida fingir una

nueva religión (Corán 16:106). Estos musulmanes conversos fueron, a pesar de haber sido bautizados, perseguidos dentro de la Península Ibérica hasta su expulsión definitiva en 1609 (Perceval, 1997). Se puede proponer la fecha señalada como el momento histórico fundacional de la islamofobia como una forma de racismo contra los musulmanes, dado que a partir de la expulsión de los moriscos se constituyó una jerarquía que privilegiaba a las poblaciones de origen europeo sobre el resto. Los árabes fueron expulsados de la España cristiana en nombre de "la pureza de sangre", un proceso que Grosfoguel (2014) denomina proto-racista, pues en aquel momento no se utilizaba como un término racial, sino para rastrear la ascendencia religiosa de la población. El primer indicador de otredad giró en torno a esta identidad religiosa: el árabe fue señalado como una persona que se había equivocado de religión (Maldonado-Torres, 2006) y, por tanto, se convirtió en "el otro" dentro de las poblaciones europeas. Sin embargo, con las Cruzadas y su lucha contra el islam, "el otro" pasó a ser clasificado como una persona racialmente inferior. Esto provocó que los "pueblos con el Dios equivocado" del imaginario teológico cristiano de finales del siglo XV se vieran degradados hasta la categoría de "animales", durante los siglos XVI y XVII y como "salvajes y primitivos" en el siglo XIX (Perceval, 1997).

El racismo ha evolucionado a lo largo de la historia. Después de la Segunda Guerra Mundial, tras la derrota de la Alemania nazi en 1945, las luchas anticoloniales y los movimientos a favor a los derechos de las minorías dentro del contexto imperialista occidental, dieron las condiciones históricas y políticas para que el racismo virase de biológico a racismo cultural. Este, según la definición que ofrece Grosfoguel, "enfoca su atención en la inferioridad de las costumbres, las creencias, el comportamiento o los valores de un determinado grupo de personas" (2014, p. 88). Sin embargo, los análisis de la retórica del racismo culturalista son una repetición de los viejos debates racistas biológicos. Asimismo, las personas afectadas siguen siendo las mismas: los tradicionales súbditos coloniales de los imperios occidentales. Por tanto, el odio y el miedo a los musulmanes está vinculado al racismo contra "el otro", el "no-europeo" del siglo XVI. Un ejemplo de dicho racismo cultural es, precisamente, la islamofobia. "La neutralidad de Occidente se pone en

entredicho cuando los musulmanes reclaman sus prácticas e identidades en la esfera pública", añade Grosfoguel (2014, p. 91), que expone el ejemplo de la ley contra el uso del velo en Francia o los abusos, como torturas, que sufren los musulmanes en Estados Unidos. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 aumentaron el racismo contra los árabes y su cultura, particularmente por parte de las élites imperialistas-sionistas de Occidente e Israel. Para Said, esto no debería de sorprender a nadie dada la manera en cómo estos países, incluso décadas antes del 11-S, estereotipaban a palestinos, árabes y musulmanes como terroristas (Said, 1981). La imagen de los árabes como violentos en los medios de comunicación occidentales ha sido fundamental para reforzar y expandir el discurso de la islamofobia, cuyas raíces parecen preceder al atentado del 11-S (ibid.).

1.2 El papel de los medios y las redes sociales en la islamofobia

Los medios de comunicación tienen un papel clave a la hora de crear opinión. La visibilización que hacen sobre determinados acontecimientos puede aumentar la estigmatización social y los prejuicios psicosociales hacia determinados colectivos (Bañón, 1996; Nor & Gale, 2021). En el caso de las noticias sobre el mundo islámico, estas han proliferado considerablemente en Occidente desde el 11-S y ya no se circunscriben a las noticias que afectan a Oriente Medio o Próximo (Alanazi, 2015). En los últimos años se ha puesto de manifiesto cómo los artículos de prensa sobre el islam tienden a presentar elementos islamófobos, como la asociación del islam con elementos negativos, especialmente con el terrorismo o la cuestión del género dentro de la comunidad musulmana (Observatorio de la Islamofobia en los medios, 2018). También en relación a la representación sesgada del islam como atrasada, violenta, sexista e incompatible a la democracia y discursos sobre el choque de civilizaciones (Calvo Barbero & Sánchez-García, 2018; Corral et al., 2020). Alanazi añade respecto al tratamiento del islam por los medios de comunicación lo siguiente:

> El mundo islámico, musulmán o árabe, términos que se usan en la mayoría de los casos indistintamente, se aborda en la prensa como una realidad tan generalizada, global y totalitaria, olvidando la diversidad de colectivos que llega a integrar cualquiera de las expresiones citadas

> proporcionando una fragmentada percepción de la realidad. El islam se convierte en un concepto impreciso y cargado de ideología que incluye todo lo que a Occidente y los occidentales no les gusta de Oriente (Alanazi, 2015, p. 15).

La manera en la que los medios de comunicación retratan un tema puede llevar a generalizaciones y estereotipos, por lo que nos encontramos con una cuestión que sobrepasa a los propios medios e impacta en el público general que puede verse influenciado en cómo percibe a determinados grupos (Nor & Gale, 2021).

Con la introducción de la web 2.0 y las redes sociales, los usuarios dejan de ser solamente receptores pasivos para ir alternando su papel entre receptores, emisores o difusores de contenidos. En consecuencia, la mayor repercusión de la web 2.0 o web colaborativa (Ackland, 2013) procede de la capacidad que se les da a los usuarios para la creación y producción de información y mensajes, y al intercambio y a la discusión. Las redes sociales operan como herramientas de comunicación digital cada vez más comunes y utilizadas por diversos tipos de usuarios en el mundo en las que se puede revisar, discutir, denunciar, interactuar y compartir eventos e información con otros usuarios. En este nuevo escenario, por tanto, no solo la prensa tradicional tiene protagonismo en la representación social de las personas musulmanas y el islam, también los datos de las redes sociales pueden proporcionar una herramienta para el estudio de la opinión pública, ya que estos medios han traído nuevas formas de entender la participación y democracia, pero también nuevas formas de manipulación y propagación de odio. La posibilidad de que cada persona pueda expresar cualquier tipo de opinión o sentimiento públicamente a una audiencia que a veces es incalculable (no por extensión, si no por medios para calcularla) puede conllevar riesgos, ya que las ofensas y polémicas pueden difundirse y llegar a un público mayor (Arcila Calderón et al., 2020).

Aunque este escenario actual de comunicación social tenga su protagonismo en la esfera digital, también es necesario prestar atención a cómo influye esta comunicación *online* en la realidad *offline*. Los discursos producidos en espacios como Twitter y otras redes sociales están íntimamente entrelazados con los hechos sociales del mundo físico, y las interacciones en la plataforma reflejan el sentimiento de la población.

Kennedy (2006) ha demostrado que las propias expresiones *online* son en gran medida coherentes con las actitudes *offline*, y en ello radica la importancia de su estudio. Además, el discurso de odio *online* puede intensificarse en las redes sociales tras acontecimientos de gran impacto, como un atentado terrorista o noticias con presencia de grupos de población desfavorecidos o denigrados (Awan & Zempi, 2016). El discurso islamófobo no está ajeno a esta reciprocidad que se produce entre el mundo *online* y el *offline*. Williams et al. (2020) encontraron una asociación positiva consistente entre el discurso de odio en Twitter y los delitos agravados por motivos raciales y religiones *offline* en Londres. También Wiedlitzkai et al. (2021) concluyeron que el discurso de odio antiislam seguía al odio islamófobo *offline*. "La difusión en los medios de comunicación y en las redes sociales de los actos de odio fuera de la red agrava las ya tensas hostilidades intergrupales, dando más permiso a quienes expresan su odio en la red" (Wiedlitzka et al., 2021, p. 15).

Las redes de comunicación de las plataformas de redes sociales no se limitan a un intercambio de información o mensajes, sino que su influencia se extiende a la realidad *offline* y viceversa. Esto revela la importancia de estudiar el discurso de odio *online* que atenta contra la comunidad musulmana, quienes son finalmente la víctima de este tipo de discriminación. Asimismo, conocer qué elementos dentro del islam generan el odio *online* y quiénes lo promueven permite señalar el camino hacia el que deben dirigirse los esfuerzos en su erradicación.

2. LA COMPLEJA DEFINICIÓN DE ISLAMOFOBIA

La islamofobia es un concepto comparativo emergente en las Ciencias Sociales (Bleich, 2011). Esto significa que aún está en proceso la construcción de una definición ampliamente compartida que permita un análisis comparativo y causal sistemático. Sin una definición establecida es difícil comparar los niveles de islamofobia en diferentes lugares y contextos, a través del tiempo o entre grupos sociales, así como identificar las causas y consecuencias de la islamofobia con precisión (ibid.).

La falta de una definición clara y consensuada de islamofobia también supone para el estudio de las redes sociales una dificultad añadida a nivel

técnico y no solo teórico. Unas palabras claves claras sobre lo que se está investigando permite establecer criterios de búsqueda más precisos que permitan realizar una buena extracción de datos, si lo que se pretende es extraer contenido islamófobo de las redes sociales. Asimismo, es necesario establecer las múltiples formas en las que se puede presentar la islamofobia para que la codificación del contenido sea estable y coherente. Esto cobra gran importancia cuando se llevan a cabo tareas más ligadas a la computación como el *machine learning* o aprendizaje automático, donde un algoritmo va aprendiendo y mejorando de forma autónoma a identificar patrones complejos en millones de datos para predecir comportamientos (González, 2019). Para este tipo de tareas automáticas, es necesario que previamente los investigadores codifiquen el contenido como islamófobo o no para que los algoritmos puedan aprender a detectarlo automáticamente, por lo que tener establecido previamente qué se va a codificar es un paso necesario.

Volviendo a las investigaciones que estudian la islamofobia *online*, de los estudios recopilados no todos incluyen la definición que han utilizado para el análisis de los datos en las redes sociales. Los que sí la incluyen han referenciado a autores diferentes, mientras que otras algunas han coincidido en utilizar la definición de Bleich (2011, p. 1581), quien define la islamofobia como "actitudes o emociones negativas indiscriminadas dirigidas al islam o a los musulmanes". Aunque se trata de una definición que parece compartida por diversos autores, nuestro objetivo es intentar alcanzar una más amplia y pormenorizada. Para ello vamos a desmembrar la definición de islamofobia en tres partes: qué es, hacia quién se dirige y cómo se manifiesta.

2.1. Qué es

Lo que es considerado como islamofobia no responde siempre a un mismo criterio, pero sí presenta varios elementos comunes. Chua y Banerjee (2020) la definen como miedo y odio hacia el islam y los musulmanes. En esa línea, Runnymede Trust (1997, p. 4) añade que se trata de hostilidad infundada contra el islam. Moosavi (2015) sostiene que es una forma de estereotipo contra los musulmanes porque es un producto provocado por el encuentro de dos o más culturas diferentes. Imhoff y

Recker, por su parte, interpretan la islamofobia como una forma de prejuicio con tendencia negativa contra los musulmanes (2012). Sin embargo, Poole et al. (2019) la definen como una mezcla de racismo y odio antirreligioso.

Son muchos, por tanto, los matices que presentan las diferentes definiciones utilizadas. Al hacer un cómputo global de las palabras más frecuentes en estas definiciones nos encontramos diferentes conceptos como aversión, odio, hostilidad, miedo, prejuicios, estereotipos, negatividad, actitudes negativas, emociones negativas, indiscriminadas e infundadas o racismo. Las más frecuentes pueden visualizarse en la Figura 1.

Figura 1. Definición de islamofobia



Fuente: Elaboración propia

Al hacer una recopilación de estos conceptos podríamos establecer que la islamofobia la componen tanto sentimientos negativos (miedo, odio, aversión), como construcciones mentales respecto a los demás (estereotipos, prejuicios) y actitudes (hostilidad, actitudes negativas) que son indiscriminadas o infundadas.

Resulta destacable que prácticamente ninguna de las investigaciones recientes que estudia la islamofobia en las redes incluye en su definición

el carácter digital, a pesar de que los datos provienen de las redes sociales. Es decir, se extrapola esta definición al mundo *online* sin aportar ningún matiz diferenciador salvo el mero hecho de que se manifiesta en las plataformas de redes sociales. Encontramos solamente la aportación de Vidgen y Yasseri (2020, p. 69) que definen la islamofobia *online* como "contenido que explícitamente expresa negatividad contra los musulmanes".

2.2. Hacia qué o quién se dirige

Etimológicamente, el término islamofobia supone miedo, hostilidad u odio hacia el islam, aunque, en palabras de Sadek (2017), las víctimas reales son sus practicantes. La mayoría de los estudios parten de una definición de islamofobia que tiene como foco el islam y las personas que lo profesan. Otros, sin embargo, amplían la definición para abarcar también a las personas que proceden de países donde se profesa el islam (Civila et al., 2020) o las instituciones que pertenecen al islam (Bourekba, 2018), además de la religión en sí. En este sentido, influye el debate en torno a qué es el islam. ¿Una religión, una cultura, una civilización? (Sadek, 2017). ¿Qué ocurre con las personas musulmanas no practicantes o las no creyentes? Aunque no es este el espacio para ese debate, es interesante tenerlo en cuenta a la hora de conocer los elementos dentro del islam que son objeto de odio.

Si nos centramos puramente en el islam, ya sea como religión o cultura, encontramos discursos de odio en relación con las siguientes cuestiones:

En primer lugar, en un nivel mucho más tangible, Steward (2019) encontró en grupos de antiislam de Facebook narrativas islamófobas que tenían por objeto la presencia física del islam en la sociedad. Esto es, las instituciones musulmanas (como la mezquita y la madrasa), la vestimenta musulmana y los artículos comerciales destinados al consumo musulmán (por ejemplo, alimentos con etiqueta halal) identificados como contaminantes morales en una sociedad predominantemente no musulmana que perturbaba el orden físico de la sociedad.

Otra de las cuestiones que parece surgir con más frecuencia en los principales argumentos de la islamofobia en las redes sociales es la relación

entre religión y terrorismo (Chua & Banerjee, 2020; Civila et al., 2020; Määttä et al., 2021; Poole et al., 2021; Siapera, 2019). Civila et al. (2020) recogen en su estudio sobre el *hashtag* #stopislam cómo las publicaciones que contenían dicho *hashtag* estereotipaban la práctica del islam mostrando a las personas musulmanas como asociadas al terrorismo, agresivas y amenazantes e incapaces de adaptarse a las nuevas realidades. Poole et al. (2021) aportan resultados similares respecto al mismo *hashtag* y exponen que las narrativas dominantes tendieron a centrarse en equiparar el islam con el terrorismo y con palabras como el "mal", utilizando extractos descontextualizados del Corán para apoyar estos argumentos. Los fragmentos de discursos religiosos deformados también estuvieron presentes entre los comentarios de varios periódicos *online* de Finlandia y Dinamarca como una manera que tenían de argumentar contra el islam (Määttä et al., 2021).

Los discursos *online* también asocian el islam con una religión misógina que no solo no contempla, sino rechaza el principio de igualdad de género (Evolvi, 2019) y como una religión que oprime a las mujeres (Karjo & Ng, 2021). La cuestión del género se representa a través de dos tipos de mujeres incompatibles entre sí: las mujeres musulmanas, que son vistas como parte de una cultura ajena y como sujetos sometidos a una religión misógina, y las mujeres no musulmanas, que necesitan ser protegidas de los hombres musulmanes. Esta misma idea se recoge en el estudio de Bernárdez-Rodal et al. (2020) que concluyen en su análisis de la actividad en Twitter del partido de extrema derecha español Vox que el islam y, por extensión, los inmigrantes musulmanes, se representaban como opresores de las mujeres, lo que se oponía a los valores de igualdad europeos y españoles que defendía Vox. Además, en ese mismo estudio se retrata a los hombres musulmanes como agresores y violadores, con afirmaciones como "un extranjero tiene tres veces más posibilidades [que un español] de violar, según las estadísticas" (Bernárdez-Rodal et al., 2020, p. 32).

La discriminación tiene también su origen en cuestiones raciales o étnicas, además de puramente religiosas. Por ejemplo, asociando la práctica de la religión a personas de color (Civila et al., 2020) o ligando frecuentemente el islam con las migraciones (Arcila Calderón et al., 2020;

Bernardez-Rodal et al., 2020; Evolvi, 2019; Hanzelka & Schmidt, 2017; Määttä et al., 2021; Poole et al., 2021; Siapera, 2019). Este último ha sido un resultado recurrente en los estudios analizados. Algunos de ellos se focalizaban en los discursos antiinmigración más que en los islamófobos, pero sus conclusiones llegaban a asociaciones similares. En los mensajes antiinmigración, uno de los temas recurrentes es el odio hacia el islam (Arcila Calderón et al., 2020). En esta línea, la relación entre refugiados e inmigrantes con la radicalización que conduce a la supuesta islamización, proporcionando así una historia coherente y predominantemente negativa sobre el islam, también está presente (Poole et al., 2021).

Estas narrativas discuten los términos de la identidad nacional excluyendo a las poblaciones étnicamente diversas. Durante las conversaciones en Twitter sobre el Brexit, Evolvi (2019) concluye que los tuits islamófobos enmarcaban a los musulmanes como extranjeros no británicos que eran "diferentes" de los británicos blancos. Esta premisa se construye bajo la idea de que inmigrantes y musulmanes constituyen una amenaza para la seguridad y la pureza de la comunidad nacional. La religión, racializada en una categoría esencialista (Määttä et al., 2021) constituiría el rasgo definitorio del grupo externo o exogrupo. Las personas musulmanas son percibidas como pertenecientes al exogrupo, es decir, a un “otro” diferente del ciudadano blanco, europeo y no musulmán que se constituye como la identidad nacional o europea. Tales discursos ponen de relieve las ideologías y discursos racistas y etnocéntricos difundidos por los europeos nacionalistas y conservadores. La construcción de ese “otro” pasa también por atribuirles crímenes o comportamientos no cívicos, incluso sin pruebas (Siapera, 2019), así como por promover la idea de que las personas que practican el islam son agresivas y amenazantes para las sociedades democráticas, justificando en esta idea la discriminación y el odio (Civila et al. 2020). En un estudio de caso en relación con la COVID-19 se presentaron mensajes generales que vinculan a los musulmanes con la propagación del virus y les culpabilizaban del aumento de los casos de contagios en la India por violar las normas de distanciamiento social, llegando incluso a las llamadas al boicot de los musulmanes (Nizaruddin, 2021). En el estudio de Karjo y

Ng (2021) sobre discursos de odio contra las personas musulmanas en grupos de Facebook, se llega a la conclusión los mensajes transmitían continuamente la idea de que los musulmanes eran violentos y crueles con etiquetas como inhumanos, criminales, violadores o intolerantes. Por tanto, los musulmanes son considerados una amenaza para Europa y las sociedades democráticas y urge la necesidad de defenderse de ellos (Gaudette et al., 2021). En el estudio de Civila et al. (2020) la mayoría de las publicaciones eran de carácter político, promovían el patriotismo y situaban a los musulmanes como una amenaza para la estabilidad europea. En este hilo, la idea de que los musulmanes invaden Europa y deben ser expulsados está también presente.

Esta construcción social de la comunidad musulmana repercute finalmente es que se contemple al islam como incompatible con la civilización, creando una división entre musulmanes y personas de países civilizados. Estos mensajes perpetúan una noción de nacionalismo y de superioridad de la cultura occidental que va en contra del principio del globalismo, surgiendo temores por la supuesta pérdida de la identidad nacional (Evolvi, 2019). Además, al representar a los musulmanes como lo opuesto a la civilización occidental se vincula claramente la civilización *per se* con Occidente o, más concretamente, a Europa frente a Oriente Medio. Este nacionalismo suele concebirse como paneuropeo en el sentido de que todas las naciones europeas comparten el mismo "problema con los intrusos extranjeros" (Määttä et al., 2021).

Lo islámico, ya sea en términos religiosos o culturales, se presenta en continua confrontación con lo no islámico y frecuentemente con el cristianismo (Abdel-Fadil, 2017; Brindle & MacMillan, 2017). Abdel-Fadil (2017), analizando comentarios de una página de Facebook sobre la prohibición de usar cruces cristianas en Noruega, examina las formas en que los usuarios de los medios sociales construyen el discurso religioso público y su propia identidad en relación con los conflictos mediáticos sobre la religión. La autora resalta que algunos debatientes consideraban que el cristianismo era intrínsecamente positivo o mejor que otras religiones y lo unían a su identidad nacional, relacionando lo cristiano con lo noruego. En cambio, otra postura relacionaba el islam con lo extranjero, lo que dejaba fuera del postulado identitario a los musulmanes, que

además eran acusados de ser los culpables de la prohibición del uso de cruces en el país. El islam como lo opuesto a lo cristiano nos retrotrae a lo ya expuesto anteriormente sobre la época de la jerarquía religiosa cristiano-céntrica de las poblaciones europeas que surgen a finales del siglo XV y donde destacan las Cruzadas. En esta misma línea se dirigen los resultados obtenidos por Kastolani (2020) a pesar de que el contexto en el que surgen sus datos difiere de la mayoría de los estudios rescatados en este análisis, ya que se trata de discursos de odio en las redes sociales en Indonesia, donde la mayoría de la población es musulmana. El autor llega a la conclusión que la islamofobia que surgió en los diversos discursos encontrados en las redes sociales era una forma de odio hacia el islam como creencia o enseñanza, principalmente como una reacción a los sermones religiosos transmitidos por imames musulmanes que desacreditaban otras religiones, especialmente el cristianismo.

2.3. Cómo se manifiesta en las redes sociales

La estrategia mayoritaria en las investigaciones que hemos recopilado es estudiar la islamofobia *online* a través del estudio textual de los mensajes islamófobos ya sea a través de tuits de Twitter, comentarios en páginas de Facebook o mensajes en Instagram, que pueden combinarse con análisis semióticos de los elementos visuales o análisis de redes sociales respecto a la relación entre las personas usuarias.

Hay palabras claves que surgen y pueden ayudar a establecer criterios de búsqueda para futuras investigaciones, así como plantear un listado previo de códigos para las fases de análisis de datos posteriores cuando se utilizan técnicas de codificación y categorización, las cuales tienen una larga tradición en las investigaciones cualitativas (Trinidad et al., 2006). Es habitual que la islamofobia se manifieste a través de etiquetas que asocian a las personas musulmanas con el terrorismo, la violencia, la radicalización o las violaciones. Brindle y MacMillan (2017) destacan, a través de un análisis lingüístico y un análisis crítico del discurso respecto al ciberactivismo del partido de extrema derecha inglés *Britain First*, una lista de términos y temáticas que relacionan al islam con la radicalización (“yihadismo”, “extremista”, “radicalizado”), con una

religión que no es la nacional ("sharía", "califato", "mezquita") y con la amenaza y el peligro ("pedófilo", "decapitación", "bandas").

A esos textos los acompañan algunos elementos audiovisuales (imágenes y videos) y otros que caracterizan a las nuevas formas de comunicación de las redes sociales: *hashtags*, memes o enlaces a páginas externas. Los primeros permiten a los usuarios etiquetar o marcar el contenido para que otros usuarios puedan encontrarlo y así crear un flujo de mensajes sobre un tema en concreto. Los usuarios pueden seguirlos para acceder a las conversaciones sobre un tema específico y pueden también ser monitorizados para la investigación. Los *hashtags* se utilizan para condensar los mensajes y transmitir una cantidad significativa de información en pocos caracteres, sencillos de reconocer y difundir. Como suelen ser cortos, fácilmente inteligibles y sintéticos, tienen gran potencial de propagarse rápidamente (Aday et al., 2013).

Los *hashtags* antiislam pueden mostrar algún tipo de juicio ideológico-emocional o hacer una llamada a la acción. Otros tienen un carácter de por sí más neutros, por ejemplo los que etiquetan sucesos de la actualidad (Rebollo Díaz, 2021). Aunque se encuentran *hashtags* tanto en los mensajes con componentes de odio como en los que no los tienen, su proliferación es una de las principales herramientas de los grupos conservadores y de ultraderecha para reconducir el discurso del odio en las plataformas virtuales (Panizo-Lledot et al., 2019) y para lograr una mayor difusión de mensajes que incitan al odio y la violencia. En las investigaciones recientes recopiladas encontramos que algunas de estas etiquetas han sido utilizadas como criterios de búsqueda en la extracción de los datos de redes sociales, como #stopislam (Civila et al., 2020; Poole et al., 2021), #Brexit (Evolvi, 2019) o #Dudalk y #Dudalkattacks (Siapera, 2019).

3. VOCES TRAS LA ISLAMOFOBIA

Existe un cierto consenso en las investigaciones en establecer un tipo de perfil de usuario que promueve este tipo de mensajes en las redes sociales. Se trata principalmente de usuarios ligados a ideologías

conservadoras, de derecha o de extrema derecha cuya actividad y perfil público los identifica como seguidores de:

- Partidos políticos o ideologías de derecha o extrema derecha (ej. Partido por la Libertad, Holanda; Vox, España).
- Políticos conservadores (ej. Donald Trump).
- Movimientos de extrema derecha (ej. Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente [PEGIDA]).
- Grupos antiislam en redes sociales (como los grupos de Facebook).

Poole et al. (2021) los definen además como conservadores autoidentificados, cristianos conservadores, nacionalistas y supremacistas blancos, algunos identificados como la "nueva" o "alt-right".

Estos usuarios, junto con otros que no presentan un perfil tan claro, muestran algunas características que podrían identificarlos como *bots* o presentan signos de "actividad no auténtica coordinada" que caracteriza a los *bots*. “No auténtica” porque los promotores de los mensajes utilizan nombres falsos y “coordinada” porque trabajan juntos para difundir información engañosa (Pintak et al., 2021, p. 12). Los *bots* son algoritmos informáticos que producen automáticamente contenidos e interactúan con los humanos en las redes sociales, tratando de emular y posiblemente alterar su comportamiento. Aunque algunos son útiles (como los que responden automáticamente a consultas en atención al cliente), otros pueden ser perjudiciales cuando contribuyen a la difusión de información no verificada o de rumores (Ferrara et al., 2016). En otros casos, los usuarios que publicaban contenidos sensibles permanecieron anónimos (Chua & Banerjee, 2020). Respecto a su actividad, Pintak et al., (2021) muestran que la narrativa islamofóbica entorno a Ilhan Omar, una de las candidatas musulmanas al Congreso de los Estados Unidos, es alimentada y manipulada por un pequeño grupo de cuentas que trabajan en estrecha coordinación. Civila et al. (2020) añaden que los usuarios que utilizaron el *hashtag* #stopislam crean perfiles para compartir desinformación durante campañas específicas y luego dejaron de estar activos.

Aunque estos resultados nos plantean un perfil muy concreto de individuo que promueve y difunde este contenido en el escenario de las redes sociales, merece la pena aclarar no todo el discurso islamófobo se realiza con este nivel de explicitud, con un claro componente de odio y rechazo. Encontramos en el día a día muestras de racismo cotidiano (Essed, 2008) que pueden también estar presente en las redes sociales además de en el mundo *offline*. Este tipo de racismo más sutil, que se vuelve familiar y repetitivo y se reconstruye continuamente en la vida cotidiana, presenta desafíos para su estudio en lo *online* ya que no es tan fácil identificar ciertas palabras o actores de los que partir para su análisis. Esto quiere decir que el discurso racista sutil pasa más desapercibido y por tanto es más difícil de identificar, tanto dentro como fuera de línea. Tal y como afirma Barry Adams, uno de los primeros autores en analizar las estrategias empleadas para hacer frente a la inferiorización cotidiana, "el comportamiento que es mundano, rutinario y que se da por sentado tiende a escapar a la atención de las macrohistorias más dramáticas" (Adam, 1978, pp. 1-2).

4. CONCLUSIONES

En este capítulo hemos hecho una recopilación de investigaciones recientes sobre islamofobia en las redes sociales para analizar su compleja definición, pormenorizar los elementos que la componen y acercarnos al perfil de los actores detrás de estos discursos de odio.

La islamofobia se relaciona con sentimientos negativos como el odio, el miedo o la aversión, construcciones mentales prejuiciosas y estereotipadas y actitudes hostiles infundadas e indiscriminadas hacia el islam, la comunidad musulmana, las instituciones del islam o las personas que provienen de países donde se profesa el islam. Aunque el término sugiere que el odio es debido a la religión, la discriminación puede tener también su origen en cuestiones raciales o culturales, además de religiosas. Por ejemplo, cuando se ataca a las personas musulmanas que constituyen minorías étnicas en países de mayoría blanca, o cuando estos pertenecen a colectivos con experiencias migratorias y se les asimila a una cultura diferente o extraña. En esta línea ha sido habitual encontrar

una relación entre discursos antiinmigración e islamofobia. Pettersson (2019) afirma que el discurso de odio antimusulmán se ha despojado en gran medida de las nociones de raza y, en su lugar, ha pasado a girar en torno a afirmaciones sobre diferencias culturales inherentes e incompatibles y a amenazas para la cultura "occidental" o "cristiana". Retomando las palabras de Grosfoguel (2014), el racismo biológico ha dado paso al racismo cultural, aunque aún pervive en los discursos más extremos de las redes sociales ideas que nos recuerdan a las concepciones medievales del islam como salvaje y primitivo y a la persecución de la "pureza de la sangre", que ahora convive con la persecución de la homogeneidad cultural.

El islam se ha presentado como lo opuesto a la civilización, atribuyendo esta última al mundo occidental. Esto se vale de la idea de choque de civilizaciones de Huntington que establece la religión como el elemento más importante de las civilizaciones, que mantendrán relaciones distantes o violentas entre ellas (Huntington, 1998). El islam no solo no pertenecería a Occidente, sino que sería uno de sus principales enemigos. En cuestiones de género, un tema recurrente en las redes sociales en relación con el islam, se entiende que las identidades occidentales también lo son en términos de normas de género compartidas (Evolvi, 2019) y en ese sentido, el islam y los musulmanes se posicionarían como opuestos a esas normas. Por una parte, oprimiendo a las mujeres musulmanas, y por otra, amenazando la integridad física y sexual de las no musulmanas. Aunque esto podría resultar en un interesante debate sobre género y religión, la realidad es que el objetivo de esos mensajes no es realizar ninguna denuncia feminista sobre la situación de las mujeres y la cultura patriarcal, sino desviar la atención hacia el origen, etnia o religión de los supuestos agresores, utilizando las diferencias de género para alimentar el racismo y la xenofobia (Gallego et al., 2017).

Los discursos islamófobos en las redes sociales tienen repercusiones preocupantes en la sociedad, pues el mundo digital y el mundo fuera de Internet están conectados y se retroalimentan. Estos discursos pueden materializarse en actos de discriminación, violencia o exclusión, manifestaciones cotidianas de racismo, violación de Derechos Humanos, exclusión de las personas musulmanas de la esfera pública y amenazas

para la cohesión social. Además, el racismo antimusulmán conlleva el riesgo de contrarrestar los esfuerzos de integración e inclusión y puede radicalizar aún más a un número creciente de jóvenes musulmanes en Europa (European Commission against Racism and Intolerance, 2021). Además, podemos concluir que la población general está lejos de ser la promotora de los discursos de islamofobia más explícitos en las redes sociales, aunque sin duda está expuesta a estos, puede reducir su sensibilidad a los mismos y asimilarlos como normales, con penosas consecuencias para la convivencia social de las poblaciones religiosa y étnicamente diversas.

Por último, el estudio de la islamofobia en las redes sociales debe considerar la multiplicidad de formas en la que se manifiesta para poder hacer una identificación y medición adecuada. El análisis de sentimientos puede ser una técnica útil para identificar aquellos mensajes que contengan sentimientos de odio y miedo. Combinar esta técnica con análisis del discurso que profundice en el contenido de los mensajes a través de los estereotipos y prejuicios conocidos hacia el islam y las personas musulmanas también puede ser una buena estrategia.

5. REFERENCIAS

Abdel-Fadil, M. (2017). Identity Politics in a Mediatized Religious Environment on Facebook: Yes to Wearing the Cross Whenever and Wherever I Choose. *Journal of Religion in Europe*, *10*(4), 457-486. https://doi.org/10.1163/18748929-01004001

Ackland, R. (2013). *Web Social Science: Concepts, Data and Tools for Social Scientists in the Digital Age*. SAGE Publications.

Adam, B. D. (1978). *The survival of domination: Inferiorization and everyday life*. New York: Elsevier.

Aday, S., Farrell, H., Freelon, D., Lynch, M., Sides, J., & Dewar, M. (2013). Watching From Afar: Media Consumption Patterns Around the Arab Spring. *American Behavioral Scientist*, *57*(7), 899-919. https://doi.org/10.1177/0002764213479373

Alanazi, A. M. N. (2015). *Los términos árabes e islámicos en la prensa española: Comprensión, traducción y uso. El caso del diario El País* [Tesis Doctoral, Universidad de Málaga]. https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/10407

Arcila Calderón, C., de la Vega, G., & Blanco Herrero, D. (2020). Topic Modeling and Characterization of Hate Speech against Immigrants on Twitter around the Emergence of a Far-Right Party in Spain. *Social Sciences*, *9*(11). https://doi.org/10.3390/socsci9110188

Astor, A., & Griera, M. (2016). La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 248-270.

Awan, I., & Zempi, I. (2016). The affinity between online and offline anti-Muslim hate crime: Dynamics and impacts. *Aggression and Violent Behavior*, *27*, 1-8. https://doi.org/10.1016/j.avb.2016.02.001

Bañón, A. M. (1996). *Racismo, discurso periodístico y didáctica de la lengua*. Almería: Universidad de Almería.

Bernardez-Rodal, A., Rey, P. R., & Franco, Y. G. (2020). Radical right parties and anti-feminist speech on Instagram: Vox and the 2019 Spanish general election. *Party Politics*, 1354068820968839. https://doi.org/10.1177/1354068820968839

Bleich, E. (2011). What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, *55*(12), 1581-1600. https://doi.org/10.1177/0002764211409387

Bourekba, M. (2018). Discursos estereotipados sobre los musulmanes en España: De moro a musulmán, de islam a musulmanes. *Una Realidad Incontestable: Islamofobia en los Medios; IEMed i Fundación Al Fanar: Barcelona, Spain*.

Brindle, A., & MacMillan, C. (2017). Like & share if you agree: A study of discourses and cyber activism of the far-right British nationalist party Britain First. *Journal of Language Aggression and Conflict*, *5*(1), 108-133.

Calvo Barbero, C., & Sánchez-García, P. (2018). Islamofobia en la prensa escrita: De la sección de opinión a la opinión pública. *Historia y Comunicación Social*, *23*(2). https://doi.org/10.5209/HICS.62271

Checa, F. (2018). El velo islámico hoy. ¿Resignificación o trampa? *Gazeta de Antropología*, *34*(2). http://www.gazeta-antropologia.es/?p=5083

Chua, A. Y. K., & Banerjee, S. (2020). The topic of terrorism on Yahoo! Answers: Questions, answers and users' anonymity. *Aslib Journal of Information Management*, *72*(1), 1-16. https://doi.org/10.1108/AJIM-08-2019-0204

Civila, S., Romero-Rodríguez, L. M., & Civila, A. (2020). The Demonization of Islam through Social Media: A Case Study of #Stopislam in Instagram. *Publications*, *8*(4), 52. https://doi.org/10.3390/publications8040052

Corral, A., Fernández Romero, C., & García Ortega, C. (2020). Framing e islamofobia. La cobertura de la revolución egipcia en la prensa española de referencia (2011-2013). *Revista Latina de Comunicación Social*, *77*. https://doi.org/10.4185/RLCS-2020-1463

de Miranda, C. (2010). Perspectivas sobre el velo islámico: Especial referencia a la doctrina del margen de apreciación en la jurisprudencia internacional. *Anuario de derechos humanos*, *11*, 13-78.

Essed, P. (2008). Everyday racism. *A companion to racial and ethnic studies*, 202-216.

European Commission against Racism and Intolerance. (2017, junio 22). *Strong surge of nationalistic populism, xenophobic hate speech were key challenges in Europe in 2016.* Strong surge of nationalistic populism, xenophobic hate speech were key challenges in Europe in 2016.

European Commission against Racism and Intolerance. (2021). *Annual Report on ECRI's Activities*. European Commission against Racism and Intolerance. https://rm.coe.int/annual-report-on-ecri-s-activities-for-2020/1680a1cd59

Evolvi, G. (2019). #Islamexit: Inter-group antagonism on Twitter. *Information, Communication & Society*, *22*(3), 386-401. https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1388427

Ferrara, E., Varol, O., Davis, C., Menczer, F., & Flammini, A. (2016). The rise of social bots. *Communications of the ACM*, *59*(7), 96-104. https://doi.org/10.1145/2818717

Gallego, M., Gualda, E., & Rebollo, C. (2017). Women and Refugees in Twitter: Rethorics of Abuse, Vulnerability and Violence from a Gender Perspective. *Journal of Mediterranean Knowledge*, *2*(1), 37-58. http://hdl.handle.net/10272/15200

Gaudette, T., Scrivens, R., Davies, G., & Frank, R. (2021). Upvoting extremism: Collective identity formation and the extreme right on Reddit. *New Media & Society*, *23*(12), 3491-3508. https://doi.org/10.1177/1461444820958123

González, A. (2019). ¿Qué es Machine Learning? *Cleverdata*. https://cleverdata.io/que-es-machine-learning-big-data/

Grosfoguel, R. (2014). Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, *1*(1), 83-114. http://dx.doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2014.1.58208

Grosfoguel, R., & Martín, G. (2012). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe.

Hanzelka, J., & Schmidt, I. (2017). Dynamics of Cyber Hate in Social Media: A Comparative Analysis of Anti-Muslim Movements in the Czech Republic and Germany. *International Journal of Cyber Criminology*, *11*(1), 143-160. https://doi.org/10.5281/zenodo.495778

Huntington, S. P. (1998). El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. *Cuadernos de estrategia*, *99*, 239-248.

Imhoff, R., & Recker, J. (2012). Differentiating Islamophobia: Introducing a new scale to measure Islamoprejudice and secular Islam critique. *Political Psychology*, *33*(6), 811-824.

Karjo, C. H., & Ng, A. (2021). *Hate Speech Propaganda from and Against Muslims in Facebook Posts*. https://doi.org/10.5281/zenodo.4766989

Kastolani, K. (2020). Understanding the delivery of Islamophobic hate speech via social media in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *10*(2), 247-270. https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.247-270

Kennedy, H. (2006). Beyond anonymity, or future directions for internet identity research. *New media & society*, *8*(6), 859-876. https://doi.org/10.1177/1461444806069641

Määttä, S. K., Suomalainen, K., & Tuomarla, U. (2021). Everyday discourse as a space of citizenship: The linguistic construction of in-groups and out-groups in online discussion boards. *Citizenship Studies*, *25*(6), 773-790. https://doi.org/10.1080/13621025.2021.1968715

Maldonado-Torres, N. (2006). Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War. En I. Mclean, *Reconciliation, Nations and Churches in Latin America*. Routledge.

Moosavi, L. (2015). The racialization of Muslim converts in Britain and their experiences of Islamophobia. *Critical Sociology*, *41*(1), 41-56.

Nizaruddin, F. (2021). Role of Public WhatsApp Groups Within the Hindutva Ecosystem of Hate and Narratives of "CoronaJihad". *International Journal of Communication*, *15*(0), 18. https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/16255

Nor, M. W. M., & Gale, P. (2021). Growing Fear of Islamisation: Representation of Online Media in Malaysia. *Journal of Muslim Minority Affairs*, *41*(1), 17-33. https://doi.org/10.1080/13602004.2021.1903161

Observatorio de la Islamofobia en los medios. (2018). *Una realidad incontestable: Islamofobia en los medios*. Observatorio de la Islamofobia en los medios. http://www.observatorioislamofobia.org/2018/10/31/una-realidad-incontestable-islamofobia-los-medios-resumen-ejecutivo/

Panizo-LLedot, A., Torregrosa, J., Bello-Orgaz, G., Thorburn, J., & Camacho, D. (2019). Describing alt-right communities and their discourse on twitter during the 2018 us mid-term elections. *International Conference on Complex Networks and Their Applications*, 427-439. https://arxiv.org/abs/1910.03431

Perceval, J. M. (1997). *Todos son uno: Arquetipos, xenofobia y racismo: La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Instituto de Estudios Almerienses.

Pettersson, K. (2019). "Freedom of speech requires actions": Exploring the discourse of politicians convicted of hate-speech against Muslims. *European Journal of Social Psychology*, *49*(5), 938-952.

Pintak, L., Bowe, B. J., & Albright, J. (2021). Influencers, Amplifiers, and Icons: A Systematic Approach to Understanding the Roles of Islamophobic Actors on Twitter. *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 10776990211031568. https://doi.org/10.1177/10776990211031567

Poole, E., Giraud, E. H., & de Quincey, E. (2021). Tactical interventions in online hate speech: The case of #stopIslam. *New Media & Society*, *23*(6), 1415-1442. https://doi.org/10.1177/1461444820903319

Poole, E., Giraud, E., & Quincey, E. de. (2019). Contesting #StopIslam: The Dynamics of a Counter-narrative Against Right-wing Populism. *Open Library of Humanities*, *5*(1). https://doi.org/10.16995/olh.406

Rebollo Díaz, C. (2021). *Tuiteando sobre refugiados: Una comparación internacional de discursos, imaginarios y representaciones sociales* [Tesis Doctoral, Universidad de Huelva]. http://hdl.handle.net/10272/20113

Ruiz, J. J. (2011). La prohibición del velo islámico en la enseñanza pública: La perspectiva de la igualdad de género. *Revista española de derecho constitucional*, *92*, 103-140.

Runnymede Trust. (1997). *Islamophobia: A Challende for Us All*. Runnymede Trust.

Sadek, N. (2017). Islamophobia, shame, and the collapse of Muslim identities. *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, *14*(3), 200-221.

Said, E. (1981). *Orientalism*. Vintage Books.

Siapera, E. (2019). Organised and Ambient Digital Racism: Multidirectional Flows in the Irish Digital Sphere. *Open Library of Humanities*, *5*(1). https://doi.org/10.16995/olh.405

Stewart, J. (2019). Anti-Muslim hate speech and displacement narratives: Case studies from Sri Lanka and Australia. *Australian Journal of Social Issues*, *54*(4), 418-435. https://doi.org/10.1002/ajs4.83

Syarif, Z., Mughni, S. A., & Hannan, A. (2020). Post-truth and Islamophobia narration in the contemporary Indonesian political constellation. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *10*(2), 199-225. https://doi.org/10.18326/ijims.v10i2.199-225

Trinidad, A., Carrero, V., & Soriano, R. (2006). *Teoría fundamentada «grounded theory»: La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Vidgen, B., & Yasseri, T. (2020). Detecting weak and strong Islamophobic hate speech on social media. *Journal of Information Technology & Politics*, *17*(1), 66-78.

Wiedlitzka, S., Prati, G., Brown, R., Smith, J., & Walters, M. A. (2021). Hate in Word and Deed: The Temporal Association Between Online and Offline Islamophobia. *Journal of Quantitative Criminology*. https://doi.org/10.1007/s10940-021-09530-9

Williams, M. L., Burnap, P., Javed, A., Liu, H., & Ozalp, S. (2020). Hate in the Machine: Anti-Black and Anti-Muslim Social Media Posts as Predictors of Offline Racially and Religiously Aggravated Crime. *The British Journal of Criminology*, *60*(1), 93-117. https://doi.org/10.1093/bjc/azz049

LA COMUNICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL A TRAVÉS DE LA CARICATURA EN LA PRIMAVERA ÁRABE EN SIRIA

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

La Primavera Árabe fue un fenómeno político y social que contribuyó a que el mundo árabe, en general, se replanteara una serie de cosas. Este fenómeno consistió en una la ola revolucionaria de manifestaciones y protestas que comenzaron el 18 de diciembre de 2010 en el mundo árabe. Los hechos tuvieron lugar el 17 de diciembre de ese mismo año, cuando Ali al-Buazizi colgó un vídeo en su muro de Facebook, en el que se mostraba una manifestación pacífica contra el gobierno tunecino que había sido provocada como consecuencia de la auto-inmolación de su primo en protesta contra las privaciones económicas y exceso del estado policial autoritario de Túnez. Como consecuencia, el gobierno de Túnez había impuesto un bloqueo informativo sobre las manifestaciones masivas y este hecho conllevó a que el mundo árabe nunca volviera a ser el mismo (Eko, 2012, p.130). De este modo, las manifestaciones se extendieron a otros países tales como Egipto, Yemen, Libia y Siria. Sin embargo, los hechos se desvirtuaron y no siguieron la dirección que deberían haber seguido. Así, Egipto, Túnez y Yemen entraron en un pe-ríodo de transición incierta, Siria y Libia se vieron envueltos en un conflicto civil, mientras que las monarquías ricas del Golfo Pérsico se mantuvieron prácticamente inalterables por los acontecimientos. Por tanto, es probable que sea más útil definir los levantamien-os de estos países como un medio catalizador para el cambio a largo plazo, cuyo resul-tado final ha dado muchas vueltas. En cualquier caso, el principal legado de la Primavera Árabe se reflejó en el hecho de romper el mito de la

pasividad de los políticos y el gobierno de las élites. Por ello, los países evitaron la agitación popular, tratando mantener a la población tranquila y aletargada (Manfreda, n. d.).

En este contexto, la caricatura logró abrirse camino y consolidarse como arte de resistencia, convirtiéndose no sólo en un medio de comunicación, sino también en un elemento de lucha pacífica. Por ello, este trabajo pretende analizar la evolución de la caricatura árabe teniendo en cuenta los diferentes acontecimientos que se desarrollaron a lo largo de estos levantamientos. De este modo, teniendo en cuenta todo esto se va a contextualizar en Siria, particularmente, dado que la Primavera Árabe se desató a consecuencia de un grafiti y el arte de la caricatura había aflorado anteriormente a través de la figura de caricaturistas de la talla de Ali Ferzat. Por este motivo, los objetivos de este trabajo son: (1) analizar el desarrollo de la caricatura en Siria; (2) estudiar su explosión como arte de resistencia en la sociedad; y (3) ver cómo esos dibujos se convirtieron en un arma de resistencia pacífica que aún puede dejar entrever sus fuerzas tras diez años de dichos acontecimientos.

Con todo, este trabajo busca demostrar que el desarrollo de la Primavera Árabe supuso un antes y un después que quedó reflejado en las artes. Las artes cobraron una importancia exuberante en tanto que se convirtieron en una forma de comunicación social. Por tanto, puede decirse que la caricatura se convirtió en una forma de lucha pacífica pero también en una forma de comunicación que representaba un sector de la sociedad que abogaba por el cambio y las mejoras del país.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

En primer lugar, hay que decir que para llevar a cabo todo este planteamiento que se acaba de hacer se ha optado por utilizar una metodología cualitativa. Este trabajo se trata de una aproximación teórica, por lo que se busca desarrollar un proceso de análisis y síntesis, a raíz de los datos obtenidos en las diferentes fuentes analizadas. De este mo-do, este trabajo busca marcar la experiencia vivida de los diferentes acontecimientos que tuvieron lugar durante el desarrollo de la Primavera Árabe. Por ello, las caricaturas, dado que tienen la capacidad de influir en la

sociedad a través del intelecto y la emoción, adoptan una perspectiva social y política de este fenómeno con el fin de darle un sentido pleno. En este sentido, a través de la caricatura se intentan comprender cómo funciona la sociedad y los problemas que en ella pueden existir más allá de la cultura y los propios regímenes políticos. De este modo, para que todo esto adquiera sentido pleno se ha decidido centrar en el caso de Siria, dado que es donde se encuentra una gran tradición y dónde se produjo un fenómeno que supuso un antes y un después para el desarrollo de la caricatura árabe: la representación directa de los líderes políticos (Taylor y Bogdan, 1984).

Como consecuencia, se ha optado por establecer dos fases complementarias y claramente definidas con el fin de analizar todo el planteamiento que se ha establecido previamente. En primer lugar, se ha desarrollado una fase descriptiva que tiene como intención estudiar y analizar el fenómeno de la caricatura siria con el fin de ver qué impacto ha podido causar su desarrollo en la sociedad. Tras realizar este trabajo, se ha llevado a cabo una fase interpretativa que ha permitido llevar a cabo un un proceso de comprensión y análisis de los dibujos, mediante un proceso más complejo, que permita dar una respuesta al material recabado en esa primera fase.

En lo referente a la muestra analizada, cabe decir que se ha optado por analizar las caricaturas del caricaturista sirio Ali Ferzat. La elección de este caricaturista ha sido motivada por el hecho de que es uno de los caricaturistas árabes más relevantes en Siria y en el mundo árabe. Cuenta con más de 15.000 caricaturas a sus espaldas y ha sido uno de los caricaturistas más galardonados. Asimismo, su trayectoria está unida al mundo árabe, así como a su Siria natal, donde decidió convertirse en un activista en el momento que estalló la Primavera Árabe con el fin de ayudar a la gente y fomentar un cambio en el país que contribuyera a generar una nueva sociedad conciencia en una nueva forma de hacer política. En este sentido, la selección de caricaturas ha estado motivada por el impacto social que han tenido. Para ello, se ha optado por usar la red social Facebook, así como las diferentes entrevistas realizadas al caricaturista con el fin de seguir un proceso exhaustivo que refleje el impacto que han podido tener estos dibujos en la sociedad.

Por otro lado, para analizar estas imágenes, se ha utilizado un método visual etnográfico, es decir, este método permite analizar, estudiar y contextualizar las caricaturas gracias al uso de la etnografía. Se ha establecido una comparación de las desigualdades sociales y políticas en el mundo árabe teniendo en cuenta lo que ocurre dentro de estos dibujos. De este modo, la caricatura se presenta como una herramienta que hace reír a la sociedad, pero que busca mostrar una realidad oculta dentro de la sociedad que hace que ésta reaccione ante determinadas circunstancias. Por tanto, el uso de este método de investigación permite definir y entender lo que ocurre dentro de estos dibujos a través de una observación directa con el fin de estudiar y analizar qué ocurrió durante el desarrollo de la Primavera Árabe en Siria (Vasilachis de Gialdino, 2009).

En cualquier caso, este método ha sido combinado con el desarrollo de la teoría fundamentada. Se han analizado y estudiado diferentes fuentes secundarias que complementen el desarrollo de la caricatura en Siria durante la Primavera Árabe. De este modo, se han analizado todos estos datos a través de un proceso inductivo que ha permitido gene-rar un método comparativo y un muestreo teórico que codifique y analice los datos obtenidos para esta investigación. Para ello, se han realizado diferentes abstracciones teóricas, estableciendo diferentes categorías, en las que se ha tenido en cuenta tanto el desarrollo del humor como su uso dentro de las caricaturas en Siria. Todo esto se ha vis-to completado, a su vez, con una codificación selectiva que ha permitido ver qué influencia han tenido esos dibujos en Siria durante el desarrollo de la Primavera Árabe y qué consecuencias tienen en la actualidad el desarrollo de esos dibujos (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006).

3. EL DESARROLLO DE LA CARICATURA EN SIRIA

La importancia del culto al régimen y al Presidente promovió que el poder se convirtiera en algo simbólico, es decir, se mostró como un elemento capaz de imponer la realidad del Estado. Por tanto, el arte y la revolución han estado patentes en gran parte de las realizaciones artísticas contemporáneas, destacando las artes gráficas y el arte de la calle,

tales como el muralismo, el cartelismo o, incluso, la caricatura y la imagen gráfica (Lavado, 1984, p. 242).

El nacimiento de la caricatura Siria data de principios del siglo XX, fecha en las que aparecen las primeras caricaturas en algunos diarios como al-Rawi (el Narrador) en el año 1909. Su objetivo era criticar las costumbres sociales sin atacar la política de forma directa, por lo que el humor político era una vía de escape que se materializaba en forma de caricatura. Sin embargo, el rumbo de este arte fue cambiando con el paso de los años y se convirtió en una forma de crítica política mucho más aguda, sobre todo, en época colonial. En cualquier caso, la caricatura no terminó de irrumpir con fuerza en época colonial, debido al interés por privar al público sirio de toda manifestación política, así como la posterior clausura de diarios contrarios a Francia y en pro de la independencia. De he-cho, muchos optaron por manifestar el humor político a través de la escritura, con el fin de protestar contra el imperialismo francés. Pues, existía un fuerte sentimiento de inde-pendencia que no se materializaría hasta el desarrollo de la Segunda Mundial. Esta nueva etapa supuso una nueva era para la libertad de prensa, por lo que surgieron una gran cantidad de libros y revistas de historietas. No obstante, la mayoría de estas revistas acabaron siendo censuradas con la llegada del Baath en la década de los 60. Con los nuevos cambios acaecidos en Siria, no se podía criticar de manera directa al presidente, debido a que los medios tenían la función de legitimar al presidente, por lo que la carica-tura pasó a ser un arte clandestino. Era considerada como una fuerte manipulación polí-tica, de manera que pasó a ser supervisada por el Estado. Esto conllevó a que las carica-turas escaseasen y perdieran sus funciones como arte de burla y crítica, a pesar de que muchas de ellas se realizaban en la diáspora o en la clandestinidad. Sin embargo, tras un periodo de estabilidad política, el desarrollo de la caricatura volvió a resurgir, aunque con un carácter más fuerte y renovado, debido a que la censura previa había desencadenado una necesidad de lucha y reivindicación que llegara a todos los sectores de la sociedad sin importar su nivel cultural. Asimismo, se vio reforzado por el desarrollo de internet y las nuevas tecnologías, debido a que les permitía un mayor alcance, así como algo más de libertad a la hora de publicar las distintas críticas. Por esta razón,

puede ser considerado como un arte realizado por personas que gozan de gran talento que han sido motivadas por el espíritu de lucha y reivindicación. Por tanto, lo bueno y productivo de este arte es que ha permitido establecer una estrecha relación visible con el público, sin importar su nivel cultural, de manera que puede ser considerada merecedora de una gran audiencia a todos los niveles de la sociedad siria (Salti, 2012, pp. 140-143).

Teniendo en cuenta todo esto, la caricatura en Siria no está sujeta a una época concreta o a una zona determinada. Este desarrollo ha permitido saltarse los escollos económicos y la censura para poder seguir avanzando. De este modo, su función no ha evoluciona-do mucho desde sus orígenes, dado que ha sido una herramienta para hacer reír a la gente y para defender las libertades humanas, esforzándose por el bien y librándose del mal. De hecho, con el paso del tiempo dejó de estar supeditado a revistas y periódicos, pasando a estar estrechamente relacionado con las redes sociales e internet. La caricatura siria, desde sus orígenes, ha fomentado una identidad colectiva que, a través de un punto de lucha en común, rompe con la desigualdad social y los estratos sociales, impulsando la curiosidad crítica e intelectual. Por ello, la caricatura se acabó convirtiendo en un medio de queja que reflejaba las preocupaciones de la sociedad siria, tratando temas como la pobreza, la corrupción y el paro. Así, son comunes personajes como el agente de policía o el funcionario, por lo que la caricatura se transforma en una vía de escape para el pueblo, exponiendo sus problemas e inquietudes, e intentando corregir sus desgasta-das tradiciones y costumbres, alentando una concienciación cultural sin perder su lega-do (Salti, 2012: 146-148).

4. EL DESARROLLO DE LA CARICATURA ÁRABE EN SIRIA EN LA PRIMAVERA ÁRABE

Durante la primera etapa de la caricatura, se articulaba y renegociaba la línea entre gobernante y gobernado a través de la sátira y la parodia. La risa y la parodia eran la única forma de representar las maneras en la que el régimen de al- Asad gobernaba el país (Wedeen, 1995, pp. 179-209). De este modo, se buscaba desafiar las declaraciones de heroísmo,

pureza, populismo y espectáculo que conllevaba el culto a al-Asad, marcando el hueco entre la adecuación de lo público y el escepticismo de lo privado. Por tanto, puede considerarse que era una manera de criticar al gobierno haciendo zig-zag (Wedeen, 2015, pp. 111-112), al mismo tiempo que creaba un espacio alternativo en el que los sirios podían ser partícipes. Este espacio, por su parte, permitía a la gente mate-rializar y conmemorar concepciones e ideas de la política siria, por lo que las caricaturas iban ganando cada vez más fuerza y popularidad (Wedeen, 1995, pp. 243-245). En este contexto, su intención no era otra que el de aliviar las circunstancias del día a día, es decir, a través de la risa pretendía ayudar a la sociedad a salir del espacio y del tiempo del mundo en el que vivían (Ferzat, 2005, pp. 8-9).

No obstante, el desarrollo de la Primavera Árabe dio un vuelco considerable a toda esta situación. Se produjo un cambio y comenzó a dibujar figuras reconocibles del aparato de seguridad, así como al propio presidente Bashar al-Asad (Halasa, Omareen y Mahfouz, 2014, p. 170), es decir, se dejó a un lado la representación metafórica para dar paso a una representación directa del presidente y sus órganos de gobierno. De este modo, dibujar a Bashar al-Asad fue un avance político y personal, ya que nunca antes en la historia del desarrollo de las caricaturas en Siria se había hecho (Halasa, 2012, p. 14). Toda esta hazaña cobró un gran éxito dentro de la sociedad siria. De hecho, las caricaturas se convirtieron en un símbolo en sí mismo capaz de movilizar a la sociedad contra el régimen de Bashar al-Asad. Las caricaturas aparecieron en las pancartas de las manifestaciones que se desarrollaron en Siria y se convirtieron en un medio de comunicación que dio la vuelta al mundo por las consecuencias que acarreó.

En este contexto, las redes sociales jugaron un papel muy importante dentro de la Prima-vera Árabe, así como en el marco comunicativo de la sociedad, debido a que internet permitía conectar a las personas mucho más rápido (Gilbert, 2013, p. 80). Esto se vio favorecido por la llegada en 2010 de los smartphones, que permitían mandar imágenes de una manera más rápida a cualquier parte del mundo (Noueihed y Warren, 2012, p. 54-55). De este modo, Facebook y Twitter se convirtieron en una ventana al mundo que permitieron a las caricaturas dar la vuelta

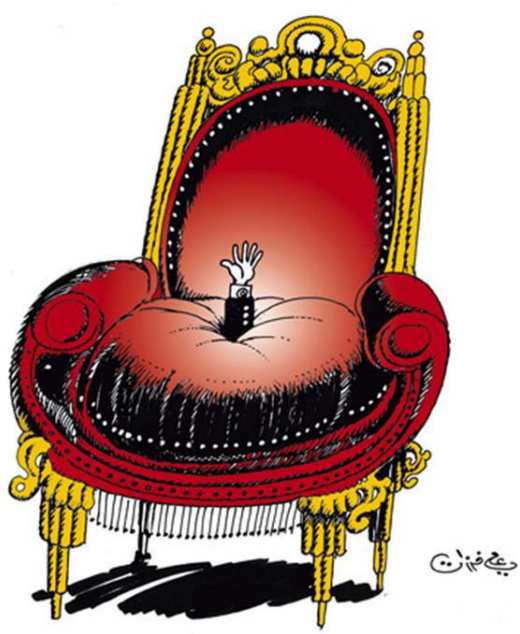
al mundo, mostrándose desde el prisma de la resistencia, la revolución y la reconciliación (John, 2009, pp. 123-131). Asimismo, todo esto supuso un cambio a la hora de hacer la revolución, pues los símbolos que se habían utilizado habían evolucionado por completo. Ya no hacía falta representar conceptos como libertad, justicia y dignidad usando el mismo método que usaba al-Asad para hacer propaganda del régimen, sino que los eslóganes habían cambiado por completo, por lo que los activistas no querían abusar de términos como libertad o resistencia. Se estaba promoviendo ideas basadas en la elección y no en la fuerza, de manera que es-tas nuevas caricaturas sirvieron para liberar la mente siria de la dependencia de una sola persona o ideología, al mismo tiempo que indicaban que se trataba de un movimiento no violento en el que se reclamaba la libertad de expresión, la libertad de asamblea y revo-car el Estado de Emergencia del régimen (Halasa, Omareen y Mahfouz, 2014, pp. 101-108). El desarrollo de estas caricaturas reflejaba la evolución de un conflicto que acabó en una guerra civil y, como consecuencia, con la aparición de nuevos grupos terroristas. Por ello, en estas caricaturas, aparecen críticas tanto al conflicto sirio como a la posición de los países occidentales e Irán. Por este motivo, en esta etapa, podrían distinguirse diferentes estadios, tales como la Primavera Árabe o el cariz que tomaron los hechos en Siria.

5. ANÁLISIS DE CARICATURAS

Tras analizar el desarrollo de la caricatura en Siria antes y después de la Primavera Árabe, se refleja una muestra que narra esa evolución de la Primavera Árabe en Siria. Se han utilizado seis caricaturas que muestran el antes y el después de la Primavera Árabe, es decir, se refleja cómo anteriormente los líderes eran representados de una manera indirecta hasta tal punto de ser representados poco a poco de una manera más directa. Tal como se dijo al principio de este trabajo, el caricaturista seleccionado ha sido Ali Fer-zat. Este hecho se debe a que tiene una numerosa producción y debido a su trayectoria simboliza perfectamente el antes y el después de la caricatura árabe. Asimismo, este caricaturista tiene un gran reconocimiento por la sociedad y ha sido premiado por su

trabajo en numerosas ocasiones, de ahí que se haya tomado como referencia para este trabajo.

FIGURA 1: *La perpetuación en el trono (Ferzat, n. d.).*



En esta caricatura se puede ver un trono con una mano. Esa mano simboliza que se ha engullido al presidente. De este modo, se pretende resaltar la perpetuación en el poder a través del trono, de manera que los dirigentes son capaces de perpetuarse hasta tal pun-to de ser engullidos por su propio sillón. Esta caricatura pertenece a esa primera etapa, antes de la Primavera Árabe, por lo que la crítica que se realiza es indirecta. Puede ser intercambiable con cualquier país árabe y no tiene que ser asociado a Siria, necesariamente. En cualquier caso, tras la Primavera Árabe, la representación social y política tomó un cariz completamente diferente.

FIGURA 2: Manifestación del viernes (Ferzat, n. d.)[435]



En esta caricatura puede verse a Bashar al-Asad pasando las hojas de un calendario. Asimismo, vemos que se tapa los ojos al pasar la hoja del viernes, ya que la llegada de ese día suponía el día de la manifestación contra el gobierno. De este modo, el objetivo de esta caricatura es mostrar el miedo de Bashar al-Asad ante el desarrollo de la Primavera Árabe, dado que podía llevar a un cambio social que lo echara del gobierno.

[435] Este tipo de representaciones va a ser muy recurrente durante la Primavera Árabe, dado que su uso va a ser criticar al gobierno en primera persona, acusando de manera directa a los presidentes por su mala ac-ción y gestión de los gobiernos.

FIGURA 3: *El presidente sirio y el presidente libio tratando de escapar juntos de sus respectivos países (Ferzat, n. d.)*[436]



En esta imagen se muestran tanto al presidente sirio como al presidente libio tratando de dejar sus respectivos países, con el fin de liberar a la población. En un primer momento, se observa a Muammar al-Gaddafi en un coche colérico que pierde hasta los tornillos y echa humo, debido a la velocidad que éste lleva al salir de su país. Por otro lado, se pue-de ver a Bashar al-Asad que hace auto-stop acompañado de una maleta hecha con prisas y uno de sus funcionarios o "privilegiados" que lleva una serie de papeles con el fin de que no lo incriminen por todo lo que ha ido haciendo desde la llegada al gobierno. Por tanto, el objetivo principal de esta caricatura es resaltar la necesidad de que se marchen del país, liberándolo de las vejaciones que han hecho estos presidentes en sus respectivos países.

[436] Esta caricatura acarreó múltiples consecuencias para el caricaturista. Pues, la noche del 25 al 26 de agosto de 2011 sufrió una brutal paliza en la que estuvo a punto de perder la vida. Afortunadamente, lo encontra-ron y lo único que consiguieron fue romperle los dedos; de manera que fue trasladado a Kuwait donde logró recuperarse y volver a dibujar, convirtiéndose en un auténtico activista de la Primavera Árabe y de Siria, en particular (Ferzat, 2012).

FIGURA 4: *La lucha de la sociedad (Ferzat, n. d.).*



En contrapartida de las anteriores imágenes, esta muestra un monstruo gigante que per-sigue a un oficial del ejército. Ese monstruo se compone de todas esas víctimas que ha dejado el cariz que ha tomado la Primavera Árabe en Siria. Pues, no podemos olvidar que los hecho, a diferencia de otros países, se precipitaron dando lugar una guerra civil que aún no ha terminado. Por ello, el objetivo principal de esta caricatura es resaltar que la revolución está viva y que por muchas muertas que hayan seguirán luchando, transformado en ese monstruo que persigue al oficial.

FIGURA 5: *La pasividad de Bashar al-Asad (Ferzat, n. d.).*



Teniendo en cuenta todo esto, uno de los principales responsables del conflicto sirio es Bashar al-Asad. Por ello, podemos ver una evolución dentro de las caricaturas, tanto en su rostro como actuación. En esta caricatura, por ejemplo, se observan dos escenarios diferenciados y conectados al mismo tiempo. En primer lugar, aparece un escenario de guerra y destrucción, mientras que en un segundo nivel se aprecia a Bashar al-Asad dando una rueda de prensa por televisión, al mismo tiempo que el cámara se encarga de callar el estruendo promovido por la guerra. De este modo, esta caricatura busca criticar la pasividad de Bashar al-Asad ante el conflicto, pero también lo responsabiliza.

FIGURA 6: *Los niños de la guerra (Ferzat, n. d.)*[437]



Esta caricatura es un afianzamiento de una caricatura anterior (Ferzat, 2005). Originariamente no estaba contextualizada y buscaba resaltar las consecuencias que pueden tener las guerras de una forma genérica. No obstante, el desarrollo de la Primavera Árabe y la posterior guerra civil en Siria hizo que esta caricatura se rehiciera y se pusiera hincapié en el caso de Siria con el fin de llamar la atención en los hechos que se estaban desatando. Se observa un escenario de guerra en el que un avión sirio bombardea la ciudad. Así, un niño[438] cae muerto en medio de esta situación y de su boca sale la palabra why (por qué) en color rojo para simbolizar esa sangre derramada. Por otro lado, en la es-quina, parece un hombre vestido de traje, cuya cabeza es una bola del mundo[439], tapán-

[437] Esta caricatura fue publicada años anteriores y formó parte de la antología del caricaturista Ali Fer-zat, A pen of Damascus Steel: political cartoons of an Arab Master (Ferzat, 2005).

[438] El uso de la figura del niño en las caricaturas es un símbolo muy recurrente para resaltar a las víctimas. Los niños son considerados víctimas inocentes y vulnerables, por lo que se van a usar para simbolizar y reflejar la opresión que vive la sociedad árabe que se materializa en esos niños que serán los adultos del futuro.

[439] La bola del mundo en forma de cabeza se utiliza para simbolizar el mundo y la política internacional que siempre mira hacia otro lado ante los acontecimientos de Oriente Medio. Su

dose los ojos para no ver toda esta situación que se ha promovido y consentido. Por tanto, el objetivo de esta caricatura es resaltar como el mundo mira hacia otro lado, mientras miles de niños mueren cada día como consecuencia de esta guerra.

Con todo, puede decirse que la caricatura es mucho más que un dibujo satírico. Tal como se acaba de analizar, gracias a la caricatura podemos rastrear qué pasó en la Primavera Árabe en Siria y qué consecuencias tuvo para la sociedad. No obstante, esto no hubiera sido posible sin el desarrollo de internet y las nuevas tecnologías, que permitieron que la difusión en el impacto fueran aún mayor. Internet y el ciberespacio se convirtió en un medio de comunicación alternativo, es decir, como un instrumento para ganar solidaridad y generar un diálogo con un discurso más abierto (Rinnawi, 2011, p. 137). Permitió una forma más interactiva y autónoma que permite ejercer presión y desafiar a los distintos regímenes autoritarios. Por ello, se acabó convirtiendo en un espacio idóneo de creación cultural que incitaba a la sociedad a movilizarse y enfrentarse a las injusticias del régimen (Liu, 2013: 252-271).

6. CONCLUSIONES

Respecto a las conclusiones de este trabajo, merece la pena hacer una reflexión en con-junto de todos los datos analizados. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la Primavera Árabe fue un movimiento político y social que buscaba una mejora ante las paupérrimas situación de estos países. En el caso de Siria, en particular, hay que añadir que no era la primera revuelta de este tipo al que se enfrentaba, dado que ya hubo movimientos en el año 2000 a consecuencia de la llegada de Bashar al-Asad al poder, aunque lograron ser sofocadas. Aun así, la Primavera Árabe cobró un cariz mucho más significativo que la llamada Primavera de Damasco, dado que desembocó en una guerra civil que diez años después no ha podido ser sofocada aún.

aparición suele ser la misma, es decir, un hombre vestido con un traje de chaqueta cuya cabeza es una bola del mundo.

En este contexto, la caricatura ha tenido un papel significativo desde el principio. La caricatura ha sido considerada un elemento que hace reír y que entretiene a la sociedad, por lo que ha pasado a un segundo plano como consecuencia de ser un elemento de diversión. No obstante, la caricatura engloba ideas y actitudes que están en el sustrato de la sociedad, pero que nadie se atreve hablar de una manera clara y directa, de ahí que sea un elemento inquietante para los gobiernos. Por ello, desde que llegó el Baaz al poder, trató de censurarla o supervisarla, dado que eran conscientes de que estos dibujos apelaban al intelecto y a la emoción a través del uso de metáforas visuales. En este sentido, la caricatura era un lenguaje no verbal que llegaba a todos los sectores de la sociedad y persuadía de una manera directa a la gente con el fin de que participaran en el proceso político y creativo.

Por esta razón, la caricatura se convirtió en un herramienta social muy importante. Durante la Primavera Árabe, este arte se acentuó y se consolidó como forma de resistencia. Dicho de otro modo, su uso se extendió como una forma de lucha pacífica, por lo que se empezó a representar a Bashar al-Asad de una manera directa, hasta tal punto que se han llegado a contabilizar más de 3.000 dibujos criticando la actitud del presidente sirio. Por tanto, las críticas pasaron de ser indirectas, para convertirse en una forma de activismo de resistencia que permitiera mostrar lo que verdaderamente ocurría en Siria, así como también buscaban acabar con la situación que tenían.

Con todo, todo esto se vio favorecido por el ciberespacio. El uso de internet y las nuevas tecnologías permitió que su transmisión fuera aún mayor y esas caricaturas dieran la vuelta al mundo. Redes sociales como Facebook y Twitter contribuyeron a crear una comunidad virtual que permitía generar una revolución paralela a través de la red usando las caricaturas como puente. De este modo, estos dibujos se han publicado en las redes sociales y han sido objeto de críticas y comentarios, haciendo que la revolución y la resistencia permanezca viva. Hay que tener en cuenta que la sociedad en red proporciona un tiempo y espacio diferente al espacio real, por lo que su uso ha permitido perpetuar la revolución, haciendo que, a pesar de las circunstancias, aún siga viva.

7. REFERENCIAS

Eko, L. S. (2012). New Media, Old Regimes. Case Studies in Comparative Communication Law and Policy. Lanham, Maryland: Lexington Books.

Ferzat, A. (n. d.). Ali Ferzat. Recuperado el 20 de enero de 2021, de http://www.ali-ferzat.com

Ferzat, A. (2005). A Pen of Damascus Steel. Political Cartoons of an Arab Master. Seattle: Cune Press.

Ferzat, A. (2012). Syrian cartoonist Ali Farzat: 'They broke my hands to stop me drawing Assad' – video. Drawing the Revolution The Guardian. Recuperado el 30 de octubre de 2013, de http://www.theguardian.com/commentisfree/video/2012/jun/21/drawing-syria- revolution-ali-farzat-video

Gilbert, V. J. (2013). Syria for the Syrians: The rise of Syrian nationalism, 1970-2013 (1536249). Disponible en ProQuest Dissertations & Theses Global. (1353357676). Recu-perado el 6 de noviembre de 2015, de http://search.proquest.com.ezpprod1.hul.harvard.edu/docview/1353357676?account id=11311

Halasa, M. (2012, junio). Creative dissent. Index on Censorship. Vol. 41 Issue 2, p. 14- 25.

Halasa, M., Omareen, Z. y Mahfouz, N. (Eds.) (2014). Syria speaks: art and culture from the frontline. Londres: Saqi Books.

John, A. L. (2009). Comic art, democratisation and conscientisation. Media Asia, 36(3), pp. 123-131.

Lavado, P. (1984). Imágenes para una revolución islámica: La caricatura como arma polí-tica y forma de expresión artística. Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, vol. 20.

Manfreda, P. (n. d.). Definition of the Arab Spring. Middle East Uprisings in 2011. Recuperado el 23 de octubre de 2013, de http://middleeast.about.com/od/humanrightsdemocracy/a/Definition-Of-The-Arab- Spring.htm

Noueihed, L. y Warren, A. (2012). The Battle for the Arab Spring - Revolution, Counter- Revolution and the Making of a New Era. New Haven; Londres: Yale University Press.

Salti, O. (2012). Caricaturas y Viñetas. Arte de Burla y Crítica para Todos los Públicos. Revista Culturas 8. Recuperado el 30 de enero de 2015, de http://revistaculturas.org/wp-content/uploads/2012/09/culturas8_pdf.pdf

Taylor, S., & Bogdan, R. (1984). Introducción a los métodos cualitativos de investigación : la búsqueda de significados (1a ed.). Paidós.

Trinidad Requena, A., Carrero Planes, V., & Soriano Miras, R. (2006). Teoría fundamentada “Grounded theory” : la construcción de la teoría a través del análisis inter-pretacional / . CIS

Vasilachis de Gialdino, I. (2009). Estrategias de investigación cualitativa . Gedisa.

Wedeen, L. (1995). The Politics of Spectacle: Discipline, Resistance, and National Community in Syria. Berkeley: University of California.

Wedeen, L. (2015). Ambiguities of Domination. Politics, Rhetorics, and Symbols in

LAS INTERACCIONES DE LOS MEDIOS DIGITALES Y LAS REDES SOCIALES: ¿INFLUENCIAS, CONSENSOS O DISENSOS? UNA PROPUESTA PARA UNA INDAGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA

TERESA VELÁZQUEZ GARCÍA-TALAVERA
Universidad Autónoma de Barcelona-LAPREC

NÚRIA SIMELIO SOLÀ
Universidad Autónoma de Barcelona-LAPREC

1. INTRODUCCIÓN

Las formas de comunicación digital y sus interacciones se muestran como un espacio de estudio necesario para su indagación. En estas páginas se pretende presentar una propuesta para una investigación en este ámbito y exponer cuáles serían los ámbitos teóricos y metodológicos que pueden ser de interés para la misma.

Responder a preguntas tales como ¿Se puede considerar que los usuarios de las redes sociales e, incluso, de los medios de comunicación digitales forman parte de comunidades interpretativas? Y de ser así, ¿cuáles son sus características y perfiles? También, ¿los conceptos de enciclopedia, acervo cultural, ideologías son compartidos? A partir de las interacciones y los discursos resultantes ¿se puede derivar la pertenencia a núcleos homogéneos que comparten afinidades, gustos y preferencias concordantes o consensuadas o, por el contrario, responden a posturas heterogéneas, opuestas y de difícil acuerdo y entendimiento?

La respuesta de estas preguntas iniciales comporta exponer una serie de objetivos que se deberían alcanzar para, en un segundo momento, presentar un recorrido por aquellos referentes teóricos en los que situar dicha investigación. En tercer lugar, delimitar aquellas metodologías y técnicas adecuadas que permitan abordar dicha indagación. Todo ello

sobre una selección, tanto de medios de comunicación digital, como pueda ser el caso de la prensa, como de aquellas redes sociales más utilizadas, de los que se extraerá una muestra acotada en el tiempo y coincidente en ambos soportes. Desde el punto de vista metodológicos se evidencia como necesario aplicar alguna metodología que ayude a identificar, describir y acotar a los usuarios de dichos medios y redes.

2. OBJETIVOS

2.1. OBJETIVO GENERAL

Identificar las formas de interacción que se establecen en la comunicación digital.

2.1.1. Objetivos específicos

Exponer las tipologías de los medios de comunicación digitales y de las redes sociales

Establecer las características de los usuarios de medios de comunicación digitales y de las redes sociales.

Analizar los contenidos presentes en los medios de comunicación digitales y las redes sociales objeto de estudio

Observar las interacciones que se registran en la muestra seleccionada de los medios de comunicación digitales y de las redes sociales.

Examinar el discurso dinámico generado en la construcción y reproducción de ese discurso.

3. REFERENTES TEÓRICOS

3.1. La comunicación digital: Medios de comunicación digitales y redes sociales. Convergencia cultural y comunidades interpretativas.

El ecosistema comunicativo experimenta una transformación del modelo clásico unidireccional, al modelo circular y de interacción posibilitado por las transformaciones tecnológicas y las plataformas digitales,

las cuales permiten el intercambio de información y conocimiento. De la serie de opciones como puedan ser, entre otros, páginas o sitios web, plataformas digitales, o blogs, interesa en este caso, las redes sociales y los sitios web de la prensa digital.

La relación de autores y teorías sobre este aspecto es amplia, pero vamos a citar a algunos referentes que serán tomados en consideración en esta investigación. En este sentido, la convergencia cultural nos parece un concepto de interés y que nos ofrece Jenkins (2008)

> La cultura de la convergencia donde chocan los viejos y los nuevos medios, donde los medios populares se entrecruzan con los corporativos, donde el poder del productor y el consumidor mediáticos interaccionan de maneras impredecibles (…) Con convergencia me refiero al flujo de contenido a través de múltiples plataformas mediáticas, la cooperación entre múltiples industrias mediáticas y el comportamiento migratorio de las audiencias mediáticas, dispuestas a ir casi a cualquier parte en busca del tipo deseado de experiencias de entretenimiento. Convergencia es una palabra que logra describir los cambios tecnológicos, industriales, culturales y sociales en función de quienes hablen y de aquello a lo que crean estar refiriéndose. (Jenkins, 2008, p.14).

En este sentido, este concepto servirá para estudiar los discursos construidos por los usuarios de las redes sociales y sus interacciones y, también, cómo la comunicación digital ha influido en la manera en la que los lectores y audiencias cambian sus hábitos de consumo, se apropian de los mensajes, responden a los mismos y construyen sentido similar a un interpretante dinámico.

Otro concepto que nos parece de interés señalar es el de comunidad interpretativa. El mismo fue introducido por Stanley Fish (1980) para el análisis de los textos literarios. Para este autor la interpretación nunca es un acto individual, sino que siempre está influenciada o determinada por la comunidad que rodea al individuo que realiza dicha acción. Lindlof (2002) cuando se refiere a esta concepción de Fish afirma que para este autor "una comunidad interpretativa era una colectividad de personas que compartían estrategias para interpretar, usar e involucrarse con textos mediáticos y tecnologías de comunicación" (p.64) En su trabajo Media Audiences as Interpretative Communities de 1988, basado en el estudio de la recepción, desarrolla el concepto de comunidades interpretativas, las cuales y según el autor, son creadas a partir del usos que las

personas que forman parte de esa comunidad hacen de los medios de comunicación. Su trabajo se centra en conocer de qué manera las personas interiorizan los significados en base a la comunidad a la que pertenece. De todas formas, una persona puede pertenecer a varias comunidades interpretativa. En este sentido, su investigación se basa en el estudio del individuo y de la audiencia para ello emplea técnicas cualitativas. Más abajo, volveremos sobre aspectos derivados de este concepto.

Las redes sociales son también estructuras formadas por personas e instituciones que componen una comunidad donde comparten intereses comunes mediante la conexión por Internet. La inicial y matizada ausencia de jerarquía que ofrecen las redes permite a algunos autores afirmar que se ha creado un nuevo perfil de audiencia definido como "ciudadano usuario de los medios", que es interactivo y mucho más participativo. En este sentido, es a su vez productor y consumidor de contenidos en la red. (Rosique, 2010, p. 149). Sin embargo, Rosique realiza una advertencia en 2010 que todavía debe resolverse en la actualidad:

> Aún queda por llegar a esta última fase en lo que respecta a este proceso evolutivo del telespectador para que logre consolidarse como un "ciudadano usuario de los medios", organizado, capaz de actuar a favor de la defensa de sus derechos y consciente de la responsabilidad que le compete de actuar como un ciudadano activo en la construcción y desarrollo de sus medios de comunicación. Si bien el telespectador seguirá teniendo cada vez más capacidad de decisión en el ámbito de la comunicación, será a través de la participación ciudadana, de manera organizada y conjunta, donde logre consolidarse como un "ciudadano usuario de los medios". (Rosique, 2010, p. 160).

En el ámbito de esta consolidación, Alguacil Gómez (2006) establece cinco escalones en la pirámide para medir el grado de participación de la ciudadanía. Hasta en el nivel cuarto, no aparece la participación interactiva que implica ya disponer de mecanismos de codecisión y de gestión compartida. En este nivel estarían las redes sociales. Por tanto, estas se convierten en una plataforma ideal para que la ciudadanía muestre sus opiniones como forma de reforzar o de influenciar las actitudes y pensamientos del resto de la comunidad (Younus y otros, 2011).

3.2 Rutinas, selección, jerarquización, construcción y generación de información.

Uno de los aspectos para tomar en cuenta es el rol del seleccionador de la información en los medios de comunicación. El seleccionador o Gatekeeper, en la cadena productiva de información, corresponde a la actividad, y toma de decisión, de filtrar, del amplio escenario del acontecer, aquello que es objeto de ser considero información y, por tanto, transformarse en acontecimiento. Todo hecho que no es objeto de selección, sencillamente, no existe.

Como recordatorio, cuando hablamos de instancias institucionalizadas referidas, tanto al medio de comunicación y sus profesionales (institución pública o privada), como al resultado de la actividad: la noticia como institución. Las causas que llevan a seleccionar los hechos para que estos sean considerados noticias pueden ser de diferente índole. Así: Interés para el medio; la no repetición de temas; el espacio del que se dispone; la caracterización del interés del hecho a seleccionar; el grado de noticiabilidad, actualidad, etc. Asimismo, este proceso de selección se complementa con el de jerarquización. Todo ello conduce a las formas de control de la información.

Intervienen en este proceso, en primer lugar, los profesionales, pero la toma de decisión la realiza el "staf" del medio (dirección, jefes de redacción, de sección, etc.) (McQuail, 2000; Velázquez (1992); Wolf, 1987; Tuchman,1983)

Asimismo, se ha de tomar en cuenta desde la perspectiva interpretativa asimilada al concepto 'newsmaking' (Wolf 1997) en tanto se relaciona con la investigación cualitativa de las rutinas profesionales. La técnica usada en mayor proporción en la observación mediante ella se obtienen datos de los procedimientos del quehacer profesional en los medios de comunicación.

Por último, interesa señalar de qué forma las representaciones mediáticas señaladas por Altheide, 1996 y Harvey Molotch y Marylin Lester, 1974, se vinculan a la manera en la que los medios de comunicación, a partir de su actividad, contribuyen a presentar la realidad acontecida, los actores que intervienen y los temas que son tratados y su transformación, en primer lugar, en información y en objeto de opinión en segundo lugar. Para el análisis de estas se han de tomar en consideración los siguientes

aspectos: el proceso de selección seguido; la jerarquización aplicada; de qué forma son tratados los personajes (actores institucionales, sociales o individuo) y los temas; la relevancia y significación de estos; bajo qué formas genéricas y formatos aparecen; y el grado de tipificación/estereotipos. Se trata pues del estudio e investigación de las rutinas productivas aplicadas al concepto de noticiabilidad y, por tanto, al proceso de construcción de la información, donde intervienen la selección, compleja ante el flujo de informaciones que llegan al medio, las selecciones previas de las agencias, lo que conduce a que el trabajo profesional en muchos casos se burocratice.

En este sentido, Altheide trabaja el concepto de tipificación aplicado al formato de la noticia. Para el autor, la noticia es también una forma de conocer la realidad. El formato es un esquema que sirve al periodista para hacer su información de manera estereotipada. El tema de la noticia responde a un esquema tipificado y a un estilo. Según sea el tema de la noticia ésta queda clasificada según el acontecimiento que refleja lo que permite su clasificación. Asimismo, para el lector, el formato es una manera de identificar y conocer la realidad por medio de estructuras reconocibles, dado que se establece una convención social entre el periodista y el lector al compartir el formato, de esta forma se establece la situación de comunicación entre el periodista y el lector.

Por su parte, Harvey Molotch y con Marylin Lester (1974) defienden que los medios de comunicación construyen la realidad por medio de la creación de estructuras públicas de significatividad, es decir, los medios, a través de la información, crean directamente el entorno social que el público debe conocer. La relevancia y lo significativo de los hechos lo establecen los medios mediante la presentación que hacen de los mismos. El público no puede acceder directamente a la realidad si no es a través de los acontecimientos que los medios crean. Posteriormente, estas perspectivas se desarrollaron con los estudios de la agenda building (Lang y Lang, 1981), relacionados con la selección de las noticias de los medios a partir de aspectos externos como las agencias oficiales y las fuentes interesadas, así como los ámbitos de la producción digital.

3.3 De los usos y gratificaciones al análisis de la recepción y la audiencia activa.

Desde que Katz, Blumler y Gurevitch (1974) propusieron que la teoría de los usos y gratificaciones debía centrarse en las reacciones del público y considerar a éste como activo de manera que los individuos identifiquen cuáles son sus motivos y necesidades en relación con el consumo de los medios, esta concepción dio lugar a debates que condujeron a aspectos teóricos que interesan aquí y que se vinculan a los procesos de recepción y construcción de sentido.

Estos avances en los estudios de audiencia y recepción, tuvieron sus máximos representantes en los Estudios culturales británicos y cuya propuesta, y a partir de la crítica que hacen de los presupuesto del grupo Screen cuando estos establecen la relación del espectador con el texto fílmico, los autores de la Escuela de Birmingham, a finales de la década de los ’70, principios de los ‘80 y las décadas posteriores, al considerar al espectador como productor activo de significado, en tanto el consumo de medios de comunicación como lugar de lecturas potencialmente diferenciales, introducir el concepto de intertextualidad (Bajtin, 1982) y el proceso de lectura, así como, el hecho que la comunicación de masas entendida como una compleja construcción social de sentido. Los aportes de Stuart Hall (1993) respecto al modelo de codificación /decodificación y el énfasis sobre que tanto en la codificación como en la decodificación hay que realizar un trabajo simbólico y la relevancia de los diferentes tipos de lectura: prefigurada, negociada, opuesta.

A su vez, Klaus B. Jensen (1995), presenta el modelo de análisis de la recepción centrado en la actividad del usuario de los medios de comunicación a fin de identificar los mecanismos de producción de sentido. Así considera la producción de sentido como proceso cambiante. A su vez, ésta depende de los contextos de lectura e interrelacionada con otras actividades de la vida cotidiana: política, laboral, doméstica. Por su parte, la información de los medios de comunicación es producida y se produce simultáneamente por un sistema de significados culturales. El sentido adopta la forma de códigos culturales que son utilizados en varias instituciones sociales. Considera la noticia como una institución más de la sociedad y como construcción de sentido y como circulación

estructurada de información. Concluye que el estudio de la información es igual a estudios de la producción de sentido.

Otro aspecto de interés es la consideración de la recepción como proceso de sentido, es decir, como aquel proceso de interpretación que conlleva que los contextos de lectura sean prácticas sociales dinámicas (procesos) El sentido es entendido como una dimensión del contexto social. Así, el mensaje masivo o producto cultural puede tener diferentes sentidos según el contexto de recepción y el receptor particular. Aquí el sentido es entendido como una dimensión del contexto social. Así, el mensaje masivo o producto cultural puede tener diferentes sentidos según el contexto de recepción y el receptor particular.

Todo ello conduce a la consideración del proceso de recepción mantenido por estas corrientes: 1) como fenómeno socialmente determinado, lo que implica considerar las experiencias en las que el receptor ha sido socializado, así como, las necesidades, usos y gratificaciones y entender en qué extensión y de qué modos la recepción está determinada socialmente; 2) la recepción como fenómeno diferenciador, lo que implica una primera socialización (se da forma al sujeto y se le predispone para ciertos modelos), es decir, considerar que la formación social del individuo se constituye a partir del lenguaje y otras formas de interacción; y una segunda socialización (reforzamiento o modificación de dichos modelos): versiones excluyentes entre sí de la realidad ofrecidas por los discursos donde los medios de comunicación actúan como agentes principales; 3) la recepción del discurso comunicativo implica que no puede ser definida de forma estática; el significado del discurso comunicativo está instalado en la estructura social; el sentido está abierto al cambio desde la perspectiva de los receptores, dependiendo del contexto social de recepción y aplicación; la creación de significado está circunscrita por la totalidad social y se produce dentro de los límites marcados por el concepto de "hegemonía"; y, por otra parte, el proceso de cuestionar y diferenciar los sentidos está socialmente determinado.

Como ya hemos indicado en párrafos anteriores, con Internet y la proliferación de tecnologías comunicativas y el uso masivo de las redes sociales, se producen cambios en la forma de consumir los medios y el comportamiento de las audiencias (Jenkins, 2008). Estos representan

desafíos metodológicos en el estudio de unas audiencias más activas que utilizan de manera creciente las redes sociales para expresarse, relacionarse y compartir opiniones. Así, en este nuevo ámbito, la recepción se define a partir de la interacción, la participación, la producción de contenidos y la globalización (Morley 2006). En este sentido, Internet ofrece una nueva perspectiva donde la comunicación interpersonal y la comunicación de masas se presentan simultáneamente y siguen patrones que pueden ser muy similares (Cogo and Brignol 2011, 82), potenciado la comunicación multidireccional y permitiendo a la ciudadanía pasar de público a generadores de contenidos que pueden ser recibidos por un gran número de usuarios (Gross 2008: 67).

Partiendo de estos aspectos, la investigación en medios de comunicación tiene en cuenta esta nueva perspectiva y durante las últimas décadas ha ido adaptando sus técnicas y metodologías al análisis de un nuevo ecosistema comunicativo, caracterizado por la proliferación de dispositivos como los teléfonos móviles y los diferentes usos de ellos que hace la audiencia. Así, la ciudadanía se encuentra inmersa en un proceso donde se han modificado de forma apreciable la vida cotidiana de las personas y su relación con los medios. Esto significa que estas personas con acceso a Internet podrían simultáneamente convertirse en productores, audiencia y críticos que pueden describir, reaccionar, examinar y evaluar las implicaciones de los discursos de los medios y los avances tecnológicos. (Herbig, Herrmann, & Tyma, 2015).

En este contexto, Rodrigo (2010) destaca como a principios del siglo XXI la perspectiva del paradigma funcionalista de los medios de comunicación se centraría en los aspectos positivos de la sociedad digital con teóricos como Negroponte (2000) que considerarían a las TIC como una oportunidad para convertir a cada persona en un productor en potencia con una mayor libertad y un importante poder comunicativo. Sin embargo, la perspectiva crítica discrepa de los discursos exultantes sobre las posibilidades de las TIC, y parte de una posición crítica al capitalismo global, defendiendo la necesidad de debatir sobre la realidad social que se está construyendo en este proceso. (Rodrigo, 2010) Esta sería la postura de teóricos como Mattelart (2007) que se oponen al determinismo tecnomercantil de la modernidad.

Por su parte, Watzlawick (2014) definiría las cuestiones siempre presentes en los actos comunicativos como axiomas por su imposibilidad de no cumplimiento, y afirmaría que toda comunicación tiene un nivel de contenido y de relación, y que la naturaleza de esta relación depende de la forma en que se comunique y como lo entienda cada participante. Además, todos los intercambios comunicacionales serían simétricos o complementarios, dependiendo de si están basados en la igualdad o la diferencia. Finalmente, en toda comunicación existiría un nivel digital (lo que se dice) y un nivel analógico (cómo se dice).

En definitiva, la perspectiva interpretativa se nutre de un pensamiento hermenéutico que no considera a los individuos como solo objetos de estudio, sino que estos están inmersos en diferentes procesos de significado y comunicación y por tanto deben ser observados como subjetividades. Rodrigo (2011) afirma que la perspectiva interpretativa ante las TIC distingue entre la tecnología en sí misma y los procesos sociales por las cuales estas son apropiadas por los individuos para construir sus identidades. Así, parten de que las tecnologías tienen consecuencias tanto negativas como positivas y se focalizan en entender las interacciones sociales de las personas con las TIC en su contexto de vida cotidiana, para analizar qué hacen los usuarios con las tecnologías y las redes sociales, y cómo estas son percibidas, apropiadas y utilizadas según los contextos y las circunstancias.

4. PROPUESTA METODOLÓGICA

Para abordar esta propuesta de indagación aplicada a cualquier tema de interés, se hace preciso exponer algunos aspectos metodológicos. Si la base de la que se parte es la observación de los discursos creados por los medios de comunicación digitales y aquellos generados en las redes sociales, se tendrá que determinar, como muestra, cuáles serían los medios digitales para considerar, por ejemplo, la prensa, así como, qué redes sociales se tendrían en cuenta. Todo ello durante un periodo de tiempo determinado y acotado.

Para el caso de los medios de comunicación digitales, la metodología y técnica que se propone es el análisis de contenido cuantitativo. El

procesamiento de datos se haría mediante el programa estadístico SPSS u otro similar.

En el caso de las redes sociales, la metodología tendrá un carácter cualitativo, en tanto se haría una búsqueda de palabras clave relacionadas con el tema seleccionado, mediante, por ejemplo, Google trends, lo que permitirá identificar tópicos relacionados, palabras clave específicas y su evolución en el tiempo y coincidente con el periodo de análisis de la prensa digital.

Para ello, se utilizará un programa informático de análisis de datos cualitativos, como pueda ser Nvivo, u otro similar, para proceder a la captura y recogida de esos datos, para su posterior análisis en el programa. El programa permite también hacer una codificación automática de los datos, donde extraeremos las palabras más recurrentes.

Las características de Nvivo son especialmente útiles para explorar datos procedentes de los entornes virtuales y de las redes sociales, al contar con la aplicación NCAPTURE que permite capturas de pantallas y comentarios, por ejemplo, páginas web, videos de You tube, fotografías de Instagram o conversaciones de plataformas como Facebook o Twitter. Esto lo diferencia de otros softwares para el análisis de datos cualitativos como Atlas.ti o MaxQDA.

Dentro de una metodología cualitativa sería pertinente añadir un análisis de aquellas categorías que proveen, y se derivan, del análisis del discurso y semiótico, que serían aplicadas a partes significativas de la muestra de los medios de comunicación digitales y de las redes sociales seleccionados.

También, y como indagación exploratoria, una descripción del perfil de los usuarios y sus hábitos de lectura en el marco de la comunicación digital basado en la etnografía de la lectura y la teoría de la recepción mediante entrevistas semiestructuradas presenciales o virtuales.

Se seleccionaría una muestra no aleatoria de usuarios de redes sociales y medios de comunicación digitales coincidente con el periodo analizado para los medios digitales y las redes sociales.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Todo ello implica la necesidad de un estudio inter/multidisciplinar. Por citar algunos ámbitos: la Teoría del Discurso, Teoría de la Comunicación, Estudios Culturales, Sociología de la Comunicación, Sociofenomenología, la Etnografía de la lectura, la Semiótica y la Sociosemiótica, así como, la Hermenéutica e interpretación. De interés también, y como aportes teóricos de esta investigación la interacción y evolución de estas teorías, y su actualización y aplicación a la Comunicación digital, por lo que se hace necesario contar con aquellos referentes teóricos y aportaciones que derivan de los estudios sobre la comunicación digital.

Creemos será de enorme interés para la propuesta que se presenta aquí, tomar en cuenta esos referentes teóricos y aplicarlo a las formas de apropiación y reapropiación de los mensajes que circulan en el ecosistema comunicativo hoy mediado por la comunicación digital y su diferentes formas y la construcción de discursos que, por su propia naturaleza son dinámicos.

Asimismo, la convergencia de esos ámbitos teóricos y las metodologías propuesta creemos que contribuirán a revisar y actualizar dichas teorías aplicadas a la comunicación digital aquí propuesta lo que permitirá realizar un aporte teórico, metodológico y una proyección social hacia los medios de comunicación digitales y sugerencias para los usuarios de la redes sociales, fundamentalmente los jóvenes, a través de difundir los resultados con una finalidad pedagógica y mediante instrumentos de sensibilización.

7. REFERENCIAS

Alguacil, J. (2006). Los desafíos del nuevo poder local: ¿hacia una estrategia relacional y participativa en el gobierno de la ciudad? En: Alguacil Gómez, J. (ed.) (2006) Poder local y participación democrática, p.9-47.

Altheide, D. L. (1996) Qualitative Media Analysis. Sage.

Bajtin, Mihail M. (1982). Estética de la creación verbal. Siglo XXI Editores.

Berger, P. y Luckman, T. (1994). La construcción social de la realidad. Amorrurtu editores.

Cogo, D. y Brignol. L.D. (2011). Social networks and reception studies on the internet. Matrizes, 4(2), p. 75-92.

Fish, S. (1980). Is There a Text in This Class?. Cambridge University Press.

Gross, L. (2008). My media studies: cultivation to participation, Television and New Media. 10 (1), p. 66-68.

Hall, S. (1993). The television discourse - encoding and decoding. En: Gray, A. y McGuian, J. Studing culture. An introductory reader, pp. 28-35.

Herbig, A., Herrmann, A. F., y Tyma, A. (2015). "Introduction: The beginnings: #WeNeedaWord". En: A. Herbig, A. F. Herrmann, y A. W. Tyma (Eds.), Beyond new media: Discourse and critique in a polymediated age. Lexington Books, p. ix–xxiv.

Jenkins, H. (2008). Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación. Paidós.

Jensen, K. B. (1995). The Social Semiotics of Mass Communication. Sage.

Lang, G. E.y Lang, K. (1981). Watergate. An Exploration of the Agenda-Building Process. En: G. C. Wilhoit y H. Debock (eds.). Mass Communication Review Yearbook 2. Beverly Sage, p.447-468.

Lindlof, T. R. (1988). Media Audiences as Interpretative Communities. Routledge.

Lindlof, T. R. (2002). Interpretive Community: An Approach to Media and Religion. Journal of Media and Religion, no. 1(1), pp. 61-74. DOI: 10.1207/S15328415JMR0101_7

Mattelart, A. (2007). Historia de la sociedad de la información. Paidós.

McQuail, D. (2000). La producción de la cultura mediática. Introducción a la teoría de la comunicación de masas. Paidós Ibérica, Cap. 8: 327-357.

Molotch, H. y Lester, M. (1974). News as Purposive Behavior: On the Strategic Use of Routine Events, Accidents and Scandals. American Socilogical Review, vol. 39 (feb.), pp. 101-112.). (Traducción: "Las noticias como conducta intencionada: sobre el uso estratégico de los acontecimientos rutinarios, los accidentes y los escándalos" http://www.ucm.es/info/per3/cic/cic6ar14.htm)

Morley, D. (2006). Unanswered Questions in Audience Research. The Communication Review, 9, p.101-121.

Negroponte, N. (2000). El mundo digital: un futuro que ya ha llegado. Ediciones B.

Peña, R. (2012). ¿Qué son las redes sociales? Rosario Peña (coord.). Cómo enseñar utilizando las redes sociales, Cap. 1, pp. 17-60. Altaria.

Katz, E., Blumler, J. G. y Gurevitch, M. (1974) Uses of Mass Communication by individuals. W. Ph. Davison, y F. T. C. Yu Mass Communication Research. Praeger Publishers, pp. 11-34.

Rodrigo, M. (2010). Las Teorías de la Comunicación ante el reto de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). INCOMUAB.

Rosique, G. (2010). El papel del telespectador en los medios audiovisuales. De homo-spectador a homo-civis. Icono 14, 15, pp. 147-163. Disponible en: http://www.icono14.net/revista/num15/10_icono15_gloriarosique.pdf [fecha de consulta: 29 de septiembre de 2012].

Tuchman, G. (1983). La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad. Gustavo Gili.

Velázquez, T. (1992). Los políticos y la televisión. Aportaciones de la teoría del discurso al diálogo televisivo. Ariel.

Watzlawick, P. (2014). No es posible no comunicar. Herder Editorial.

Wolf, M. (1987). La investigación de la comunicación de masas. Paidós.

Wolf, M. (1997). Los emisores de noticias en la investigación sobre comunicación. ZER, número 3, noviembre.

Younus, A.; Qureshi, M.A.; Asar, F.F., y otros (2011) What Do the Average Twitterers Say: A Twitter Model for Public Opinion Analysis in the Face of Major Political Events. En: International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining (ASONAM). The Institute of Electrical and Electronics Engineers, Inc., p. 618 – 623.

EL AH AHLY SPORTING CLUB Y SU GESTIÓN DEL MARKETING Y LA COMUNICACIÓN EN LA RED SOCIAL TIKTOK

RAFAEL CANO TENORIO
Universidad de Cádiz

ARACELI GALIANO CORONIL
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

La gestión de la comunicación es un aspecto esencial en la dirección estratégica de los clubes de fútbol de élite de todos los rincones del mundo. Según el autor Olabe (2009: 122), es conveniente entender además del ámbito de la comunicación en estas organizaciones, otras dimensiones importantes, como la influencia sobre el entorno que estas entidades tienen, y que no solo depende de sus éxitos o resultados competitivos, sino que incumbe a la cultura, a la política, a la economía y a la sociedad.

En este sentido, la influencia del club en el que se va a centrar esta investigación es innegable. La historia del Ah Ahly Sporting Club, fundado en Egipto en el año 1907, es extensa y exitosa, y tiene gran influencia en todo el continente africano, especialmente por parte de su sección de fútbol, cuyo primer equipo oficial de fútbol data del año 1911. Este club fue fundado y establecido oficialmente como entidad en el año 1909 se establece, con otras secciones en diferentes deportes como atletismo, boxeo o lucha libre.

1.1. La influencia de la sección de fútbol del Ah Ahly Sporting Club

El fútbol puede ayudar a conectar a las personas de una sociedad y propiciar el bienestar de toda la comunidad, siendo los clubes de élite entidades esenciales en este sentido. Según Cárdenas (2012: 14), en las últimas dos décadas este deporte se ha convertido en una plataforma para conectar a las personas y puede contribuir a la paz y el desarrollo en una sociedad. No cabe duda que la sección en el deporte del fútbol es la más exitosa para el club egipcio.

Se pueden destacar los grandes logros que este club ha tenido a lo largo de su historia: En 1923, el Ahly Sporting Club logró su primer trofeo en la sección de este deporte. Un año después, en 1924, se proclamó primer ganador de la Copa de Egipto, ganando al Al Sekka Al Hadid. En el año 1926, se permite acceder al club a personas que no sean de nacionalidad egipcia, dando un gran paso en su proceso de internacionalización. En 1929 la realeza del país de Egipto se posiciona como miembros del club.

En 1948 el club disputa la Liga Egipcia, y se convierte en ganador durante nueve ediciones consecutivamente. Unos años más tarde, en el año 1976, la sección de fútbol del club egipcio disputa por primera vez competiciones internacionales a nivel de continente africano, representando a Egipto, mientras que en 1982 campeón de la Liga de Campeones de la Confederación Africana de Fútbol. En 1984 se proclama primer ganador de la Recopa de África.

Ya en pleno Siglo XXI, concretamente en el año 2001 fue nombrado mejor club africano del Siglo XX, y en el año 2002 primer campeón de la Supercopa de África. Unos años después, en 2005, participa en el mundial de clubes de la F.I.F.A.

Como se puede comprobar, el club no ha parado de crecer durante toda su historia. Actualmente, tiene como proyecto, entre otros, la construcción de un nuevo estadio.

Es importante que se tengan en cuenta a este tipo de entidades deportivas para su estudio. Según el autor López- Carril y Villamón (2019), “la gestión del deporte también es capaz de generar una teoría especifica

que surge de la propia realidad y de las necesidades practicas de la industria del deporte, generando así oportunidades tanto en el mundo académico como en el profesional" (p.285).

También es indudable que el marketing es una herramienta que puede ayudar a este tipo de entidades a ejercer mayor influencia sobre la sociedad a la que pertenecen. Según los investigadores Anguisaca-Guerrero, Bautista-Rojas, Pineda-López y Moreno-Bastidas (2018), "surge la expectativa de conocer las diferentes estrategias de marketing deportivo aplicable para los diferentes clubes profesionales" (p. 249). Estos mismos autores, señalan que ello puede propiciar la mejora de sus ingresos económicos y lograr un mejor posicionamiento de la marca del club en sus audiencias: aficionados y sociedad en general.

Los grandes clubes de fútbol, incluso, se han convertido en verdaderas multinacionales, y gestionan otros servicios de ocio que pueden resultar atractivos para sus audiencias. En este sentido, el prestigioso investigador Ginesta (2011) señala que los clubes de fútbol "conforman un nuevo modelo de multinacionales del ocio, porque, al margen del espectáculo futbolístico, estas organizaciones estructuran una oferta de productos complementarios a este espectáculo que son lanzados a un mercado internacional" (p. 163).

1.1. La gestión de las redes sociales en los clubes de fútbol de élite de todo el mundo

Estas entidades, debido a su influencia y su modelo de gestión, requieren de una constante adaptación a las nuevas herramientas tecnológicas, para así conseguir acercarse lo máximo posible a sus audiencias y sociedad en general. Según señalan los autores Romero-Rodríguez, Torres-Toukomidis y Aguaded (2016: 62), todas las novedades en el mundo de la tecnología facilitan la inmediatez, además el medio internet ha propiciado el desarrollo de plataformas de intercambio, entre las que se encuentran las redes sociales, entre otras herramientas de interés.

Las redes sociales son unas herramientas aún con bastante margen de desarrollo, y que puede aportar novedosas formas de conectarse a los clubes con los fans del mundo del fútbol. García y López (2016)

destacan que son herramientas con "gran potencial de conexión con el público por un uso cada vez más importante de una capa amplia de población" (p.130). La investigadora Lobillo (2018) señala la importancia de la llegada de las tecnologías de la información, que apoyan a que "el proceso de globalización siga su cauce y se logre la creación de una marca por parte del club, además de reforzar el sentimiento de pertenencia de los aficionados" (p.36).

Se está produciendo una revolución digital en la que aparecen nuevas redes sociales, que ofrecen nuevos y diferentes servicios a los que ya eran ofrecidos por parte de las que ya existentes. Con respecto al concepto de Revolución Digital, según Esparza (2012), se trata como la gran transformación producida en el ámbito de las herramientas tecnológicas y de la comunicación digital iniciada con el desarrollo y auge de internet y la telefonía móvil. Asimismo, según Vintimilla-León y Torres-Toukomidis (2021: 16), las redes sociales ayudan a contribuir con el bienestar a través del ocio, además de facilitar la comunicación interactiva entre la sociedad. Estos autores destacan en su estudio redes sociales populares como Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, Blogs y TikTok. Según los investigadores, se puede acceder a las mismas desde diferentes dispositivos electrónicos, como son los ordenadores de torre o portátiles, los *smartphones*.u otros.

1.2. TikTok como herramienta de marketing y comunicación en las entidades del mundo del fútbol

En el último apartado del marco teórico de este manuscrito, es obligado hablar de los adelantos que permite la red social TikTok, que se encuentra en pleno auge, y puede convertirse en una herramienta de marketing y comunicación digital para los clubes de fútbol de élite de todos los rincones del planeta. Los autores Bañuelos y Pérez (2020: 99) señalan respecto a las redes sociales que "el sentido del orden, el lenguaje, los códigos, las matemáticas, la herencia de valores socioculturales y, por otra parte, el imaginario social que se inscribe en lo inconsciente, en lo indeterminado, en la imaginación" (p.99). Estas características son esenciales en el caso de las últimas redes sociales en aparecer, como es el caso de la que protagoniza esta investigación.

TikTok permite un grado de interacción muy alto. Conde (2021) señala que el grado de interacción en TikTok es bastante alto, "no solo por el número de seguidores de cada uno de los usuarios, sino también por la interacción con otros seguidores, lo cual se mide por el número de corazones que reciben sus videos publicados" (p. 70).

2. OBJETIVOS

El desarrollo de estrategias innovadoras de marketing y comunicación digital se ha convertido en una parte fundamental en la gestión de los departamentos de marketing y comunicación de los clubes de fútbol más poderosos y con mayor seguimiento a nivel mundial. Estas entidades tienen gran interés para la optimización de la gestión estratégica del marketing y la comunicación digital y se adaptan constantemente a las innovaciones que van surgiendo en las plataformas de ámbito digital.

A continuación, se presentan los objetivos de esta investigación:

- Analizar de manera pormenorizada los contenidos que se han emitido por parte el Al Ahly Sporting Club, club fundado en 1907 por estudiantes, con gran seguimiento y repercusión actualmente en Egipto y África, que cuenta con un gran palmarés histórico con títulos a nivel internacional, entre ellos el título que lo acredita como reciente campeón en una de las competiciones más importantes a nivel mundial: la Liga de Campeones 2020/21 de la Confederación Africana de Fútbol.
- Identificar si existen tipos de contenidos de más interés para su emisión por parte del Ah Ahly Sporting Club.
- Identificar y comparar las diferencias en la emisión y gestión de los contenidos con respecto a otros clubes de élite de otros lugares del mundo, especialmente España y Europa.

Los datos obtenidos en la investigación podrían dar una visión objetiva de la realidad empresarial de uno de los clubes de élite más importantes del mundo árabe, desde el punto de vista particular de uno de los clubes más exitoso y con mayor seguimiento: el Ah Ahly Sporting Club de Egipto.

3. METODOLOGÍA

El rigor metodológico es fundamental para afrontar los objetivos que se han propuesto en el anterior apartado del manuscrito. Según postulan los investigadores Mancinas-Chávez, Romero-Rodríguez y Aguaded (2016: 255), la formación en materias específicas en una determinada área, como es el de la comunicación, es esencial. Los autores señalan que en muchas ocasiones debido a este motivo los trabajos que tratan sobre el análisis de la comunicación no tienen cabida en publicaciones científicas. Otras áreas de investigación no presentan esta problemática.

3.1. La técnica metodológica del Análisis de contenido

En la actualidad, TikTok es una de las redes sociales de mayor importancia, está en pleno crecimiento y ofrece posibilidades de comunicación digital novedosas y de gran interés en la industria del mundo del fútbol. Para realizar la investigación, que se ha presentado al Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe y Occidente (CIMAR 2021) se ha utilizado el análisis de contenido como principal técnica metodológica.

La técnica utilizada ha sido el análisis de contenido. Según los autores White y Marsh (2006: 28) el análisis de contenido se compone de elementos lingüísticos dispuestos en una secuencia lineal que sigue las reglas de gramática y dependencias y utiliza dispositivos como recurrencia, puntos suspensivos y conjunciones para hacer que los elementos cuelguen juntos o para crear un mensaje.

3.2. La selección de la muestra de la investigación

La elección de la adecuada muestra de la investigación es una fase fundamental en el proceso metodológico de una investigación científica. A continuación, se detallan los criterios que se han seguido para realizar la elección de dicha muestra.

3.3.1. Criterios de elección de la muestra de la investigación

En primer lugar, teniendo en cuenta los objetivos que se han planteado en el estudio, se ha elegido la cuenta oficial en la red social TikTok del

Ah Ahly Sporting Club. La URL en la que se encuentra esta cuenta oficial es la siguiente: https://www.tiktok.com/@alahly

Como se puede observar en la siguiente figura que se presenta, el club tiene gran seguimiento en su cuenta oficial, pues cuenta con más de 1,9 millones de seguidores. Por lo tanto, no queda ningún lugar a la duda de que la muestra de la investigación es interesante y relevante. Por otra parte, también se puede constatar que el club sigue a pocas cuentas, concretamente un total de cinco cuentas.

***FIGURA 1**. Cuenta oficial del Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok.*



Fuente: elaboración propia (2021)

3.3.2. Criterios de la elección de la muestra temporal de la investigación

En segundo lugar, se detallan los criterios que se han seguido para la elección de la muestra temporal de la investigación. Concretamente, se han recogido los datos desde enero a septiembre del año 2021. Se tratan de datos muy actualizados y extensos, pues el análisis abarca un total de nueves meses, tiempo suficiente para poder obtener resultados interesantes y concluyentes.

3.4. El proceso de categorización de los contenidos emitidos por el Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok

Por último, el proceso de categorización de contenidos es necesario para la correcta aplicación de la técnica del análisis de contenido en esta investigación, que pretende realizar un pormenorizado análisis de las publicaciones realizadas por el Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok. Se han establecido un total de siete categorías de contenido. A continuación, se presentan los detalles que determinan cada categoría de contenido establecidas:

- Categoría de contenido I - afición: la primera categoría de contenido que se propone para este estudio trata de realizar una recogida de todas las publicaciones que el Ah Ahly Sporting Club pone de protagonista a sus fans, audiencias y sociedad en general.
- Categoría de contenido II - contenidos de Marketing: la segunda categoría de contenido que se propone en el estudio trata de recopilar todas las publicaciones en las que el Ah Ahly Sporting Club incluye algún contenido de Marketing, ya sean estrategias de marketing o acciones concretas.
- Categoría de contenido III - entrenamientos: en la tercera categoría de contenido de la investigación se incluyen todas las publicaciones centradas en la preparación de los partidos en las que participan jugadores y cuerpo técnico.
- Categoría de contenido IV - institucional: en la cuarta categoría de contenido de este estudio se incluyen contenidos de actos oficiales en los que participan el presidente o los miembros de la junta directiva de la entidad egipcia. También se incluyen en esta categoría contenidos en los que se pudiese incluir actos con viejas leyendas del club o fechas importantes en la historia del Ah Ahly Sporting Club.
- Categorías de contenido V - jugadores: en la quinta categoría de contenido se incluyen todos los contenidos en los que los

jugadores profesionales de la primera plantilla del Ah Ahly Sporting Club protagonizan la publicación.

- Categoría de contenido VI - pre-partido: en la sexta categoría de contenido de este estudio se incluyen todos los contenidos que incluyen el plan de viaje de la primera plantilla y cuerpo técnico del Ah Ahly Sporting Club antes de la disputa de los partidos oficiales y amistosos del club. También contenidos en los que se muestra los calentamientos antes de los partidos en el estadio local o visitante.
- Categoría de contenido VII - post-partido: en la sexta categoría de contenido se incluyen los contenidos emitidos posteriormente a los partidos disputados por el Ah Ahly Sporting Club. Se pueden incluir resúmenes de los partidos disputados por el club egipcio en las diferentes competiciones en las que participa en la presente temporada.

4. RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

El siguiente apartado de investigación presenta los resultados que se han obtenido, que son de gran interés para comprobar la gestión del marketing y la comunicación digital que se ha realizado por parte del Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok durante los nueves primeros meses del año 2021.

4.1. Seguimiento de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

En primer lugar, se ha identificado que el Ah Ahly Sporting Club es seguido por más de 1,9 millones de usuarios en su cuenta oficial en la red social TikTok. El club cuenta con más de 9 millones y medio de *likes*.

El club sigue a un total de 5 cuentas: Mahmoud Wahid (@mahmoud-wahidofficial), Aliou Dieng (@aloudieng15), Saad Samir (@saadsamir31), Hussien Elshahat (@h.elshahat) y @mkahrabaa1010.

4.2. Nivel de emisión de contenidos de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

En el período de realización de la investigación, que comprende desde el mes de enero de 2021 al mes de septiembre de 2021, se han recogido un total de 66 publicaciones en total. En los próximos subapartados del manuscrito se detallarán los tipos de contenidos emitidos por parte del club egipcio en su cuenta oficial de TikTok.

4.3. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido I (Afición) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

En siguiente lugar, en la categoría de contenido I, en la que se incluyen los contenidos de la afición, fans y audiencias del club en la red social TikTok, se han registrado un total de 3 publicaciones realizadas por el Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial en la red social TikTok el y período de realización de la investigación.

4.4. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido II (Contenidos de Marketing) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Se ha constatado por el registro de los datos de la investigación, que la categoría de contenido II, en la que se incluyen los contenidos y acciones de marketing, se han contabilizado un total de 4 publicaciones realizadas por el Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial en TikTok y en el período de realización de la investigación.

4.5. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido III (Entrenamientos) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Por otra parte, en la categoría de contenido III, en la que se incluyen todos aquellos contenidos que tengan relación con los entrenamientos realizados por parte de la primera plantilla y cuerpo técnico, se han registrado un total de 14 publicaciones realizadas por parte del Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial en la red social TikTok y en el período de realización del estudio.

4.6. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido IV (Contenidos Institucionales) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

En la categoría de contenido IV, en la que se incluyen todos aquellos contenidos institucionales en los que participan el presidente de la entidad o los miembros de la junta directiva, se han registrado un total de 4 publicaciones en total que se han realizado por parte del Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial.

4.7. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido V (Contenidos de los jugadores profesionales) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Respecto a a la categoría de contenido V, en la que se incluyen todos aquellos contenidos que tengan relación con los jugadores profesionales de la primera plantilla de la entidad egipcia, se han registrado un total de 20 publicaciones totales realizadas por parte de la entidad egipcia en el período de realización del estudio.

4.8. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido VI (Pre-partido) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Además, en la categoría de contenido VI, titulada "Pre-partido" y en la que se incluyen todos aquellos contenidos que tengan relación con los planes del viaje del primer equipo del Ah Ahly Sporting Club y calentamientos y preparación de los partidos oficiales, se han registrado un total de 6 publicaciones en total.

4.9. Emisión de publicaciones de la categoría de contenido VII (Post-Partido) realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Por último, en esta parte del apartado de los resultados de la investigación, en la categoría de contenido VII, en la que se incluyen todos aquellos contenidos que tengan relación con contenidos emitidos después de los partidos disputados por el Ah Ahly Sporting Club en el período de la investigación, se han registrado un total de 15 publicaciones en total.

4.10. Desglose de las publicaciones realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

A continuación, y una vez ya se han detallado en los subapartados anteriores los resultados de cada categoría de contenido de los datos obtenidos en este estudio, se presenta una tabla en la que se muestran los datos de los resultados de manera detallada y pormenorizada.

***TABLA 1**. Desglose de las publicaciones realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club en los nueves primeros meses del año 2021..*

Categoría de contenido	Número de publicaciones realizadas
Categoría de contenido I - Afición	3 publicaciones realizadas
Categoría de contenido II – Contenidos de Marketing	4 publicaciones realizadas
Categoría de contenido III - Entrenamientos	14 publicaciones realizadas
Categoría de contenido IV – Contenidos Institucionales	4 publicaciones realizadas
Categoría de contenido V – Contenidos de los jugadores profesionales	20 publicaciones realizadas
Categoría de contenido VI – Pre partido	6 publicaciones realizadas
Categoría de Contenido VII – Post partido	15 publicaciones realizadas

Fuente: elaboración propia (2021).

4.11. Detalle del porcentaje según cada categoría de contenido en las publicaciones realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club.

Por último, en el último subapartado del apartado de los resultados de la investigación, se presentan los datos correspondientes a los porcentajes en función los resultados que se han obtenido en la emisión de contenidos por parte del Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial en la red social TikTok.

Respecto a la categoría de contenido I, correspondiente a los contenidos de la afición, se constata que correspondería al 5% del total de la emisión de contenidos realizadas por el club egipcio.

En siguiente lugar, la categoría de contenido II, que corresponde a los contenidos de marketing, corresponderían al 6% de los contenidos totales de los contenidos totales emitidos por parte del Ah Ahly Sporting Club en el período de la investigación.

En la categoría de contenido III, correspondiente a los entrenamientos, tendría un porcentaje del 21% sobre el total de la emisión de contenidos del club egipcio.

La categoría de contenido IV, que incluiría a todos aquellos contenidos institucionales, tendría un porcentaje del 6% sobre el total de los contenidos totales emitidos por la entidad deportiva que se ha analizado.

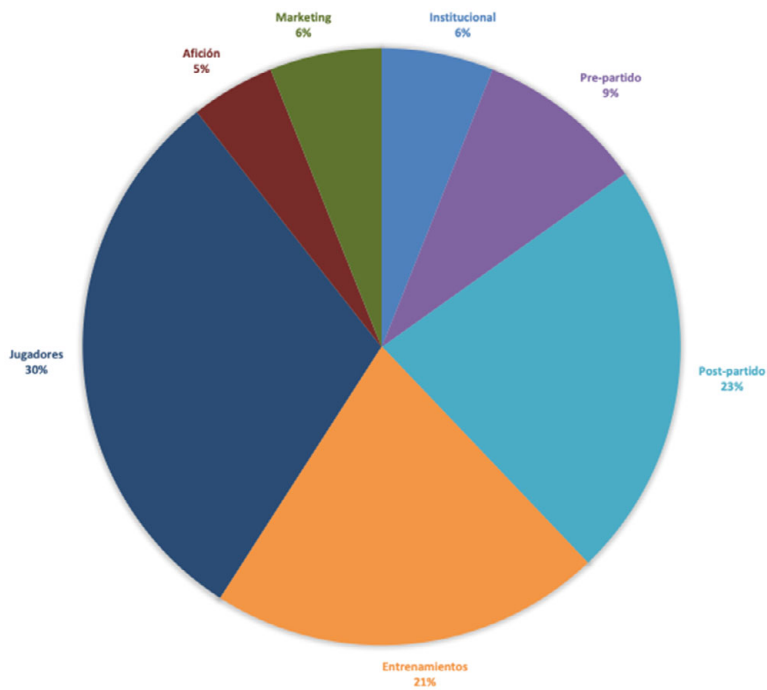
En siguiente lugar, la categoría de contenido V, que incluye todos los contenidos en los que los protagonistas son los jugadores profesionales de la primera plantilla del Ah Ahly Sporting Club, tendría un porcentaje del 30% del total de las publicaciones totales emitidas por el club en el período de la investigación.

Por su parte, la categoría de contenido VI, que corresponde a los contenidos de "Pre-partido", tendría un porcentaje del 9% del total de los contenidos emitidos por parte del club africano.

En la categoría de contenido VII, correspondiente a los contenidos de "Post-partido", los datos muestran que tiene un porcentaje del 23% del total de los contenidos emitidos por parte de la entidad egipcia.

Finalmente, se presenta el Gráfico 1, en la que se muestran los datos de porcentajes en función los resultados que se han obtenido en la emisión de contenidos por parte del Ah Ahly Sporting Club en su cuenta oficial en la red social TikTok.

GRÁFICO 1. Porcentajes de categorías de contenidos en las publicaciones realizadas por parte de la cuenta oficial de TikTok del Ah Ahly Sporting Club en los nueves primeros meses del año 2021.



Fuente: elaboración propia (2021)

Se puede observar, como existen tres categorías de contenido que acaparan más de la mitad de los contenidos totales (serían las de "Post-partido", entrenamientos y jugadores profesionales). En contraposición, también es reseñable como las categorías de contenido de "Pre-partido", contenidos institucionales, contenidos de marketing y afición se quedan en poco más de una cuarta parte de los contenidos totales emitidos por parte del Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok durante el período de realización de este estudio.

5. CONCLUSIONES

Por último, se presenta en el manuscrito las principales conclusiones que se han podido determinar en la investigación. Se ha constatado muy claramente por los resultados que sean obtenido, que la red social TikTok es una potente herramienta y es esencial en la gestión de la comunicación y el marketing digital por parte de las entidades de la élite del mundo del fútbol, como es el caso de la entidad que se ha analizado en este estudio.

En el caso del Ah Ahly Sporting Club, club con influencia a nivel mundial, no cabe duda de que TikTok es una red social donde el club ya cuenta con un gran seguimiento, y es una herramienta de interés que le permite llegar a audiencias y al entorno que le rodea, e incluso proyectar de manera eficiente la imagen de la entidad a otros rincones del mundo, en los que puede existir verdadero interés por consumir contenidos en los que se muestre el día a día del club.

Se han identificado por los resultados de la investigación, que existen tipos o categorías de contenidos que se han utilizado en mayor medida por parte del Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok durante el período de análisis, y que corresponderían a los que aparecen como protagonistas los jugadores profesionales del primer equipo, los posteriores a los partidos en los que se muestran las mejores jugadas realizadas durante la disputa de los encuentros y también contenidos en los que salen imágenes de las sesiones de entrenamientos. En este sentido, las categorías de contenido más utilizadas serían las de jugadores profesionales de la primera plantilla (con el 30% del total de publicaciones), las de "Post-partido" (con el 23% del total de las publicaciones) y las de las sesiones de entrenamientos (con el 21% del total de las publicaciones realizadas).

Por otra parte, también se han identificado por los datos obtenidos en los resultados de la investigación, que existen categorías y tipos de contenidos que se han utilizado en menor medida por parte del Ah Ahly Sporting Club, y que serían las que muestran contenidos en los que los protagonistas son la afición, contenidos y planes de acción de marketing, y contenidos de carácter institucional. En este sentido, según el porcentaje de emisión de contenido sobre el total, la categoría de contenido de

afición tendría solo un 5% del total de las publicaciones, mientras que la de contenidos de marketing tendría el 6% del total de las publicaciones. Los contenidos institucionales también tendrían el 6% del total de las publicaciones realizadas por el club egipcio, mientras que los contenidos de la categoría "Pre-partido" se quedarían en un nivel que se podría determinar cómo intermedio, concretamente según su porcentaje en un 9% del total de las publicaciones.

Si se estableciera una comparación con otros clubes de fútbol de élite de Europa, existirían diferencias y semejanzas. Las semejanzas serían que la gran utilización de categorías de contenido en las que se da protagonismo a los jugadores profesionales de la primera plantilla, contenidos de post-partido y contenidos en los que se muestran las sesiones de entrenamientos. También existirían semejanzas en la poca utilización de categorías de contenidos de carácter institucional o de planes de acción de marketing. Sin embargo, existen contenidos dedicados a la afición, que los clubes occidentales sí utilizan en mucha mayor medida, y que se ha comprobado por los datos de esta investigación, que el Ah Ahly Sporting Club no le da verdadero protagonismo.

Por último, como futuras líneas de investigación que podrían resultar de gran interés, se podría tratar el estudio y seguimiento de otras redes sociales que surgieran en un futuro próximo y se conviertan en una competencia con TikTok como herramienta de marketing y comunicación digital para las entidades y organizaciones deportivas, clubes deportivos y del mundo del fútbol y otras entidades similares.

También podría ser muy relevante la realización de estudios en los que se compare de manera objetiva y detallada la gestión y tipología de los contenidos emitidos que se realicen por parte de otras entidades deportivas u otros clubes de fútbol de élite en la misma la red social TikTok. Asimismo, otra futura línea de investigación de interés y relevante podría ser el análisis de la evolución que este club o clubes similares tuviesen en su emisión de contenidos o seguimiento en la red social TikTok en los próximos años.

6. REFERENCIAS

Al Ahly Sporting Club (2021). Club History. Disponible en: https://www.alahlyegypt.com/en

Anguisaca-Guerrero, V. N., irene Bautista-Rojas, B., del Carmen Pineda-López, R., & Moreno-Bastidas, G. R. (2018). El marketing deportivo como estrategia para el futbol profesional Ecuatoriano (Original). Revista científica OLIMPIA, 15(49), 248-259.

Bañuelos Capistrán, J. y Pérez Restovic, B. (2020): Memes e imaginarios sociales mexicanos en Copa del Mundial de la FIFA 2018, en Miguel Hernández Communication Journal, no11 (1), pp. 97 a 115. Universidad Miguel Hernández, UMH (Elche-Alicante). DOI: http://dx.doi.org/10.21134/mhcj.v11i0.323

Cárdenas, A. (2012). El proyecto Goles por la paz en Colombia y Filipinas: un acercamiento al uso de los deportes y los juegos cooperativos para la paz. La peonza: Revista de Educación Física para la paz, (7), 12-23.

Conde del Rio, M. A. (2021). Estructura mediática de TikTok: estudio de caso de la red social de los más jóvenes. Revista de Ciencias de la Comunicación e Información, 26, 59-77. http://doi.org/10.35742/rcci.2021.26.e126

Confederación Africana de Fútbol (2021). Total CAF Champions League. Disponible en: https://www.cafonline.com/total-caf-champions-league

Esparza, Daniel (2012). Crisis de identidad y revolución digital. Caracteres. Estudios culturales y críticos de la esfera digital. Vol. 1 Nº1 mayo 2012

García Orosa, B., & López García, X. (2016). Las redes sociales como herramienta de distribución on line de la oferta informativa en los medios de España y Portugal. Zer: Revista de Estudios de Comunicación, 21(40), 125-139.

Ginesta Portet, X. (2011). El fútbol y el negocio del entretenimiento global. Los clubes como multinacionales del ocio.

Lobillo, G. (2018). Desarrollo comunicacional en los clubes de fútbol españoles. Estudio de caso: Sevilla FC. Revista Iberoamericana de Ciencias de la Actividad Física y el Deporte, 7(1), 34-46.

López-Carril, S., Añó, V., & Villamón, M. (2019). El campo académico de la Gestión del Deporte: pasado, presente y futuro. Cultura, Ciencia y Deporte, 14(42)., 77-287.

Mancinas-Chávez, R., Romero-Rodríguez, L. M., & Aguaded Gómez, J. I. (2016). Problemas de la divulgación de las investigaciones en Comunicación en revistas de alto impacto en español. F@ ro: revista teórica del Departamento de Ciencias de la Comunicación, 1(23), 16.

Olabe Sánchez, F. (2009). La comunicación no convencional en los clubes de fútbol/Non conventional communication in the football clubs. Pensar la publicidad, 3(1), 121-138.

Perfil oficial del Ah Ahly Sporting Club en la red social TikTok (2021). Disponible en: https://www.tiktok.com/@alahly

Romero-Rodríguez, Luis M., Torres Toukoumidis, Angel y Aguaded, Ignacio (2016). Incidencia de las aplicaciones móviles en la toma de decisiones del potencial turista: Caso Huelva capital. En: adComunica. Revista Científica de Estrategias, Tendencias e Innovación en Comunicación, nº12. Castellón: Asociación para el Desarrollo de la Comunicación adComunica y Universitat Jaume I, 45-67. DOI: http://dx.doi.org/10.6035/2174-0992.2016.12.4

Vintimilla-León, D. E., & Torres-Toukoumidis, A. (2021). Covid-19 y TikTok. Análisis de la Folksonomía social. Revista Ibérica de Sistemas e Tecnologias de Informação, (E40), 15-26

White, M. D., & Marsh, E. E. (2006). Content analysis: A flexible methodology. Library trends, 55(1), 22-45.

VIOLENCIA E IMPUNIDAD ANTE MIGRANTES MAGREBÍES EN "CARACOLES SERRANOS" (CERDÁN, 2018): UN ESTUDIO SOBRE SU ESTÉTICA Y SUS IDEAS CONTROLADORAS

VÍCTOR CERDÁN MARTÍNEZ
Universidad Complutense de Madrid

DANIEL VILLA GRACIA
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Loren prepara una paella con sus amigos en un campo cuando se entera de que su hija adolescente se ha ido con un marroquí de cincuenta años. Lo que no sabe es que todo se debe a un trágico malentendido. *Caracoles Serranos* es una película sobre los prejuicios y la violencia de la incipiente ultraderecha en Europa. La película fue interpretada por los siguientes actores amateurs: Lorenzo García, Abdelatif Hwidar, Daniel Castell, Javier Marco Muñoz, Kevin Gallego, Francisco Beneito, Alba Pérez Sánchez, Alejandro Pujalte y dirigida por Víctor Cerdán. La producción la realizó Taifas y la distribución fue a cargo de OFFECAM.

El uso de personas reales que se integran en una narrativa ficticia para formar una historia donde ambos elementos se entremezclan se aprecia en varias obras. Los casos con mayor repercusión son aquellos donde una celebridad se interpreta a sí misma. *Cómo ser John Malkovich* (Jonze, 1999) explora la posibilidad de suplantar la personalidad del conocido actor estadounidense accediendo a una extraña habitación. En *Bienvenidos a Zombieland* (Fletcher, 2009) Bill Murray se hace pasar por un muerto viviente para pasar desapercibido en la ficción distópica que plantea la película. El creador de cómics Stan Lee aparece ante la sorpresa de los personajes de *Mallrats* (Smith, 1995). *Quizás para*

siempre (Kahn, 2019) tuvo una gran repercusión gracias a una secuencia en la que Keanu Reeves aparece mostrado no como un personaje, sino como él mismo. No sólo sucede con actores, figuras de la política internacional como Michel Obama o Joe Biden aparecen en la serie *Parks and Recreation* (Daniels y Schure, 2015), deportistas como LeBron James en *Y de repente tú* (Apatow, 2015) o John McEnroe en *Yo nunca* (Kaling y Fisher, 2020), o músicos como Cher en *Will y Grace* (Mutchnick y Kohan, 2018) o Prince en *New Girl* (Meriwether, 2015). En algunas ocasiones una persona ha sustituido a un actor para interpretar un papel inspirado en él o que le representa. En *La chaqueta metálica* (Kubrick, 1987) la primera mitad de la película se desarrolla en un campo de entrenamiento militar. El instructor jefe estaba interpretado por un actor asesorado por un instructor militar, Lee Ermey. Sin embargo, al ver cómo Ermey era capaz de representarse a sí mismo delante de la cámara Kubrick decidió darle el papel (Clark, 2010). Harold Russell, veterano de guerra canadiense que perdió ambas manos en un accidente, interpretó el papel de un exsoldado en *Los mejores años de nuestra vida* (Wyler, 1946). Este listado no podría completarse sin una de las corrientes cinematográficas más influyentes en el uso de actores no profesionales. El neorrealismo italiano fue un movimiento narrativo que surgió en Italia tras la Segunda Guerra Mundial. La precariedad de medios conllevó una producción austera. En vez de los grandes estudios, las localizaciones eran lugares reales y cotidianos, los mismos donde las historias debían desarrollarse. Éstas eran de corte contemporáneo, sin apenas iluminación artificial. La fragmentación de los planos se redujo a favor de los planos secuencia. A la hora de desarrollar las escenas se favorecía la improvisación frente al seguimiento meticuloso de líneas de guión preestablecidas. Enzo Staiola en *Ladrón de bicicletas* (De Sica, 1948) o Carlo Battisti en *Umberto D.* (De Sica, 1952) son dos célebres ejemplos de personas reales interpretando ante la cámara situaciones similares a la de su día a día.

La narrativa cinematográfica actual tiende a dividirse en géneros y formatos a efectos de difusión y clasificación comercial. El desarrollo de nuevas formas de contar una historia sigue evolucionando, del mismo modo que en los primero años del cine los modos de representación

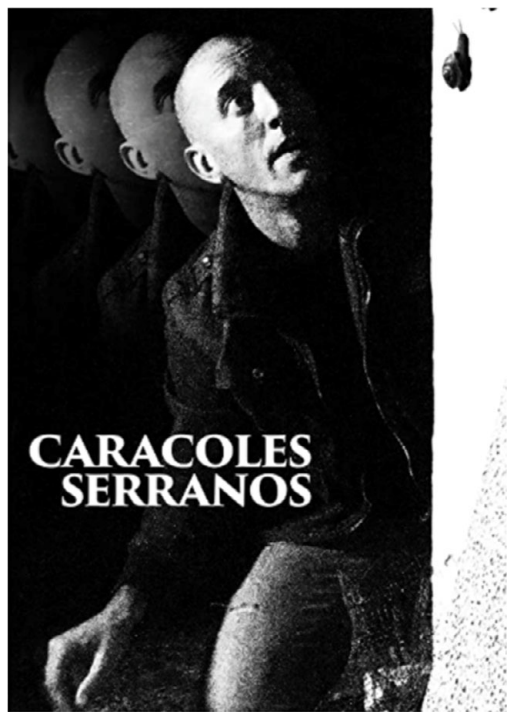
cambiaron del estatismo bidimensional de los hermanos Meliés, la fragmentación y logros de montaje de David Wark Griffith o la dialéctica cinematográfica de Pudovkin o Eisenstein. La invención de cámaras más ligeras, como las de 16 milímetros, favoreció nuevas ideas en cuanto a la planificación, rodaje y, por tanto, grabación. La narrativa denominada clásica trataba de encubrir los mecanismos narrativos de modo que la historia fluyera ante los ojos del espectador sin que fuera consciente de la intervención de sus creadores (Hall, 1991). El tamaño de los planos obedecía a la información o emoción que debía transmitir cada uno de ellos. Los sistemas de edición entre ellos trataban de ocultar los cortes mediante técnicas como el corte sobre acciones y movimientos. La iluminación era constante dentro de las secuencias, independientemente de si mezclaban decorados con escenarios reales, de modo que no hubiera problemas de continuidad. Algunos autores franceses se plantearon a finales de la década de los 50 del siglo XX la ruptura de estas normas para dar forma a un nuevo tipo de cine. La crítica denominó a este movimiento *nouvelle vague*. En una de sus películas fundacionales, *Al final de la escapada* (Godard, 1960), se plantea muchos de los elementos temáticos y formales que poco a poco se extenderán por la cinematografía francesa. Planteadas como películas de bajo presupuesto, se opta por una perspectiva realista donde todos los implicados en el proceso de creación audiovisual son libres para explorar el desarrollo de sus funciones. Los movimientos de cámara pueden deshacerse del rígido encorsetamiento del academicismo para desarrollarse sin trípodes, grúas o raíles (Hassard y Holiday, 1998). La cámara en mano es una constante de este tipo de cine. Los actores hablan directamente a la cámara, interpelando al espectador. La iluminación puede ser natural o planificada. Las secuencias pueden rodarse en la calle, con cámaras tan pequeñas que los viandantes no son conscientes de que forman parte de una filmación. El montaje se vuelve discontinuo. Los cortes y la labor del montador y el director se hacen evidentes para el espectador, invitándole a reflexionar sobre la propia narración. Los denominados *jump cuts*, cortes dentro de un mismo plano donde la variación es mínima (un leve movimiento en la posición del actor o algún elemento de la imagen), son un ejemplo de este tipo de decisiones. *Hiroshima mon amour* (Resnais, 1959), *Jules y Jim* (Truffaut, 1961), *Cleo de 5 a 7* (Varda, 1962) o *Mi noche con Maud*

(Rhomer, 1969) son ejemplos de la *nouvelle vague* y este tipo de herramientas. Sin embargo, ya desde la década de 1920 esta forma narrativa se había empleado en el cine documental. Muchas de estas obras, llevadas a cabo por investigadores más que por cineastas, optaron por estas soluciones más por su sencillez ejecutiva que por la búsqueda de un estilo determinado. La cámara en mano facilita la filmación en cualquier momento y lugar, y el *jump cut* permite seleccionar el contenido sin preocuparse por la discontinuidad de la imagen. Sin embargo, autores como Dziga Vertov o Robert Flaherty filmaron algunos de los primeros documentales de la historia del cine que marcarían esta línea de forma intencionada . La popularización de la *nouvelle vague* y, sobre todo, su acercamiento a la realidad dio lugar a una estética del cine documental que heredó estos postulados. Chris Marker, cuya obra se desarrolló de manera paralela a la *nouvelle vague*, muestra en obras de ficción como *La jeteé* (1962) o documental como *Sans soleil* (1983) este tipo de influencia. En la actualidad este tipo de narrativa se asocia principalmente al documental, dada su asociación de gran parte del público a la cercanía a los hechos y el realismo. Steven Soderbergh recurre continuamente a esta estética en películas de ficción como *Out of Sight* (1998), *Erin Brokovich* (2000) o *Traffic* (2000). El director mexicano Alejandro González Iñárritu también ha integrado estos elementos en las películas que le hicieron popular en todo el mundo: *Amores perros* (1999), *21 gramos* (2003) o *Babel* (2005).

Uno de los temas principales de *Caracoles serranos* es la impunidad. 120 años de cine (y otros miles de los diversos tipos de narración) han establecido ciertas normas, como la relación causa-efecto de las acciones en un espacio y tiempo determinado. Sin embargo, cuando una película llega a su fin de tal manera que los personajes salen impunes se produce una ruptura en la relación o expectativa convencional de los espectadores. (Fraser, 2013). En ficción películas como *Chinatown* (Polansky, 1974), *Brazil* (Gilliam, 1985), *Sospechosos habituales* (Singer, 1995), *Arlington Road* (Pellington, 1999) o *Perdida* (Fincher, 2014) exploran de diversas maneras la impunidad de los personajes. En algunos cosas los protagonistas no reciben ningún castigo por sus fechorías y salen indemnes de la situación. En otros son los antagonistas los que

imponen su voluntad frente al protagonista. O bien es el contexto el que prima una salida donde la causa-efecto no es la esperada. Sin embargo, una de las películas recientes que quizás mejor trate este tema es el documental de Joshua Oppenheimer *The Act of Killing* (2012). La película relata el genocidio indonesio sucedido en la década de los 60. La película muestra cómo los autores intelectuales y materiales siguen en el poder y cuentan sin tapujos sus crímenes y asesinatos, llegando incluso a recrearlos ante la cámara mostrando una suerte de celebración de la masacre (Chaudhary, 2018). Tal fue el impacto del largometraje que en 2014 Oppenheimer estrenó *La mirada del silencio*, una suerte de secuela de *The Act of Killing* en la que se centra en la historia de una víctima para mostrar que la impunidad de los perpretadores sigue indemne. En el caso de esta secuela los aspectos formales están mucho más cuidados. El presupuesto de *La mirada del silencio* fue mayor debido a la repercusión de *The Act of Killing*,

FIGURA 1. Cartel de *Caracoles serranos* (2018). Fuente: Taifas Films.



2. OBJETIVOS

El objetivo de este trabajo es realizar un análisis cualitativo del cortometraje *Caracoles serranos* con la intención de averiguar su idea controladora principal, así como el tipo de tratamiento estético empleado. El objetivo secundario es averiguar si ambos análisis tienen algún tipo de relación o intención dramática.

3. METODOLOGÍA

Emplearemos una metodología cualitativa basada en el análisis del guion y las ideas controladores del cortometraje Caracoles serranos (Cerdán, 2019), Robert McKee (2008) y los aspectos estéticos de su narrativa audiovisual según la teoría fílmica de Bordwell y Thompson (2006), Aumont *et al.* (1990, 2005), y Nichols (1997). Según Robert McKee (2008) toda película puede reducirse a una única frase, que representa la idea principal de un film, o en palabras del autor: una idea controladora.

4. RESULTADOS

4.1. Análisis De Contenido

Caracoles serranos es un cortometraje que representa una historia en un pueblo rural del interior de Alicante. Loren es un padre sobreprotector que se entera por un familiar, que un marroquí ha secuestrado a su hija. Este, junto con sus amigos, apresan al hombre marroquí y lo introducen en una piscina para interrogarle. Al final, Loren, no contento con las respuestas de Said, le golpea brutalmente. Unas horas después, llega la hija de Loren al campo y le confiesa que ha estado en una fiesta y que su móvil se quedó sin batería. La hija descubre que su amigo Said está en el interior de un cobertizo con heridas en el cuerpo y en la cara. Loren le ruega a su hija de que le cuente nada a la policía de lo sucedido. Finalmente, y sin pedir perdón o reconocer su error públicamente, se marcha de fiesta con sus amigos para olvidar lo sucedido.

Para el análisis del contenido de la película, vamos a seleccionar varios fragmentos del guion del cortometraje con el objetivo de analizarlos posteriormente, según la Teoría de guion de Robert McKee (2008). La primera secuencia seleccionada muestra el perfil sobre protector de Loren, y un poco fanfarrón con sus amigos a la hora de hablar sobre su hija, y su posible primer novio.

SECUENCIA CAMPO. EXT. DÍA.

Loren habla con sus amigos en la terraza de su campo.

LOREN

MI chiquilla va a hacer 16. Claro, yo la tuve con 18, y la chavala tenía 16 años, la edad que tiene mi hija ahora, tú imagínate que mi hija me viene así ahora.

CASTELL

Como cambia el cuento, ¿eh?

LOREN

Hostia puta como cambia el cuento, ¿eh? Claro yo ahí me pensaba que era el tío más mayor del mundo y el más maduro del mundo.

CASTELL

Y te cambió la vida totalmente.

LOREN

Totalmente… El chaval que esté con ella va a tener que aguantar carros y carretas, el primer día que llegue le voy a decir, "y los pasteles, donde están los pasteles. Aquí entras con pasteles si no te vas de

aquí, de mi casa." Si yo prefiero que se haga lesbiana. Yo se lo digo a todo el mundo y la gente se ríe de mí.

La siguiente secuencia seleccionada representa un giro abrupto en la trama de la película. El padre de Loren, a pesar de no tener pruebas convincentes, le dice que un marroquí ha secuestrado a su hija.

SECUENCIA CAMPO. EXT. DÍA.

Su padre acaba de llegar en su coche y pita varias veces. Loren se levanta a ver lo que quiere. Loren habla con su padre en la entrada de su campo.

LOREN

¿Cómo que con un moro?

PADRE

Con un tío mayor. Como yo. Un tío, granao, ya no me han dicho más.

LOREN

¿Pero tú no sabes preguntar más, hablan así de tu nieta y no sabes preguntar más?

La siguiente secuencia sucede después de que Loren agreda brutalmente a Said, el hombre marroquí que supuestamente había secuestrado a su hija. Loren y sus amigos le han torturado en la piscina de su campo. El siguiente fragmento representa otro giro en la trama del cortometraje, ya que Loren descubre que su hija no ha estado retenida por Said, y que simplemente viene de la fiesta de una amiga. Loren, por primera vez se da cuenta de su error, aunque nunca lo reconoce.

SECUENCIA CAMPO. EXT. NOCHE.

La hija de Loren llega al campo en mitad de la noche. Loren se acerca y habla con ella.

LOREN

Que soy tu padre, no quiero ni enterarme de las cosas que tendrás tú con el tío este. No quiero que vayáis a la policía ni tú ni él. Deja eso, me puedo fiar de ti, ¿y de él?

Este último fragmento representa el clímax de la historia. Loren, después de haberse dado cuenta de su error, de saber que ha golpeado brutalmente a una persona inocente, en vez de asumir su responsabilidad o pedir perdón, decide hacer otra cosa muy diferente.

SECUENCIA CAMPO. EXT. NOCHE.

Loren esnifa varias rayas de cocaína en la terraza de su campo y luego habla con sus amigos.

LOREN

No me falléis ahora, ya que la estamos liando la liamos del todo. ¿Nos vamos de fiesta? No hay huevos, ¿no vamos de fiesta?

¿Vamos?, Vamos.

Según McKee (2008), las ideas controladoras se extraen de una película al comparar la situación inicial de un personaje con el clímax de la historia. En *Caracoles serranos*, Loren empieza mostrándose ante sus amigos como un padre rígido y violento que no va a aceptar al futuro novio que le traiga su hija, alguien que, en un principio, piensa que va a ser un chaval de una edad similar a la de su hija. Cuando se entera que un magrebí ha secuestrado a su hija, Loren se convierte en una persona agresiva y violenta y agrede al hombre sin tener pruebas de lo que piensa que ha hecho. Finalmente, Loren descubre que la persona a la que ha agredido no le había hecho nada malo a su hija. Avergonzado por la situación, ante sus amigos, la única manera que tiene Loren de canalizar lo ocurrido es drogándose y proponiendo a sus amigos irse de fiesta.

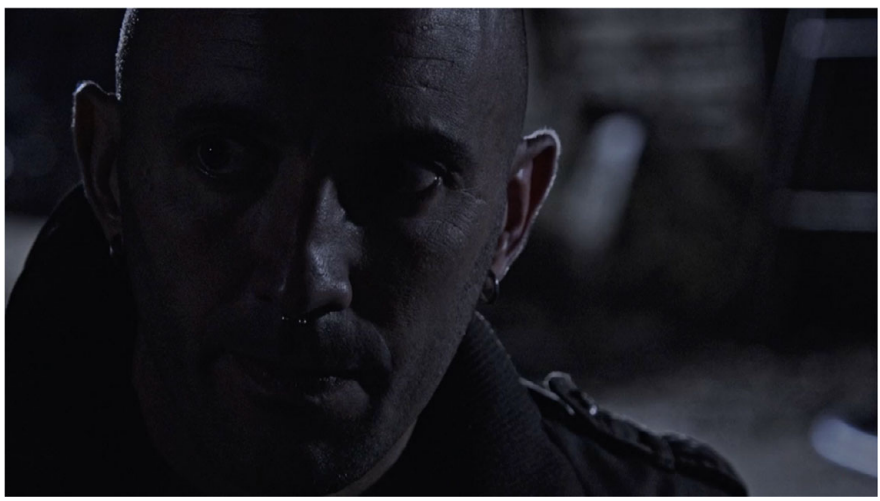
Se trata de un final irónico, pues Loren descubre que el amante de su hija representa todo aquello que odia, y sin embargo ya no puede hacer nada por evitarlo porque se juega el ir a la cárcel.

La idea controladora de la película sería: "Al final sucederá aquello que alardeas que nunca pasará y la droga será tu respuesta para evitar la responsabilidad de tus actos".

FIGURA 2. Uno de los amigos del protagonista, con una camiseta de "ultras sur", grupo relacionado con movimientos racistas (izquierda). Loren exigiendo a su hija que no hable con la policía (derecha). Fuente: Taifas Films.



FIGURA 3. Fotograma de Loren justo después de esnifar cocaína, y a punto de irse de fiesta para olvidar lo sucedido. Fuente: Taifas Films.



4.1. Análisis De La Estética Audiovisual

Según Nichols, se puede trazar una línea de conexión entre el neorrealismo y el documental. A nivel estético, la estética de *Caracoles*

serranos evita las cuestiones éticas de un comentarista, a pesar de que el realizador es responsable de la obra. De este modo, el modo de representación se enmarca en la "modalidad de observación". Este tipo de obras son herederas del *cinema verité*. Los planos rodados cámara en mano refuerzan la sensación de observación. Los planos largos, al contrario que los de la modalidad expositiva, transmiten un indicio de que la cámara está en el lugar de la acción, cercana a los personajes. La figura 4 es un extracto de un plano largo, rodado cámara en mano. La realización de la mayor parte de las secuencias se efectúa en la película de este modo, para ser efectuar en el montaje una intercalación de estos planos. De este modo los actores pueden desenvolverse con naturalidad de principio a fin.

Otro elemento importante, según Nichols, del documental observacional es el uso del sonido directo. En otras modalidades de montaje el uso de voz en off o doblaje sirve para anclar el texto a una determinada línea ideológica u orientación narrativa por parte del enunciador. *Caracoles serranos* carece de voz en off o comentarios de un narrados omnisciente. El sonido captado es sonido directo, de modo que escuchamos las conversaciones entre los personajes con las imperfecciones propias de las localizaciones reales. De este modo la sensación de veracidad y cercanía es mayor, aunque la pureza y claridad del sonido no sean tan alta como la ejecutada en un estudio o efectuada a posteriori en un estudio de sonido. No obstante, *Caracoles serranos* tuvo una postproducción de sonido para ajustar el volumen de los diálogos y efectos sonoros del mismo modo que una película de ficción convencional. Otro factor que ayuda a esta sensación de realismo es la dicción de los actores. Un actor profesional estudia técnicas de proyección de voz, pronunciación y vocalización de modo que la claridad en su enunciado sea siempre apta y válida. Esto se aplica tanto a un escenario de teatro donde decenas de personas (desde la primera a la última fila) han de escuchar el texto a una película de ficción donde la microfonía puede captar hasta el más mínimo susurro. Los actores no profesionales de *Caracoles serranos*, al igual que los del neorrealismo italiano, hablan del mismo modo que en su vida diaria. En ocasiones la velocidad, dicción o entonación no es clara y concisa; sin embargo la película no busca ese efecto, sino transmitir la humanidad

de sus personajes en su más absoluta crudeza, desde la cotidianeidad hasta la crueldad.

FIGURA 4. Plano realizado cámara en mano de Loren, protagonista del cortometraje Fuente: Taifas Films.



FIGURA 5. Plano donde hay "jump cuts" de montaje. Fuente: Taifas Films.



Aumont *et al.* (1990) toman la teoría de la focalización narrativa de Genette y la aplican al texto audiovisual. Los "relatos de focalización

interna" son aquellos en los que el narrador ofrece a los espectadores la misma información que tienen los personajes (en oposición a aquellos que se muestra más o menos información). Por lo tanto, esta equivalencia supone un acercamiento al personaje y su realidad. El narrador no trata de crear suspense e intriga mediante la manipulación de la presentación de los acontecimientos, sino que trata de ser lo más trasparente posible en la relación del espectador y los personajes. Además, Aumont *et al.* (2005) afirma que para que el montaje produzca un efecto de "transparencia" lo acontecimientos han de dejarse ver a sí mismos del mismo modo que se deje ver el film. En este contexto, los *jump cuts* obedecen a un sistema coherente con mostrar los sucesos con realismo. En la figura 5 se muestra un plano perteneciente a una secuencia donde Loren y su padre hablan sobre la desaparición de su hija. El plano largo está editado mediante *jump cuts*, manteniendo el mismo encuadre durante varios cortes. De este modo se consigue un efecto en el espectador similar al del cine documental.

FIGURA 6. Plano realizado cámara en mano de Said, el marroquí torturado. Fuente: Taifas Films.



Según Bordwell (2006), la idea de realismo en una película no se puede concebir de manera aislada, sino como la suma de un conjunto de

factores: actores cuya interpretación se asemeja al comportamiento de personales reales, una iluminación donde la veracidad prime sobre la correcta exposición de todos los elementos, el uso de localizaciones reales y no de decorados, así como una representación del espacio y el tiempo similares a la de cotidianeidad, un vestuario y maquillaje libres de manierismo o expresividad artificial y una puesta en escena acorde a todos estos factores. En el fotograma de la figura 6 se aprecian estos elementos, así como el hecho de estar rodada cámara en mano. Para Zunzunegui (1989) la impresión de realidad será mayor si, como vemos en la figura 6, la profundidad de campo alta. Al estar todos los elementos del plano a foco la visión se hace menos selectiva, de modo que el resultado de la imagen es menos artificial. El uso de distintos tipos de lentes no es casual, según Bordwell, a la diferencia entre narrativa de ficción y documental. A efectos de producción, emplear diversos tipos de lentes conlleva un esfuerzo y gasto de producción mayor. No sólo se debe a la necesidad de adquirir estos materiales, sino a que su selección y uso retrasa la grabación de los planos. Además, los planos con muy poca profundidad de campo (aquellos en los que un elemento de la imagen está a foco y el resto desenfocados) implican una ejecución más compleja. Si el personaje u objeto que está siendo grabado se mueve, el foco se perderá, ya que la precisión necesaria para crear este efecto es muy alta. Eso implica la necesidad de repetir tomas. En el caso de la ficción, dado que todos los actores y técnicos implicados son profesionales con experiencia, no supone un problema. Sin embargo, si se desea captar la naturalidad con la suceden los acontecimientos en la modalidad de observación del documental, repetir tomas y ejecutar marcas de posición puede resultar un problema. Por ello, como afirman Bordwell y Nichols, desde los inicios del cine documental se ha recurrido a lentes con mucha profundidad de campo, aquellas donde todos los elementos están a foco. Esto permite que la mayor parte de los planos no presenten problemas a nivel técnico de enfoque. Además, por lo general este tipo de lentes son más luminosas, es decir, necesitan menos luz para captar los sucesos. Esto se debe a que su construcción facilita diagramas más abiertos sin que eso implique un encarecimiento de la lente. Así, las cámaras dotadas de este tipo de lentes pueden grabar en un rango de condiciones de luz mucho más alto (desde el amanecer hasta el anochecer)

y permiten a los operadores moverse causar demasiados problemas de enfoque. Por lo tanto, dada la inmediatez que muchos documentalistas buscan en sus producciones (tanto a efectos de enfoque como de iluminación), el uso de lentes con alta profundidad de campo es constante tanto en el cine documental como en los reportajes y noticieros televisivos.

5. DISCUSIÓN

Caracoles serranos se construye a distintos niveles de contenido y estética. Los personajes se ven envueltos en una historia realista, situada en un contexto contemporáneo y cotidiano. La construcción espacio-temporal está claramente delimitada: todo sucede en un mismo día y un mismo pueblo. Se recurre al uso de elipsis temporales espaciales en todas las secuencias. Es decir, se omiten determinados momentos y lugares no relevantes para la historia. Algunos son mínimos, como los efectuados en los "jump cuts". Otros son más convencionales, como los que suceden durante la secuencia inicial o entre las secuencias finales. Quizá la elipsis más importante suceda a mitad de película: una vez que Loren y su padre se van a buscar a su hija pasamos de una secuencia diurna a una nocturna. Los planos de la casa de Loren muestran un contraste no sólo de luz, sino de sonido, movimiento y puesta en escena. Ya no se oyen conversaciones ni alboroto, no vemos a nadie moverse en el lugar. Y de repente vemos cómo todo el grupo de Loren ha rodeado a Said, le ha desnudado y arrojado a la piscina. El contraste entre los torturadores y la víctima se muestra a todos los niveles: Said está desnudo, empapado en la piscina, totalmente indefenso. Loren y sus cómplices están fuera de la piscina, secos, abrigados y con objetos amenazantes. Es precisamente esta elipsis uno de los saltos que más entroncan con la narrativa audiovisual de ficción convencional, lo que Bordwell denomina narrativa clásica.

A partir de ahí los elementos formales se distancian de las características de la narración de ficción para adentrarse en el terreno del documental. Según las características de Nichols, *Caracoles serrranos* encaja en la propuesta documental. La elección de este tipo de técnicas (uso de la

cámara en mano, iluminación natural, sonido directo, interpretacón de los actores, localizaciones, etc.). A efectos de montaje, según Aumont et al., se han buscado en gran parte de las secuencias y estilo general de edición técnicas más similares al documental que a la ficción. A pesar de que el cine documental no sea el más popular, sus técnicas han sido ampliamente asimiladas por los distintos programas y formatos de televisión. La rapidez que ofrecen para su producción, grabación y edición las hacen mucho más atractivas para los programas basados en reportajes o noticieros que necesitan producir una gran cantidad de contenido en un tiempo muy limitado (Cerdán y Villa, 2014). De este modo, según dichos autores, la narrativa documental se ha asimilado por gran público como un medio narrativo cercano a la realidad, a la inmediatez y a la cercanía con los hechos. A eso se suma el uso de lentes con una gran profunidad de campo en la película, propia del cine documental y el reportaje y noticiero televisivo, formatos ampliamente conocidos por el público en general y asociados al realismo. *Caracoles serranos* se sirve de esta asimilación de las convenciones del lenguaje para usar una historia de ficción a modo de sistema de exposición y concienciación de una realidad que afecta a día de hoy a multitud de países de Europa.

6. CONCLUSIONES

Tras haber realizado un análisis cualitativo del contenido y la estética de Caracoles serranos, concluimos que se trata de una película cuya idea controladora gira en torno a la impunidad y la impotencia. Una historia que refleja como algunos actos violentos contra personas que carecen de papeles en España, no llegan a los tribunales, ni siquiera a la policía. Said representa ese miedo a acudir a la policía, y Loren representa los prejuicios de algunas personas violentas que actúan antes de pensar o valorar las consecuencias de sus actos.

Por otro lado, la representación estética del contenido está ligada con la narrativa documental, por lo que concluimos que la intención de la película era trasmitir el mensaje central analizado de una manera realista, más propia de la narrativa documental que de la ficción convencional. A pesar de ser una obra de ficción, su estética encaja con las

características del cine documental a niveles formales y narrativos. El modo de grabación cámara en mano, las técnicas de montaje, iluminación, encuadre, profundidad de campo, vestuario, maquillaje y puesta en escena coinciden con los criterios de cine de no ficción de los autores mencionados. Sin llegar a ser una película moralista, sino más bien todo lo contrario, caracoles serranos muestra una visión de un mundo que actualmente existe en Europa, y es el del odio y los prejuicios de los que vienen de otros países.

Al ser un estudio puramente cualitativo contamos con la limitación propia de la subjetividad del análisis realizado por los autores. Este tipo de trabajo, se aleja del método científico, pero es consecuente un análisis poético, dramático y/o retórico. En palabras de Umberto Eco, un analista al interpretar puede deformar ligeramente la obra, si es honesto con el material con el que trabaja, lo que no debería hacer es llegar a romperla, por extralimitarse en sus interpretaciones. Creemos, que en este sentido las reflexiones extraídas de nuestro análisis son consecuentes con los ejemplos escogidos, tanto en el contenido como en la forma.

7. REFERENCIAS

Aumont, J. et al. (1990). *Análisis del film* (1ª edición). Ediciones Paidós Ibérica.

Aumont, J. et al. (2005). *Estética del cine* (1ª edición). Ediciones Paidós Ibérica.

Bordwell, D. y Thompson, K. (2006). *Film Art: An Introduction* (8th Edition). McGraw Hill.

Bordwell, D. y Thompson, K. (2009). (17 de agosto de 2017). *Unsteadicam chronicles. Observations on film art*. David Bordwell's website on cinema. https://www.davidbordwell.net/blog/2007/08/17/unsteadicam-chronicles/

Cerdán, V (2021). *Perderlo Todo*. Taifas Films.

Cerdán, V. y Villa Gracia, D. (2014). "La creación del espacio en el documental: Radio Atacama". *Revista de la SEECI*, 49, pp. 103-121.

Cerdán, V. y Villa Gracia, D. (2019): "Creation of a social awareness format for Spanish public television: "Héroes Invisibles". *Revista Latina de Comunicación Social*, 74, pp. 1565 to 1579.http://www.revistalatinacs.org/074paper/1399/82en.html DOI: 10.4185/RLCS-2019-1399en

Chaudhary, Z. (2018). “This Time with Feeling: Impunity and the Play of Fantasy in The Act of Killing”. *Boundary 2*, 45*(4)*, pp. 65-101. https://doi.org/10.1215/01903659-7142729

Clark, D. (2010). “Gunny has a terrifying bark, but he won’t bite”. *The Spokesman-Review*. https://bit.ly/3rmXOXT

Cousins, M. (2004). *The Story of Film (1st Edition).* Pavilion.

Díez Puertas, E. (2006). *Narrativa fílmica. Escribir la pantalla, pensar la imagen.* Editorial Fundamentos.

Fraser, N. (2013). “We Love Impunity”. *Film Quarterly*, 67*(2)*, pp. 21-24. https://doi.org/10.1525/fq.2014.67.2.21

Freeman, M. (2007). *The Complete Guide to Light & Lighting in Digital Photography*. Lark Books.

Hall, J. (1991). “Realism as a Style in Cinema Verite: A Critical Analysis of «Primary»”. *Cinema Journal*, 30*(4)*, pp. 24-50. https://doi.org/10.2307/1224885

Hassard, J. y Holiday, R. (1998). *Organization-Representation* (1st Edition). SAGE Publications.

Nichols, B. (1997). *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental* (1ª edición). Ediciones Paidós Ibérica.

Rosenkranz, J. (1992). *La estética de lo feo*. Madrid. Athenaica Ediciones.

Villa-Gracia, D. y Cerdán, V. (2020). Evolución de la popularidad de Donald Trump y otros mandatarios internacionales en Google Trends (2016-2019). *El profesional de la información*, 29*(1)*. doi:10.3145/epi.2020.ene.12

Zunzunegui, S. (1989). *Pensar la imagen* (1ª edición). Cátedra/Universidad del País Vasco.

PERSÉPOLIS: EL USO DEL CÓMIC COMO COMUNICACIÓN Y REIVINDICACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un estudio del cómic Persépolis, teniendo en cuenta su análisis comunicativo para reivindicar una serie de cuestiones políticas. Se parte de la comunicación para hacer una crítica política y social ante un hecho histórico y político que supuso un cambio consustancial en relación a la geopolítica de este país. El cómic ha sido considerado una forma de entretenimiento y, en muchas ocasiones, se ha asociado a niños o a seguidores de determinadas historias. No obstante, su desarrollo es mucho más profundo del que estamos acostumbrados a ver. Por ello, su uso implicación debe ser analizada y estudiada en tanto que pueden tener cierto impacto social y político, capaz de subvertir a diferentes regímenes.

Por ello, las hipótesis que se han establecido en este trabajo son: (1) el cómic es una herramienta comunicativa; (2) el cómic tiene la posibilidad de romper con la censura abriendo puertas a la libre interpretación de los lectores; y (3) el cómic es un elemento comunicativo capaz de criticar y reivindicar la situación política y geopolítica de diferentes regímenes políticos.

Teniendo en cuenta estas hipótesis se han establecido diferentes objetivos que serán desarrollados a lo largo de este trabajo. Estos objetivos son (1) estudiar el uso de las viñetas del cómic; (2) analizar su capacidad comunicativa a través de los diferentes recursos que ofrece; y (3)

comprobar la reacción política y social que puede tener el desarrollo de este cómic tanto a nivel político como a nivel social.

En cuanto a la muestra que se ha seleccionado en este trabajo, cabe decir que se trata del capítulo "El Vino". Este capítulo tiene referencias culturales tanto con la sociedad como las prácticas políticas que se impusieron tras la revolución islámica. Por tanto, su uso permite analizar el desarrollo de la disposición de las viñetas, así como el impacto que busca generar el cómic en la sociedad.

Con todo, es trabajo es un intento de mostrar como la comunicación es una herramienta clave tanto a nivel social como cultural. De este modo, el cómic y la viñeta se convierten en un terreno neutro donde el autor y la sociedad pueden participar de una manera directa. Dicho de otro modo, su uso contribuye a que exista un diálogo en el que se participe en el proceso político y creativo.

2. METODOLOGÍA

Como se ha insinuado anteriormente, se ha optado por usar el capítulo "El vino" como muestra de este estudio. Este capítulo muestra un hecho histórico como es el caso de la guerra entre Irán e Iraq en 1979, por lo que puede apreciarse perfectamente como la geopolítica y las relaciones internacionales se entremezclan en un proceso comunicativo.

En este contexto, se ha optado por utilizar una metodología cualitativa. Este trabajo pretende comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las personas que la viven. En este sentido, el cómic refleja los sentimientos de la sociedad y genera una fuerte reacción en determinados sectores, debido a que su narrativa abre la puerta a la libre interpretación. Por ello, este trabajo se centra en una serie de sujetos específicos que adoptan una perspectiva del fenómeno con el fin de darle significado, es decir, se está intentando comprender cómo reacciona la sociedad ante determinadas situaciones, usando el cómic como puente (Taylor y Bogdan, 1984).

En este sentido, se ha desarrollado una fase descriptiva seguida de una interpretativa con el fin de darle un sentido pleno a todo el análisis

previo. La fase descriptiva ha permitido recoger una muestra y analizarla con el fin de darle forma. Por otro lado, la fase interpretativa ha contribuido a explicar y analizar esos datos que han sido recabados y descritos en la fase descriptiva. Por tanto, puede considerarse que esta fase es más compleja en tanto que se busca dar una respuesta a todo el material analizado durante todo este proceso.

En primer lugar, se ha contextualizado el cómic con el fin de ver de qué trata y cuál es la intención de su autora. Esta fase descriptiva forma parte de un marco teórico que permite entender el análisis posterior. Una vez hecho esto, se ha analizado la disposición del cómic con el fin de ver la estructura narrativa y los elementos que presenta con el fin de establecer un acto comunicativo que permite relatar un hecho histórico y autobiográfico que entronca con la geopolítica que puede alcanzar el propio islam como cultura y religión.

Teniendo en cuenta todo esto, se ha aplicado un método visual etnográfico que permita analizar, estudiar y contextualizar la muestra seleccionada. A través de este método, se pretende comparar la disposición de las viñetas en cada página, con el fin de ver la intencionalidad y el impacto que han generado dentro de la sociedad. Por ello, la utilización de este método implica la observación directa de las imágenes y el análisis de lo que ocurre en su interior con el fin de convertirse en un acto de comunicación completo que genera un sentimiento de odio dentro de la sociedad (Vasilachis de Gialdino, 2009).

Por otro lado, también se ha desarrollado una teoría fundamentada en esta investigación en el fin de interpretar esos datos teóricos en relación con la muestra analizada de una manera inductiva. Se ha recurrido a la utilización del método comparativo constante y del muestreo teórico con el fin de codificar y analizar todos los datos para desarrollar los diferentes conceptos que se han interpretado. Para ello, se han llevado a cabo diferentes abstracciones teóricas, así como una codificación abierta que ha identificado el tema y sus dimensiones. A continuación, se ha optado por realizar una codificación axial con el fin de poder establecer categorías y subcategorías. Terminada este proceso, se ha realizado una codificación selectiva que permita refinar toda la teoría en la que se basa la investigación, es decir, el uso de la caricatura para generar un

sentimiento de odio (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006).

3. PERSÉPOLIS Y MARJANE SATRAPI

Persépolis es una serie de cómics autobiográficos escritos por la autora Marjane Satrapi que describe su infancia hasta su edad adulta en Irán y Austria durante y después de la Revolución Islámica. El título Persépolis se refiere a la antigua capital del Imperio Persa (Malcom, 2010). Publicado originalmente en francés, ha sido traducido a muchos otros idiomas, incluidos inglés, español, catalán, portugués, italiano, griego, sueco, finlandés, georgiano, holandés, chino y otros. En 2018, vendió más de 2 millones de copias en todo el mundo. Persépolis fue escrita en 2000 y Persépolis 2 fue escrita en 2004 (Faulwetter, 2000).

La primera parte de este cómic comienza con la autora, Marjane Satrapi, tiene diez años. Está ambientada en 1980 y se centra en sus experiencias durante la Revolución Islámica en Irán. De este modo, puede verse, de forma detallada, el impacto de la guerra y el extremismo religioso en los iraníes, especialmente las mujeres. Ella pertenece a una familia de clase media alta y tiene acceso a diversos materiales educativos, como libros y una radio, que la exponen al pensamiento político occidental desde muy joven. Al descubrir las ideas de numerosos filósofos, reflexiona sobre su privilegio de clase y está ansiosa por conocer los antecedentes políticos de su familia. Todo esto la lleva a participar en manifestaciones populares contra el régimen del Sha en las que la gente pide su exilio como una forma de salvaguardar sus derechos. Desafortunadamente, después de la partida del Sha, Marjane Satrapi se da cuenta del aumento del extremismo religioso en su sociedad, por lo que empieza a mostrar su descontento con toda esta situación. Sin embargo, la visita de su tío Anoosh profundiza su interés por la política cuando él le cuenta historias de haber sido encarcelado como revolucionario comunista. Por tanto, el oír estas historias la hacen valorar las ideas de igualdad y resistencia. Luego, el nuevo gobierno comienza a reformar la sociedad iraní, especialmente haciendo que las mujeres se cubran mientras están en público y poniendo restricciones a las libertades sociales. Ante esta situación, la

familia de Marjane Satrapi comienza a temer por sus vidas, ya que muchos de sus amigos y miles de iraníes habían huido del nuevo régimen a Europa o Estados Unidos, pero deciden quedarse. Anoosh es arrestado nuevamente y acusado de ser un espía. No obstante, esta vez no logra escapar y es ejecutado por sus creencias políticas. Este hecho hace que Marjane Satrapi se cuestione todo lo que tiene a su alcance, incluido la religión, pues está molesta porque Dios no hizo nada para ayudar a su tío y rechaza su fe.

Después de unas abruptas vacaciones familiares en Europa, Marjane regresa a Irán, donde su abuela le dice que el gobierno ha declarado la guerra a Iraq. Mientras su ciudad natal, Teherán, es atacada, encuentra seguridad en su sótano, que también funciona como refugio antiaéreo. Una noche, la familia escucha el himno nacional iraní en la televisión, lo que los hace llorar. Más tarde, se reveló que el gobierno liberó a los soldados y pilotos aéreos de la prisión que estaban en la cárcel por protestar. Los soldados acordaron pelear con la condición de que el Himno Nacional del país se escuche en la transmisión pública. Ante esta situación, su familia se rebela en secreto contra el nuevo régimen haciendo fiestas y consumiendo alcohol, que está prohibido en el país. Como consecuencia, Marjane empieza a explorar su lado rebelde saltándose clases, obsesionándose con los chicos y visitando el mercado negro que ha crecido como resultado de la escasez causada por la guerra y la represión.

A medida que la guerra se intensifica, Marjane se apresura a casa un día y descubre que un misil balístico de largo alcance ha golpeado su calle. Su familia escapa del misil cuando golpeó el edificio vecino, que albergaba a sus (muy raros) vecinos judíos, los Baba Levy. Traumatizada por la visión del cadáver de su amiga, expresa su enojo contra el sistema político iraní. Su familia comienza a preocuparse por su seguridad y decide enviarla a Austria para estudiar más y escapar de la guerra. La novela termina con su partida a Europa (Satrapi, 2002).

La segunda parte de Persepolis tiene lugar en Viena, donde Marjiane comienza su nueva vida en una pensión porque la amiga de su madre no tiene espacio para ella en su propio apartamento. Como no sabe hablar alemán al llegar, a Marjane le resulta difícil comunicarse, pero

finalmente lo supera y hace amigos. Se asimila a la cultura celebrando la Navidad y yendo a misa con su compañera de cuarto. Fuera de casa, la identidad iraní de Marjane se profundiza y es expulsada de la escuela después de un altercado verbal con una monja que hace comentarios xenófobos contra Marjane.

De este modo, Marjane comienza a vivir con su amiga Julie y su madre. Aquí, experimenta un mayor impacto cultural cuando Julie habla de sus esfuerzos sexuales, ya que esos temas están prohibidos en Irán. Pronto sufre una transformación física e ideológica al consumir drogas y cambiar su apariencia mientras continúa mudándose de casa. Finalmente, se instala en una habitación con Frau Dr. Heller, pero su relación es inestable. También surgen problemas en muchas de las relaciones de Marjane, en las que encuentra consuelo en las drogas. Ella forma una relación con Markus, pero rompe con él cuando descubre que él la ha estado engañando. Más adelante, Marjane sale de la casa del Dr. Heller después de que la acusa de robar su broche. Pasa el día en un banco del parque y termina viviendo en la calle durante dos meses. Cuando contrae bronquitis, casi muere, pero la encuentran y la llevan a un hospital. Es en este momento cuando se pone en contacto con sus padres para que se las arregle para que regrese y después de vivir en Viena durante 4 años, regresa a Teherán.

En el aeropuerto, reconoce lo diferente que es Irán de Austria. Volviéndose a poner el velo para salir, contempla los murales de los mártires de 65 pies, los lemas rebeldes y las calles renombradas con el nombre de los muertos. En casa, su padre le cuenta los horrores de la guerra y conversan hasta altas horas de la noche sobre lo que se había perdido. Después de escuchar lo que sus padres habían pasado mientras ella estaba en Viena, decide nunca contarles de su tiempo allí. Sin embargo, su trauma de Austria la hace caer en una depresión que la obliga a intentar suicidarse dos veces. Todo esto lo toma como una señal de vida y comienza su proceso de recuperación cuidando su salud y tomando un trabajo. También comienza clases de arte en la universidad local. Sin embargo, debido a las restricciones de mostrar desnudez femenina, Marjane y sus amigas asisten a sesiones y fiestas secretas, lejos de las miradas indiscretas de la policía religiosa.

Tras su regreso a Irán, Marjane conoce a Reza, también pintor, y pronto empiezan a salir, pero la policía religiosa no lo ve con buenos ojos. Los pillan tomados de la mano y sus familias se ven obligadas a pagar una multa para evitar los latigazos. En 1991, Reza le propone matrimonio a Marjane, y después de un poco de contemplación, ella acepta. Su madre le advierte que se ha casado demasiado joven y Marjane pronto se da cuenta de que se siente atrapada en el papel de esposa. Marjane asiste a una fiesta, pero alguien les advierte sobre la policía religiosa. Descartan rápidamente el alcohol y las mujeres se cubren cuando la policía entra al edificio. Los hombres escapan saltando desde la azotea, pero la amiga de Marjane, Nami, vacila y cae y muere. Más tarde, en 1994, su matrimonio se deterioró y Marjane le confía a su amiga Farnaz que ya no ama a Reza y quiere el divorcio. Farnaz le aconseja que se quede con su esposo porque las mujeres divorciadas son parias sociales, pero su abuela la insta a divorciarse. Después de mucha contemplación, Marjane decide separarse de Reza. Ella va con sus padres y les cuenta sobre su divorcio y comentan lo orgullosos que están de ella y le sugieren que debería irse de Irán de forma permanente y vivir una vida mejor en Europa.

A finales de 1994, antes de su partida a Europa, Marjane visita el campo en las afueras de Teherán. También visita el Mar Caspio, la tumba de su abuelo y el edificio de la prisión donde está enterrado su tío Anoosh. En otoño, Marjane junto con sus padres y su abuela van al aeropuerto de Mehrabad para su último adiós mientras se dirige a vivir a París. Marjane, entonces, revela que su abuela murió en 1996. El libro termina con el mensaje: "La libertad tiene un precio" (Satrapi, 2004).

4. ANÁLISIS DE DATOS

4.1. Análisis temático de Persépolis

Si tenemos en cuenta el marco teórico de este trabajo, podemos ver que la historia comienza 1980, justo el año en el que Marjane vio que no podía ir al colegio sin llevar velo. De este modo, puede apreciarse que Marjane Satrapi recurre a una gran cantidad de

detalles anecdóticos que sirven para comprender qué implicó la Revolución Islámica y la posterior caída del gobierno liderado por el sha

Mohammad Reza Pahleví, que contaba con el apoyo de Reino Unido y Estados Unidos. De este modo, este derrocamiento significaba poner fin a la occidentalización de Irán, pero también a un líder que gestionó el descontento del país a base de represión. Incialmente, la Revolución Islámica fue entendida como democrática, ya que su objetivo era desarrollar un país libre de las cadenas de las potencias occidentales, dando lugar a un país libre y tolerante. No obstante, todo esto dio un vuelco y se acabó convirtiendo en todo lo contrario, tal como se puede apreciar en Persépolis. Así, desde un principio, puede verse que estamos en una época de cambios latentes con dos bandos bien diferenciados: los defensores de la monarquía del Sha y los del nuevo régimen islámico. En cualquier caso, no sólo se hace referencia a estos elementos culturales dentro de la propia Irán, sino que también aparecen muchas referencias al paso de Marjane por Europa. En este contexto, una vez que Marjane abandona Irán, se enfrenta a la marginación cultural por parte de una Europa llena de prejuicios donde la vida tampoco es nada fácil, por lo que puede verse que la represión social no acababa con traspasar las fronteras (Luna, 2020).

Por todo ello, este cómic tiene un calado muy importante tanto desde un punto de vista histórico como político. Pues, vemos que tiene muchas referencias históricas y culturales que reflejan los cambios que se fueron produciendo en Irán, mostrando el abandono y la secularización o la prohibición de fiestas que incluyen el consumo de alcohol o cierto tipo de música como, por ejemplo, el rock. Este hecho hace que la propia Marjane se vea inmersa en un estado de confusión, ya que disfruta de diferentes prestamos culturales por los que acaba siendo discriminada. Asimismo, todo esto se acentúa aún más en la segunda parte donde la propia Marjane no logra encontrar su lugar en Europa y cuando vuelve se siente aún peor.

Todo esto se combina con la utilización del blanco y negro como elemento clave. El uso de un color monocromático permite generar un tono revolucionario, pues estamos en un periodo de cambios políticos donde no caben los grises ideológicos. De este modo, el simbolismo tiene un papel fundamental dentro de este cómic, ya que se juega con la oscuridad, la salvación y el horror. Todo esto se entremezcla, a su vez, con un

aspecto ingenuo de los protagonistas, por lo que todo se caricaturiza a la inocencia de una niña de 10 años que va creciendo y va relatando su historia. Aun así, todo esto es meramente significativo porque, ante todo, Marjane Satrapi no se recrea en la violencia (Luna, 2020).

Como consecuencia, el efecto político se encontraría en la resolución que la narrativa hace de los antagonismos presentes en el relato: en primer lugar, el de Oriente versus Occidente y, en segundo, lugar el de la postura política propia de la modernidad regida por ideales determinados y la propia de la postmodernidad marcada por su resignación. De este modo, el relato presenta una visión contrapuesta entre el mundo oriental y el occidental. Puede apreciarse que en ningún momento se idealiza a Occidente, sino que se llegan a denunciar aspectos decadente, a pesar de lo muestra como el mundo de las posibilidades, la libertad y mayor racionalidad. En cambio, Oriente se presenta como el lugar del atraso en la idiosincrasia, del fanatismo religioso, dictadura, falta de libertad, recorte de las posibilidades y opresión de la mujer. Hasta cierto grado, Occidente constituiría el modelo hegemónico que cuenta con las condiciones necesarias para vivir. Por otro lado, el mayor efecto político es el de la visión relacionada con la modernidad, en la que la vida con ideales colectivos, la convicción y participación política son parte importante del compromiso del ser humano versus la visión relacionada con la postmodernidad, donde todo idealismo y lucha por una situación colectiva diferente pierde sentido, y el ser humano se resigna a aceptar sus circunstancias en un proyecto individual (Ruiz Dodobara, n. d.).

Con todo, los personajes presentan entusiasmo por la ideología comunista, regímenes de libertad, gobiernos más justos y una resistencia a través de protestas. Pero, luego esta energía se va desgastando y, finalmente, se emprende una huida resignada en un proyecto individualista: la protagonista deja su país y familia no por un futuro que la entusiasme, sino porque era lo único que quedaba por hacer. Se percibe una sucesión temporal de defensa de ideales modernos para concluir con el desencanto postmoderno,. Esta resolución sería percibida como lógica por el receptor. El efecto político estaría en resolver en una línea de continuidad la visión moderna y postmoderna del proyecto de vida (Ruiz Dodobara, n. d.).

4.2. Análisis estructural de Persépolis

Una analizado el cómic, teniendo en cuenta su temática y su impacto social y político, pasamos a hacer un análisis de la estructura de Persépolis. No se puede olvidar que se trata de un cómic y tiene una función comunicativa clara. Por tanto, es necesario analizar y estudiar la disposición del cómic con el fin de establecer unos patrones claros conforme a su análisis.

La disposición de la página es un elemento crucial, dado que permite más niveles de lectura interpretativa en el seno del relato. Su centro es el recurso, esencialmente historioestético, de resolver algo que sucede en el tiempo, en una secuenciación espacial sucesiva y a la vez sincrónica, representando una acción sucesiva de un modo clásico y académico. Por ello, como he comentado anteriormente, presenta un carácter simbólico y unitario, donde hay una convivencia en equilibrio estable con la representación sucesiva, por lo que las viñetas se confían a la página como si estuviesen flotando en el aire. Así, puede decirse que existe una combinación de sucesividad y copresencia, por lo que hay diferentes lecturas de un universo dietético y a la par mimético que hace posible una narración plurivectorial (Pintor, 2017, pp. 164-172).

Otro elemento clave a la hora de disponer las viñetas es lo que sucede en el interior. Es sugerido por el espacio en blanco, por lo que se trata de una articulación significante antes de la elipsis. Ese espacio intercónico permite que los personajes se muevan, mientras que buscan aquello que está entre viñeta y viñeta y que puede suponer su propia desaparición. Por tanto, se trata de uno de los motores de la acción, donde el lector juega con las distancias, mientras su inhibición se pone en manos del dibujante que crea una ambiente inmersivo. En este sentido, el marco intercónico es manipulado de diferentes maneras para desarrollar diferentes ritmos gráficos, ya que cada dibujante utiliza el blanco con el fin de buscar el efecto que más le convenga, buscando una fluidez continua o la tensión yuxtapositiva de la discontinuidad (Pintor, 2017, pp. 172-187).

Por otro lado, todo esto lleva a que el lector cree la experiencia temporal a partir de un precepto puramente espacial. Por ello, el énfasis en unos

mismo referentes espaciales consigue crear una densa sensación de tiempo vivido, de tiempo transcurrido y real a través de mecanismos que concilian el estilo gráfico con el encuadre, la composición de la página y la síntesis secuencias, de manera que los espacios en blanco juegan un papel importante para marcar los ritmos (Pintor, 2017, pp. 188-190). Se trata de una configuración espacial que impone un claro sentido sobre el desarrollo temporal a través de una síntesis secuencial. El espacio arquitectónico genera un elemento de redundancia donde el espacio historioestético dispone del recurso de manipular la presentación conjunta de las diferentes fases de una secuencia de imágenes que deben ser asociadas (Pintor, 2017, pp. 190-197).

Teniendo en cuenta esto, se ha escogido el capítulo "el Vino" con el fin de encuadrar todo esto de una manera más precisa. En líneas generales, como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo, Persépolis es la historia autobiográfica de la iraní Marjane Satrapi, la historia de cómo creció en un régimen fundamentalista islámico que la acabaría llevando a abandonar su país. Por tanto, el capítulo analizado, "El vino", está centrado en un episodio muy conocido históricamente. Está dentro de la Guerra de Irán-Iraq (1980-1988), donde se llegan, incluso a reflejar los bombardeos sobre Teherán y la Batalla de Khorramshahr (1982). Asimismo, en este capítulo se pone de manifiesto todas las prohibiciones y los productos que habían traído consigo el régimen islamista.

En la primera página, vemos que aparecen tres viñetas de diferente tamaño. La lectura es de izquierda a derecha y el color blanco y negro es preponderante para resaltar lo que ocurre. La segunda página vemos que se redice a dos viñetas dejando un único espacio blanco intercónico. Estas dos páginas son la contextualización del capítulo, es decir, a través de estas dos páginas te dice la dibujante la situación en la que está, jugando con el espacio blanco intercónico para crear elipsis. Es más, podemos ver que la primera viñeta que son sombras de gente bajando al sótano, se repite en la segunda página en sentido inverso, es decir, vemos siluetas subiendo para arriba.

No obstante, las siguientes viñetas se distribuyen entre cinco y siete viñetas generando un ritmo diferente al de las dos primeras que se refieren a un momento concreto. Así, en la tercera página, las viñetas están

distribuidas en tres filas de manera horizontal, con una lectura de izquierda a derecha, siendo unas más grandes y otras más pequeñas, generando en medio de ellas un espacio blanco intercónico que nos lleva a la siguiente situación. De este modo, la autora juega con el tamaño para enfatizar y ampliar los determinados momentos que quiere analizar en el cómic. En este sentido, vemos que usa en la primera línea dos viñetas, mientras que en el resto utiliza tres, con el fin de crear un movimiento diferente.

En la siguiente página, se aprecia que hay una gran viñeta en la primera línea para para narrar el baile clandestino. Luego, se produce un espacio blanco intercónico y se reduce a dos líneas de tres viñetas. En estas se narra que se ha ido la luz y se hace hincapié jugando con el blanco y el negro de las prohibiciones del régimen islamista.

A continuación, vemos una página que tiene una simetría total en su disposición. Aparecen seis viñetas distribuidas en tres líneas, generando un movimiento y un ritmo diferente, en tanto que vuelven a sonar las sirenas a consecuencia del estado de alarma en el que estaban sumidos. De este modo, la página siguiente vuelve otra vez a una disposición de ocho viñetas, en las que reina cierta tranquilidad cuando se van de la fiesta, pero en un momento determinado se acelera debido a que la policía los para. Este ritmo empieza a descender en la siguiente página, por lo que se continúa el uso de tres viñetas continuando la tensión, pero se relaja reduciendo la disposición a dos, siendo más grande la segunda viñeta de la segunda línea. Pues, se trata de una vuelta a casa escoltada por la policía.

Finalmente, en la última página aparecen tres tiras de tres viñetas cada una. Las tres primeras son prácticamente iguales y narran la llegada a casa. La segunda línea sigue el mismo esquema, pero el tercero vemos que la primera viñeta es más grande y la segunda es mucho más pequeña, mostrando que han quitado todo aquello que podía estar prohibido.

Por tanto, hay un primer tiempo que se enmarca en las dos primeras páginas, mostrando la situación. Luego, hay un segundo tiempo que se marca en la segunda, tercera y cuarta página en la que se manifiesta lo de la fiesta. Y, por último, las dos últimas páginas marcan el desenlace

de la situación narrada. Además de esto, predomina el blanco y el negro, jugando con la luz y la oscuridad y el diálogo es predominante, con el fin de contextualizar la situación y hacer hincapié ante determinados aspectos. Por tanto, la idea de todos estos componentes conllevan a crear un nudo de interés narrado a través de la historia del estado islamista y la situación de guerra que lleva toda esa situación. En este sentido, el blanco intercónico juega un papel fundamental que hace que la imaginación del espectador para que cree su propia historia más allá de los personajes.

5. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Referente a los resultados y a la discusión, se aprecian varias cosas dignas de tener en cuenta. En primer lugar, el desarrollo del cómic es fundamental para narrar una historia y generar un acto de comunicación que lleva al lector a generar su propia versión de los hechos. Todo esto, a su vez, se ve reforzado por el hecho de ser una obra autobiográfica, generando una mayor empatía con el lector.

Por otro lado, se evidencia que es una referencia histórica, política y social. Trata un hecho histórico que supuso un cambio radical para la historia del islam que supuso una reinterpretación del mundo islámico. En este sentido, este cómic muestra la crudeza en la que desembocó la Revolución Islámica de 1979, dando un paso atrás respecto a muchas cosas. Por todo ello, también puede considerarse como una forma de transmitir la política, pues desde un primer momento vemos el enfrentamiento entre Irán e Iraq y las consecuencias que todo ello supuso. Todo esta situación, al mismo tiempo, también afecta a la sociedad, ya que supuso un cambio radical que provocó también un estruendo marcado por la modernidad y la posmodernidad.

Además de todo esto, puede decirse que este trabajo evidencia que el cómic es una forma de comunicación alternativa, pues muestra como la autora es capaz de narrar su propia historia articulando símbolos. Sus personajes, aunque puedan parecer ingenuos, tienen una fuerza brutal generando al lector tal grado de empatía que es capaz de sentir los diferentes choques culturales que la propia autora tiene que vivir a

consecuencia de la guerra. Por todo ello, puede decirse también que este cómic se ha convertido en un acto reivindicativo en contra de la Revolución Islámica, dado que supuso un cambio brutal en su vida. Si dicha revolución, no se hubiera desarrollado probablemente ella no hubiera sido impulsada a vivir todas esas historias que tuvo que vivir y no habría tenido que enfrentarse a tantos choques culturales que le demostraron que la libertad tiene un precio.

Con todo, el cómic no es sólo una narración de historias secuencias como podría ser una película, sino que tiene una relación más íntima con el lector. En el capítulo analizado, puede verse como el lector empatiza con la situación vivida y es llevado a través del espacio en blanco hacia donde quiere realmente la autora. Por todo ello, uno de los resultados de este trabajo que deben ser objeto de discusión es el uso de la estructura que contribuyen a que el lector tenga un espacio íntimo en el que descubre a la autora en su totalidad con una interpretación más personal. En este sentido, puede decirse que la imagen y el texto van de la mano y contribuyen a generar cierto impacto en el lector que otros elementos comunicativos no son capaces de alcanzar.

6. CONCLUSIONES

Respecto a las conclusiones, se puede decir que Persépolis, tanto como el cómic en general, son una forma de comunicación alternativa. Su uso va más allá de una forma de entretenimiento que llevan al lector a una determinada situación. La disposición de la viñeta, así como los espacios en blanco no son intencionados bajo ningún concepto. Todo ello ha sido calculado y medido detalladamente con el fin de desarrollar un espacio en el que el lector es capaz de reconstruir su propia historia.

Persépolis, a su vez, se enfrenta a un hito esencial que es la crítica al islam. Se critica al islam no como religión, sino como forma cultural llevada al extremo como consecuencia de la revolución islámica. Este hecho puede ser considerado como un hecho revolucionario, ya que criticar al islam puede ser controvertido en muchas ocasiones. No obstante, Marjane Satrapi, a través del diseño de sus viñetas y su historia, nos lleva

a esa crítica del islam cultural que ha llegado, incluso, a generar conflictos geopolíticos que llegan a nuestra actualidad más reciente.

Por todo ello, Persépolis debe ser considerada como una obra universal, ya que su intencionalidad va más allá de ser una obra autobiográfica. Su autora pretende compartir su historia, añadiendo referencias y situaciones que contribuyan a entender mejor lo que verdaderamente supuso la Revolución Islámica de 1979.

8. REFERENCIAS

Faulwetter, K. (2000). The Graphic Translation of Persepolis. MotaWord - The World's Fastest Business Translation Platform. Recuperado el 13 de septiembre de 2021, de https://www.motaword.com/blog/persepolis

Luna, J. (2020). Cinco razones para releer 'Persépolis', la novela que nos mostró la Revolución iraní a ojos de una niña. elDiario.es. Recuperado el 13 de septiembre de 2021, de https://www.eldiario.es/cultura/comics/persepolis-reedicion_1_1069896.html

Malcom, J. (2010) "'Persepolis', by Marjane Satrapi - Best Fictional Books - Newsweek 2010". Newsweek. Recuperado el 12 de septiembre de 2021, de http://2010.newsweek.com/top-10/best-fictional-books/persepolis_by_marjanesatrapi.html

Pintor, I. (2017). "Parámetros de síntesis secuencial". En Figuras del cómic. Forma, tiempo y narración secuencial, pp: 164-197. Editorial Aldea Global

Ruiz Dodobara, R. (n. d.). Narrativa, ideología y efecto político en PERSÉPOLIS. Comunifé. Recuperado el 13 de septiembre de 2021, de https://www.unife.edu.pe/publicaciones/revistas/compunicacion/comunife16/Narrativa%20ideolog%C3%ADa.pdf

Satrapi, M. (2002). Persépolis. L'Association.

Satrapi, M. (2004). Persépolis 2: The story of a return. Pantheon Books: Atlanta.

Taylor, S., & Bogdan, R. (1984). Introducción a los métodos cualitativos de investigación : la búsqueda de significados (1a ed.). Paidós.

Trinidad Requena, A., Carrero Planes, V., & Soriano Miras, R. (2006). Teoría fundamentada "Grounded theory" : la construcción de la teoría a través del análisis interpretacional / . CIS

Vasilachis de Gialdino, I. (2009). Estrategias de investigación cualitativa . Gedisa.

الإعلام الرقمي وتشكيل المعرفة بالآخر. العالم العربي/ الإسلامي والغرب

DIGITAL MEDIA AND THE FORMATION OF KNOWLEDGE OF THE OTHER..THE ARAB/ISLAMIC WORLD AND THE WEST

منصف السليمي
MONCEF SLIMI
Das Deutsch-Maghrebinisches Institut für Kultur und Media, MagDe (Bonn, Germany).

تقديم

هو نظام حديث لنشر وانتاج وتبادل وتخزين Digitalالإعلام الرقمي المعلومات والمضامين المعرفية عبر وسائ رقمية، وتتمثل أساسا في الأنترنت وشبكات التواصل الإجتماعي: فيسبوك، تويتر، يوتيوب، انستغرام، تيك توك. وتشتغل وسائ الإعلام الرقمي وفق آليات تقنيات المعلومات وا تصا ت الحديثة، وهو ما يضفي خصائص مختلفة للإعلام الرقمي عن الراديو والصحافة المكتوبة. الإعلام التقليدي المتمثل في التلفزيون و

وأحدث اشتغال ا علام الرقمي عبر تقنياته الحديثة المتمثلة في الكمبويتر ثم أجهزة الهاتف النقال والتواصل عبر ا نترنت، باعتبارها أحدث تمظهرات العولمة في العصر الراهن، في تغييرات سريعة ليس فق في المشهد الإعلامي

العالمي بل بتأثيراتها العميقة في العلاقات المادية والإنسانية ومنظومات القيم والمعارف على المستوى الفردي والجماعي.

الغربي *ويشكل مجال العلاقات الثقافية والمجتمعية بين العالمين والعربي/الإسلامي حقل تأثير ملحوظ، إذ يمكن رصده في مستويات عديدة، ولكن قبل ذلك نسلّ الضوء على كيفية اشتغال الإعلام الرقمي وبعض الظواهر الحديثة التي نشأت بتزامن مع ظهوره وتطوره.

ونود قبل ذلك التوقف إلى ضرورة إضفاء النسبية على الأفكار التي سنتناولها بالتحليل والتي ربما يفهم منها أنها تنطلق من مركزية العلاقة بين الغرب والعالم العربي والإسلامي، وهذه مسألة تحتاج إلى إعادة نظر في سياق خارطة التأثيرات الثقافية والإعلامية العالمية الجديدة، سواء في ظل التنوع الثقافي الشديد الذي اصبحت المجتمعات الغربية والعربية والمسلمة، أو في ظل تطور أشكال التأثير الذي تلعبه قوى ثقافية واقتصادية موازية مثل الصين وروسيا.

ونستخدم في هذه المقالة، مصطلح "العالم الإسلامي" بحذر، على أساس أن هناك ما يقل عن 60 بلداً غالبية سكانها من المسلمين، وتشمل زهاء 1,5 مليار نسمة. وهذه الأمم وثقافاتها شديدة التنوع.

كما نستخدم مصطلحا "أوروبا" و"الغرب" من باب الملاءمة فقط علما أنهما يتضمنان طائفة واسعة من الثقافات والتجارب المتنوعة، منها ثقافات وتجارب الأوروبيين والأمريكيين المسلمين.

أولا: قواعد ومحددات في اشتغال الإعلام الرقمي:

ثانيا: كيف تظهر القضايا المرتبطة بمجال العلاقات بين الغرب والعالم العربي/الإسلامي في الإعلام الرقمي؟ وكيف يؤثر الإعلام الرقمي في تشكيل الوعي والمعرفة بالآخر؟

ثالثا: ما هي فرص التأثير في المعارف المتبادلة عبر الإعلام الرقمي؟

أو : قواعد ومحددات في اشتغال الإعلام الرقمي:

تكشف الدراسات التي أجريت حول طرق وآليات اشتغال الإعلام الرقمي أنها تستند إلى قواعد تقنية في بث المعلومات وتبادلها، لكن ما مدى حيادية تلك القواعد، وهل هي فقط قواعد تقنية أم تتجاوز البعد التقني لتنفذ إلى محتوى الرسائل المتداولة؟

1.2. حرية تبادل المعلومات، نظام مفتوح:

هنالك ترابﻁ بين حرية تبادل المعلومات وقواعد النظام المفتوح وكثافة تدفقها . بحسب التقرير ITعبر التقنيات الحديثة للاتصالﻁت وعمالقة شركات المستقلة (وهي شبكة رقمية من Geopolitical Monitor لمؤسسة 2020السنوي

الخبراء والهيئات غير الحكومية، مقرها بتورنتو الكندية. يفيد التقرير بأن ما انتج من بيانات عبر القنوات الرقمية في سنة 2020 يتجاوز مجمل ما انتج من بيانات منذ ظهور أجهزة الكمبيوتر (أكثر من نصف قرن). .(Rozpedowski Joanna. 2021)

ويصل تدفق هذه البيانات عبر مواقع التواصل الﻁجتماعي إلى أكثر من نصف سكان العالم، ويتجاوز المعدل في أوروبا ومنطقة شمال أفريقيا والشرق الأوسﻁ 53 في المائة من السكان، ليصل هذا المعدل في السعودية وفي شمال أوروبا إلى أكثر من 67 في المائة، ويبلغ حوالي 70 في المائة في الولﻁيات المتحدة الأمريكية، بحسب تقرير مؤسسةSuite Hootالعالمية لسنة 2019.

22.: سرعة بث وتبادل الرسائل والومضات

في ظل كثافة تدفق البيانات والمعلومات والمواد البصرية(الصور، الفيديو) عبر مواقع التواصل، تظهر خاصية الومضات والرسائل السريعة، باتت تشكل أسلوبا ملازما في آليات اشتغال شبكات التواصل والﻁنترنت. وهي خاصية لها تأثيرات على مستخدمي هذه الشبكات، من حيث سرعة التأثير والسبق

في الوصول إلى قطاعات أوسع من الجمهور بشكل يتجاوز وسائل الإعلام التقليدية.

وترتبﻫ هذه الخاصية بتفاعلات وبنيات مجتمعية مختلفة، إذ تمنح فرصا أكبر للفئات الشبابية والفئات الأكثر ملاءمة ﻫستخدام تقنيات اﻫتصاﻫت، نسبيا مقارنة مع الفئات العمرية المتقدمة. وحسب إحصاءات نشرت سنة 2021، فان أكثر فئة عمرية تستخدم شبكات التواصل الاجتماعي بشكل يومي هي تلك التي تراوح أعمارها ما بين 18-29 عاماً، بنسبة 84%. تليها فئة 30-49 سنة بعدها بنسبة 81%، ثم 50-64 سنة بنسبة 73%، وأخيراً فئة 65 سنة وما فوق، بنسبة 45%. (The global state of digital in 2019. Report 2019)

3.2. خاصية التفاعل والمشاركة:

اعتبارا لعوامل السرعة في التجاوب، وتنوع المؤثرات البصرية في الرسائل التي تبث عبر مواقع التواصل الإجتماعي، فانها تشكل أرضية ملائمة للتفاعل بين مستخدميها.

وهي خاصية تجعل مواقع التواصل متفوقة بشكل متفاوت على وسائل الإعلام التقليدية مثل الصحف المكتوبة والقنوات التلفزيونية والمحطات الإذاعية.

وناهيك عن خاصية التفاعل، فان مواقع التواصل تمنح مستخدميها فرص المشاركة في انتاج المحتوى المتداول عبرها. بيد أن ذلك يتم بدرجات متفاوتة،

ويلعب عنصر انتشار عاملا مؤثرا فيها. إذ يتمتع المستخدمون الأكثر انتشارا وسيما فئة المدونين أو المؤثرين وصانعي المحتوى فرصا أكبر في صياغة اتجاهات الرأي الأكثر انتشارا داخل الشبكات مقارنة بالمستخدمين العاديين.

2. 4. ا ن باعات، المشاعر، الإثارة:

يجد مستخدمو مواقع التواصل اجتماعي، في محتوى وأشكال التواصل خصائص بارزة تجتذبهم للتفاعل وإبداء ردود أفعال مختلفة. فانطباعية وإظهار المشاعر الشخصية على منصات التواصل، ومظاهر الإثارة، تشكل عرضا ملائما للجذب والتفاعل مع إمكانية تأثير متبادل.

وتظهر بعض الدراسات النفسية بأن هذه الخاصية لها وظائف متباينة وخصوصا لفئات الشبان والمراهقين. اذ يمكن أن تشكل فضاءا منفتحا للحرية واكتشاف والتغيير والتعبير عن الذات بالنسبة إلى فئات من الأشخاص، كما يمكن أن تشكل مجا للضغ النفسي والتوتر لدى فئات أخرى.

كما يُفضي اعتماد هذه الخاصية إلى ترجيح نم معين من ردود الفعل القائمة على المشاعر والعواطف وانفعالت واللاوعي، على حساب أسلوب الوعي والتأمل واعتماد على التفكير العقلاني البنّاء أو النقدي.

2. 5. خوارزميات وتراند:

إذا كان **التراند** هو ما يرصده مستخدو سوشيال ميديا أو المتخصصون فيها من انتشار على أوسع نطاق لمحتوى معين سواء كان في شكل منشور مكتوب أو مقطع فيديو أو لقطات مصورة أو كليبات صوتية، فإن **الخوارزميات** هي قواعد رياضية في شكل برمجيات داخلية توجه عمليات النشر التي تقوم بها مواقع التواصل، التي تتوفر كل منها على قواعد وخصائص مرتبطة بطبيعة المنصة والجمهور المستدف. وتشترك خوارزميات مواقع التواصل في بعض الأهداف من أهمها: إرضاء المستخدم لقضاء أطول وقت على المنصة، والسعي لتحقيق أكبر عائد في السوق.

يقود استخدام مواقع التواصل لهذه القواعد والميكانيزمات، إلى إشكا□ت حول من يتحكم في العملية التواصلية، هل هي عملية إنسانية تنتج عن تواصل مكثف بين أشخاص أم إن البرمجيات والآليات والتي يمكن أن تتطور في شكل روبورتات توجه شبكات التواصل وتتحكم باتجاهات الرأي.

وقد حذر خبراء من مخاطر تحول ا□علام الرقمي إلى سلطة للهيمنة و"ا□ستبداد الرقمي". إذ يتوقع علماء أن السباق الحثيث من أجل السيطرة الذي تدور رحاه في مجا□ت الذكاء ا□صطناعي وصناعة على البيانات، و كما يسميها الروبورتات أو الهندسة الحيوية، قد يؤدي إلى "دكتاتورية رقمية"

الباحث الأمريكي سورن كورسغارد في دراسة بعنوان "دكتاتورية رقمية – عالم واحد" من كتابه "الجريمة والسلطة". (Soren Korsgaard, 2020)

حيث يمكن أن تستخدم خوارزميات متطورة في إعادة هيكلة مجتمعات بأكملها و الزج بالفئات الأكثر ضعفا من سكان العالم في أوضاع مراقبة وسيطرة.

. البيانات الشخ ية والم الح:

مع اتساع انتشار شبكات التواصل في العالم وتطور تقنيات ا تصا ت التي تستخدمها، ظهرت كبريات شركات تكنولوجيا ا تصا ت والمعلومات كـ"قوى" عالمية جديدة مؤثرة وبشكل غير مسبوق في العلاقات بين المجتمعات والدول. إذ طرح تداول المعلومات و البيانات الخاصة للأشخاص على نطاق ضخم عبر شبكات التواصل وا نترنت، إشكالية مدى توفر قواعد الحماية لتلك البيانات الشخصية، في ظل مخاطر توظيفها لمصالح تجارية أو لأغراض مراقبة أمنية.

ويمكن رصد محطات بارزة من الأحداث التي سلطت الضوء على هذه ا شكالية:

بين الصين والو يات المتحدة. تيك توك Tik Tok أزمة

أزمة فيسبوك في ا□تحاد الأوروبي، وحاليا في الو□يات المتحدة.

قضايا أمام المحاكم الأمريكية والأوروبية ضد شركات تواصل اجتماعي بسب قانون حماية COPPAانتهاك حقوق حماية الأطفال، تحت طائلة قواعد ا□تحاد GDPR الأطفال الأمريكيين على شبكات ا□نترنت، و الأوروبي العامة لحماية البيانات.

تحقيقات وقضايا أمام محاكم أمريكية فيما يعرف بقضية "كامبريدج انااليتيكا" بشأن دور لفيسبوك في استخدام برمجية تقوم بتوظيف بيانات الأمريكية. شخصية للتأثير على ا□نتخابات (Carole Cadwalladr and Emma Graham-Harrison, *2018)*

و مساء□ت أمام الكونغرس والبرلمان الأوروبي بشأن قضايا تنمر وتمييز ، وضمنها اعترافات الموظفة السابقة بفيسبوك، فرانسيس هوغن، أن فيسبوك وتطبيقاتها ومنها إنستغرام تغلّب "الربح المادي على سلامة المستخدمين".

ثانيا: كيف تظهر القضايا المرتبطة بمجال العلاقات بين الغرب والعالم العربي/الإسلامي في ا□علام الرقمي؟ وكيف يؤثر الإعلام الرقمي في تشكيل الوعي والمعرفة بالآخر؟

نرصد أو□ با□عتماد على مؤشرات كمية ونوعية، كيف تظهر عدد من القضايا المرتبطة بمجال العلاقات بين الغرب والعالم العربي /الإسلامي.

و نحاول في مستوى ثاني اعتماد بعض المفاهيم المعيارية ختبار مدى تأثير الإعلام الرقمي في منظومات القيم والمعارف والعلاقات الثقافية بين العالمين الغربي والعربي/الإسلامي.

و يمكن رصد تطور حجم ونوعية المواد علامية والتواصلية عبر نترنت ومواقع التواصل خلال الأزمات الكبرى التي شهدتها العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي: وذلك بدءا من اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر 2001، ومرورا بقضايا الرسوم المسيئة للنبي محمد (الدنماركية، شارلي الفرنسية)، عتداءات الإرهابية في أوروبا، وحرب داعش في العراق وسوريا.

وقضايا الحجاب والنقاب و لباس السباحة "البيكيني" ، وجهاد النكاح.

حرية وانفتاح أم انغلاق وت رف؟

يتعين أو الإقرار بحجم التطورات الإيجابية المسجلة في تحرر الفضاءات العامة بالمجتمعات الحديثة، بفضل انتشار دور علام الرقمي. ويمكن رصد ذلك في مستويات نوعية القضايا التي تتيح مناقشتها، والقدرة على كسر تابوهات عديدة، حول المرأة في العالم الإسلامي والأقليات في العالمين الغربي والعربي، وقضايا التحرر المرتبطة بالشباب والفئات الصاعدة في المجتمعات.

بالمقابل تشهد المجتمعات الحديثة ظواهر انغلاق ثقافي على أساس هوياتي واتجاهات ملحوظة لتشكيل مجتمعات ثقافية مغلقة ورافضة للتفاعل مع الآخر الثقافي. ففي مجتمعات أوروبا وأمريكا الشمالية وصو إلى نيوزلندا واستراليا، تشهد هذه المجتمعات استخداما ملحوظا لشبكات التواصل ا جتماعي من قبل جماعات يمينية متطرفة، ليس فق بهدف بث الكراهية على غرار ما شهدته ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، بل وصلت ستخدامها في تنفيذ أعمال إرهابية على المباشر، مثلما حدث في نيوزلندا.

تعارف وتبادل أم أحكام مسبقة موجِهة؟

استراتيجيات قائمة منذ عقود وزاد دعمها في السنوات القليلة الأخيرة لدى الجانبين لإقامة برامج تعارف وتبادل. لكن في مواجهتها تبدو ظواهر خطيرة آخذة في النمو، ترصدها تقارير مؤسسات متخصصة في قياس ما ينشر في الإعلام ومواقع تواصل وما يدور من مناقشات في المجتمعات:

معاداة القيم الغربية، معادة السامية، كراهية الإسلام، رفض الهجرة.

ففي تقرير أوروبي للوكالة الأوروبية للحقوق الأساسية، يرصد تنامي ظاهرة معاداة السامية خلال العقد الماضي(2009-2019) في أوروبا، وهو العقد الذي تميز بانتشار تأثير مواقع التواصل الإجتماعي. إذ يفيد التقرير بأن شبكات الأنترنت ومواقع التواصل لإجتماعي سجلت نسب قياسية

من الإساءات التي تستهدف معتنقي الديانتين اليهودية والإسلامية. وحسب نتائج استطلاعات أجرتها الوكالة (2018) حول تصورات وآراء التمييز وضحايا جرائم الكراهية، وشملت تجارب ما يقرب من 16500 شخص تبلغ أعمارهم 16 عامًا أو أكثر والذين يحددون هويتهم على أساس دينهم كيهود،

أكثر من أي أساس آخر عرقي أو غيره. وتشير نتائج الدراسة إلى ارتفاع مستويات قياسية في معاداة السامية بالدور الأوروبية التي شملتها الدراسة، و تعتبر الأكبر من نوعها في العالم. (Antisemitism: Overview of antisemitic incidents recorded in the European Union 2009-2019.").

تفاهم وتعاون أم رفض وصراع؟

تساهم شبكات الإعلام الرقمي في ضخ معلومات وصور عديدة للتعريف بالآخر وتجد هذه العملية تجاوبا مع فئات من المستخدمين الذين تحفزهم دوافع حب الاكتشاف والتعارف والبحث عن فضاءات التفاهم والتعاون. كما تساهم منصات ومواقع التواصل في انتشار نماذج ايجابية لمبادرات تجسد

التفاهم والحوار والتعاون بين الثقافات، سواء داخل المجتمعات العربية أو الغربية.

لكن ديناميكيات التكتل الهوياتي يتم تحويلها في فضاءات عديدة باتجاه الصراع مع الآخر ورفضه. على غرار الحملات التي تقودها جماعات يمينية متطرفة في أوروبا ضد قيم التعايش بين الديانات والثقافات وضد الهجرة.

ويتم في هذا الصدد توظيف خصائص تطبع اشتغال مواقع التواصل مثل الإثارة والمشاعر أو حتى باستخدام برمجيات متطورة وخوارزميات، وهو ما تُثار حوله تحقيقات في أمريكا وأوروبا.

ففي ألمانيا أضحى العداء للمسلمين، مثل العداء لليهود سلوكا يوميا. وبحسب وزارة الداخلية الألمانية بلغ عدد الهجمات التي طالت مسلمين أو رموزا إسلامية 1026 حالة في عام 2020، واستخدمت شبكة الـ نترنت بشكل خاص كوسيلة أساسية في هذا الصدد.

وأظهرت نتائج تحقيق قام به المفوض الخاص لمجلس أوروبا المعني بشؤون **معاداة السامية ومعاداة المسلمين** دانييل هولتغن في قضية أبعاد خطاب الكراهية ضد المسلمين في ثمان دول أوروبية، ويركز التحقيق على

8 بلدان من مجموع 47 بلدا أوروبيا، وهي بلدان تعيش فيها أقليات مسلمة كبيرة نسبيا، مثل فرنسا، وبريطانيا، وألمانيا والنمسا. وكشفت نتائج التحقيق أنه"بالنسبة إلى الجمعيات قد أصبح التهجم في الأنترنت مشابها من حيث خطورته للتمييز العنصري أو الإساءات اللفظية في الشارع". ويضع هولتغن توصيفا لما يحدث بظهور "لغة قاسية" و"صارخة للغاية"، لغة تزداد عدوانية وتهديدا مع مرور الوقت.

(Christoph Strack. 2021)

بيد أن المسألة تأخذ طابعا خطرا في العالم العربي والإسلامي، حيث يصعب التحقق منها و توجد هيئات قضائية أو مهنية مستقلة لإجراء مثل تلك التحقيقات. حيث تقوم مجموعات إسلامية متطرفة في العالم الإسلامي وحتى داخل المجتمعات الغربية ضد القيم القيم الغربية ومهاجمة رواد في مجال التعاون والتفاهم بين الثقافات، واتهامهم بـ "خيانة" الثقافة الإسلامية.

ثالثا: ما هي فرص التأثير في المعارف المتبادلة عبر الإعلام الرقمي؟

قوة تأثير الإعلام الرقمي تكمن أيضا في قدرته على الإدماج وإتاحة الفرص للمشاركة، وهو ما يتيح إمكانيات للتأثير في المحتويات المتداولة عبر قنوات الإعلام الرقمي. فما هي تلك الإمكانيات وما هو المجال الذي تتيحه؟

(1) الإعلام المواطن والإعلام الاحترافي.

(2) توظيف خاصية المشاركة والتفاعل.

(3) تأثير الفرد.

(4) التأثير الجماعي.

(5) بناء شبكات تفاعلية على أسس مضمونية:

تمكن خصائص الإعلام الرقمي من التأثير الجماعي وبناء منصات على أسس مضمونية من أجل التأثير الإيجابي في التطورات المجتمعية في العالم. وهنالك أمثلة من التجارب والمحاولات.

مثلا: شبكات تأثير عالمي من أجل التحذير من مخاطر التغيرات المناخية وضرورة حماية البيئة. التي تحولت من مبادرات عبر مواقع التواصل إلى ديناميكيات ضغط للرأي العام على صناع القرارات والسياسات في العالم.

في مواجهة ظاهرة الأخبار الكاذبة، شكلت كبريات هيئات الإعلام السمعي البصري الأوروبية تحالفا من أجل **إقامة مختبرات لكشف الأخبار**

Fakten-**المضللة (الكاذبة)** وتقديم منهجيات عمل إعلامي عبر آلية check ، لمساعدة الصحفيين في تغطياتهم وتعاملهم مع الأحداث الكبرى مثل المحطات الإنتخابية أو الأزمة الصحية (جائحة كوفيد).

في تقاريره السنوية، يؤكد تحالف الحضارات التابع لأمانة الأمم المتحدة، أن العملية التواصلية والإعلامية تقع في صلب استراتيجيات التحالف من أجل حوار الحضارات، واقترح فريق الخبراء التابع للتحالف، إقامة منصات عالمية للتواصل الإجتماعي من أجل صناعة محتويات وتقديم عرض ينبذ فكرة الصدام بين الحضارات ويشجع على الحوار بينها.

ومثل هذه المبادرات تحتاج دعما وتشجيعا أيضا على المستوى المحلي والإقليمي، ففي سنوات التسعينيات لعبت مؤسسة الثقافات الثلاث (مقرها إشبيلية Fundación Tres Cultura)

دورا نشيطا في الحوار بين الثقافات بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، لكنها تراجعت في السنوات الأخيرة حيث سجلت تناميا لدور تكنولوجيا الإعلام الحديثة، وفي الوقت الذي بدت فيها علاقات الضفتين بحاجة أكبر إليها.

ببليوغرافيا

ANTISEMITISM: OVERVIEW OF ANTISEMITIC INCIDENTS RECORDED IN THE EUROPEAN UNION 2009-2019.". REPORT PUBLISHED BY FRA'S PREDECESSOR, THE EUROPEAN MONITORING CENTRE ON RACISM AND XENOPHOBIA.2020 . LUXEMBURG.

CAROLE CADWALLADR AND EMMA GRAHAM-HARRISON,(2018). ''CAMBRIDGE ANALYTICA AND FACEBOOK: THE SCANDAL AND THE FALLOUT SO FAR''. THE GUARDIAN..

HTTPS://WWW.THEGUARDIAN.COM/NEWS/2018/MAR/17/CAMBRIDGE-ANALYTICA-FACEBOOK-INFLUENCE-US-ELECTION. CONSULTED AT EL 21/10/2021.

CHRISTOPH STRACK. (2021). "ANGRIFFE IM NETZ, ANGRIFFE IN DER REALITÄT - SORGEN DER MUSLIME IN EUROPA". DW. (HTTPS://P.DW.COM/P/3W8WA). CONSULTED AT 13.10.2021.

ROZPEDOWSKI JOANNA. (2021). DIGITAL SOVEREIGNTY IN AN ERA OF GLOBAL SURVEILLANCE, DISINFORMATION, AND INFO-DEMICS. GEOPOLITICAL MONITOR: SITUATION REPORTS. CONSULTED AT 15.10.2021. HTTPS://WWW.GEOPOLITICALMONITOR.COM/DIGITAL-SOVEREIGNTY-IN-AN-ERA-OF-GLOBAL-SURVEILLANCE-DISINFORMATION-AND-INFO-DHATICS/)

LA MIRADA DE OCCIDENTE EN LA RECREACIÓN DEL MUNDO ÁRABE. ESTUDIO DE CASO CON LA PELÍCULA CLÁSICA DE DISNEY "ALADDIN"

VICENTE MONLEÓN OLIVA
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

1.1. LA CULTURA VISUAL

Vivimos en un mundo diseñado, empapelado y gestionado por y para las imágenes. A través de estas la ciudadanía recibe información ficticia, sobre la recreación de su realidad, que asume como veraz. De hecho, dicha documentación se presenta como incuestionable por quienes ostentan el poder y como susceptible de ser consumida pasivamente por las comunidades de habitantes. Esto se debe a que a través de dicho recurso se perduran aquellos posicionamientos políticos que interesan a un sector y que requieren de una sublevación de las masas.

Así se alcanza la definición de cultura visual (Acaso, 2006; Duncum, 2007), entendida como un compendio en información en formato imagen (fijas y/o en movimiento; tanto físicas como digitalizadas), las cuales incluyen una representación deformada de la realidad que pretende exigirse y alzarse como modelo a seguir y preservar. Además, destacan los múltiples formatos en los que se presenta y comparte; posibilitando así el acceso y atracción de diferentes colectivos sociales y rangos de edad. La adaptabilidad y cotidianidad son dos características significativas de dicho concepto (Alonso-Sanz, 2014; Huerta, 2013).

Debido a que esta investigación se asienta en un posicionamiento pedagógico y con finalidades didácticas se atiende a aquellos productos más significativos entre quienes pertenecen a la etapa vital de la infancia; así se apuesta por la cinematografía, especialmente la de animación.

1.2. Cinematografía de animación

El cine de animación tiene un gran valor cultural ya que, además de recrear espacios y lugares en su mayoría ficticios, actúa como trasmisor de valores (Morawitz y Mastro, 2008; Wynns y Rosenfeld, 2003) y pautas socialmente aceptadas en una comunidad de habitantes. Por ende, condiciona a quienes consumen estos productos en sus comportamientos. La cinematografía actúa como elemento socializador y; en lo que respecta al género de animación, fantástico e irreal; cumple con una función moralizadora. Es fundamental reflexionar sobre qué valores imperantes se transmiten y fomentan con los filmes, cuestionándolos y sospechando sobre las intenciones que esconden. Esta es una de las motivaciones que introduce el cine para menores desde un enfoque didáctico en las aulas. "Se hace cada vez más difícil ignorar la cantidad de historias que se muestran ante nuestros ojos y que abren una ventana a un universo imaginario" (Cantillo, 2015, p. 134).

Lo realmente significativo consiste en cuestionar la tipografía de historias que se nos muestran, cuáles son los orígenes de estas y analizar cómo recrean fidedigna o falsamente una realidad concreta para empoderar un modelo social concreto considerado como válido para un sector.

> Educar para ver la televisión, para resignificar sus sentidos y transformar sus usos sociales, es una tarea de primer orden, y en el adelanto de esta tarea la educación es el sector clave para impulsar los cambios que coadyuven al fortalecimiento político, educativo y cultural de la televisión. [···] Implementar la oferta televisiva en los diseños curriculares de forma que se amplíen los lenguajes y recursos expresivos disponibles [···] y contribuir con esto al enriquecimiento de las prácticas de simbolización y representación impartidas desde la escuela. (Aranguren, Arguello y Bustamante, 2004, p. 135)

De hecho, implicaciones de la imagen como la recreativa y evasiva, asociadas en el cine de animación a la magia y la ficción, son esenciales para el desarrollo integral de la persona que contempla una película por placer. "El cine, por su enorme capacidad comunicativa, influye, impresiona y conmueve a la mayoría de las personas que aceptan exponerse a su influencia" (Pereira, 2005, p. 19). Se generaliza el gusto hacia el cine, tanto por la posibilidad que ofrece a la hora de representar la realidad,

como de deformarla y de crear espacios ideales. Pero no se deben descuidar los riesgos implícitos en un consumo cinematográfico inconsciente de los aprendizajes que confiere. Este es un peligro que debe contrarrestarse desde la educación despertando en el colectivo infantil una capacidad crítica.

> Desde sus inicios, los relatos que cuenta el cine han afectado a generaciones de personas mediante sus argumentos, sus contenidos, sus imágenes y sus ideas. El cine es cultura popular, arte y espectáculo. Las tramas y los temas del cine pueden y deben ser llevados a las aulas como elemento reflexivo y, por ende, orientador de comportamiento. (Aguaded, 2015, p. 9)

En el conjunto denominado cinematografía de animación destacan diversas marcas, cuyos productos consumen como tradición quienes pertenecen a la infancia. Un referente en el imaginario infantil se encuentra en la compañía Disney.

1.3. La Compañía Disney

La factoría Disney es una productora de cine de animación que nace en la década de 1920 y perdura hasta la actualidad (Mollet, 2013), atravesando por diversos contextos que condicionan sus productos culturales. Se crea durante la crisis económica de 1929, como una alternativa para contrarrestar la desolación del momento "los historiadores fílmicos han reconocido la importancia de las películas de fantasía en 1930" (Mollet, 2013, p. 112).

> Así pues, podemos analizar que el cine norteamericano y su principal representante de la industria cinematográfica, que tiene su auge en Hollywood, es característico por los estereotipos y arquetipos que manejan para todo tipo de público, especialmente el infantil. Una de las grandes industrias hollywoodenses, Disney Company, ha sido la encargada del imaginario colectivo mundial del hombre y la mujer con sus cuentos de hadas, pero también de introducir el estilo de vida que uno debería buscar. (Gandarilla de Andrés, 2016, p. 28)

La cultura visual que proviene de la productora Disney influye al colectivo infantil (Asebey, 2011; Vázquez-Bermúdez, Guil-Bozal, Flecha-García y CalaCarrillo, 2011) en lo que respecta a la conformación de identidades que apuestan por las masculinidades en el hombre y las feminidades en la mujer, la heterosexualidad como única opción válida de

sexualidad y los roles de género marcados que diferencian ambos grupos sociales (Baliscei, Herraiz y Calsa, 2018; Herraiz, 2010; Hernández, Vidiella, Herraiz y Sancho, 2007). Desde el nacimiento – y durante los 6 primeros años de infancia – se produce un importante y constante aprendizaje/desarrollo, nutriéndose de elementos de la cultura norteamericana como la industria cinematográfica Disney (Abirrached, 2016; Barber, 2015; Dundes, 2001).

> Disney no debe abordarse como un simple aparato pedagógico implicado en diversas estructuraciones socioculturales. Ampliando y proyectando estos ejemplos a sus ejes mayores de productos comerciales culturales infantiles, se debe abordar, fundamentalmente, su crucial papel en la construcción de identidad cultural a escala mundial. (González y Leiva, 2000, p. 152)

"Disney participa objetivando un mundo para la niñez [⋯], es importante cuestionarse acerca de las consecuencias que pudiera acarrear en un momento dado la representación que se hace de la mujer en los productos mediáticos que difunde esta empresa" (Maeda, 2011, p. 4). Disney contribuye a la educación de quienes son discentes. Giroux (1995) argumenta y apoya esta idea indicando que Disney no solo entretiene, sino que transmite y asienta en el subconsciente de las personas consumidoras unos mensajes sobre los comportamientos sociales occidentales. "A cada objeto representado, significante, corresponde un significado, fácil de identificar por la sociedad. Son símbolos que nos acompañan durante años, aunque susceptibles a cambios interpretativos" (del Arco, 2007, p. 2). Según Lluch (2006) llega la imagen de una sociedad regida por la estructura patriarcal dentro del núcleo familiar, donde el hombre se erige como dominante y macho alfa, mientras que la mujer es sumisa a este y queda relegada al ámbito del hogar.

> Con estas películas, Disney ha gestado la imagen de un nuevo niño, el niño de la globalización. El deseo de una sociedad que lo consume y le exige ser pero sin orientarlo, que le pide un desapego a la familia para buscar su unidad en lugares fuera de casa. Los de arriba ejercen la coerción, castigos, amenaza, represión, dominio, chantaje, instando al hijoniño a que crezca cada vez más rápido, que incluso sea autosuficiente y productivo a corta edad, que se valga por sí mismo, que se haga cargo de los deseos frustrados de sus padres. (Asebey, 2011, p. 245)

Se define a Disney como una productora cinematográfica de animación que no pretende simplemente distinguir un estilo particular de los Estados Unidos, sino reforzar los valores y las prácticas culturales de la América de la colonización. Se conoce a Disney como una "fábrica de sueños".

Partiendo de dicho magma teórico surgen como cuestiones de base para la investigación: ¿cómo defiende Disney unos posicionamientos occidentales a través de películas de autoría propia contextualizadas en lugares diversos como los árabes?, ¿de qué manera la productora reafirma su ideología al tiempo que oprime a las alterosas?, y/o, ¿qué discursos sustentan los filmes Disney para adoctrinar a la población que los consume? Se destaca el trabajo investigativo de autores como Monleón (2020a y 2020b; 2021a, 2021b y 2021c) quien profundiza en la cultura visual Disney. No obstante, se considera todavía un objeto de estudio sumamente interesante para el área de la cultura visual.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

El objetivo principal de esta investigación se centra en analizar los discursos y tendencias occidentales que priman en la película Disney *Aladdin* (Clements y Musker, 1992) – un filme de animación contextualizado en una localización geográfica árabe – para valorar la manera en la que el arabismo se opaca a favor de un imaginario tradicionalmente occidental.

2.2. Objetivos específicos

Específicamente esta investigación pretende:

- Conocer la manera en la que se construyen las identidades de las figuras malvadas y de quienes protagonizan el filme, así como establecer las relaciones que se fundan entre las primeras, las segundas y entre ambas respectivamente. Para ello, se centra la atención en los estereotipos sexuales, roles de géneros

y sentimientos relacionados con el amor romántico que se preservan.
- Estudiar el tratamiento ofrecido a la cultura árabe y a su religión en dicho producto audiovisual. Concretamente se atiende a las variables de estudio de la imposición del dogma cristiano y de la manipulación de la dualidad.
- Ofrecer una secuencia de actividades que contribuya a favorecer el progreso hacia una sociedad más plural y tolerante con la diversidad para ser implementada en los primeros niveles de escolarización.

3. METODOLOGÍA

La investigación efectuada parte de un posicionamiento socio-crítico (Ricoy, 2006; Unzueta, 2011) ya que el fin último reside en mejorar los procesos de enseñanza-aprendizaje del alumnado y favorecer una educación que apueste por el avance social; así como analizar las injusticias y desigualdades sociales que se encuentran en una sociedad estudiada (Díaz y Pinto, 2017; Mora, 2010) para impulsar un cambio que palie las inquietudes colectivas (Ricoy, 2006; Ramos, 2015; Unzueta, 2011).

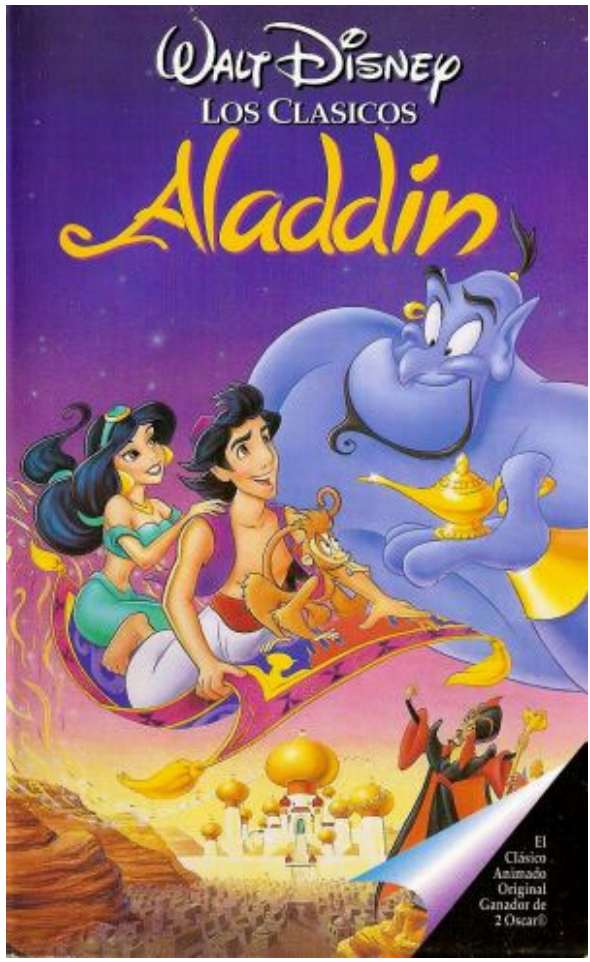
> Este enfoque presenta una visión global y dialéctica de la realidad educativa, una perspectiva democrático participativa del proceso compartido de elaboración de conocimientos, una posición revolucionaria y transformadora de la epistemología y su interrelación e interacción con la realidad comunitaria, espacio fundamental para activar y dinamizar la participación a través de las formas de trabajo social que la caracterizan y que se asumen como medio didáctico por excelencia: una educación comunitaria crítico reflexiva. (Unzueta, 2011, p. 108)

Concretamente, se recurre a una metodología cualitativa (Shaw, 2003), ya que esta investigación pretende analizar la realidad árabe en productos cinematográficos de animación occidentales – provenientes de la productora Disney – para manifestar el tratamiento que se le otorga y desentrañar los discursos educativos que se generan; contribuyendo así a una alfabetización audiovisual de calidad. Tal y como menciona Martínez (2006):

> La vida personal, social e institucional, en el mundo actual, se ha vuelto cada vez más compleja en todas sus dimensiones. Esta realidad ha hecho más difíciles los procesos metodológicos para conocerla en profundidad, conocimiento que necesitamos sin alternativa posible para lograr el proceso de la sociedad en que vivimos. De aquí, ha ido naciendo, en los últimos 25 o 30 años, una grave diversidad de métodos, estrategias, procedimientos, técnicas e instrumentos, sobre todo en las Ciencias Humanas, para abordar y enfrentar esta compleja realidad. Estos procesos metodológicos se conocen hoy, con el nombre general de Metodologías Cualitativas. (p. 124)

Se parte de un estudio de caso (Stake, 2005) ya que se selecciona un largometraje característico de dicha compañía como ejemplo significativo de contextualización árabe en el cine occidental. Se trata de un estudio de caso instrumental, ya que se generaliza a partir de una situación específica. El objeto de estudio es la película *Aladdin* (Clements y Musker, 1992). En la figura 1 se recoge la carátula original de la primera vez que se comercializa con dicho largometraje en formato VHS.

FIGURA 1. *Carátula de la película Aladdin (Clements y Musker, 1992)*



Fuente: Disney (1992)

Asimismo, se recurre a una Investigación Basada en Imágenes (IBI) en tanto que se atiende al análisis de estas para cumplir con los objetivos propuestos (Alonso-Sanz, 2013; Eisner y Barone, 2006; Marín, 2005). También se tienen en cuenta los principios del análisis cinematográfico y del discurso (Pérez-Rufí, 2016; Sayago, 2007). De hecho, la reflexión crítica que se construye con el largometraje de animación seleccionado parte de la percepción de las imágenes y de los mensajes que se transmiten a través de esta cultura audiovisual.

4. EXPOSICIÓN Y DISCUSIÓN DE RESULTADOS

4.1. Construcción de identidades protagonistas y antagonistas y su relación con la mirada occidental y árabe

Las figuras malvadas en las películas Disney se caracterizan por unos atributos físicos vinculados con la estética propia y tradicional de la maldad (Ramadan, 2015; del Arco, 2007). Tal y como señala Dondis (1988) se trata de una sintaxis visual determinada y adaptada a la perversión de los filmes destinados al colectivo infantil para identificarla rápidamente. Esto se muestra con la fisonomía que presentan, los colores utilizados en sus ropajes y complementos, la metamorfosis o cambio de apariencia y también la condición que tienen, es decir, si son personas, animales o seres sobrenaturales.

> El villano como rol cinematográfico (y por extensión ficcional) parte de una concepción maniquea: en la historia hay buenos y malos, y ambos bandos son claramente identificables El malo de la película 30 [⋯] desde el punto de vista físico. En la vida real este tipo de distinciones no son tan fáciles pero los tópicos y estereotipos son frecuentes en el cine y el caso del villano no iba a ser menos: un malo no sólo tiene que serlo sino también parecerlo. Y para parecerlo hay una serie de características recurrentes. (Jiménez, 2010, p. 293)

Disney, recurre a la creación de figuras protagonistas y antagonistas en sus tramas para atender a la estructura genérica que se sigue en el cuento clásico (Franco, Mesías y Agra, 2016) y que se adapta a las estructuras cognitivas de quienes consumen sus productos; en una mayoría miembros del colectivo infantil. No obstante, recurre a cada una de estas para generar un discurso que influya en el pensamiento de quienes consuman los largometrajes. Específicamente, pretende que el grupo villano sea caracterizado física y psicológicamente como colectivo que debe evitarse; mientras que el bondadoso es el bando que debe seguirse (Jiménez, 2010). Así se ejemplifica el componente moralizador de dicha compañía (Mollet, 2013).

La fisonomía del rostro de las figuras malvadas proviene de la estructura general corpórea que presentan las personas árabes: mandíbulas prominentes, narices puntiagudas y/o perillas de tonalidad negra en el caso de los varones. Disney es uno de los ofensores de esta cultura, con motivo

de ser considerada inferior a la norteamericana de la que provienen estas creaciones audiovisuales. Las producciones Disney utilizan estos rasgos (Linder, 2001) para crear prejuicios en el público que las consume. Se perpetúa el odio contra aquellas culturas que son objeto de conflicto bélico con la gran potencia occidenal, se malignifica al "otro", a quien es diferente, extranjero, musulmán. "Sobre los árabes como villanos es curioso el caso de la película de Disney Aladdin, donde los malos [⋯] tienen rasgos árabes mientras que los buenos [⋯] tienen rasgos occidentales a pesar de que todos los personajes son de Agrabah" (Jiménez, 2010, p. 295).

Disney dota a este conjunto de caracteres con perversión o "monstruosos" como nombran Chacón y Morales (2015) con estos atributos, ya que sin una fisonomía física tan marcada y repugnante no se transmite un mensaje de rechazo tan significativo (Bazzini, Curtin, Joslin, Regan y Martz, 2010; Myers, 2002). Por ello, Disney las utiliza en los filmes en los que adquieren una gran relevancia para la historia representada.

> El malo raramente es guapo, ya que, por pura convención se supone que su falta de belleza física es un signo de su monstruosidad moral de igual modo que se supone, también por conveniencias, que la bondad del héroe se manifiesta también en su atractivo personal. (Martín, 2002, p. 154)

En cambio, para las figuras protagonistas se utilizan voces de personas occidentales. Pero para las antagonistas se recurre a personas de raza negra o latina; Disney las considera una estirpe inferior a la blanca. "En relación con los aspectos de raza y clase social, en muchas películas se muestra al personaje malvado o al personaje tonto como perteneciente a otras razas" (Digón, 2006, p. 167).

Centrando la atención en el caso seleccionado, se advierte que todas las figuras quedan contextualizadas en una ciudad ficticia – Agrabah – ubicada en un espacio geográfico árabe – correspondiente con Arabia Saudita en la realidad. No obstante, los rasgos físicos más relacionados con la fisionomía de las personas árabes únicamente se presentan en quienes ejercen el rol de antagonistas (tanto figuras principales como secundarias; también en ayudantes). Todos los varones de estos grupos muestran barbas pronunciadas y/o perillas características de este conjunto

poblacional (Jafar, Gazeem, Razoul, Farouk, el príncipe Achmed, Jafar convertido en anciano, Jafar convertido en genio y la guardia real). En cambio, esta fisionomía no se advierte en quienes protagonizan la trama (Aladdin). En las figuras 2 y 3 se recoge dicha información de una manera visual

FIGURA 2. *Fisionomía árabe enfatizada únicamente en figuras malvadas del filme como técnica occidental para oprimir a la alteridad árabe [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

FIGURA 3. *Fisionomía occidental enfatizada únicamente en figuras bondadosas del filme como técnica occidental para exaltar su personalidad. Ejemplificación con el personaje de Aladdin [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

Asimismo, se advierte también una tonalidad más oscura en quienes representan el mal en el filme frente a teces más claras en quienes lo protagonizan. A través de dicha técnica estética, la productora Disney siembra una idea sesgada y racista en quienes consumen sus productos; manifestando nuevamente un empoderamiento de la personalidad occidental frente a la identidad árabe. A continuación, se presenta en la figura 4 personajes principales de la historia para advertir dicha información de una manera visual.

FIGURA 4. *Teces más claras en quienes protagonizan el filme estudiado: Aladdin, Jasmine y el sultán [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

Finalmente, se atiende a las relaciones sociales e interacciones que acontecen entre las figuras del largometraje. La más significativa es la perduración del amor romántico (Hefner, Firchau, Norton y Shevel, 2017; Supúlveda, 2013; Marín y Solís, 2017) característico en las películas Disney como sentimiento relacionado con el mundo norteamericano.

> El culto a la belleza prima incluso en las historias de amor, son amores a primera vista, en los que los personajes no se conocen. No saben quiénes son ni de dónde viene. Son atraídos por la belleza y por ella deciden permanecer a su lado. Amores instantáneos concebidos al vapor, que tienen que ver más con la primera impresión que con una búsqueda de complementariedad real. (Asebey, 2011, p. 248)

Así se contribuye a una idealización del matrimonio (Barber, 2015) y a que parte de la sociedad, sobre todo las mujeres, encuentren a un hombre apuesto, varonil, dirigente y de clase alta que las salve de la miseria y les asegure una buena posición socio-económica. "Disney también enfatiza la importancia del amor verdadero en la sociedad" (Mollet, 2013, p. 115)

De hecho, el amor entre Jasmine y Aladdin surge tras un primer contacto visual – desencadenado realmente a partir de una atracción física de corte normativo y heterosexual – así como debido a la ayuda que este le brinda en el mercado cuando va a ser castigada por un tendero respecto a su intento de hurto (de esta manera se difunde una superioridad construida del primero frente a la segunda). Tras ello, el sentimiento se afianza con situaciones estereotipadas (música romántica, actividades de pareja, etc.). Esta información se recoge visualmente en la serie fotográfica de la figura 5.

FIGURA 5. *El amor romántico característico de occidente en una trama contextualizada en un una geografía árabe. Relación entre Aladdin y Jasmine [Serie fotográfica]*





Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

El filme intenta romper con este sentimiento que surge a partir de en un primer contacto físico entre un hombre y una mujer, quienes no acostumbran a hablar, simplemente cantan. No obstante, las diferencias son mínimas. Aladdín se fija inicialmente en la belleza de Jasmine, por lo que siente una atracción, pero el largometraje lo presenta como enamoramiento a primera vista. Tras una conversación en la que descubren puntos de inflexión, él y ella se dicen "es como vivir en una trampa" para referirse a la existencia que tienen. Se enamoran tras este único rasgo común, sin conceder un tiempo necesario para que el sentimiento aflore. Perdura la idea de amor romántico. Este es uno de los temas centrales de la historia. La princesa alcanza la edad en la que debe contraer matrimonio para asegurar la dinastía de su padre "si me caso quiero que sea por amor". Este es heteronormativo; el sultán le dice a Aladdín "me entran ganas de besarte, pero no, no lo haré, quien debe besarte es mi hija". Además, se cuenta con la canción de amor de Aladdín y Jasmine. Está repleta de elementos románticos que caracterizan este sentimiento estereotipado. Algunos ejemplos son: "ven princesa y deja a tu corazón soñar", "donde ya comprendí que junto a ti el mundo es un lugar para soñar", "fabulosa visión, sentimiento divino", "un mundo para ti, para los dos", "cada instante es un sueño" y "llévame a donde sueñes tú".

Con todo, se advierten trazos de sensualidad y provocación característicos de las relaciones humanas en territorios occidentales. Por ejemplo, con las últimas secuencias del filme en las que Jafar pretende conquistar

y ganarse los favores de Jasmine. Para conocer más al respecto se recomienda atender a la figura 6. Estas imágenes se relacionan con la correspondencia machista entre mujer y elemento de posesión.

FIGURA 6. *La sensualidad occidental entre Jasmine y Jafar [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

4.2. Tratamiento de la cultura árabe y de su religión. Concepto de dualidad

Resulta significativo que la película esté centrada en otra cultura como es la árabe. Se empodera así una alteridad reñida con el mundo occidental, mostrando a la sociedad americanizada otras posibilidades culturales diferentes a la normativa. De hecho, la canción de apertura del filme es un potente recurso para trabajar la interculturalidad: "vengo yo del lugar donde el dátil se da y los nómadas beben té", "una luz que te hechizará" y "tus sueños allí se harán realidad con su magia oriental".

Visualmente, se atiende a imágenes que recrean la arquitectura característica de dichos lugares geográficos; destacando la magnificencia de los palacios del sultanato y las construcciones típicas en las que se organizan unas ciudades sumamente pobladas. Concretamente, se atiende a los conceptos de arquitectura (Foster, 2013) y ciudad (Huerta, 2016) como elementos relacionados con el propio arte. Dichas ejemplificaciones se incluyen en la figura 7.

FIGURA 7. La ciudad y palacio del sultanato como ejemplos arquitectónicos del mundo árabe [Serie fotográfica]



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

Al introducir otra cultura también se recurre a la religión mayoritaria en esta región. Rompiendo con la idea de cristianismo como único dogma válido. Algunos ejemplos son: “que Alá te proteja”, “alabado sea Alá” y “si allí les caes mal encomiéndate a Alá”. No obstante, estos son

ejemplos sumamente superficiales. Se recurre al lenguaje verbal únicamente para impulsar este dogma socialmente no normativo en occidente; pero dicha información no se relaciona con un discurso visual que lo refuerce. De hecho, las materializaciones en imágenes reflejan elementos del cristianismo como por ejemplo la manzana prohibida de Eva – materializada en Jasmine cuando se la ofrece a Jafar – o la serpiente como animal diabólico – en este caso engendrada por el villano principal del filme, Jafar; también aparece este reptil en la forma del bastón con el que produce sus hechizos –. Así se recoge en la figura 8.

FIGURA 8. *Elementos cristianos en el filme occidental con contextualización en el mundo árabe [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

A modo de cierre de este apartado, se ejemplifican comportamientos duales en el personaje de Aladdin. Esta figura es un ladrón de la ciudad, pero que comete dichos crímenes en beneficio de sus iguales; por ejemplo, para alimentar a la orfandad de su geografía. De hecho, la reflexión

sobre este concepto de dualidad (Jiménez, 2010; Ingwersen e Ingwersen, 1990) se relaciona con el componente humano vinculado al catolicismo. La escena comentada se recoge en la serie fotográfica de la figura 9.

FIGURA 9. *Dualidad en el personaje de Aladdin [Serie fotográfica]*



Fuente: *Aladdin* (Clements y Musker, 1992)

4.3. Propuestas Didácticas

Tras la exposición y discusión de resultados se considera necesario plantear propuestas didácticas para los niveles del segundo ciclo de la Educación Infantil que contribuyan a romper con los estereotipos occidentales que niegan la identidad de la cultura árabe en el filme estudiado.

Todas estas se relacionan directamente con el planteamiento que sigue Monleón (2021d)

Esta propuesta de actividades, que sirve de contra-discurso a la opresión que ejerce la realidad occidental, parte de un posicionamiento metodológico basado en las Inteligencias Múltiples de Howard Gardner (Gardner, 2000; Gardner y Walters, 2010). Este autor defiende que hay 8 maneras diferentes de aprender y que cada persona posee predisposición para hacerlo de una forma. Por ello, deben plantearse actividades en la escuela desde diferentes posicionamientos para que cada menor tenga la posibilidad de desarrollar todo su potencial y sea capaz de exaltar sus fortalezas.

Asimismo, este recurso para el profesorado debe ser entendido como una alternativa para introducir en las aulas y fomentar así la alfabetización audiovisual en el alumnado (Monleón, 2020a y 2020b; 2021a, 2021b, 2021c y 2021d).

4.3.1. Actividad 1. Figuras malvadas "Piensa mejor…"

En primer lugar, se proyecta la escena (01:15:32-01:21:17 min.) en la que Jafar se transforma para vencer al grupo de protagonistas. El colectivo infantil desentraña los pros y contras de cada metamorfosis.

En segundo lugar, cada menor se introduce en la mente de Jafar y piensa cuál es la mejor transformación para vencer. Sus ideas las reflejan con arcilla.

Finalmente, comparten con el resto tres deseos que quiere pedir al genio para mejorar la vida del resto de personas, del medio ambiente o del reino animal.

Los materiales requeridos para dicha actividad son: proyector, PDI, ordenador con internet, arcilla, pinceles, témperas, vasos de plástico y toallitas.

Las inteligencias múltiples potenciadas son: Visual-espacial, lingüística, intrapersonal, naturalista y corporal-cenestésica.

4.3.2. Actividad 2. La coeducación “Muchas Jasmine”

En primer lugar, se presentan diferentes imágenes de Jasmine con diversas vestimentas. A partir de la fotografía impresa se inicia un debate sobre la apariencia física de la mujer y los motivos que hay en construirla de dicha manera.

En segundo lugar, se reparte a cada discente una ficha del rostro de Jasmine, indicando al colectivo infantil que tiene que inventarse la parte restante en función de las labores que diseñen para ella. Con los resultados se confecciona una guirnalda para decorar el aula.

Finalmente, para cerrar la actividad se presenta la fotografía de Dina Goldstein en la que aparece retratada como una militar; iniciándose un discurso para generar empatía hacia las víctimas de una batalla.

Los materiales requeridos para dicha actividad son: imágenes de Jasmine, ficha del rostro de Jasmine, lápices, colores, sacapuntas, gomas, cuerda y fotografía de Dina Goldstein.

Las inteligencias múltiples potenciadas son: visual-espacial, lingüística e intrapersonal.

4.3.3. Actividad 3. La reinterpretación del amor romántico “Un viaje en alfombra”

En primer lugar, se proyectan las escenas (10:41-14:27 min.) del largometraje en las que se referencia la idea de amor real versus las relaciones concertadas. A partir de estas proyecciones se inicia un diálogo.

En segundo lugar, se reproduce el tema principal del filme (57:52-01:00:34 min.) sobre el amor para que quienes forman el colectivo infantil dibujen los sonidos escuchados.

Finalmente, Se escucha nuevamente la melodía del largometraje. En esta ocasión el grupo de menores simula viajar sobre la alfombra mágica e imita los movimientos que indica la persona que guía el proceso.

Los materiales requeridos para dicha actividad son: proyector, PDI, ordenador con internet, altavoz, folios, ceras duras y colchonetas.

Las inteligencias múltiples potenciadas son: lingüística, musical y corporal-cenestésica.

4.3.4. Actividad 4. La diversidad religiosa "Igual pero diferente"

En primer lugar, se recurre a un juego de *flashcards*. Se utilizan las tarjetas para enseñar las similitudes que hay entre el cristianismo y el islam: edificio de culto, oración y dios como ser superior. El grupo de menores recurre a las deducciones lógicas para extraer conclusiones.

En segundo lugar, se enseña cómo rezan las personas árabes. Se invita al grupo de menores a dialogar interiormente, contándose aquello que ocurre en ese día, los problemas surgidos, etc.

Finalmente, se utiliza música árabe e incienso para efectuar una relajación que sirva de cierre de la actividad.

Los materiales requeridos para dicha actividad son: *flashcards* (iglesia-mezquita, Dios-Alá y manera de rezar), alfombra, altavoz, música árabe e incienso.

Las inteligencias múltiples potenciadas son: visual-espacial, lógico-matemática, corporal-cenestésica, musical e intrapersonal.

4.3.5. Actividad 5. La afirmación de la dualidad "El 'bueno' de Aladdin"

En primer lugar, se proyecta la escena (06:47-10:33 min.) en la que Aladdin roba alimentos de los puestos del mercado. Tras ello, se pregunta al colectivo infantil: "¿pensáis que actúa correctamente?, ¿por qué?" y "¿se convierte en un villano al comportarse de esta manera?, ¿por qué?".

En segundo lugar, se juega a "guardias y ladrones". Quienes forman el primer grupo capturan a quienes están en el segundo y les llevan a un lugar destinado para ejemplificar una prisión.

Finalmente, utilizando la técnica de la acuarela plasman qué situación quieren desencadenar para que Aladdin corrija sus comportamientos.

Los materiales requeridos para dicha actividad son: proyector, PDI, ordenador con internet, folios, acuarelas, pinceles, vasos de plástico y toallitas.

Las inteligencias múltiples potenciadas son: visual-espacial, lingüística y corporal-cenestésica.

5. CONCLUSIONES

Tras el desarrollo de la investigación y en base a los objetivos planteados al inicio de esta, se concluye:

- Manifestando cómo Disney opaca la cultura árabe en un filme contextualizado en dicha geografía debido al interés que presenta la productora por expandir y exaltar los principios, posicionamientos, discursos e imaginario de la realidad occidental.
- Conociendo la relación que presentan las figuras malvadas con los rasgos físicos característicos de la fisonomía de las personas árabes: tonos de piel oscuro y barbas pronunciadas / perillas negras. Mientras que quienes ostentan la bondad se identifican con fenotipos propios de la ciudadanía occidental: teces más claras. Todo ello, atendiendo a un componente maniqueo en la construcción de personajes. Dicha occidentalización del filme se potencia con relaciones propias de los contextos americanizados como son: el amor romántico y las conductas de seducción normativizada.
- Advirtiendo una reducción de la cultura árabe a la arquitectura característica de palacios y ciudades, es decir, elementos visuales utilizados como elementos de fondo en las tramas. No obstante, no se atiende a aspectos significativos de la misma ni de su religión para ofrecerles visibilidad y normalizarlas en los contextos occidentales.
- Aportando una secuencia de actividades que favorece la desconstrucción de los mensajes sesgados del filme estudiado, al tiempo que contribuye a la alfabetización audiovisual de calidad desde las primeras edades y etapas de escolarización.

Con todo, se anima en seguir investigando y analizando largometrajes producidos por compañías occidentales pero que contextualizan sus tramas en ambientes árabes. De dicha manera se genera un valioso conocimiento sobre la veracidad y/o errores que contiene dicha representación visual.

6. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

En primer lugar, agradezco el acompañamiento de mi familia a lo largo de toda mi infancia; momento en el que me convierto en un fanático cinematográfico de los productos Disney. En segundo lugar, agradezco a quienes dirigen mi Tesis Doctoral, D. Ricard Huerta y Dña. Amparo Alonso Sanz respectivamente, por guiarme a lo largo de toda una formación investigativa que me ayuda a de-construir los discursos Disney interiorizados durante mis primeros años de vida. Finalmente, agradezco a la organización del evento "CIMAR 2021. I Congreso Internacional sobre el mundo árabe y occidente" por permitirme participar en el encuentro compartiendo conocimiento sobre Disney y las sinergias que esta productora establece entre oriente y occidente a través de sus producciones de animación.

7. REFERENCIAS

Abirrached, M. T. (2016). *Los verdaderos villanos de la película.* Universidad Iberoamericana Puebla.

Acaso, M. (2006). *Esto no son las Torres Gemelas. Cómo aprender a leer la televisión y otras imágenes.* Los libros de la catarata.

Aguaded, J. I. (2015). Cine, sistema educativo, responsabilidad social e influencia en el entorno ciudadano. *Aularia, 2*, 9-17.

Alonso-Sanz, A. (2013). A favor de la Investigación Plural en Educación Artística. Integrando diferentes enfoques metodológicos. *Arte, Individuo y Sociedad, 25*(1), 111-119.

Alonso-Sanz, A. (2014). La cultura visual televisiva y las representaciones infantiles: Fotoensayos de un estudio de caso sobre el dibujo en la escuela. *Revista Sonda: Investigación y Docencia en Artes y Letras, 3*, 37-53.

Aranguren, F., Arguello, R y Bustamante, B. (2004). Educación y televisión: una convergencia creativa. *Comunicar, 22*, 132-136.

Asebey, A. M. d. R. (2011). Disney en la aculturación de la niñez latinoamericana. *Revista de Psicología Trujillo, 13*(2), 241-251.

Barber, M. (2015). *Disney's Female Gender Roles: The Change of Modern Culture* [Tesis Doctoral]. Indiana State University.

Bazzini, D., Curtin, L., Joslin, S., Regan, S. y Martz, D. (2010). Do Animated Disney Characters Portray and Promote the Beauty–Goodness Stereotype? *Journal of Applied Social Psychology, 40*(10), 2687-2709.

Cantillo, C. (2015). Del cuento al cine de animación: semiología de una narrativa digital. *Revista de Comunicación de la SEECI, 38*, 133-145.

Chacón, P. y Morales, X. (2015). El rol del monstruo en las narraciones audiovisuales dirigidas a los niños y niñas. Un análisis semiótico cultural a través del dibujo infantil. *Foro de Educación, 18*, 51-68.

Clements, R. y Musker, J. (productores) y Clements, R. y Musker, J. (directores). (1992). *Aladdin* [Cinta cinematográfica]. Walt Disney Pictures y Walt Disney Feature Animation.

Del Arco, I. (2007). Simbolismo y funcionalidad arquitectónica en dos mitos: Blancanieves y Walt Disney. Culturas Populares. *Revista Electrónica, 5*, 1-19.

Díaz, C. y Pinto, M. L. (2017). Vulnerabilidad educativa: Un estudio desde el paradigma sociocrítico. *Praxis educativa, 21*(1), 46-54.

Digón, P. (2006). El caduco mundo de Disney: propuesta de análisis crítico en la escuela. *Comunicar, 26*, 163-169.

Dondis, A. D. (1988). *La sintaxis de la imagen.* GG.

Duncum, P. (2007). Aesthetics, Popular Visual Culture and Designer Capitalism. *International Journal of Art & Design Education, 26* (3), 285-295.

Dundes, L. (2001). Disney's modern heroine Pocahontas: revealing age-old gender stereotypes and role discontinuity under a façade of liberation. *The Social Science Journal, 38*(3), 353-365.

Eisner, E. W. y Barone, T. (2006). Arts-Based Educational Research. En J. L. Green, G. Camilli y P. B. Elmore (Eds.). *Hand book of complementary methods in education research* (pp. 95-109). AERA.

Foster, H. (2013). *El complejo arte-arquitectura*. Turner.

Franco, C., Mesías, J. M. y Agra, M. J. (2016). Dibujando palabras: perspectiva histórica de la ilustración en la literatura infantil y juvenil en Galicia, 1927- 2007. *Elos. Revista de literatura infantil e xuvenil, 3*, 53-76.

Gandarilla de Andrés, S. (2016). La percepción de la identidad del árabe musulmán. Case Homeland. Universidad Iberoamericana Puebla

Gardner, H. (2000). *La educación de la mente y el conocimiento de las disciplinas: Lo que todo estudiante debería aprender.* Barcelona: Paidós.

Gardner, H. y Walters, J. (2010). *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica.* Barcelona: Paidós.

Giroux, H. (1995). Animating youth: The Disneyfication of children's culture. *Socialist Review, 24*, 23-55.

González, L. y Leiva, E. (2000). Análisis de "El Rey León" La "disneylandización" social. *Comunicar, 14*, 147-152.

Hefner, V., Firchau, R. J., Norton, K. y Shevel, G. (2017). Happily Ever After? A Content Analysis of Romantic Ideals in Disney Princess Films. *Communication Studies, 68*(5), 511-532.

Hernández, F., Vidiella, J., Herraiz, F. y Sancho, J. M. (2007). El papel de la violencia en el aprendizaje de las masculinidades. *Revista de Educación, 342*, 103-125.

Herraiz, F. (2010). Educación Artística y estudios de la masculinidad. Desde 'la investigación sobre chicos y hombres' hacia 'el estudio con chicos y chicas en torno a las masculinidades'. *Revista iberoamericana de educación, 52*(5), 1- 12.

Huerta, R. (2013). La tipografía en el cine: análisis de cabeceras y créditos de películas como estrategia educativa desde la cultura visual. *Archivo de Arte Valenciano, 94*, 351-365.

Huerta, R. (2016). *La ciudad y sus docentes: Miradas desde el arte y la educación*. Editorial UOC.

Jiménez, Z. (2010). La construcción del villano como personaje cinematográfico. *FRAME, 6*, 285-311.

Linder, L. L. (2001). Comparison of various Cinderella stories from the Jungian perspective. *The San Francisco Jung Institute Library Journal, 20*(3), 33-44.

Lluch, G. (2006). De los narradores de los cuentos folclóricos a Walt Disney: un camino hacia la hegemoneización. En G. Lluch (Ed.). *De la narrativa oral a la literatura para niños* (pp. 17-52). Norma.

Maeda, C. M. (2011). Entre princesas y brujas. Análisis de la representación de las protagonistas y antagonistas presentes en las películas de Walt Disney. En C. Mateos, A. I. Ardèvol y S. Toledano (Coords.), *La comunicación pública, secuestrada por el mercado* (pp. 97). Universidad de la Laguna.

Marín, R. (2005). La "Investigación Educativa Basada en las Artes Visuales" o "Arte investigación educativa". En R. Marín (Ed.), *Investigación en Educación Artística* (pp. 223-274). Editorial Universitat de València.

Marín, V. y Solís, C. (2017). Los valores transmitidos por las mujeres de las películas Disney. *Ciencias Sociales, 23*, 37-55.

Martín, S. (2002). *Monstruos al final del Milenio.* Imágica Ediciones.

Martínez, M. (2006). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI, 9*(1), 123-146.

Mollet, T. (2013). "With a smile and a song…": Walt Disney and the Birth of the American Fairy Tale. *Marvels & Tales, 27*(1), 109-124.

Monleón, V. (2020a). Diferencias y similitudes entre películas de princesas Disney y sus orígenes literarios. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo, 3*(13), 60-71.

Monleón, V. (2020b). Mensajes (anti)ambientalistas en producciones cinematográficas Disney. Una aproximación artística para el tratamiento de la preservación del medio ambiente en la etapa de Educación Infantil. *Revista SONDA. Investigación en Artes y Letras, 9*, 161-173.

Monleón, V. (2021a). Del sentimiento al estereotipo. Concepto de la amistad en la colección cinematográfica "Los clásicos". *Aularia, el país de las aulas, 10*(1), 11-20.

Monleón, V. (2021b). Familias diversas. Ejemplos cinematográficos Disney de nueve estructuras familiares. *Tercio Creciente. Revista de Estudios en Sociedad, Artes y Gestión Cultural, 19*, 7-31.

Monleón, V. (2021c). El concepto de oscuridad maniquea en la colección cinematográfica "los clásicos" Disney. *Arte y Movimiento, 21*.

Monleón, V. (2021d). *Maldad en Disney. Propuestas didácticas para el segundo ciclo de Educación Infantil a partir de la colección Los Clásicos.* Punto Rojo Libros.

Mora, D. (2010). Pedagogía y didáctica crítica para una educación liberadora. *Integra Educativa, 4*(2), 25-60.

Morawitz, E. B. y Mastro, D. E. (2008). Mean girls? The Influence of Gender Portrayals in Teen Movies on Emerging Adults. Gender-Based Attitudes and Beliefs. *Journalism and Mass Communication Quarterly, 85*(1), 155-183.

Myers, D. G. (2002). *Social psychology.* McGraw-Hill.

Pereira, C. (2005). *Los valores del cine de animación. Propuestas pedagógicas para padres y educadores.* PPU.

Pérez-Rufí, J. P. (2016). Metodología de análisis del personaje cinematográfico. Una propuesta desde la narrativa fílmica. *Razón y Palabra, 20*(95), 534-552.

Ramadan, N. (2015). Aging With Disney and the Gendering of Evil. *Journal of Literature and Art Studies, 5*(2), 114-127.

Ramos, C. A. (2015). Los paradigmas de la investigación científica. *Av. Psicol., 23*(1), 9-17.

Ricoy, C. (2006). Contribución sobre los paradigmas de investigación. Educação. *Revista do Centro de Educação, 31*(1), 11-22.

Sayago, S. (2007). *La metodología de los estudios críticos del discurso. Problemas, posibilidades y desafíos.* Observatorio de la comunicación.

Shaw, I. (2003). *Introducción a los métodos cualitativos.* Paidós.

Stake, R. E. (2005). *Investigación con estudio de casos.* Morata.

Supúlveda, P. (2013). El mito del amor romántico y su pervivencia en la cultura de masas. *Ubisunt? Revista de Historia, 28*, 100-109.

Unzueta, S. (2011). Algunos aportes de la psicología y el paradigma socio crítico a una educación comunitaria crítica y reflexiva. *Revista Integral Educativa, 4*(2), 105-144.

Vázquez-Bermúdez, I., Guil-Bozal, A., Flecha-García, C. y Cala-Carrillo, M. J. (2011). *Investigación y género, logros y retos: III Congreso Universitario Nacional Investigación y Género.* Facultad de Ciencias del Trabajo de la Universidad de Sevilla, Universidad de Sevilla.

Wynns, S. L. y Rosenfeld, L. B. (2003). Father-daughter relationships in Disney's animated films. *Southern Communication Journal, 28*(3), 91-106.

LA REPRESENTACIÓN CULTURAL Y LINGÜÍSTICA DE LA SOCIEDAD MARROQUÍ A TRAVÉS DEL CAMPO PUBLICITARIO

SAMIRA MOUSSAOUI RAHHOU
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

Esta pequeña ponencia parte de un previo trabajo de fin de grado denominado ***La publicidad en Marruecos: Análisis y Traducción*** (Moussaoui Rahhou Samira, 2021) que aborda los mismos temas tratados en el proyecto que formará parte del simposio de *Medios de comunicación, nuevas tecnologías y representaciones culturales* del **I Congreso Internacional sobre el mundo árabe (CIMAR, 2021)** pero más despegado del campo de la traducción y centrado más en los aspectos socioculturales y lingüísticos y la representación de estos últimos campos en de la publicidad marroquí de manera más resumida.

A pesar de la cantidad de estudios existentes que giran en torno al tema de la publicidad en Marruecos, pocos estudios han investigado el vínculo entre el uso de la publicidad y el discurso publicitario como representación cultural y lingüística de una sociedad, en este caso la marroquí. Por otro lado, también notamos una ausencia de estudios que reflejen las estrategias lingüísticas empleadas en el discurso publicitario marroquí y la modalidad de traducción publicitaria aplicada a la combinación árabe<>español. Mediante este estudio analítico, procedo a analizar las distintas variedades lingüísticas habladas en el país y su uso y su papel en el campo de la publicidad. Con el fin de realizar un acercamiento a la cuestión de la posible representación cultural y lingüística de una población por medio del campo publicitario y para entender mejor cómo se refleja la realidad lingüística de población marroquí, se han analizado diferentes estudios y artículos que giran en torno al campo

publicitario marroquí que nos han permitido observar el origen, evolución y desarrollo de la publicidad marroquí a lo largo de los tiempos, así como análisis realizados tomando como base una serie de anuncios extraídos del canal televisivo marroquí *Al Aoula,* por medio de los cuales, se ha intentado estudiar la existencia de anuncios en las distintas variedades lingüísticas empleadas en el país y el campo al que suelen pertenecer este tipo de anuncios. Para la elaboración del análisis se ha analizado el porcentaje de uso de estas variedades lingüísticas en los anuncios emitidos por el canal, anotando el número de anuncios emitidos en los siguientes idiomas o variedades lingüísticas: *dāriŷa,* árabe estándar, *Tamazight* y francés. Este proceso requirió de varios meses en los que se ha ido anotando la frecuencia de anuncios emitidos en cada una de las variedades lingüísticas mencionadas, visualizados en la plataforma disponible en línea de SNRT. Además de anotar por separado la frecuencia de uso de un idioma u otro, se ha analizado también el dominio al cual pertenecían los anuncios. El total de anuncios seleccionados después de visualizar tantos, es 50: 3 en árabe estándar, 30 en *dāriŷa,* 15 en francés y 2 en *Tamazight*. Es importante mencionar que estos tan solo se tratan de los anuncios seleccionados para el trabajo, pues solo se ha decidido destacar algunos para tener una visión global del estado de las principales variedades lingüísticas empleadas en el país y de cómo se reflejan en la publicidad. En ningún momento quiere esto decir que esta sea la frecuencia exacta de anuncios que aparecen en cada una de las variedades lingüísticas en este canal. Los resultados indican que, efectivamente, se puede usar la publicidad para apreciar determinados aspectos culturales, sociales y lingüísticos de una determinada sociedad. Es más, en ocasiones el uso de las distintas variedades lingüísticas existentes en el país y que son empleadas en el discurso publicitario, sirven para dar mayor credibilidad del uso y del estado de las mismas en la sociedad marroquí.

2. OBJETIVOS

– Analizar la representación cultural de la sociedad marroquí y la influencia de los anuncios publicitarios en la misma. De este modo, el trabajo pretende dar algunas pinceladas sobre la

publicidad y sobre el lazo que une la publicidad con la sociedad, a través de ejemplos reales de la publicidad marroquí.

– Dar luz a la rica diversidad lingüística marroquí analizando su postura en el campo publicitario, esto es, presentar por medio de ejemplos y análisis reales de anuncios marroquíes, el estado de las distintas variedades lingüísticas usadas en la sociedad marroquí y su empleo en la publicidad del país. Así, descubrimos también el estado de cada una de estas variedades, la frecuencia de su uso, su evolución, el estado de diglosia que viven el árabe estándar y el árabe marroquí, la importancia del uso del francés, la marginalización del *Tamazight* o bereber en la publicidad y en los medios de comunicación, así como las distintas estrategias lingüísticas empleadas en los anuncios publicitarios y fenómenos como la alternancia de códigos lingüísticos.

– Dar una pincelada sobre la evolución de la publicidad marroquí y el papel de las nuevas agencias publicitarias marroquíes de desintegrar la huella del colonialismo francés en el campo publicitario y la promoción de una mayor "marroquinidad".

– Dar una pincelada sobre la modalidad de la traducción publicitaria, dado a la naturaleza de mi profesión y dado a que se trataba de un trabajo fin de grado, opté por arrojar luz sobre dicha modalidad, especialmente con la combinación árabe<>español. Por otro lado, dado el carácter internacional del congreso y en especial el simposio de *Medios de comunicación, nuevas tecnologías y representaciones culturales,* se habla en la ponencia de dos puntos nuevos (no recogidos en el trabajo de fin de grado del cual parte esta ponencia) tales como el análisis del papel de las campañas publicitarias como eco difusor de nuevas propuestas de cambio en la sociedad, el cual veremos por medio de ejemplos reales, y, el análisis de la importancia que puede tener la difusión de anuncios publicitarios del Norte de África y Oriente Medio en Occidente para la promoción de la realidad sociocultural de esta región y romper con determinados estereotipos. Se intenta de este modo, apreciar los distintos

elementos culturales y lingüísticos empleados en la publicidad marroquí, y, mostrarlos por medio de ejemplos reales, a los interesados en el campo de los idiomas, las culturas y las representaciones culturales en los medios de comunicación y en la publicidad.

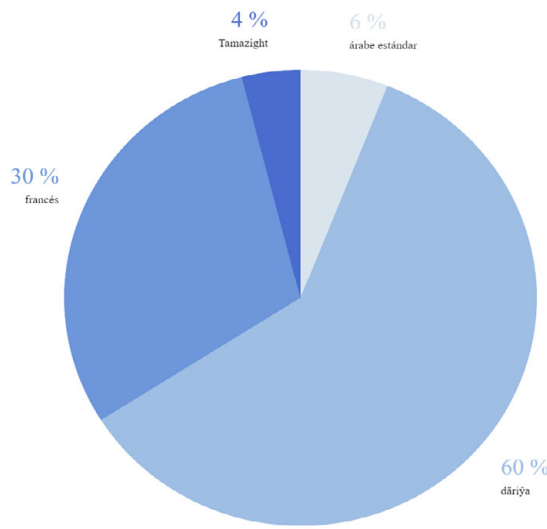
3. METODOLOGÍA

Metodológicamente, el trabajo se basa en un estudio analítico descriptivo que se divide en dos partes o bloques fundamentales. En la primera parte, además de dar ciertas pinceladas sobre la publicidad y el rol de la publicidad como representación cultural y lingüística de un país, he intentado abordar algunos de los aspectos históricos y socioculturales que han influido en la publicidad marroquí, así como en la sociedad en sí misma, puesto que realmente se trata de una operación recíproca. En en este sentido, me he centrado en resaltar aspectos tales como el origen y desarrollo de la publicidad marroquí y la forma en la que las agencias publicitarias marroquíes han estado bastante ligadas a los modelos publicitarios marroquíes y cómo intentan desintegrar la huella del colonialismo francés en la sociedad y en el campo publicitario de la misma a través de la creación de anuncios publicitarios que empleen los recursos nacionales y la variedad regional (árabe marroquí o dariya), apostando por una mayor "marroquinidad" de la publicidad. De forma similar, dado el carácter del congreso y su relación con el mundo Occidental, se han hablado de dos puntos nuevos en este simposio, no empleados en este Trabajo de Fin de Grado, tales como el análisis del papel de las campañas publicitarias como eco difusor de nuevas propuestas de cambio en la sociedad, así como la importancia que puede tener la difusión de anuncios publicitarios del Norte de África y Oriente Medio en Occidente para la promoción de la realidad sociocultural de esta región y romper con determinados estereotipos. En el hilo de la representación lingüística de la sociedad, se ha intentado dar algunas unas pinceladas a la modalidad de la traducción publicitaria de manera general, pues, como traductora, y, como trabajo de fin de grado que ha sido dicho proyecto, he visto la necesidad de dar ciertas pinceladas a esta modalidad que posee una popularidad inferior con respecto al resto de modalidades

de traducción, por no mencionar su postura en la combinación árabe<>español. Por otro lado, también he intentado mostrar por medio de ejemplos buscados personalmente, la alternancia lingüística presente en las campañas publicitarias del país, lo cual nos ha permitido apreciar de algún modo el estado de las distintas variedades lingüísticas empleadas por los marroquíes en la sociedad marroquí. En este sentido, también es importante mencionar que los anuncios presentados como ejemplos a lo largo de este trabajo son anuncios publicitarios de diversa índole: paneles publicitarios, panfletos, anuncios televisivos, anuncios publicados en páginas web y la lista sigue. Con el fin de realizar un acercamiento a la cuestión de la posible representación cultural y lingüística de una población por medio del campo publicitario y para entender mejor cómo se refleja la realidad lingüística de población marroquí se han analizado diferentes estudios y artículos que giran en torno al campo publicitario marroquí que nos han permitido observar el origen, evolución y desarrollo de la publicidad marroquí a lo largo de los tiempos, así como análisis realizados tomando como base una serie de anuncios extraídos del canal televisivo marroquí *Al Aoula,* por medio de los cuales, se ha intentado estudiar la existencia de anuncios en las distintas variedades lingüísticas empleadas en el país y el campo al que suelen pertenecer este tipo de anuncios. Para la elaboración del análisis se ha analizado el porcentaje de uso de estas variedades lingüísticas en los anuncios emitidos por el canal, anotando el número de anuncios emitidos en los siguientes idiomas o variedades lingüísticas: *dāriŷa,* árabe estándar, *Tamazight* y francés. Este proceso requirió de varios meses en los que se ha ido anotando la frecuencia de anuncios emitidos en cada una de las variedades lingüísticas mencionadas, visualizados en la plataforma disponible en línea de SNRT. Además de anotar por separado, la frecuencia de uso de un idioma u otro, se ha analizado también el dominio al cual pertenecían los anuncios. El total de anuncios seleccionados después de visualizar muchos es 50: 3 en árabe estándar, 30 en *dāriŷa,* 15 en francés y 2 en *Tamazight*. Es importante mencionar que estos tan solo se tratan de los anuncios que personalmente he seleccionado para el trabajo, pues solo he decidido destacar algunos. En ningún momento quiere esto decir que esta sea la frecuencia exacta de anuncios que aparece en cada una de las variedades lingüísticas en este canal. Por último, calculé los resultados

totales obtenidos para que saliera el porcentaje, siendo estos los resultados aproximados:

FIGURA 1.



Fuente: elaboración propia

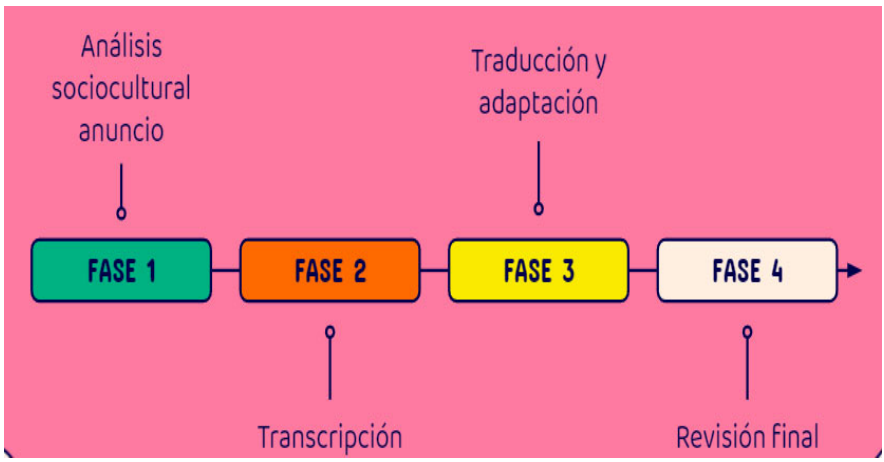
Como podemos ver, en una mayoría abrumadora, el **árabe**[440] **marroquí** es el de mayor uso en los anuncios televisivos de este canal. Si bien es cierto que estos datos pueden variar de un canal marroquí a otro y que no puedan ser exactos, está más que claro que el árabe marroquí es la variedad lingüística más usada en la comunidad publicitaria marroquí en la actualidad, algo que ya habían mencionado los autores anteriores que hemos visto, así como los ejemplos de anuncios analizados y, que consolida más la idea de difundir el mensaje en la variedad regional o local.

[440] Cabe destacar aquí, que aunque muchos de los anuncios en los que se emplea el árabe marroquí, aparecen ciertos términos del francés, he distinguido entre los anuncios puramente en francés a un lado aparte.

Este canal emplea generalmente esta variedad para todo tipo de anuncios, sobre todo aquellos anuncios en los que intervenían varios personajes, para darle más credibilidad al anuncio y que resulte más familiar. En segundo lugar, vemos que el idioma más utilizado es el **francés.** Su uso generalmente predomina en anuncios relacionados con marcas internacionales de coches, teléfonos móviles, anuncios en los que salen familias que siguen un modo de vida un poco menos tradicional y, anuncios que son originariamente franceses. El **árabe estándar** se suele emplear en campos similares a aquellos en los que se emplea el *dāriŷa*, pero con menos frecuencia. Vemos así que el uso del árabe estándar en anuncios televisivos ha descendido mucho desde el siglo pasado. Si bien es cierto que se sigue usando en otros medios publicitarios y en especial por escrito, su uso en anuncios televisivos es muy poco frecuente. En ocasiones, podemos apreciar algún que otro anuncio en el que la voz en *off* habla en árabe estándar, pero con respecto a voces en *on* donde aparezcan personajes hablando en ese idioma, solo lo vemos en los anuncios doblados de un idioma extranjero. Actualmente, si se emplea en los anuncios televisivos es solo para la descripción de un producto. De hecho, me llevó bastante tiempo encontrar anuncios actuales emitidos en árabe estándar, tanto televisivos (en este caso para el análisis de los anuncios emitidos por *Al Aoula*) como no televisivos, algo que deja claro cuál es la postura del idioma en lo que a publicidad respecta. Y, por último, el ***Tamazight.*** Ya vemos que apenas se utiliza en los medios publicitarios, salvo aquellos relacionados con aspectos oficiales o gubernamentales, p.ej.: algún anuncio relacionado con el Ministerio de Sanidad, Oficina de Turismo, educación y contextos similares. No obstante, es interesante mencionar que en el mismo grupo estatal de *SNRT* de la televisión pública marroquí, existe un canal dirigido a los hablantes del *Tamazight* llamado *Tamazight TV*, en la que todos los programas y series se emiten en dicha lengua. Por tanto, algunos de los anuncios publicitarios se suelen emitir en *Tamazight*, ya sea doblados de anuncios originales en *dāriŷa* o anuncios emitidos originalmente en cualquiera de las variedades del *Tamazight.* En general, llegamos a la conclusión de que el árabe regional es la estrella de la publicidad marroquí. Como menciona Noureddine Ayouch, director de *Shem's Publicité*, el uso del *dāriŷa,* es fundamental no solo en la comunidad publicitaria sino en

esferas y medios marroquíes diversos. Así, podemos ver que, el mayor uso de esta variedad en la publicidad marroquí, ha tenido un gran éxito, pues, apela a las emociones de la audiencia quien la entiende y cuyo mensaje llega mucho más claro y directo y, por ende, estos anuncios tienen mucha más visualización y más consumo. En el segundo bloque de este trabajo, procedo a traducir anuncios publicitarios marroquíes televisivos, proponiendo mis propias estrategias y explicando las decisiones que he tomado para la adaptación de los respectivos anuncios al español. En esta segunda parte he elegido anuncios publicitarios televisivos relacionados con compañías telefónicas y productos de belleza, puesto que son los de uso más frecuente. En primer lugar, analizo los aspectos socioculturales y lingüísticos del anuncio y procedo a traducirlos (se realiza una transcripción en el caso de anuncios que están en árabe marroquí) y a justificar la elección de mis propuestas de traducción.

FIGURA 2.



Fuente: elaboración propia.

Una vez finalizado el proceso de traducción de los anuncios, se realiza una revisión final y se extraen conclusiones de los análisis socioculturales llevados a cabo, así como las justificaciones de las diferentes elecciones léxicas durante el proceso traslativo.

4. RESULTADOS Y CONCLUSIONES

La idea de este Trabajo de Fin de Grado era dar luz a la rica diversidad lingüística marroquí presente en la esfera publicitaria, además de abordar generalmente temas como la traducción publicitaria. Se ha intentado reflejar de la forma más adecuada posible y con todo el respeto del mundo, los aspectos históricos, socioculturales y lingüísticos de gran interés en Marruecos a través del sector publicitario. Estimamos que, tanto la traducción publicitaria como la alternancia lingüística marroquí, merecen todo un gran trabajo aparte, por ello, solo he dado algunas pinceladas sobre dichos temas. ¿A qué conclusiones llegamos? Podemos extraer de todo el análisis llevado a cabo a lo largo de este trabajo, la importancia del empleo variado de las distintas variedades lingüísticas existentes en un país, y cómo se puede reflejar este plurilingüismo por esferas que quizá a veces pasen desapercibidas desde el punto de vista académico y lingüístico, como puede ser el caso de la esfera publicitaria. Nos damos cuenta así, de la importancia del uso de la variedad regional, en este caso el *dāriŷa* en la publicidad y en los medios de comunicación, para llegar a la audiencia directamente en una lengua que conozca y que le resulte familiar, sin adornos. Claro está que esta visión también tiene un objetivo o interés comercial, pues para vender un producto es necesario llegar a la audiencia en una lengua que esta entienda. Pero dejando de lado ese punto de vista comercial o de venta, es necesario hacer llegar el mensaje al pueblo de una manera sencilla y directa, no solo en el ámbito publicitario, sino en las distintas esferas existentes en una sociedad. Por otro lado, también nos percatamos de la importancia del traductor publicitario y el importante papel que juega en este ámbito y en otros como lo puede ser la internacionalización de marcas y productos al mercado global. Si bien es cierto que ya existen estudios acerca de la traducción publicitaria, tesis, artículos, clases, asignaturas, entre otras cosas, sigue siendo necesario el estudio de este perfil traductor y del proceso traslativo que se lleva a cabo y el cual puede tener impactos negativos o positivos en la venta de un producto o incluso en el mal entendimiento de ciertas ideas o mensajes. También, personalmente, pienso que debe ser necesario la redacción, elaboración y análisis de más estudios relacionados al paisaje lingüístico marroquí en lo que a publicidad se

refiere, así como estudios analíticos del papel del traductor publicitario con la combinación árabe-español y el estudio del perfil del traductor de dicha combinación lingüística en la publicidad tanto marroquí, como en otros países árabes. Pues, se podrá observar de este modo, la riqueza lingüística de cada país árabe y la importancia del traductor en el proceso traslativo de anuncios publicitarios. Por último, y, ya culminado el análisis podemos concluir en que los idiomas y variedades lingüísticas de un país, son el espejo de la sociedad que las habla, y, por tanto, no deben pasar desapercibidas. Este espejo se puede reflejar en numerosas aspectos, como es el caso del paisaje lingüístico marroquí, reflejado en la publicidad. Ya hemos visto que la interesante situación de multilingüismo y también la de diglosia que sufre el árabe en este país, puede ser objeto de estudio y análisis como lo ha sido en este trabajo. Pues, también hemos podido ver que por medio de la publicidad, también se puede apreciar el escenario lingüístico y el estado de las lenguas y variedades lingüísticas marroquíes, ya que, gracias a los anuncios emitidos que muestran la rica diversidad lingüística marroquí presente en la esfera publicitaria y por medio de análisis que muestran la frecuencia de uso de las variedades lingüísticas en los distintos anuncios marroquíes, llegamos a conocer la realidad de diglosia que vive el árabe en este país y el mayor uso del *dāriŷa* en los anuncios (para llegar a la audiencia directamente en una lengua que conozca y que le resulte familiar), así como la preferencia del uso de idiomas como el francés, la marginalización que vive el *Tamazight* en el medio publicitario y la alternancia lingüística existente entre el árabe marroquí y el francés. Por otro lado, podemos percibir la importancia que puede tener la publicidad, no solo como representación cultural y lingüística de una sociedad, si no como voz de campañas publicitarias que pretenden hacer llegar sus mensajes y pensamientos en la sociedad marroquí. De manera similar, también nos percatamos de la importancia que pueda tener la emisión de anuncios publicitarios árabes de la región de Oriente Medio y el Norte de África a través de campañas publicitarias internacionales, tanto para romper con los estereotipos que se tengan de los habitantes de esta región y percibir una visión distinta de las ricas culturas que se engloban en esta zona, como para promover mayor turismo en la misma. En conclusión, hace falta más estudios de índole similar que nos muestren la importante relación

que existe entre una sociedad y su imagen publicitaria, cómo se representa una sociedad ya sea a nivel nacional o a nivel internacional y cómo se reflejan los cambios que sufre dicha sociedad en todos sus aspectos en el campo publicitario, así como utilizar la publicidad como una herramienta de cambio gradual que rompa con estereotipos dentro y fuera de la sociedad y que tenga una influencia positiva en la misma.

4.1. Sistema de transcripción

En cuanto al sistema de transcripción del árabe marroquí, existen muchos de ellos, pero he decidido optar por el sistema de transcripción empleado por Monserrat Benítez Fernández (2012:403) en "TelQuel: una fuente contemporánea para el estudio del árabe marroquí",[441] para la traducción del anuncio publicitario de *Inwi* (2020) del árabe marroquí al español. A continuación, explicaremos las principales representaciones de los grafemas vocálicos y consonánticos según la autora.

Según Monserrat Benítez Fernández (op.cit), se usan los grafemas vocálicos **a, e, i, o, u** para representar respectivamente los fonemas **/a/, /e/, /i/, /o/, /u/.**

Ejemplos de **vocales breves**: *daqqa dəqqa* "golpe"; *charqi šəṛqi* "oriental", etc. Ejemplos de **vocales largas**: *blad blād* "país"; *blash blāš* "sin nada". La vocal **"e"** suele corresponder a la vocal breve **/ə/**. En ocasiones la vocal breve se expresa con la ausencia de vocal, como ocurre en este ejemplo: *rjline rəžlīn* "pies". En cuanto a las vocales largas también se encuentran distintas formas de distinguirlas. En primer lugar, según los ejemplos que cita la autora, la vocal **"i"** se emplea para marcar una vocal larga **/ī/**. Ejemplos: *sghira ṣġīra* "pequeña". Entre los grafemas consonánticos, se usan los dígrafos en la chicheante sorda **/š/**, transcrita con **"ch"**, y en algunas ocasiones también con **"sh"**; en la fricativa velar sorda **/x/** que se transcribe con **"kh**" y en la oclusiva velar sonora **/ġ**/ transcrita con **"gh".**

[441] Mohamed Meouak, Pablo Sánchez y Angeles Vicente (eds.), De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes escritas, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2012, pp. 403-417.

P.ej.:

- **-CH**: *bach bāš* “para”; *mouche mŭšš* “gato”; *âlache ʕlāš* “por qué”.
- **-SH**: *msherwet mšəṛwəṭ* “descosido, hecho harapos”.
- -**KH**: *khouya xū-ya* “mi hermano”; *khayfa xāyfa* “miedosa”; *bi khir b-xīr* “bien”.
- **-GH**: *ghir ġīr* “sólo”; *l’bghou l-bġu* “el amor, el querer”; *El Maghrib ləmaġrīb* “Marruecos”.

Las consonantes faringalizadas carecen de diferencia gráfica que las distinga de las no faringalizadas. Es el caso de la oclusiva dental sorda africada **/ţ/** y la oclusiva dental sorda faringalizada **/ţ/,** que se representan con un grafema **“t”**; la oclusiva dental sonora **/d/** y la oclusiva dental sonora faringalizada **/ḍ/** tienen la grafía **“d”**; la sibilante sorda **/s/** y la sibilante sorda faringalizada **/ṣ/** que poseen la grafía **“s”.** Ocurre lo mismo con las consonantes fricativa faringal sorda **/ḥ/** y la fricativa glotal **/h/**. Ambas se transcriben con el grafema **“h”**. La chicheante sonora **/ž/** se transcribe con **“j**”. La grafía **“g”** marca una realización oclusiva postpalatal sonora en lugar de la oclusiva velar sorda **/q/**. Ejemplos: *gal gāl* “él dijo”; *hrig ḥrīg* “emigración ilegal”. En un caso el grafema **“g”** responde diacrónicamente al fonema chicheante sonoro **/ž/.** Como en el ejemplo: *gles gləs* “él se sentó”.El grafema “**k**” corresponde a la oclusiva postpalatal sorda **/k**/. En torno a la fricativa faringal sonora **/ʕ/** no parece haber mucho consenso, según nos menciona la autora. En ocasiones aparece representada por **“â”** sin más. Ejemplos: *âliha ʕli-ha*. En otras ocasiones esta **“â**” va seguida o precedida de una vocal **“a”**. Ejemplos: *lâam l-ʕām* “el año”.

5. BIBLIOGRAFÍA

Benrahal, M. (2016). Al swṛa al namatīa l-l imṛa’ al maġribīa fi al išhāṛ. Diṛāsa wəsfĩa. Recuperado de: https://tinyurl.com/54pcej6t. Consultado el 20 de junio de 2020.

Benrahal, M. (2019). Al tadāxul bain al ʕarabiŷa al məġrībiŷa w al ʕarabiŷa al miʕiŷār w al-lwġāt al wxra fi al xiṭāb al išharī. Recuperado de: https://tinyurl.com/yxyrk877. Consultado el 20 de junio del 2020.

Benrahal, M. (s.f.) Məḍxəl ila ḍirāsət al išhār. Recuperado de:https://tinyurl.com/5yk7ksrj. Consultado

BOUAZZA, Assam (2005) «¿Traducción en la publicidad?: Notas traductológicas sobre el tratamiento fraseológico en el discurso publicitario». Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Ibérica de Estudios de Traducción e Interpretación. Madrid, 9-11 de febrero de 2005. Madrid: AIETI, pp. 674-684.

Boutahri, F. (2018). La communication publicitaire au Maroc : une naissance sous le masque du modernisme. Recuperado de: https://revues.imist.ma/index.php/SLC/article/download/14700/8137.Consultado el 10 de junio de 2020.

Bueno García, A. (2000). Publicidad y traducción. Soria: Diputación Provincial de Soria.

Calvet, L. (1974). Linguistique et colonialisme. Paris: Payot.

Er Raoui, I. (2015). L'alternance codique dans le domaine de la publicité au Maroc. Recuperado de: https://revues.imist.ma/index.php/LCS/article/view/3224.Consultado el 15 de julio de 2020. Traducción propia.

Ferguson, C. (1976). The structure and use of politeness formulas, language in society.

Khayen, M. (2015). International Advertising and Translation into Arabic: Containment Stakes and the Constrains of Cultures and Language. Arab Center for Research & Policy Studies.

Lamhaidi, N. (2007). Image de la femme dans les médias marocains : Réalités et perspectives. Recuperado de: https://docplayer.fr/21206579-Image-de-la-femme-dans-les-medias-marocains-realites-et-perspectives.html . Consultado el 25 de junio de 2020.

Maas,U. y Hasbanet, R. (2005) « Dialecte » et langue en arabe marocain. La leçon de la publicité marocaine. Recuperado de:https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/edna/article/view/8670 . Consultado el 17 de julio de 2020.

Maas,U. y Hasbanet, R. (2005) « Dialecte » et langue en arabe marocain. La leçon de la publicité marocaine. Recuperado de:https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/edna/article/view/8670.Consultado el 17 de julio de 2020.

MESSAOUDI, L., & KHIRI, M. (2020). Le jeu des langues dans le paysage linguistique urbain au Maroc. Recuperado de: https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/5779.Consultado el 20 de julio del 2020.

Mohamed Meouak, Pablo Sánchez y Angeles Vicente (eds.), De los manuscritos medievales a internet: la presencia del árabe vernáculo en las fuentes

escritas, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2012, pp. 403-417.Consultado el 2 de marzo de 2021.

Tatilon, C. (1982). Traitement des unités lexicales. Meta: Journal Des Traducteurs, 27(2), 167.

SITIOS WEB

ABC.¿Por qué resultan tan ofensivas para el islam las caricaturas sobre Mahoma?. (2015). Recuperado de:https://www.abc.es/internacional/20150115/abci-porque-ofensivas-caricaturas-islam-201501141332.html?ref=https:%2F%2Fwww.google.com%2F.Consultado el 28 de enero de 2021.

Addoha. Recuperado de: http://www.groupeaddoha.com/ar/. Consultado el 5 de diciembre de 2020.

AdGeek. La publicité Marocaine : Quel est le problème? (2015) Recuperado de: https://the-adgeek.blogspot.com/2015/01/la-publicite-marocaine-whats-wrong.html. Consultado el el 21 de junio de 2020.

Article19.ma. Arrêt sur image - Quand une pub d'Orange sème la confusion à cause de la darija (2018). Recuperado de: http://article19.ma/accueil/archives/93729. Consultado el 19 de julio de 2020.

Between Traducciones. Gutiérrez González, A. (2016). La traducción de la publicidad Recuperado de: https://betweentraducciones.es/la-traduccion-la-publicidad. Consultado el 18 de noviembre de 2020.

BOE-A-1988-26156. Ley 34/1988, de 11 de noviembre, General de Publicidad. Recuperado de: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1988-26156. Consultado el 11 de Junio de 2020.

Consonews. Orange (2017). Recuperado de:https://consonews.ma/7213.html.Consultado el 22 de marzo de 2021.

Dulcesol. Recuperado de: https://vickyfoods.es/marcas/dulcesol/. Consultado el 20 de julio de 2020.

InfoMédiaire. Communication : Quand la publicité fait pétiller la culture marocaine contemporaine (2017). Recuperado de: https://acortar.link/Za5na. Consultado el el 7 de julio de 2020.

Lema Traductores. Puerta, B. (2017). La transcreación o traducción creativa. Recuperado de: https://www.lematraductores.com/blog/transcreacion-traduccion-creativa/. Consultado el 2 de marzo de 2021.

Maghribiyat. Recuperado de: https://www.maghribiyat.com/2014/07/blog-post_5966.html. Consultado el recuperado el 7 de diciembre de 2020.

Marozed. La publicité au Maroc – Marché publicitaire (2020).Recuperado de: https://marozed.com/blog/ . Consultado el 11 de agosto de 2020.

Shem's Publicité. Recuperado de: https://www.shemspub.com/. Consultado el 20 de junio de 2020.

Wikipedia. Al Aoula. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Al_Aoula . Consultado el 23 de julio de 2020.

Wikipedia. Alternancia de código. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Alternancia_de_c%C3%B3digo . Consultado el 7 de enero de 2021.

Wikipedia. Champú. Recuperado de:https://acortar.link/znCJR. Consultado el 15 de enero de 2021.

Wikipedia. Dírham. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%ADrham_marroqu%C3%AD. Consultado el 11 de diciembre de 2020.

Wikipedia. Gnawa. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Gnawa. Consultado el 8 de enero de 2021.

Wikipedia. L'Oréal. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/L'Or%C3%A9al. Consultado el 4 de enero de 2021.

Wikipedia. Majzen. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Majzen&oldid=118743178. Consultado el 27 de noviembre de 2020.

Wikipedia. Primavera Árabe. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Primavera_%C3%81rabe_(2010-2012). Consultado el 3 de diciembre de 2020.

Wikipedia. Reggada. Recuperado de: https://en.wikipedia.org/wiki/Reggada. Consultado el 8 de enero de 2021.

Wikipedia. Roumia. Recuperado de: https://fr.wiktionary.org/wiki/roumi. Consultado el el 4 de julio de 2020.

Wikipedia. Tide.Recuperado de: https://en.wikipedia.org/wiki/Tide_(brand). Consultado el 4 de julio de 2020.

Wikipedia. Transliteración. Recuperado de: https://acortar.link/snHcy. Consultado el 7 de enero de 2021.

Wikipedia. Árabe marroquí. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/%C3%81rabe_marroqu%C3%AD. Consultado el 15 de diciembre de 2020.

ÉTICA(S) DE LOS PERIODISTAS: PAÍSES MUSULMANES *VS* NORTE GLOBAL

BASYOUNI HAMADA
Universidad de Qatar

MARTÍN OLLER ALONSO
Università degli Studi di Milano

1. INTRODUCCIÓN

La comunidad académica especializada en el estudio de la ética periodística está dividida en dos vertientes. En un extremo se encuentran los que abogan por una ética específica anclada a la cultura particular de un país o región y, en el otro, los que defienden la idea de una ética global (Siebert et al., 1956). Aunque cabe decir que existen diversos puntos grises e híbridos entre ambos puntos, cada uno de estos grupos argumenta su postura a nivel teórico y empírico.

La principal insuficiencia del enfoque local y regional de la ética consiste en delimitar y acotar una profesión como la periodística definida por su alcance cada vez más global y ubicuo en la era digital. Por lo tanto, ¿cómo definir una "ética local" en un periodismo de alcance global con audiencias globales? De ahí la necesaria conjunción y connivencia entre las culturas locales (Perry, 1997; Christians et al., 2008; Christians, 1997; Christians, 2007; Christians y Nordenstreng, 2004) y la trascendencia de fronteras, consecuencias, responsabilidades y ética global (Ward, 2008) que determinan el periodismo del presente y futuro. El mundo actual, tal y como sugieren Ward (2005) y otros, está conectado digital y culturalmente como nunca en la historia. Un panorama que impone responsabilidades a un modelo de periodismo obligado a comprender y coexistir con la pluralidad global y las distintas culturas e ideologías.

La justificación de la universalización de la ética periodística se debe a que el enfoque ético específico de la cultura no reconoce ninguna influencia externa de carácter general en las prácticas periodísticas (Callahan, 2003; Wasserman, 2010; Wasserman, 2011), lo cual no sería realista de acuerdo con esta perspectiva. El desafío de este discurso deriva de la comprensión de un universalismo occidental "mono" y "puro" del proyecto ilustrado. Lerner (1964) argumenta que el único camino para el desarrollo del mundo no occidental es seguir el de occidente, adaptándose al paradigma de la modernización. Aunque, en contraste con esta línea de argumentación, Huntington (1996b) destaca que modernización no es igual a occidentalización debido a que otros pueblos pueden atenerse a sus propias culturas, tradiciones, valores y religiones mientras avanzan hacia dicha modernización.

Aunque es posible abordar de forma legítima el estudio de la ética periodística desde los dos puntos de vista anteriores planteados, lo que para nosotros es taxativo es que el universalismo occidental no proporciona respuestas a todas las preguntas de la vida, la sociedad y la naturaleza humana (Abdurrahman, 2000) y la afirmación de que la globalización ha llevado a la homogeneización cultural puede no reflejar la realidad de forma íntegra (Rao, 2011; Rao, 2014). El estudio de la sensibilidad cultural requiere de un mayor compromiso con los fundamentos culturales de cada uno (Wang, 2007). Para dejarlo claro, resulta necesario proyectar las tres dimensiones expuestas por Appadurai (1996), donde el primer nivel se ocupa de la producción, intercambio y consumo de bienes y servicios, el segundo nivel de las formas a través de las cuales las personas establecen sus relaciones sociales y construyen sus comunidades y un tercer nivel en el que los seres humanos buscan dar una lógica a su vida, una cosmovisión y un sentido a la eternidad. Esta última dimensión tiene sus raíces en cosmovisiones religiosas que no pueden ser cambiadas simplemente por relaciones simbólicas. La objetividad, por ejemplo, que representa el valor ético dominante del periodismo occidental, está moldeada por la religión, la cultura y varias fuerzas en los países de mayoría musulmana. Países en los que la ética profesional se fusiona con las creencias religiosas personales que determinan las prácticas diarias de los periodistas. Este hecho es una barrera real para el

movimiento llamado a unificar los estándares globales del periodismo (Pintak, 2013) basados en el pensamiento racional de la ética utilitaria de Kant que justifica su universalidad más allá de cualquier especificidad (Christians, 2007).

1.1. (In)Compatibilidad cultural occidental/islámica

¿Hasta qué punto las cosmovisiones occidentales e islámicas son (in)compatibles en su capacidad de generar prácticas éticas similares o disímiles para los periodistas? La revisión de la literatura nos dice que el debate de la incompatibilidad de la cosmovisión islámica con las normas liberales occidentales es normativo y está lejos de ser empírico.

La cultura define las identidades sociales a través de un intercambio continuo de símbolos, relaciones simbólicas e intercambios a través del cual las identidades sociales se (re)construyen permanentemente (Martín-Barbero, 1991). Esta constituye formas de creencias y acciones que afectan la vida y la hacen significativa, definiendo lo que debemos hacer y evitar (Christians, 2007). Sin embargo, lo que entendemos por cultura no es total, ya que depende del grado de interacción con otras culturas competidoras en su propósito de supervivencia y continuidad (Parekh, 2000).

En este punto del debate, uno puede identificar dos polos diferentes de teorización sobre la compatibilidad de la cultura islámica con las normas liberales occidentales: Abundante literatura sobre ciencias sociales apoya el enfoque de "incompatibilidad" (Huntington, 1996a; Lewis, 1990; Pipes, 2002). Lewis (1990), por ejemplo, afirma de forma categórica que las enseñanzas islámicas no son compatibles con los fundamentos democráticos occidentales y sugiere, además, que lo que el islam puede establecer es un estado teocrático, no una democracia liberal. A Huntington (1996a) le parece obvio que el problema clave original para Occidente no es el fundamentalismo islámico sino el islam en sí mismo, que es incompatible con sus principios democráticos seculares y liberales. Debido a la presencia constante de Dios (Izzeldin Malik, 2021), el déficit de libertad y democracia extiende sus raíces en las reglas autoritarias del islam como sistema de creencias (Volpi, 2009). Es un hecho que muchos, si no todos, los gobiernos de los países de mayoría

musulmana no cuentan con elecciones libres y justas, partidos políticos de oposición reales y libertades civiles que respeten en plenitud los derechos humanos.

De acuerdo con *Freedom House* (2021), casi dos tercios de los 192 países de todo el mundo son democracias electorales. Sin embargo, entre los 47 países de mayoría musulmana, solo una cuarta parte son democracias electorales, y ninguna de las sociedades de habla árabe se ubica en esta categoría. Un resultado que concuerda con las conclusiones obtenidas por Pryor (2007), que plantea la asociación entre el islam y el déficit de derechos políticos de los ciudadanos. A pesar de estar de acuerdo con los indicadores de estado frágil, no libre y antidemocrático en los países de mayoría musulmana (Rowley y Smith, 2009), no sería acertado culpar tan solo al islam del déficit democrático de estos países. Incluso, muchos investigadores occidentales creen que la cosmovisión islámica tiene el potencial, los recursos y los principios de un estado democrático (Esposito y Mogahed, 2008; John y John, 1996). Los datos del *Barómetro Árabe* muestran el camino sobre la compatibilidad del islam y la democracia, sugiriendo que el islam no fomenta actitudes antidemocráticas (en Jamal y Tessler, 2008).

Aunque el núcleo del estudio que presentamos en este capítulo se basa en la suposición de que la cosmovisión islámica ha construido una visión distinta de la ética periodística capaz de definir el modo en el que los periodistas abordan los dilemas éticos diarios, podría darse el caso de que su efecto fuera mínimo y que los puntos en común compartidos a nivel global sean capaces de penetrar en el tejido de los diversos contextos sociopolíticos de los países de mayoría musulmana (Muchtar et al., 2017). Por lo tanto, independientemente del problema de in/compatibilidad, creemos que las culturas occidentales y musulmanas no pueden actuar como referencias una de otra. Como señalan Rachels y Rachels (1986: 18): "El código moral de nuestra propia sociedad no tiene un estatus especial; no es más que uno entre muchos". El dilema surge cuando pensamos en la esfera pública global (Lindell y Karlsson, 2016); una realidad que no podemos trascender y que hace que la ética global o las reglas éticas generales adoptadas por todas las diferentes culturas sean una necesidad para que la sociedad exista (Rachels y Rachels, 1986).

1.2. Cosmovisión islámica de la ética del periodismo

Una perspectiva islámica del periodismo puede derivarse significativamente de las principales fuentes de su cosmovisión, que incluyen el Corán y la Sunnah, la herencia de los musulmanes, la herencia humana y la razón y la experiencia (Hamada, 2016; Muchtar et al., 2017). Sobre la base de estos preceptos, la ética es definida en el islam a partir de los buenos principios y valores originados en las fuentes islámicas (Mohammed, 2011; Ayish y Sadig, 1997). Una definición de ética fuertemente marcada por connotaciones religiosas impuestas por el islam (Rao & Lee, 2005) da más valor a la consideración religiosa y cultural que a la libertad de expresión. Por lo tanto, cualquier conjunto de principios éticos universales debe incluir una discusión sobre la tolerancia religiosa y la sensibilidad hacia las creencias y diferencias religiosas. Además, el contexto nacional donde los periodistas ejercen su trabajo es un factor fundamental que estructura sus decisiones éticas (Hanitzsch, 2007). Aunque la ética forma parte integral de las pautas morales de todas las grandes religiones alrededor del mundo, el islam es particularmente insistente en lo que respecta a la unión de verdad y justicia, dejando claro que la justicia es inevitable si tenemos que decir la verdad. Al respecto, el Corán ordena: "Cuando hables, habla con justicia" (al-Anʿām, 6: 152, citado en Kamali, 2014).

En los países de mayoría musulmana los estándares éticos en la profesión periodística se basan en: *haqq* (verdad), *tabligh* (difundir la verdad y las buenas obras al público), *maslahah* (buscar lo mejor para el interés público), *wasatiyyah* (moderación) (Muchtar et al., 2017), *al-birr* (conducta correcta), *al-qisṭ* (justicia), *iḥsān* (ser bueno con los demás), *ṣāliḥāt* (buenas obras), *al khair* (bondad) (Laluddini, 2014; Kamali, 2014), *taqwa* (piedad), *amanat* (honestidad), *tawhid* (consolidación), *amr bi al-ma'ruf wa nahy'an al munkar* (ordenar el bien y prohibir el mal), *ummah* (patria) (Mowlana, 2007; Al-Aidaros et al., 2013), *sharaf* (honor), *aib* (vergüenza) y *adel* (justicia) (Ayish & Sadig, 1997). La libertad, a nivel individual y colectivo, es un valor fundamental. Sin embargo, se entiende bajo el paradigma de "libertad responsable" que no llegue a transgredir los derechos de los demás. Tanto el individuo como el colectivo y la sociedad desempeñan un papel activo en el ámbito del

compromiso moral y ético. Más aún debido a que el islam considera al individuo como "el centro de gravedad" en todo el esquema de las relaciones sociales (Laluddini, 2014).

Al-Aidaros et al. (2013) aportan una visión más amplia de esta teoría ética centrada en el mundo islámico/musulmán. En primer lugar, se refieren a la teoría del relativismo como problemática, algo por lo que el islam la rechaza. La ética y la religión siempre van entrelazadas porque la naturaleza del bien y del mal se basa en creencias religiosas.

La búsqueda de este modelo "periodístico islámico" se ha ido abriendo de algún modo a través de las grietas que probablemente son el resultado del dominio de la literatura y la formación de los periodistas en valores profesionales occidentales (Muchtar et al., 2017). A pesar de estos desequilibrios, el cada vez mayor número de estudios que aborda esta temática pone en evidencia que la ética periodística en Occidente y en los países musulmanes mantiene una tendencia similar que establece sus estándares básicos en la verdad, la precisión, la objetividad- y el derecho de la opinión pública a ser informada sobre todos los eventos que le conciernen (Hafez, 2002).

2. HIPÓTESIS Y PROPUESTA DE ESTUDIO

A partir de la profunda búsqueda bibliográfica realizada y los estudios empíricos en los que hemos y estamos participando (en especial cabe mencionar el proyecto *Worlds of Journalism*[442]) planteamos dos hipótesis que creemos se ajustan a la realidad y que intentamos validar en este capítulo.

- H1. Las orientaciones éticas en el periodismo varían significativamente entre los periodistas occidentales y musulmanes.
- H2. Las posiciones de los periodistas sobre la justificación de decisiones éticas controvertidas varían significativamente entre los grupos occidentales y musulmanes.

[442] Página web oficial de WJS: https://worldsofjournalism.org/

Tanto a nivel teórico como empírico, consideraremos a Schlenker y Forsyth (1977), Forsyth (1980), Plaisance (2006) y Hanitzsch (2007) referentes en el estudio de la ética a nivel global. La conjunción de las dimensiones del relativismo y el idealismo realizado por Thomas Hanitzsch en su estudio de la ética periodística a nivel mundial da como resultado cuatro orientaciones éticas diferentes:

1. Absolutismo/idealismo: Los periodistas respetan las reglas éticas asociadas con el estándar de enfoque profesional en el periodismo, rechazando los métodos críticos de los periodistas que faltan a estos principios éticos universales.
2. Situacionismo/relativismo: Los periodistas no creen que las cuestiones éticas sean universales o que no estén relacionadas con una situación específica; considerando que la ética y las situaciones específicas en las que se encuentran son inseparables.
3. Subjetivismo: Los periodistas confían en su propio juicio personal a la hora de diferenciar los comportamientos éticos de los que no lo son.
4. Excepcionalismo/extremismo: Los periodistas pueden dejar de lado los estándares morales si determinadas circunstancias extraordinarias lo requieren.

Esta sistematización nos permite aplicar a nivel empírico las propuestas teóricas previas y, además, nos ofrece la posibilidad de analizar los valores morales y éticos a partir de la pluralidad de culturas, de unas culturas a otras y de un tiempo a otro (Sturgeon, 1994). Una posibilidad que ha permitido conocer a los investigadores, según Rachels y Rachels (1986), que muchas sociedades cuentan con diferentes códigos éticos y que no existe un estándar o principio que pueda usarse a modo de "receta" para evaluar un código social por encima de otro. Por lo tanto, no existe una verdad universal respecto a los principios morales/éticos que pueda mantenerse para todas las culturas en la actualidad. De forma más precisa, podemos decir que el código ético en una sociedad específica identifica lo que es correcto -o no- dentro de esa sociedad, pero que sería tremendamente arriesgado intentar extrapolarlo de forma acrítica a otras sin tener en cuenta sus propias y específicas realidades.

3. DISCUSIÓN

Las orientaciones éticas de los periodistas y sus posiciones sobre prácticas periodísticas controvertidas es un asunto que afecta a la profesión periodística en todo el mundo; más allá de si se trata de países del Norte Global o pertenecientes a las regiones de mayoría musulmana. De ahí que el objetivo de los estudios de corte comparativo, tanto a nivel teórico como práctico, deben obviar -e, incluso, evitar- buscar similitudes o diferencias a modo del binomio "ganador/perdedor". Incluso, aunque aún es un reto hoy en día, se muestra de especial relevancia la consecución de puntos comunes e híbridos entre ambas culturas capaces de mostrar los lazos que las unen más que las barreras que las separan.

Sin duda, la cultura influye en la forma en que los periodistas perciben el periodismo. Como dejamos entrever anteriormente, es posible que estos no se comporten de una manera que busque proteger el bien colectivo, el patrimonio, los valores culturales fundamentales y, lo que es aún más importante, lo que la sociedad en general espera de ellos. Las manifestaciones de la denominada cultura periodística, tanto en un lado como en otro, personalizadas en los periodistas y en las decisiones éticas relacionadas con el control de los valores culturales generales y las fuerzas estructurales, se constituyen aún como uno de los principales desafíos para los investigadores. El reto consiste en ser capaces de medir la magnitud del impacto ético en los periodistas dadas las diferencias entre las culturas occidental e islámica. ¿Cómo son de ricas o pobres las culturas occidentales e islámicas en la defensa del idealismo, el relativismo, el subjetivismo y el excepcionalismo como ideologías básicas del comportamiento ético de los periodistas? ¿En qué se diferencia la cultura secular occidental de la cultura religiosa islámica a la hora de justificar las prácticas éticamente cuestionables?

En nuestro intento de dar respuesta a estas difíciles preguntas, desarrollamos nuestra argumentación y discusión a partir de las hipótesis planteadas en este capítulo.

- H1. Las orientaciones éticas en el periodismo varían significativamente entre los periodistas occidentales y musulmanes.

Plaisance et al. (2012) ponen en la mesa de debate la cuestión del ***idealismo*** ético de los periodistas en su búsqueda de la decisión óptima en un dilema ético. Desde la cosmovisión islámica, el idealismo es consistente con el único propósito de adorar a Allah a través de la participación en hacer cosas buenas y evitar hacer cosas malas (Al-Corán 51:56 en Al-Aidaros et al., 2013). En su trabajo sobre religión e idealismo, Oumlil y Balloun (2009) encontraron una fuerte relación positiva entre la religión y el absolutismo, algo que nosotros apoyamos debido a que consideramos que las orientaciones éticas asociadas al idealismo entre los grupos vinculados a las culturas periodísticas musulmana y occidental mantienen un nivel notable de similitudes. Aunque consideramos obvio que la fe religiosa también determina la ética periodística en occidente (Callahan, 2003), los periodistas en los países de mayoría musulmana mantienen un mayor nivel de vinculación entre sus valores religiosos y sus orientaciones éticas profesionales (Ramaprasad et al., 2019). Los autores de este texto tenemos la firme convicción de que las dos culturas periodísticas analizadas tienen el paradigma absolutista como referente a la hora de plantear todas las normas éticas y deontológicas de la profesión periodística. Incluso, los valores religiosos islámicos, según Forsyth (1980), tienden a basarse en principios morales universales para alcanzar un juicio absoluto. De ahí que el predominio de la ética global absoluta debe entenderse desde una perspectiva actitudinal normativa.

Los periodistas defensores del relativismo asocian los principios morales a las situaciones, contextos, tiempos y lugares y, en general, a las culturas en las que se encuentran; abogando, en mayor medida, por la idea de que no existe una ética universal o absoluta capaz de englobar todos los aspectos morales y ontológicos que aglutina el periodismo en las diversas regiones del mundo. En consecuencia, a pesar de que la "rectitud" y la "maldad" no tienen sentido en sí mismas (McDonald, 2010) de acuerdo con una cultura periodística occidental o musulmana, podemos decir que sí existe una diferencia significativa entre los dos grupos de culturales estudiados en términos de las orientaciones éticas relativistas de los periodistas. Apoyados en estudios previos de otros investigadores y las propias investigaciones, los periodistas en los países de mayoría musulmana tienen un mayor nivel de orientación relativista

que sus pares en los países occidentales. Aunque en un momento esto podría parecer contradictorio, al basar sus valores fundamentales en una cultura religiosa absolutista, el carácter relativista de los periodistas en países musulmanes queda anclado/subordinado a sus ideas idealistas. Una suerte de "reajuste" a cada situación particular de la ética idealista.

En este contexto, resulta importante señalar que la relatividad ética en el periodismo significa la existencia de estándares morales que son cambiantes a través de las circunstancias. En otras palabras, los periodistas no están libres de la restricción de los estándares éticos (McDonald, 2010), sino que, de algún modo, los "contextualizan". El relativismo tal como se presenta aquí es una función de la cultura en la que operan los periodistas. Por lo tanto, tanto la aprobación cultural occidental como la islámica hace que un acto periodístico sea correcto, y la desaprobación cultural es lo que hace que otro acto sea incorrecto (Park, 2011). Mientras tanto, lo que provoca que un estándar ético periodístico sea absoluto no es su capacidad de trascender todas las culturas, sino el acuerdo que recibe de todas las culturas (Park, 2011).

Los periodistas que apuestan por el subjetivismo no creen en la ética absoluta o contextual, prefiriendo la perspectiva interpretativa. Ellos, de hecho, carecen de objetividad; el núcleo del periodismo profesional de acuerdo con los clásicos estándares periodísticos liberales. A pesar de esto, algunos académicos como Steensen (2017) intentan llegar un pasó más allá al afirmar que el subjetivismo debe ser visto como un requisito previo para la objetividad. Aparte de este debate, que trasciende el papel neutral y objetivo de los periodistas -con el consiguiente riesgo para la credibilidad del propio periodismo-, existe una diferencia significativa entre los grupos culturales musulmanes y occidentales en lo que se refiere al nivel de debate interno en la profesión. Los periodistas en los países musulmanes tienden a discutir en mayor medida los riesgos asumidos por ellos mismo al seguir esta tendencia subjetivista. Riesgos que pueden ser visto desde diversas perspectivas profesionales e, incluso, personales.

El ***excepcionalismo*** ético, sustentado en la preferencia por ignorar la conducta ética profesional, es menos apoyado que las otras orientaciones éticas; tanto en los países occidentales como los de mayoría

musulmana. En otras palabras, podemos decir que los periodistas son anti "periodismo líquido", determinado por la ausencia de un punto de referencia o estándar con el que medir o evaluar su desempeño.

Los puntos de análisis propuestos en este capítulo nos permiten afrontar este estudio desde una perspectiva crítica capaz de teorizar sobre la ética del periodismo global. A pesar de que el periodismo global se caracteriza por su creciente nivel de interconexión y el mundo se está convirtiendo en una cada vez mayor aldea global (McLuhan y Powers, 1989), conectada digitalmente más que nunca, la cultura del periodismo no se ha globalizado tanto como se piensa en el Norte Global: el occidente es único, pero no universal. En otras palabras, la cultura periodística sigue siendo heterogénea independientemente del discurso filosófico que aboga por la universalidad y la necesidad práctica de esta filosofía.

A pesar de esto, las diferencias entre las dos culturas analizadas no son monolíticas ni excluyentes. Los periodistas no están singularmente alineados con ninguna orientación a modo de departamento estanco, sino que fusionan sus orientaciones en la medida en que coexisten una combinación conflictiva de ética periodística (Ramaprasad et al., 2019). De ahí que, estas enormes divergencias que se intentan (de)mostrar entre las culturas occidental e islámica en las percepciones que los periodistas tienen sobre qué ideologías éticas no son apoyadas por las teorías y los estudios empíricos de las normas éticas globales de la práctica del periodismo.

- H2. Las posiciones de los periodistas sobre la justificación de decisiones éticas controvertidas varían significativamente entre los grupos occidentales y musulmanes.

Lo hallado en nuestro estudio a partir de la segunda hipótesis planteada gira en torno a lo apoyado por Rao (2014), quien sugiere una divergencia entre la globalización de los medios y la globalización de la ética, donde la primera no resultaría en la segunda y, por lo tanto, los periodistas nunca abandonarán sus raíces culturales. En este sentido, los periodistas en los países occidentales y musulmanes muestran un desacuerdo considerable respecto a la posibilidad de aprobar y justificar las prácticas periodísticas controvertidas -uso de micrófonos o cámaras ocultas,

empleo de documentos comerciales o gubernamentales confidenciales sin autorización, suplantación de la identidad de otras personas, como algunos ejemplos-.

4. CONCLUSIONES

Las especificidades de las actividades periodísticas en los países occidentales y musulmanes respecto a las orientaciones éticas profesionales refutan lo que es un periodismo ético universal o cosmopolita capaz de asimilar y abogar por la universalidad de un periodismo ético occidental. Incluso, consideramos que Mellado et al. (2017) cayeron en un gran error al rechazar la idea de que el papel de la cultura es un buen predictor de la variación de la cultura periodística de determinados países y regiones. Nuestra propuesta analítica proporciona una perspectiva diferente, enfatizando el papel fundamental que juega la cultura hegemónica occidental en oposición a la islámica en la creación de prácticas periodísticas diversas. Más aún, la función reflexiva de la pluralidad cultural es respaldada firmemente en nuestro estudio; estando de acuerdo con los procesos de globalización. Como Wang (2007: p. 83) lo expresa de forma precisa, "el sentido de 'unión' traído con la globalización no está en absoluto en conflicto con la diversidad".

A lo largo de la historia humana, la difusión de los bienes materiales del centro a la periferia no ha transformado los valores culturales centrales de las sociedades receptoras (Huntington, 1996b). Este resultado nos lleva a repensar las premisas antropológicas fundamentadas en un movimiento periodístico dirigido hacia la idea de una ética global, ya que se plantean serias dudas sobre la posibilidad de difusión y adopción acrítica del modelo liberal y ética individualista occidental en todos los países y regiones del mundo. Nuestro estudio confirma que la práctica del periodismo es una función anclada a la pluralidad cultural. Los medios de comunicación mundiales han ocupado el centro del debate académico sobre la globalización debido a su papel en la intensificación de la dominación cultural de centro-periferia; un fenómeno que (re)plantea -aunque mejor sería decir que cuestiona- la cuestión de la universalidad de la ética occidental. Pensar en un mundo que se ha convertido en una

aldea global con alcance mediático, responsabilidad y consecuencias globales requiere una cultura y ética global. La pregunta es ¿cuál es la ética destinada a gestionar el periodismo a nivel mundial? ¿Es la ética basada en los estándares occidentales? Además, si fuera así, ¿hasta qué punto sería por el bien de (toda) la humanidad?

Las ideas presentadas aquí son inconsistentes con la estandarización y uniformización de la cultura global. Lo que proponemos, en cambio, es una ética global híbrida dependiente de la amalgama cultural en la que el denominador común sea la aleación de valores fundamentales y normas que todas las culturas comparten, sin superioridad de la cultura occidental o inferioridad de las culturas no occidentales. Todas las culturas en un mismo plano en términos de tratamiento de las prácticas periodísticas éticas, especialmente cuando se trata de temas que se encuentran más allá de las fronteras nacionales.

Esta visión híbrida tiene que avalar las particularidades de cada cultura para preservar su carácter distintivo, tanto por los propios periodistas como por otros pertenecientes a otras culturas en caso de tratar temas de interés común. Tomemos, por ejemplo, la libertad de expresión, que es la condición más importante del libre pensamiento y el bienestar; sin embargo, existen cada vez más voces que apoyen que debe restringirse por motivos de incitación al odio religioso y el odio racial (Thompson, 2012). Uno de los ejemplos más sonados fue el de la publicación de las caricaturas del "Profeta Muhammad" en Dinamarca en 2005, que fue visto como un ejemplo de libertad de expresión ejercida por los periodistas por la cultura occidental y como blasfemia por la cultura islámica. Las peligrosas repercusiones de este evento, especialmente después de la republicación de Charlie Hebdo de las mismas caricaturas en 2015, representan un caso histórico de cómo el periodismo transfronterizo debería considerar una cosmovisión ética híbrida capaz de adaptarse a temas culturales, religiosos y políticos sensibles.

De acuerdo con el paradigma de la hibridación, la ética del periodismo es un proceso abierto del cual occidente y el resto de las regiones del mundo convergen para crear una fórmula equilibrada que abone un terreno común para todas las culturas, capaces de colaborar sobre la base de la comprensión y el respeto mutuo entre los pueblos más allá de su

poder de influencia. Nuestros argumentos confirman lo expuesto por Christians (I995), que ofrece mayor valor a una ética comparativa e intercultural capaz de reconocer la igualdad y la inclusión cultural en lugar de la ética sesgada enfocada en la hegemonía occidental. Queda en evidencia, tanto en los estudios teóricos como empíricos, que la ética monocultural racional dominante occidental que determina lo que está bien y lo que está mal ha fracasado, debiendo ser reemplazada por una perspectiva relativista. La existencia de un amplio espectro de diversidad cultural no debe servir como una barrera para el desarrollo de la ética universal que da forma a las prácticas periodísticas. En cambio, significa que debemos estar atentos a la medida y los métodos por los cuales tenemos que formular modelos, teorías y prácticas profesionales que rigen el periodismo digital y culturalmente global.

Hay que decir que este capítulo tiene las limitaciones de un estudio comparativo de este alcance. Aunque nuestros resultados proporcionan un fuerte apoyo a la existencia de los clústeres culturales y su influencia significativa en las orientaciones periodísticas, se necesitan más investigaciones para identificar el tipo de componentes culturales y su magnitud en este proceso.

5. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Los autores de este capítulo agradecen al proyecto *Worlds of Journalism* la posibilidad de trabajar a nivel global en el objeto de estudio que nos atañe. En especial, a Thomas Hanitzsch, por confiar en nosotros y nuestro trabajo, y a los miles de periodistas que se prestaron de forma altruista a ser parte de la muestra.

6. REFERENCIAS

Abdurrahman, M. (2000). Pluralism and Multiculturalism: An Islamic Perspective. The American Journal for Islamic Social Sciences, 18 (2), 115-145

Al-Aidaros, AH., Shamsudin, F. y Idris, K. (2013). Ethics and ethical theories from an Islamic perspective. International Journal of Islamic Thought, 4, 1-13

Appadurai, A. (1996). Modernity at large: cultural dimensions of globalization. University of Minnesota Press

Ayish, MI. y Sadig, HB. (1997). The Arab-Islamic heritage in communication ethics. En: Christians, C. y Traber, M. (eds). Communication ethics and universal values (pp. 105-127). SAGE Publications

Callahan, S. (2003). New Challenges of Globalization for Journalism. Journal of Mass Media Ethics. 18 (1), 3-15

Christians, C. (1997). The Ethics of Being in a Communications Context. En: Christians, C. y Traber, M. (eds). Communication Ethics and Universal Values (pp. 159-169). SAGE Publications

Christians, C. (I995). The Problem of Universals in Communication Ethics. Javnost-The Public, 2 (2), 59-69

Christians, C. y Nordenstreng, K. (2004). Social Responsibility Worldwide. Journal of Mass Media Ethics, 19 (1), 3-28

Christians, C., Rao, S., Ward, S., et al. (2008). Toward a Global Media Ethics: Theoretical Perspectives. African Journalism Studies, 29 (2), 135-172

Christians, C. (2007). Cultural continuity as an ethical imperative. Qualitative Inquiry, 13 (3), 437-444

Esposito, J. y Mogahed, D. (2008). Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think. Gullop Press

Forsyth, D. (1980). A taxonomy of ethical ideologies. Journal of Personality and Social psychology, 39 (1), 175-184

Hafez, K. (2002). Journalism Ethics Revisited: A Comparison of Ethics Codes in Europe, North Africa, the Middle East, and Muslim Asia. Political Communication, 19 (2), 225-250

Hamada, BI. (2016). Towards a global journalism ethics model: An Islamic perspective. The Journal of International Communication, 22 (2), 188-208

Hanitzsch, T. (2007). Deconstructing Journalism Culture: Toward a Universal Theory. Communication Theory, 17 (4), 367-385

Huntington, S. (1996a). The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order New. Simon & Schuster

Huntington, S. (1996b). The West is unique, not universal. Foreign Affairs, 28-46

Izzeldin Malik, S. (2021). An Islamic perspective on media ethics: revisiting Western journalism ethics. En: Trifonova, L., Sanders, K. y Wyatt, W. (eds). The Routledge Companion to Journalism Ethics. Routledge

Jamal, A. y Tessler, M. (2008). The Democracy Barometers, Attitudes in the Arab World. Journal of Democracy, 19 (1), 97-112

John, E. y John, V. (1996). Islam and Democracy. Oxford University Press

Kamali, M. (2014). Ethical Limits on Freedom of Expression with Special Reference to Islam. Cile Journal Spring, www.cilecenter.org

Laluddini, H. (2014). Conception of Society and Its Characteristics from an Islamic Perspective. International Journal of Islamic Thought, 6, 22-24

Lerner, D. (1964). The Passing of Traditional Society. New York Free Press.

Lewis, B. (1990). The Roots of Muslim Rage. The Atlantic, 266 (3), 47-58

Lindell, J. y Karlsson, M. (2016). Cosmopolitan Journalists? Journalism Studies, 17 (7), 860-870

Martín-Barbero, J. (1991). Ética y cultura. En: Colombia, Una Casa Para Todos: Debate Ético (pp. 151-157). Antropos

McDonald, G. (2010). Ethical relativism vs absolutism: research implications. European Business Review.

McLuhan, M. y Powers, BR. (1989). La aldea global. Gedisa.

Mellado, C., Hellmueller, L., Márquez-Ramírez, M., et al. (2017) The Hybridization of Journalistic Cultures: A Comparative Study of Journalistic Role Performance. Journal of Communication, 67 (6), 944-967

Meyer, EL. (2013). Applying standards: media owners and journalism ethics. USA: Center for International Media Assistance.

Mohammed, A. (2011). The Role of Yemeni Accountants in Fighting Corruption. The Legal Accountant, 15 (9), 30-37

Mowlana, H. (2007). Theoretical Perspectives on Islam and Communication. China Media Research, 3 (4), 23-33

Muchtar, N., Hamada, BI., Hanitzsch, T., et al. (2017) Journalism and the Islamic Worldview: Journalistic Roles in Muslim-Majority Countries. Journalism Studies, 18 (5), 555-575

Oumlil, AB. y Balloun, JL. (2009). Ethical decision-making differences between American and Moroccan managers. Journal of Business Ethics, 84 (4), 457-478

Parekh, B. (2000). Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Macmillan.

Park, S. (2011). Defence of cultural relativism. Cultura, 8 (1), 159-170

Perry, MJ. (1997). Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters. Human Rights Quarterly, 19 (3), 461-509

Pintak, L. (2013). Islam, identity and professional values: A study of journalists in three Muslim-majority regions. Journalism, 15 (4), 482-503

Pipes, D. (2002). In the Path of God Islam and Political Power. Transaction Publishers

Plaisance, PL. (2006). An assessment of media ethics education: Course content and the values and ethical ideologies of media ethics students. Journalism & Mass Communication Educator, 61 (4), 378-396

Plaisance, PL., Skewes, EA. y Hanitzsch, T. (2012). Ethical orientations of journalists around the globe: Implications from a cross-national survey. Communication Research, 39 (5), 641-661

Pryor, FL. (2007). Are Muslim Countries Less Democratic? Middle East Quarterly, 53-58

Rachels, J. y Rachels, S. (1986). The elements of moral philosophy. McGraw-Hill Education

Ramaprasad, J., Hanitzsch, T., Lauk, E., Harro-Loit, H., Väliverronen, J., and Craft, S. (2019). Ethical Considerations: Journalists' Perceptions of Professional Practice. En: Hanitzsch T, Hanusch F, Ramaprasad J, et al. (eds) Worlds of Journalism: Journalism Cultures Around the Globe. Columbia University Press

Rao, S. (2011). The Local in Global Media Ethics. Journalism Studies, 12 (6), 780 790

Rao, S. (2014). Global Media Ethics. En: Fortner, RS. Y Fackler, PM. (eds). The Handbook of Media and Mass Communication Theory West Sussex (pp. 249–268). John Wiley & Sons

Rao, S. y Lee, ST. (2005). Globalizing media ethics? An assessment of universal ethics among international political journalists. Journal of Mass Media Ethics, 20 (2-3), 99-120

Rowley, CK. y Smith, N. (2009). Islam's Democracy Paradox: Muslims Claim to like Democracy, so why do they have so little? Public Choice, 139 (3), 273-299

Schlenker, BR. y Forsyth, DR. (1977). On the ethics of psychological research. Journal of Experimental Social Psychology, 13 (4), 369-396

Siebert, FS., Peterson, T. y Wilbur, S. (1956). Four Theories of the Press: The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility' and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do. University of Illinois Press

Steensen, S. (2017). Subjectivity as a journalistic ideal. En: Fonn, I., Harald, B., Nathalie, H., et al. (eds). Putting a Face on It: Individual Exposure and Subjectivity in Journalism (pp. 25-47). Cappelen Damm

Sturgeon, NL. (1994). Moral disagreement and moral relativism. Social Philosophy and Policy, 11 (1), 80-115

Thompson, S. (2012). Freedom of Expression and Hatred of Religion. Ethnicities 12 (2), 215-232

Volpi, F. (2009). Political Islam in the Mediterranean: the view from democratization studies. Democratization, 16 (1), 20-38

Wang, Y. (2007). Globalization enhances cultural identity. Intercultural Communication Studies, 16 (1), 83-85

Ward, S. (2005). Philosophical Foundations for Global Journalism Ethics. Journal of Mass Media Ethics, 20 (1), 3-21

Ward, S. (2008). Global Journalism Ethics: Widening the Conceptual Base. Global Media Journal, 1 (1), 137-149

Wasserman, H. (2010). The Search for Global Media Ethics. En: Meyers, C. (ed). Journalism Ethics: A Philosophical Approach. Oxford University Press

Wasserman, H. (2011). Towards a Global Journalism Ethics Via Local Narratives: South African Perspectives. Journalism Studies, 12 (6), 791-803

LAS NUEVAS MANIFESTACIONES DE LA MAUROFOBIA Y DE LA ISLAMOFOBIA EN LOS PERIÓDICOS DIGITALES

MOHAMED EL-MADKOURI MAATAOUI
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

El objeto de este artículo es determinar la imagen del Otro de origen árabe o musulmán, en la cultura española. Para ello, se ha hecho un repaso a algunas manifestaciones literarias de la Edad de Oro español para compararlas con la imagen actual que se presenta del Otro y, consecuentemente, poder averiguar si existe constancia en la representación del moro, o su imagen es fruto de los avatares históricos muy recientes desde la batalla de Annual hasta los fenómenos sociales asociados a la inmigración, pasando por los moros que se trajo Francisco Franco y que usó contra de los republicanos.

Visto que la imagen del Otro es mayoritariamente negativa (El-Madkouri, 2016), se ha intentado averiguar si dicha imagen es fruto de circunstancias socio históricas presentes o es consustancial con los constructos identitarios de la nación española tradicional. Para ello se han escogido textos del género teatral de dos de las cumbres de la literatura española: Lope de Vega y Góngora. Además, se ha elegido el género teatral por su parecido en algunas de sus funciones y facilidad divulgativa con los nuevos medios de comunicación. Para los textos actuales, se han seleccionado comentarios de periódico con cierto notorio arraigo y de divulgación como ABC, El País, El Mundo y La Razón.

2. EL YO Y EL OTRO

Que el Yo haya fundado su identidad genuina en oposición al Otro, especialmente moro, es evidente; y ya ha sido ya debatida en anteriores publicaciones (El-Madkouri, 2009). De hecho, el problema identitario español y los juegos del Yo y del Otro con su consiguiente indecisión entre la aceptación y el rechazo, la entrega y la resistencia, lo podemos rastrear en la máximas representaciones de la literatura española, aquellas que, junto con los conflictos, las guerras y las hambrunas, han participado en fraguar el inconsciente colectivo. Cervantes construyó con maestría, como demostración de lo anterior, este fragmento significativo de la Primera parte, capítulo XL443:

> Cuando yo era niña, tenía mi padre una esclava, la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque después la vi dos veces y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién, que me quería mucho. No sé yo cómo vaya. Muchos cristianos he visto por esta ventana, y ninguno me ha parecido caballero sino tú. Yo soy muy hermosa y muchacha, y tengo muchos dineros que llevar conmigo. Mira tú si puedes hacer cómo nos vamos, y serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case. Yo escribí esto, mira a quién lo das a leer ; no te fíes de ningún moro, porque son todos marfuces. Desto tengo mucha pena, que quisiera que no te descubrieras a nadie, porque si mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo y me cubrirá de piedras. En la caña pondré un hilo: ata allí la respuesta; y si no tienes quien te escriba arábigo, dímelo por señas, que Lela Marién hará que te entienda. Ella y Alá te guarden, y esa cruz que yo beso muchas veces, que así me lo mandó la cautiva.

Así que el Otro de este fragmento es: esclavizante (por tener una esclava), carcelero (porque su hija solo puede ver el mundo a través de la ventana), marfuz y cruel (porque puede llegar a tirar a su hija a un pozo y cubrirla de piedras). Así que no se debe uno fiarse "de ningún moro". Da la casualidad de que en prácticamente todo el Siglo de Oro se han cargado tintes contra la crueldad del Otro, especialmente contra los cautivos. Algo que ha relacionado posteriormente a este Otro con la brutalidad, a pesar de la existencia de muchos estudios revisionistas de estas

[443] https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/default.htm (23/10/2021)

imágenes (Case, 1995; Cresti, 2001; Fernández Rodríguez, 2016). Este último opina que (2016: 156):

> No es ningún secreto que muchos de los documentos que daban cuenta de la vida en el cautiverio exageraban a conciencia las penalidades y miserias sufridas, y que existía un obvio "desiderio di accentuare le tinte fosche del fenomeno della schiavitù cristiana –presentata, soprattutto nelle opere a stampa, come una situazione violentissima e sanguinosa– in funzione di una propaganda antimusulmana a sfondo politico-religioso" (Cresti, 2001: 422). Los religiosos eran los principales interesados en recalcar los horrores del cautiverio por razones puramente económicas, esto es, "per suscitare la pietà del lettore e incrementare le elemosine in favore della liberazione degli schiavi" (Cresti, 2001: 422).

El Otro es cruel, pero, además, en el mismo capítulo XL uno promete como buen cristiano porque sabe "que los cristianos cumplen lo que prometen mejor que los moros".

Ahora bien, la identidad auténticamente española debe rehuir mezclarse con el Otro, compartir sangre:

> […] en las *Siete partidas* se prohibía a los cristianos contraer matrimonio con judíos, moros, herejes o infieles; de hecho, la Iglesia mantuvo la prohibición de la unión de "disparitas cultus" de forma constante hasta nuestros días, tal como nos recuerda Márquez Villanueva (Moros 205).

De hecho, la cuestión "mora" en la lengua española y en su literatura, así como sus raíces y ramificaciones soterradas en el subconsciente colectivo español posterior al siglo XVI, y sus oportunas frondosidades regadas y revividas de cuando en cuando, tanto en un sentido como en otro, es un tema recurrente en la historia del pensamiento este país (El-Madkouri, 2020). La construcción del Otro y su instauración e institución como un determinante negativo de la identidad española empezó con el sentimiento de vergüenza por los mestizajes, las mixturas religiosas y por lo que se ha convenido en entender como contaminaciones sanguíneas y confesionales (El-Madkouri, 2020). Eso es el siglo XVII, y posteriores, cuando se emprendió el duro proceso de autoflagelación y odio del Yo a parte de sí mismo, sea esta parte mora o judía.

Así, cualquier comunión entre el Yo y el Otro mediante el mestizaje queda completamente descartada, aunque Luis de Góngora, algo menos tajante que Cervantes en la cita anterior, piensa:

> "Entre los sueltos caballos," el poeta cordobés logra exponer, mediante la atención a determinados aspectos de la cultura material, el vínculo existente entre la realidad a ambos lados del estrecho. De este modo, el poema confirma la porosidad de las fronteras que separan Oriente de Occidente, el mundo cristiano del mundo musulmán, permitiendo cuestionar la estricta polaridad manifestada durante la época por el continuo enfrentamiento ideológico, político y militar entre el islam y la Cristiandad (Martínez Góngora, 2014: 78).

Sin embargo, del mismo modo que Góngora, por una parte, humaniza, en este caso concreto, al Otro-varón haciendo que su cautivador le libere para reunirse con su amada, ensalza, por otra, la dulzura, el desmedido amor y entrega del Otro-mujer. La mora del poema es buena e incondicional amante del soldado español destacado en Orán, como se puede leer en *El español de Orán*. Una amante que se olvida que la guerra va en contra sus correligionarios moros, sin que el soldado se haya olvidado de su deber de luchar en nombre del Rey. Por eso, la mora es:

> "Tan noble como hermosa,
>
> tan amante como amada" (6-7)

De quien:

> "Servía en Orán al Rey
>
> un español con dos lanzas
>
> y con el alma y la vida
>
> a una gallarda africana" (1-4)

Una gallarda africana entregada y agradecida:

> Del cuello pendiente ella,
>
> viéndole tomar la espada,
>
> con lágrimas y suspiros
>
> le dice aquestas palabras:
>
> "Salid al campo señor,
>
> bañen mis ojos la cama,
>
> que ella me será también,
>
> sin vos, campo de batalla. (25-30)

La relación Yo-Varón y el Otro-mujer tiene lugar generalmente en espacios discursivos bélicos. Es guerra al moro y amor a la mora, pero siempre ensalzando los valores morales del Yo que a veces sotierra su pasión para poseer la guapa morisca casada. Escenas de este tipo encontramos también en Lope de Vega:

> […]Almanzor irrumpe en la pareja Jarifa y Abdindarráez (*El primer Fajardo*) buscando la muerte del noble moro para gozar de la dama; o el rey del mismo nombre apasionado por Jarifa, prometida de Celindro en *La envidia de la nobleza*.
>
> En otras ocasiones es un cristiano el oponente o generador del conflicto, pero entonces este se tiñe con otros matices pues el dramaturgo cuida más las implicaciones morales de la historia. En *El remedio* el capitán cristiano alcaide de Álora, Rodrigo de Narváez, desea apasionadamente a la mora casada Alara, pero será capaz de dominarse para respectar la horna del marido a quien él mismo ha dado libertad. Carlos, delfín de Francia, aunque se hallaba prometida a Audala, y se convertirá al cristianismo (*Los palacios*). Sánchez de Cárdenas, el cristiano alcaide de Iznatorafe, quiere gozar de su cautiva Daraja, esposa del noble Jazimín, pero al final acepta las circunstancias que impiden su deseo recordando los ejemplos clásicos de la continencia (Ortega Robles, 2017: 113)

Esta integridad moral que hace que un apasionado poderoso cristiano domine sus sentimientos y entierre sus pasiones, contrasta con los valores tanto del Otro-varón, como del Otro-mujer. Si antes hemos visto en Luis de Góngora, que una mora yace en el lecho de quien combate a los suyos, ahora vemos en Lope de Vega, que el poderoso moro Alborán quiere poseer a su cautiva Lucinda, quien se niega en rotundo:

> Alborán:
>
> Permite ya que se atajen
>
> tantas penas, no permitas
>
> que al infierno de amor bajen.
>
> Haré en tu nombre mezquitas
>
> y pondré en ellas tu imagen.
>
> Cubriré de perlas y oro
>
> tu altar, Lucinda, y al moro
>
> de nuestro Alcorán y seta

haré dejar su profeta
por el ídolo que adoro.
Cubrirán telas de Italia
tu cuerpo; arderá en tu honor
ámbar, que afina el algalia,
con cuantas hierbas de amor
tiene el monte de Tesalia. […]
Y si te quieres volver
mora, te tendré a ti sola
por mi querida mujer,
a la costumbre española
y al cristiano proceder. […]
Lucinda:
Ponme vestidos serviles,
ponme en los oficios bajos
y de tu casa más viles,
porque con estos trabajos
me deshagas y aniquiles.
Parezca yo tu cautiva,
que es a lo que vengo aquí. […]
Antes, si te doy contento
y deseas procurarme
algún bien, es buen intento darme trabajos y darme
eterna pena y tormento.

(Los esclavos libres, vv. 328-402)

En efecto, como opina Fernández Rodríguez (2016: 151):

Lucinda se niega en varias ocasiones a ceder a los ruegos amorosos y a las suculentas promesas del alférez Arbolán. En una muestra inequívoca

de virtud, renuncia al oro y a una vida regalada y prefiere sufrir los trabajos del cautiverio antes que convertirse en la mujer de un moro y renegar de la fe cristiana.

Esta integridad de la cristiana contrasta con la imagen que se presenta de la mora:

> […] se da el caso de la dama mora enamorada de un cristiano, como Celima, princesa de Toledo, por don Fernando de Luján, su cautivo (*El alcaide de Madrid*); Galiana, enamorada de Carlos (*Los palacios*); Guadalara de Meledón Gallinato (*La divina vencedora*); Fátima de Fajardo (*El primer Fajardo*); Marbelia, la esposa del sultán Selín, de Leandro (*Lo que hay que fiar*) (Fernández Rodríguez (2016: 151).

Las damas moras, el Otro, se enamoran de cristianos, sin embargo:

> Nunca encontramos el caso de una dama cristiana enamorada de un noble moro (Fernández Rodríguez (2016: 151).

La superioridad moral del Yo, en Lope de Vega, es evidente tanto en el plano afectivo donde se realzan los valores morales del Yo, como en los entresijos de la representación de la crueldad del cautiverio, cuando el raptor es el Otro. Sin embargo, Case (1995: 35) que ha estudiado varias comedias de Lope que aluden al cautiverio, ha concluido que:

> "We find Spaniards far superior to their captors and who are able to overcome their bondage and not only survive but succeed marvelously simply because for the Spanish public any Spaniard was superior. It is ironic that the enemy praises the qualities Spaniards hold dear, and it is the ultimate irony that captivity does not produce the cruelty and injustice that should be associated with it, but just the opposite, for it becomes an opportunity for otherwise unexceptional Christians to excel".

Se ha observado también que hay una correlación en este dramaturgo entre belicismo, cautiverio y amor. Sin embargo, desde el punto de vista de su sistema de valores, estos amoríos inversos y moralmente asimétricos entre cristianos y moras, y moros y cristianas han creado un prototipo de morisca y posteriormente de mora africana que, a pesar de su poca integridad moral en comparación con la cristiana, la hace más deseada.

De hecho, como se ha observado en la mora del soldado del Rey, la sensualidad, subordinación y servicio del Otro-mujer al soldado español es reiterada en la literatura española posterior y probablemente en el

imaginario colectivo. No solo la encontramos en la literatura del Siglo de Oro, sino también en episodios bélicos posteriores como la Guerra de Tetuán en el siglo XIX, y en las guerras y ocupación del norte de Marruecos a principios del siglo XX. De hecho, se ha utilizado este tópico, probablemente soterrado en el subconsciente popular, en campañas de propaganda y publicidad para animar a los jóvenes soldados españoles a alistarse en la Legión y embarcarse hacia las inhóspitas montañas del Rif. De hecho, una retroalimentación de esta imagen la encontramos en la pintura también, ejemplo de ello es este cuadro reproducido en (Martín Corrales, 2002: 114) donde se observa a un legionario bien servido y atendido:



Por eso observamos que este sustrato literario y artístico hace que la mora se represente con una imagen menos negativa que la del Otro varón que reúne todas las características antitéticas del Yo. Existe una oposición antitética entre el Yo y el Otro-varón. No en vano *se entrega al infante moro para que se devuelva cristiano*, símbolo de la antítesis en la construcción de la identidad.

Con ello, la representación del Otro en la prensa y los comentarios abiertos que los lectores hacen sobre él, a excepción de las circunstancias modernas de la inmigración, propias de finales del siglo XX y principios del XXI, pueden tener su origen en este cúmulo histórico cognitivos sobre moros y moras. Y esto precisamente es lo que distingue la imagen del Otro-inmigrante en España de este mismo Otro en Alemania, Bélgica o Reino Unido, por ejemplo. Entre el español y su Otro tradicional, aquel que ha dejado de ser el Otro cuando el cura lo entrega cristiano a sus padres después de que fuese moro. Existe cierta relación ambivalente entre el cristiano y el moro. Una relación que tiende, por lo general, a las construcciones discursivas antinómicas, antitéticas, privativas y conflictivas como veremos en los siguientes párrafos. En todo caso, esta ambivalencia y antagonismo no son atribuibles en exclusiva ni al periodo franquista ni a los a moros que trajo, ni a situaciones derivadas de la llegada de los migrantes norteafricanos a España en las últimas décadas, sino que estas dicotomías y antagonismos los simbolizan en la literatura histórica española Américo Castro y Sánchez Albornoz. El primero aboga por una visión incluyente del Otro, especialmente andalusí, como parte de la historia de España, y en cierta manera como un otro Yo; mientras que el segundo lo extradita fuera del espacio simbólico del "Nosotros". Esta tendencia va ganando terreno en la última década invalidando todas la tendencias multiculturales interculturales y transculturales propias de los años ochenta y noventa. De hecho, hasta prácticamente unos veinte años era difícil que alguien, por muy maurófobo o islamófoba que fuese, expresase públicamente su denigración e infamación al Otro (El-Madkouri, 2012).

3. EL OTRO EN LOS COMENTARIOS DE LOS LECTORES

El Otro, moro, con todas sus connotaciones religiosas, étnicas y geográficas, es muy presente en los comentarios de los lectores de alguna que otra noticia relativa a Marruecos, a cualquier país asociado al mundo árabe o musulmán, al norte África como espacio geográfico o a los migrantes como grupo social. Es un tema muy relevante en los medios de comunicación clásicos y más aún en los alternativos y en las redes sociales.

Ahora bien, haciendo caso omiso de los insultos y vejaciones, se intentará en las páginas siguientes establecer una tipología de los comentarios más comunes relevantes por su frecuencia y reiteración. Estos comentarios se pueden dividir en:

3.2. Cuestionamiento de los datos y de la realidad

El País ha publicado un artículo con el título de "Cuentas y no cuentos: lo que el inmigrante aporta a la economía"[444] en el que enumera las aportaciones de la migración a la economía, la Seguridad Social y al saldo vegetativo. Es un artículo que ha recibido en el momento de la redacción de esta investigación 434 comentarios. Lo más llamativo curiosamente es que los comentaristas cuestionan la veracidad de los datos y argumentos del medio. Uno de los comentaristas, quien firma con el nombre de Jote Méndez, llega a sugerir que si los migrantes aportan algo, que lo hagan en sus países. "Pues yo soy tan buena gente que prefiero que lo aporten en sus países, que más falta les hace que a España, aquí ya nos las apañaremos nosotros", afirma. Otro lector José Sánchez[445], sin obviar que podría ser el mismo comentarista anterior (no hay forma de descartar que un mismo lector por la razón que fuera pueda estar comentando con seudónimos distintos) plantea una pregunta retórica: "¿Cuál es el promedio de cotización de los extranjeros que no están en la economía sumergida? Seguro que por debajo de la media del resto de los trabajadores. Conclusión: con sus aportaciones no se salvan las pensiones del futuro". Para este lector, hay dos tipos de economía migrante, la sumergida y la declarada. Se entiende que la primera no aporta absolutamente nada, mientras que la otra, de aportar algo sería, según el lector, muy insuficiente, contradiciendo con ello todos los informes de la banca española, del INE y, por supuesto, del artículo comentado. Jote Méndez, autor del primer comentario, vuelve a rematar -contradiciendo a otros lectores- combinando la orientación política, la economía migrante y su

[444]https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html
[445]https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html

aportación, el tema de los Menas, y la preocupación por la identidad, a la cual se volverá en este trabajo. Dice[446]:

> De momento lo que dice VOX respecto de la inmigración está muy claro. Inmigración ilegal, no, venga de donde venga. Inmigración regulada y siempre la que pueda absorber nuestro país y nos beneficie económicamente, favoreciendo, además la inmigración latina que tiene una integración más fácil. Respecto de los MENAS, deben de volver a su país, con sus padres, pues son menores de edad. Y eso es todo amigo. Lo que usted quiera elucubrar es su problema. La vida es mucho más simple de lo que nos quieren hacer creer nuestra actual clase política.

Este tipo de observaciones evidencia también cierta instrumentalización política del comentario y cierta militancia ideológica no solo a través de las redes sociales, sino también aprovechando los espacios que los medios disponen para las opiniones de sus lectores. Éstos, como el caso de este lector concreto, pueden publicar tantos comentarios como deseen con su verdadera identidad o cambiando de identidades dando la impresión de que son varias personas, lo que acrecienta el número de los comentaristas aunque la idea expresada es la misma, lo que indudablemente influye en otros lectores. Además, los lectores de una orientación política pueden opinar y, así lo hacen, sobre artículos de la tendencia política rival con todo lo que ello implica en cuanto a la objetividad y sinceridad de la opinión. En este caso, no se opina con el objetivo exclusivo de reaccionar ante un artículo y valorarlo, sino con otro objetivo ajeno: cuestionar el mismo artículo y criticar al Otro independientemente del contenido del mismo artículo comentado. El Otro, migrante o no, es intrínsecamente relacionado en la mente de muchos lectores comentaristas de artículos con la ilegalidad, la precariedad y la criminalidad independientemente del contenido del artículo que comentan.

Es evidente que muchos razonamientos y opiniones de lectores corresponden a percepciones, opiniones divulgadas sin comprobar y prejuicios. Se debe tener en cuenta que en la era de la posverdad la verdad es lo que se percibe mediante los sentidos, no lo que se aprehende mediante los razonamientos abstractos. De hecho, por mucho que el sector financiero, económico y de la seguridad social argumenten a favor de la

[446]https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html

migración y que se necesitan varios miles de migrantes cada año, además de los que están, hay lectores como "leopo Zurit" que opina comentando un artículo que, estadísticas por medio, pretende desmontar precisamente algunos tópicos como los de dicho lector[447]:

> No me aporta nada nuevo el artículo, a lo que veo continuamente en la calle...manteros, menas, que vienen para luego con el tema del arraigo, unificar sus familias, etc., etc. Inmigración legal, TODA...Tener dos años hacinados a inmigrantes y luego soltarlos a la buena de Dios en provincias para dedicarse a servir a las mafias en las calles, NADA. Inmigrante que cotiza, bienvenido sea, como debe ser.

Como se puede observar, con su "no me" el comentarista se yergue como una autoridad que puede zanjar sobre la aportación de un artículo. Es como si la veracidad de los contenidos del artículo dependiera de su aprobación. Además, contrapone su propia percepción de la realidad como contra argumento a las estadísticas y citas que ha aportado el autor del artículo. En España viven, según publica la ONU, 6.104.203 de inmigrantes, lo que supone un 12,9% de la población de España. La inmigración femenina es superior a la masculina, con 3.190.456 mujeres, lo que supone el 52.26% del total de inmigrantes, frente a los 2.913.747 de inmigrantes varones, que son el 47.73%[448]. Si es así, se puede apreciar cierta falta de lógica, incluso de sentido común, en la afirmación personalizada de qué solo ve manteros y menas ¿Todos los seis millones de migrantes son manteros y menas? Si todos fueran así y además se dediquen a actividades mafiosas, colapsaría España, y ninguna fuerza de seguridad o militar podría contener al casi 13% de la población. La "verdad" aquí, por tanto, no es lo que se piensa, sino que lo que uno cree como si fuera un dogma de fe.

3.3. La migración y la Frontera sur

Si preguntáramos a cualquier lector, no especializado, como muchos de a los aquí se citan, cuál es la puerta de entrada de migrantes en Europa, es difícil que éste pueda pensar en el aeropuerto de Barajas o de El Prat,

[447] https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html

[448] https://datosmacro.expansion.com/demografia/migracion/inmigracion/espana

y menos en la frontera septentrional. Un ejemplo de ello este lector, quien opina que:

> Es normal que España tenga muchos inmigrantes ilegales, al igual que Grecia e Italia. Somos puerta de entrada. La mayoría de esa gente preferiría o intentan irse cuanto más al norte mejor. Esto es un problema de la UE, que tiene que crear un modelo de gestión de la inmigración seguro y justo para toda la UE. No puede ser que Italia tenga que cerrar los puertos, dejando morir a un montón de gente, por el hecho de que son los italianos quienes se comen todo el marrón. En España es igual, pero esto está provocado fundamentalmente por el modelo europeo de gestión. Con un buen modelo y con algunos de los millones que les damos a los del norte de África para parar la inmigración, la inmigración ilegal dejaría de ser un problema... A ver si entiende: Comparto el problema, pero es cosa del modelo de gestión de la UE, que es un desastre.

Lo que sí llama poderosamente la atención es que estos lectores de periódicos tampoco hacen caso de los datos cuando contradicen sus prejuicios sobre el número de los migrantes, sus rutas de entrada y sus destinos reales. El Confidencial en un artículo publicado el 25/06/2020 con el título de "Casi el 80% de los 'sin papeles' llegan ya de América y menos de un 10% proceden de África", dato que explica en el primer párrafo del artículo del siguiente modo:

> La imagen de la inmigración irregular en España es la de una mujer de unos 30 años procedente de Colombia, Venezuela u Honduras y que entró en el país con un billete de avión. Un retrato robot que no se parece nada al prejuicio asociado al fenómeno, el de un hombre subsahariano o del norte de África que accedió cruzando el Estrecho. En realidad, la proporción de africanos representa menos de un 10% del total. Y solo una pequeña minoría desembarcan de una patera o un cayuco. Es más: uno de cada cuatro extranjeros sin papeles entró por Barajas o El Prat[449] […]

Sin embargo, el lector autodenominado Mariano González[450] invierte la estadísticas reales y racionales haciendo que el 10 % de los africanos que están España, sean la mayoría, y las demás nacionalidades, la minoría.

---

449 https://www.elconfidencial.com/espana/2020-06-25/inmigracion-irregular-espana-datos_2653811/ (Vista el 21/12/2021)

450 https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html (Vista el 21/12/2021)

3.4. El miedo identitario

Ni los indicadores del Instituto Nacional de Estadística[451], ni los de las instituciones oficiales y organismos de la Unión Europea[452] han podido, ni pueden desplazar unos tópicos sólidamente arraigados. El problema no está en la mayoría de los casos en las cifras de inmigrantes, ni en su necesidad, ni en la economía, ni en la demografía. La cuestión radica en la preocupación por la pérdida de la identidad. Además, la razón real de la maurofobia y de la islamofobia no debe buscarse exclusivamente en la situación de la migración en sí, sino en que el *yo*, a juzgar por muchos comentarios de los lectores, observados, siente su identidad amenazada. Además, la vecindad hispanomarroquí, amén de los problemas de los islotes y de las fronteras terrestres y marítimas, y todo lo que ello implica, magnifica las representaciones negativas y no solo del marroquí en España, sino del español en Marruecos (aunque no es el objeto de esta investigación). Por encima de todo esto, está, por supuesto, la imagen libresca del moro soterrada en las páginas de la literatura y en el subconsciente público, desde el Siglo de Oro.

Por ello la preocupación por la identidad está a flor de piel, como muestran los ejemplos que analizamos a continuación.

Un lector, Rumen Iordanov[453], opina que:

> Se necesita inmigrantes legales y con la misma idea de sociedad, cultura y religión y modo de vida similar para una integración plena y exitosa. Si no es así, en 50 años Europa será África, Asia o cualquier otra cosa que ella misma.

El lector es consciente de la necesidad de los migrantes en España, pero pone una serie condiciones para su admisión: la llegada legal, que tenga la misma idea de sociedad, es decir que sean afines a nosotros y que tengan la misma cultura, religión y modo de vida. Esta idea no es aislada, sino que es lema de algunos ciudadanos simpatizantes de ciertas tendencias conservadoras, incluso de cierta orientación política española

[451] https://www.ine.es/prensa/cp_e2021_p.pdf (Vista el 21/12/2021)

[452] https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe_es (Vista el 27 de diciembre de 2021)

[453]https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html

extrema. Estas personas estarían más cómodas si su vecino extranjero tuviese la misma religión. El lector anterior, habla, se supone, de la religión católica aunque en España hay varias otras confesiones reconocidas legalmente sin prevalencia jurídica de unas sobre otras. A juzgar por comentarios como los citados, esta diversidad social y confesional, plenamente legal y reglamentada, o bien no es conocida o bien es ignorada por el común de la sociedad. Sin embargo, cuando un lector en esta sección de comentarios usa la palabra "religión" sin adjetivarla, difícilmente podría pensar en el judaísmo, islam o, menos, protestantismo u otras de notario arraigo en España. Es decir, es difícil que piense en otra religión que no sea la mayoritaria, que en este caso es la católica.

Sin embargo, lo que más preocupa al lector citado anteriormente es efectivamente la identidad, ya que según él "dentro de 50 años Europa será África o Asia". El caso hipotético en que eso ocurra, es algo a evitar porque el mestizaje con africanos o asiáticos, lo entiende como "malo".

Otro lector, Don Alfonso De Pisacallos[454], lo deja bien claro, al criticar el propio artículo en su totalidad opinando que "es propaganda antieuropea... O sea, en contra de los cristianos blancos europeos".

Con este color se introducen otros elementos que presenta como definitorios de lo que es ser Nosotros, es decir, ser europeos: la religión, la etnicidad y la geografía. Cualquiera que no reúna estos tres requisitos esenciales no forma ni puede formar parte, ni participar de ninguna manera de nuestra identidad colectiva. Este tipo afirmaciones presentan una definición esencialista de *ser Nosotros* que va más allá de Deleuze que afirmaba que ser Nosotros es ser todo lo que no son los Otros Por eso, ni siquiera los conservadores católicos hispanoamericanos (sobre la base de que la periferia suele ser más conservadora que el centro en temas como la lengua y la religión), y por muy rubias y europeas que puedan ser algunas argentinas, uruguayas o chilenas, formarían parte de "Nuestra" identidad porque no cumplen con el requisito esencial, impuesto por el comentarista, de ser europeos.

[454]https://elpais.com/economia/2019/11/08/actualidad/1573232396_256869.html (Vista el 27/12/2021)

Otra de las fobias que atormentan a algunos lectores, vistos anteriormente, es el sentimiento de indefensión que expresan ante lo que entienden como incapacidad de la Unión Europea para obligar a terceros países como Marruecos con el fin de frenar la migración o readmitirla, so pretexto del peligro de islamización que según ellos conlleva. Un ejemplo de ello son estas líneas enviadas al periódico El Mundo por un lector que se ha hecho llamar Soydelugo[455], comentando un artículo con el título de *Varias asociaciones denuncian la expulsión ilegal a Marruecos de dos menores tutelados por Ceuta y Marlaska lo niega*:

> habíamos quedado en que el rey judío de Marruecos se iba a hacer cargo de sus menores, lo juró y lo perjuro por la luna y las estrellas del desierto de Arabia, en que quedaron aquellas promesas, y la unión europea porqué no obliga?, porqué no presiona, retirada de visados, control exhaustivo de sus productos, etc., etc... que vayan a islamizar a su abuela si quieren.

Dos datos son relevantes desde el punto de vista del Análisis Crítico del Discurso en este comentario. La primera es que ser judío sigue siendo una suerte de descalificativo en España, como lo es ser moro. La segunda, que los migrantes de países árabes e islámicos llegan a España no para trabajar, sino para islamizarla y, consecuentemente, cambiar su identidad. Una identidad definida, en la cita, en términos religiosos. España es supuestamente católica, a juzgar por el léxico de esta otra carta de quien se hizo llamar Kritikon, comentado el artículo anterior de El Mundo[456]:

> Al parecer numerosos renegados españoles (o musulmanes) no tienen nada que hacer durante todo el día (vivirán de las numerosas subvenciones que han concedido los podemitas utilizando los fondos europeos) y en lugar de hacer algo de provecho se dedican a contabilizar cuantos de sus compatriotas ilegales son expulsados y cuantos se quedan a vivir de los fondos que los españoles tendremos que devolver con intereses en un futuro próximo. Son otro frente de la invasión-conversión de España por los musulmanes en el siglo XXI.

---

[455]https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 9/12/2021)

[456] https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 9/12/2021)

Aquí se utiliza la palabra *invasión* con todas las evocaciones históricas y literarias vistas en la primera parte de este artículo. Además, el uso de un léxico como "renegados", "invasión", "conversión" no dista mucho del léxico usado en la inquisición y las campañas cruzadas. El mismo Kritikon habla de que estos migrantes abusan de los bienes comunes y del dinero de los contribuyentes, como se verá en el siguiente apartado, aunque las estadísticas de los economistas, demuestren lo contrario.

4. EL ABUSO DE LOS RECURSOS ECONÓMICOS COMUNES

Como se ha visto en el apartado anterior, no son los migrantes los usan los fondos y subvenciones públicas, sino los musulmanes y los que el lector califica de renegados[457]:

> Al parecer numerosos renegados españoles (o musulmanes) no tienen nada que hacer durante todo el día (vivirán de las numerosas subvenciones que han concedido los podemitas utilizando los fondos europeos)

- En muchísimos comentarios de los lectores de Abc, El País, El Mundo y la Razón, de los cuales lo recogido aquí es solo una muestra, se perfila cierta maurofobia e islamofobia discursivas por miedo a perder la esencia española, que algunos lectores identifican con la identidad religiosa.
- Es difícil encontrar un artículo sobre migración o relacionado con ella sin que algún lector haga referencia a que los migrantes, al contrario de lo que afirman los números y las estadísticas, abusan del dinero público. En el momento de la redacción de estas líneas y abriendo la página de La Razón en un artículo con el título de "Aumento espectacular de llegadas a Lanzarote y Fuerteventura", publicado el 28/12/2021, un lector, Álvaro, opina: "A por la paga vital de 400€, Sanidad y Educación gratis y ayudas de todo tipo. ¿Quién no lo intentaría? A Portugal no van."

[457] https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 9/12/2021)

Huelga decir que los migrantes indocumentados no cobran ninguna subvención del Estado, ni tienen cubertura reglamentada de ningún tipo. La segunda idea, menos afortunada que la primera: los migrantes sí que van a Portugal que además los necesita, si no, que se escuche a su mandatario quien en boca de El Confidencial (25/10/2018) afirma:

> "Necesitamos inmigración", zanjó Costa, quien no quiso dejar resquicio de duda ante la gravedad y agregó: "tiene que ser dicho con claridad: necesitamos atraer talento para vivir en Portugal". La audiencia, que no dio síntomas de asistir a una declaración exagerada, escuchó la sentencia definitiva sin inmutarse: "Estamos quedándonos no solo con una población más envejecida, sino que tenemos cada vez menos jóvenes. Esto no solo implica que podamos imaginar que en 2060, en lugar de los diez millones que hoy somos, seremos solo siete millones, significa enormes desafíos para la propia sostenibilidad de la sociedad"[458].

Paradójicamente algunos comentaristas hacen caso omiso incluso de la información que desmonta algunos de los tópicos sobre la migración, disponible en los mismos periódicos en los que dejan sus comentarios. En el caso del comentario anterior es de sobra conocido que los migrantes indocumentados no tienen derecho a las prestaciones sociales reglamentadas, mientras que los que documentados cotizan a la Seguridad más de lo que reciben. De hecho un gran titular en El Periódico reza: *Los extranjeros aportan el 10% a la Seguridad Social y reciben menos del 1% de las pensiones.* Además, incluso se pude plantear lo contrario de lo que afirma el lector anterior en su carta. Son los autóctonos los que dependen y lo harán más en el futuro de las aportaciones de los migrantes[459]:

> Frente a su aporte a la Seguridad Social, "no llegan ni a 27.000 personas los perceptores de una pensión de otros países, respecto a los 9 millones de pensionistas", ha detallado la responsable de Migraciones de UGT, Ana María Corral, "lo que tiene que ver con que es una población fundamentalmente joven".

Aún así, y a pesar de la profusión de datos sobre la aportación directa e indirecta de la migración, los tópicos arraigados en el sentir y las

---

458 https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-10-25/portugal-busca-a-la-desesperada-inmigrantes-para-evitar-desaparecer_1631590/ (Vista el 27/12/2021)

459 https://www.elperiodico.com/es/economia/20191216/los-extranjeros-aportan-el-10-a-la-seguridad-social-y-reciben-menos-del-1-de-las-pensiones-7776818 Visto el 20/12/2021)

percepciones subjetivas de algunos ciudadanos son difícilmente combatibles con razones objetivas. Son convicciones que se parecen en cierta manera a los dogmas de fe, una suerte de creencia.

4.1. Expulsión deseada y celebrada

– Visto el apartado anterior, algunos lectores ven amenazada su identidad social y sobre todo religiosa. En consecuencia, no ven mal que se expulse a los que la amenazan, incluso aplauden dicha expulsión. Así lo ve Lompo-Soeti69 comentando un artículo de La Razón con el título de *La tensión entre Marruecos y España crece ahora por la covid*, publicado el 22/12/2021[460]:

> Ya sabe lo que tiene que hacer, recoger a todos los marroquíes mayores y menores de edad, y tooooooooooo paaaaaa Marrrrrrrruecosssss, que allí atan los perros con longaniza de cordero, no espere .

– Pues nada, dejemos de gastar 200 Millones de euros al año en Sasemar y que las pateras se hundan, así no pondremos en peligro la "salud" de los simpáticos migrantes y, por añadido, enviemos a todos los menas de vuelta con sus padres y, no podremos en peligro su salud y nos ahorraremos un dineral y la delincuencia que conllevan.

– Huelga decir que este discurso combina ironía y cinismo en la propuesta de la solución a las quejas y denuncias de las organizaciones no gubernamentales que atienden a los migrantes. Además, relaciona la migración con la delincuencia. Hasta Rtve tuvo que intervenir para desmentir algunos bulos puestos en circulación por una determinada orientación política:

> En cuanto a los delitos registrados por el INE en Cataluña (71.655), un 56% son cometidos por delincuentes de nacionalidad española y un 13%, por delincuentes de nacionalidades del continente africano, **por lo que dichas afirmaciones son falsas.**

460 https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 22/12/2022)

– La negrita es del redactor del artículo original publicado en la página Web de la Rtve[461].

– Otros comentaristas llegan a apelar no solo a una expulsión masiva de los migrantes, sino a mostrar fuerza con Marruecos y romper las relaciones diplomáticas con este país norteafricano. Así lo afirma Soyunfacha[462]:

> Cierre de fronteras y ruptura de relaciones diplomáticas con Marruecos. Devolución de todos los inmigrantes. Impedir la entrada de marroquíes en España por todos los medios. La política de apaciguamiento nunca dio resultados positivos. Marruecos tiene que entender que su postura de continua agresión, le puede salir cara, eso es lo único que entienden.

– Otro lector le recodó al de la cita que hay 56.000 españoles trabajando en Dubai. Sin embargo un tercero, Moq, replica:

> Pues sí, deberían hacerlo. Y me estás comparando a 56k de los nuestros que van formados y a generar beneficios para los de Dubai, con los millones de parásitos que vienen a diario a la Península.

– Los árabes que llegan a España, según este lector, son millones y además sin formación, mientras que los Nuestros son además de pocos, muy formados y van no en busca de riqueza, sino a generarla.

– No faltan comentaristas que a veces se inventan escenarios inexistentes como jeribeque que opina[463]:

– Francia está devolviendo a todo inmigrante ilegal que entró a Europa por España a la frontera de Irún sin más contemplaciones, y nosotros nos andamos con remilgos de ONGetas a la hora de mandárselos al Sultán, que es de donde salieron.

– Otro, White man, cuestiona al sistema judicial danés, en su relación con alguna que otra irregularidad cometida contra esta

---

461 https://www.rtve.es/noticias/20210129/desmentimos-datos-atribuyen-mas-delitos-inmigrantes/2070880.shtml (Vista el 22/12/2022)

462 https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 28/12/2021)

463 https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 28/12/2021)

vez, los refugiados, en un artículo publicado por La Razón con el título de "Dos meses de prisión para una exministra danesa por separar a refugiados". El lector español del diario la Razón opina[464]:

> Europa se prostituye política y culturalmente. Que los jueces acojan en sus domicilios privados a todos los "refugiados" si tan "humanistas" son.

– Elias 75 a su vez cuestiona una acción parecida, esta vez en España, comentando un artículo de El Mundo titulado "Varias asociaciones denuncian la expulsión ilegal a Marruecos de dos menores tutelados por Ceuta y Marlaska lo niega[465]":

> Les den a esas asociaciones. Expulsión de ilegales. El mejor el que no llega. A abonar la posidonia. Fuera menas.

– En todos los casos casi ningún lector pone reparos a la expulsión de los migrantes. La percepción generalizada, por más que los estudios, estadísticas oficiales e investigaciones demuestren rotundamente lo contrario, es que los migrantes son demasiados, delincuentes, viven del dinero del contribuyente español y pretenden cambiar la identidad de la nación española.

4.2. Deslegitimación y ataque a las Ongs

Igual que se deslegitima a los jueces, daneses en este caso, y a algunas organizaciones españolas, en este apartado se aportan testimonios no solo de la deslegitimación verbal de dichas organizaciones, sino de su ataque:

> las organizaciones Andalucía Acoge, Coordinadora de Barrios, No Name Kitchen, Maakum y Fundación Raíces son complices de los muertos de inmigrantes y deberian ser ilegalizados.

Así piensa Khiara comentando el artículo ya citado: "Varias asociaciones denuncian la expulsión ilegal a Marruecos de dos menores tutelados

[464] https://www.larazon.es/internacional/20211213/p6k5gkkrmvgodoihh2k5clhzsa.html (Vista el 28/12/2021)

[465] https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 28/12/2021)

por Ceuta y Marlaska lo niega", publicado en el Mundo el 9 de diciembre de 2021.

Otro, en la misma fuente, hastalosejenes, aporta lo que cree mejor idea:

> Tengo una idea que estas asociaciones las organizaciones Andalucía Acoge, Coordinadora de Barrios, No Name Kitchen, Maakum y Fundación Raíces se vayan a la MRD y creen su sede social en marruecos y que allí gestionen las ayudas del gobierno marroquí jejejejejeje.

Para este lector las ONGs españolas solo trabajan a favor de migrantes marroquíes, por lo que su propuesta le parece de una lógica intachable. Otro, Lersserp[466], declara que ya ha encontrado solución en la formación ultraderechista de VOX que haría desaparecer estas asociaciones. "Este tipo de asociaciones son las que van a desaparecer todas, en cuanto gobierne VOX", afirma.

4.3. Uso político y partidista de la inmigración

El tema de migración en España no solo es un tema de debate público y parlamentario, sino que se usa como arma partidista para derribar al contrario. Los lectores de los periódicos, sin excluir que puedan ser militantes organizados de alguna otra formación política adversa a la migración por todas las razones expuestas anteriormente, utilizan el tema de la migración como argumento para deslegitimar al contrario. Un ejemplo de este ataque no solo a una determinada orientación política, sino, en este caso al gobierno de España, es el comentario de Paranoid en las páginas de La Razón[467]:

> El Rey de Marruecos hace bien en decir eso. España es un país cobarde al que cuanto más le atacas, más te paga para "tender puentes" y que te aplaques. Pero bueno, si es lo que lo españoles quieren, pues todos contentos.

[466] https://www.elmundo.es/espana/2021/12/09/61b1c33121efa0c5278b458b.html (Vista el 9/12/2021)

[467] https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 28/12/2021)

Otro, Lompo-Soeti69[468], manifiesta su opinión sobre política internacional:

> Marruecos nos acusa, y resulta que el comendador de los creyentes, como si fuera un" papa musulmán" nos manda a sus hijos sin pasaporte de identidad ni pasaporte covid, vaya cara dura que tiene el " papa" marroquí, ni a sus hijos los quiere, que los expulsa de casa, mala cosa hace el comendador de los creyentes.

Otro, Vigimoya[469], propone en su crítica irónica al gobierno socialista:

> Ya pueden comprar un centenar de todoterrenos a marruecos para contentarlos. Esa es la política de Sánchez: Poco dialogo diplomático y mucho gasto. Que el dinero no es de nadie. Decía Carmen Calvo.

La crítica ideologizada al PSOE, Podemos y al Gobierno de izquierdas es clara en esta carta de RRCC[470]:

> Una de las modificaciones que el Psoe-Podemos, junto a sus socios: bilduetarras, y resto de enemigos de España, va a llevar a cabo en la "Ley Mordaza", es prohibir las devoluciones "en caliente". La frontera de España con Marruecos y Canarias, van a ser una "autopista" de entrada a la inmigración ilegal, desestabilización de España, y mayor lucro de las mafias de tráfico de seres humanos. ¿A qué intereses sirve este Gobierno Social-comunista?

Sin embargo, no solo se usa la migración contra el Gobierno, como en el caso anterior, para criticar su postura en las relaciones hispanomarroquíes, sino también, en la difícil relación del Gobierno con Cataluña. Así lo deja bien claro Lompo-Soeti69[471]:

> Que se le olvida la familia real catalana, que se le olvida, mire, esos yoda la familia real catalana están disfrutando del dinero, y tiene que estar contento, les molan los marroquíes, Cataluña la están llenando, son los nuevos catalanes, copien, y hagan carcelhotel en Marruecos para sus presos políticos.

---

468 https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 28/12/2021)

469 https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 28/12/2021)

470 https://www.elmundo.es/espana/2021/11/27/61a282d4fc6c8363738b457a.html (Vista el 28/12/2021)

471 https://www.larazon.es/espana/20211222/ayu4stucgfd6volvihl3hwy2y4.html (Vista el 28/12/2021)

En todos estos casos los lectores, más que transmitir un pensamiento razonado y argumentado, expresan sus percepciones de una realidad que no siempre corresponde con la frialdad de los datos y de la razón. En prácticamente la totalidad de estos comentarios se observa que el concepto de inmigrante se particulariza en el migrante moro, con todo lo que ello conlleva en cuanto maurofobia e islamofobia.

5. CONCLUSIÓN

De todo ello se puede concluir sintetizando:

- Desde el punto de vista cuantitativo es muy relevante la asociación migración-Estrecho-Marruecos-islam.
- Hasta donde se ha podido averiguar, no se ha encontrado ninguna noticia, en la sección de los comentarios de los lectores, que no identifique, en lo negativo, la inmigración con la migración de países árabes e islámicos. Esto es observable en los cuatro periódicos analizados: Abc, El País, El Mundo y La Razón. Además los comentarios suelen ser numerosos para cada noticia relacionada con la migración.
- Desde el punto de vista temático, estas construcciones discursos de los lectores, en casi su totalidad, no solo son extremadamente críticas con el Otro, sino también denigrantes en ocasiones, especialmente cuando este otro es objeto de la noticia.
- Desde el punto de vista de su alcance emocional, se aprecian grandes diferencias entre medios de izquierdas y medios de derechas. Dichas diferencias consisten mayoritariamente en el hecho de que cuando se publica alguna noticia sobre regularización o acogida de migrantes y/o refugiados, los medios de derechas atacan a los gobiernos de izquierdas así como a las tendencias ideológicas y políticas de izquierdas en general. Atacan igualmente como se ha visto a las ONGs que trabajan con los migrantes e, incluso, a los jueces que dictan alguna sentencia favorable a este colectivo. El sagrado respeto a las decisiones judiciales, propio de los países democráticos, se rompe

cuando se trata de migración. De hecho, lo propio de los países democráticos, sobre todo los de Europa continental, es la sacrosanta libertad de expresión, no el respeto a las instituciones. Los jueces son duramente criticados y cuestionados en general, no solo en el caso de la migración, sino más aún en temas marcados política e ideológicamente.

- La crítica a mansalva a quien sea, incluidas las instituciones judiciales y a las decisiones de los jueces tiene que ver con la libertad de expresión, como hemos dicho, pero también con:
- La posverdad y el populismo característico del siglo XXI en el que se pierde respeto y confianza en las instituciones políticas, judiciales, etc. y se duda de su eficiencia y objetividad, porque se sospecha que siguen agendas políticas e impulsos emocionales.
- El anarcocapitalismo que aboga por la desaparición de lo institucional y lo público y la instauración de la libertad de mercado en todas las esferas de la sociedad, porque las instituciones públicas hacen lo mismo que podría hacer una empresa privada, pero encima mal y derrochando dinero.
- Por eso también hay una fuerte crítica a las ONG y asociaciones de voluntariado, ya que no tienen ánimo de lucro y no siguen la lógica capitalista.
- Existe igualmente, desde los medios de derechas, una asimilación entre socialismo, comunismo e islam, insinuando una alianza entre estas dos tendencias ideológicas y políticas, y dicha religión.
- Desde el punto de vista psicológico, no existe ningún tipo de empatía del Yo hacia el Otro. No se aprecia ninguna alteridad. Todo lo contrario, su expulsión es deseada y aplaudida.
- Desde el punto de vista cognitivo, el Yo no puede ser el Otro, y el Otro no puede ser el Yo. Así, los conceptos de ciudadanía, de lealtad y de pertenencia nacional son denegados al Otro porque no reúne los elementos identitarios de la españolidad que

algunos comentarios arriba citados, identifican y exigen que se sea de la "misma religión" mayoritaria del país, más allá de los estipula el Art. 16 de la Constitución española[472].

– Se ha observado igualmente que el concepto de identidad está muy presente en los comentarios. El Yo, a pesar de su fuerza económica, educativa y de valores democráticos, siente muy amenazada su identidad confesional y cultural. De allí que proliferen las manifestaciones de maurofobia e islamofobia que se han observado en los comentarios de los lectores analizados.

6. REFERENCIAS BIBILOGRÁFICAS

APPLEBAUM, A. (2018): "Los secretos de la estrategia de Vox". Disponible en https://elpais.com/elpais/2019/05/10/ideas/1557485729_129647.html

BARRERO, T. (2017) "La posverdad y los hechos alternativos: una realidad de mentiras". Disponible en https://razonpublica.com/la-posverdad-y-los-hechos-alternativos-una-realidad-de-mentiras/CASE, T. E. (1995) "Serving the Enemy: Christians in the Service of Muslims in Lope's comedias" en José Luis Suárez García, ed., *Texto y espectáculo: selected proceedings of the Fourteenth International Golden Age Spanish Theatre Symposium (March 9-12, 1994) at the University of Texas, El Paso*, York, Spanish Literature Publications Company, pp. 25-36.

CERVANTES, M. (s.f.): *Don Quijote de La Mancha,* en Instituto Cervantes, Centro Virtual Cervantes; *Clásicos Hispánicos,* https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte1/cap40/cap40_02.htm (23/10/2021)

CRESTI, F. (2001) "Gli schiavi cristiani ad Algeri in età ottomana: considerazioni sulle fonti e questioni storiografiche", *Quaderni storici*, 107, pp. 415-435.

EL-MADKOURI MAATAOUI, M. (2012): *Imagen del Otro: lo árabe en la prensa española: Análisis y descripción de los rasgos representativos de lo árabe*. Moldavia: Editorial Académica Española

EL-MADKOURI, M. (2020): "PRÓLOGO", EN ABRIGHACH, M.: *MOROS, MORAS Y MORERÍAS DE LETRA.* AGADIR: UNIVERSIDAD DE AGADIR.

[472] https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1978-31229 (Vista el 2/1/2022)

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, D. (2016): “Lope de Vega, el género bizantino y Los esclavos libres”, *Artifara* 16, Contribuciones, pp. 147-164.

MARTÍNEZ GÓNGORA, M. (2014): los romances africanos de Luis de Góngora y la presencia española en el Magreb, en *Calíope*, Vol. 19, No. 1, 2014: 77-102

ORTEGA ROBLES, J. (2017): Las comedias moriscas de Lope de Vega. Estudio sobre el subgénero de las comedias historiales. Tesis doctoral inédita. Universidad de Castilla de La Mancha, Facultad de Letras, Departamento de Filología Hispánica y Clásica.

PRIOR, H. (2021): “Populismo digital y desinformación en tiempos de posverdad”, en *Communication & Society*, 34 (4).

ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS AUDIENCIAS EN ESPAÑA Y MARRUECOS

SALUD ADELAIDA FLORES BORJABAD
Universidad Pablo de Olavide

1. INTRODUCCIÓN

Por lo general, el origen de las audiencias se remonta a las actuaciones teatrales y musi-cales, a los juegos y espectáculos de la Antigüedad. La audiencia se caracterizaba por estar localizada en un tiempo y lugar determinados y por ser pequeña para los estándares actuales, lo que se consideraba que era potencialmente activa entre ella e interactiva con los emisores. Además de esto, la imprenta facilitó que surgiesen los medios de comunicación de masas, pues fue la primera en permitir la comunicación a distancia en tiempo y espacio. En cualquier caso, no fue hasta el siglo XIX cuando, gracias a los transportes, la alfabetización y la tecnología, la prensa se convierte en un auténtico me-dio de masas, con públicos de gran tamaño y precios asequibles al financiarse con la publicidad. Finalmente, con la aparición de la radio y la televisión el término audiencia fue adquiriendo cada vez más un verdadero significado, al alcanzar simultáneamente a millones de personas heterogéneas y anónimas, que se encontraban en lugares dispersos. No obstante, todo esto fue evolucionando hasta tal punto que la fragmentación y especialización de los medios, el aumento del control del proceso de consumo por parte de la audiencia y la popularización de los medios digitales, ha provocado que se empiece a cuestionar el modelo tradicional de audiencia de masas como consumidora pasiva de contenidos (De Durán, n. d., p. 5).

De este modo, este trabajo es una comparación de la medición de audiencias en-tre España y Marruecos. Ambos países han experimentado una transición política y comunicativa, pero existen una gran cantidad

de diferencias que hacen que la medición de audiencias haya sido bastante diferente, en relación a su evolución. En este sentido, el desarrollo de las audiencias en ambos países ha estado marcado por la libertad de expresión promovida en ambos países, haciendo que no evolucionen hacia donde tenían que haber evolucionado. Así, los objetivos que se han planteado en este trabajo son: (1) analizar el desarrollo y evolución de la medición de audiencias en España; (2) estudiar el desarrollo de las audiencias en Marruecos en relación a su sistema político; y (3) establecer una comparación de ambos países para ver cómo el sistema político ha influido a la hora de medir las audiencias.

En este contexto, este trabajo pretende mostrar que la medición de audiencias depende de todo su entorno. Por ello, la política va a ser uno de los principales, ya que dependiendo el control que ejerza los medios de comunicación en cada país la medición va a ser diferente. Por esta razón, se ha elegido dos países prácticamente vecinos como es el caso de España y Marruecos. Hay que tener en cuenta que Marruecos puede ser considerado un país relativamente moderno, en tanto que su independice del protectorado franco-español tuvo lugar en el año 1956. Aun así, existen todavía diferencias para establecer unos medios de comunicación reales y completamente libres sin que éstos dependan directamente del estado.

2. MATERIAL Y MÉTODOS

Para llevar a cabo esta investigación, se ha optado por utilizar una metodología cualitativa. Se trata de una aproximación teórica al estado en cuestión, por lo es necesario utilizar unos métodos basados en la recopilación de datos, provenientes de diferentes fuentes, con el fin de poder analizarlos y sintetizarlos (Taylor y Bogdan, 1984). Se han establecido dos fases complementarias que permitan analizar y estudiar el planteamiento anterior. Primero, se ha desarrollado una fase descriptiva que tiene como objetivo seleccionar una muestra para estudiar y analizar su contenido mediático. Una vez completada esta fase, se ha iniciado otra fase interpretativa en la que ha intervenido un proceso de compresión y análisis. Esta fase puede considerarse como un proceso más complejo,

ya que su intención es dar una respuesta a esa muestra que se ha seleccionado en la fase descriptiva.

Se ha desarrollado una teoría fundamentada. Se han recabado datos relacionados con el tema en cuestión con el fin de ser analizados de una manera inductiva. Para ello, se han desarrollados dos técnicas fundamentales, tales como el método comparativo y el muestreo teórico para poder codificar esos datos y establecer una serie de conceptos al respecto. En primer lugar, se ha identificado el tema sus dimensiones a través de una codificación abierta. A continuación, se ha hecho una codificación axial, es decir, se han establecido diferentes categorías y subcategorías, teniendo en cuenta el desarrollo de las audiencias en ambos países. Tras completarla, se ha llevado a cabo una codificación selectiva que refine los datos anteriores (Trinidad Requena, Carrero Planes & Soriano Miras, 2006).

3. LAS AUDIENCIAS EN ESPAÑA

En España, la Oficina de Justificación de la Difusión (OJD) es la encargada de recoger datos y lo hace a través del sistema de auditoría, que consiste en que los auditores visi-tan las oficinas de los distintos medios una vez al año para ratificar los datos de tirada y difusión correspondientes a los doce meses anteriores. No obstante, la prensa digital se mide de otra manera a partir de las metodologías de análisis que se usan para medir internet. La empresa encargada de recoger los datos de las audiencias digitales actualmente es ComScore, aunque la sección OJD Interactiva de la Oficina de Justificación de la Difusión también ofrece datos de cuatrocientos medios digitales. Aun así, existen detractores, ya que no permite diferenciar el tráfico real del que se genera artificialmente por bots, al igual que no diferencia entre el tráfico orgánico y el pagado. Por otro lado, la radio no cuenta con un sistema propio. Se hace a través de una encuesta trimestral que se realiza entre miles de personas aleatorias sobre su consumo de radio, televisión y prensa. No obstante, la revolución tecnológica ha generado una resituación del medio radio-fónico. Por un lado, el oyente ya no tiene que estar en el momento concreto en la frecuencia indicada escuchando un programa de radio y las

emisoras ya no necesitan del prime time radiofónico. Por otro lado, los datos de audiencia que podemos recoger del nombre de reproducciones de un podcast o de una aplicación móvil son mucho más específicos a nivel cuantitativo que los recogidos a través de una entrevista. En cualquier caso, la técnica de reconocimiento de voz integrada en las aplicaciones de los teléfonos móviles es la que apunta como alternativa a las mediciones a través de aparatos externos, dado que los panelistas ya disponen de por sí de dispositivos móviles para instalar la aplicación. En lo que respecta a la televisión, las audiencias de la televisión tradicional se miden principalmente a través del sondeo y del panel de consumidores mediante la utilización del audímetro. En cualquier caso, con la llegada del video on demand las mediciones de audiencias empezaron a tambalearse. Por ello, algunas de las propuestas para homogeneizar la medición de audiencias en el video on demand que surgen son a través de las aplicaciones de móvil, teléfonos o televisiones inteligentes. Es-tas aplicaciones cuentan con información de grupos sociales y su comportamiento como perfil concreto. Quizá tengamos aquí una posible solución a la medición cross-media, pues las aplicaciones no solo conectan y siguen a los usuarios, sino que también los identifican. Este hecho está íntimamente relacionado con el cine, cuya medición se hace a través de la taquilla. ComScore es la empresa líder en medición de taquilla a nivel mundial y los datos de taquilla elaborados se publican a través del Instituto de la Cinematografía y de las Artes Audiovisuales del Ministerio de Cultura. A pesar de ello, no todas las películas se estrenan en pantalla, sino que muchas pasan a la pequeña panta-lla a plataformas de video on demand o redes sociales (Martín Millán, 2020, p. 17-20).

Internet ha cambiado los los estándares de medición de las audiencias. Hoy en día, Internet es el canal de comunicación más global y puede ofrecer todo aquello que tradicionalmente se difundía exclusivamente desde cada medio concreto de comunicación. Por un lado, tenemos los sistemas WebCentric, los primeros que se desarrollaron, que recogían los datos de los navegadores o de los servidores. El problema en este caso es saber realmente cuántos consumidores hay detrás de una misma IP o desde cuántas IP se ha conectado un mismo consumidor. Este sistema tampoco es capaz de recopilar información sociodemográfica o

seguir los hábitos de consumo particulares de cada internauta. Por ello, se ha desarrollado la metodología UserCentric que, está centrada en el usuario, basando sus análisis en una muestra pequeña de población no suficientemente representativa y que no siempre hace uso de Internet a través del mismo canal. En este con-texto, nace Google Analytics en abril de 2005 supuso un gran impacto en el sector del análisis de las audiencias de Internet. En 2011, Google dio un paso más y lanzó la actualización Universal Analytics, que centra sus avances en una mayor personalización de los usuarios y permite hacer un seguimiento del viaje del usuario a través de diversos dispositivos (ordenador, tableta, móvil, etc.). Con esta actualización, Google pretende ob-tener una radiografía más completa de los usuarios únicos y aproximarse a la medición de la audiencia total, al menos en el sector de Internet. Además del amplio espectro de medición de audiencias que nos ofrece Internet, dentro de este ámbito también encontramos dos canales de comunicación muy específicos: las redes sociales, como Twitter, Instagram, Facebook o YouTube, entre otras, y los servicios de mensajería instantánea, como WhatsApp o Telegram (Martín Millán, 2020, p. 20-21).

En cualquier caso, las cadenas autonómicas aparecieron en torno a 1983 y no fue hasta dos años más tardes cuando se hace necesaria la posibilidad de establecer un sistema de medición de audiencias ante la llegada de la televisión privada a finales de los 80, haciendo que aflorara una mayor cantidad de canales y de público (Huertas, 1998, p. 10-27). En España, la historia de la medición ha estado marcada por el monopolio televisivo adjudicado a RTVE, por lo que la medición se hacía a través del Estudio General de Me-dios (EGM) de la Asociación Española de Anunciantes (AEA) (Martín Millán, 2020, p. 9). RTVE, por su parte, acaparó todo el entorno español desde 1968 hasta 1985. El EGM lo realizaba la Asociación para el Estudio de los Medios de Comunicación AIMC, formada por empresas y entidades organizadas en el conocimiento de la audiencia sin ánimo de lucro, y constituida por dos estamentos: en uno se agrupaban todas las agencias y anunciantes, y en otra se encontraban todos los medios. Estos dos estamentos tenían el mismo peso en cualquiera de las decisiones que afectaban a la investigación. El órgano supremo era la Asamblea General con el mismo número de

miembros de cada estamento y con un peso, que a la hora de una votación, y, por lo tanto, de aprobar o rechazar cualquier decisión, era el mismo. La Junta Directiva la componían ocho miembros, cuatro del estamento de las agencias y de los anunciantes y cuatro del estamento de los medios. También contaba con una comisión técnica que velaba por la realización de todos los aspectos técnicos de la investigación y que estaba también constituida por el mismo nú-mero de miembros de uno y otro estamento. De este modo, todo el sector estaba interesa-do en conocer la audiencia, pero tenía intereses distintos e incluso encontrados en el mercado (Peñafiel C. et al., 1990, p. 216).

Teniendo en cuenta todo esto, a mediados de los años ochenta, RTVE convocó un con-curso para llevar a cabo una medición de audiencias independiente a la del EGM. La propuesta pretendía que la medición se hiciera con audímetros, un nuevo sistema de recogida de datos. Al principio, el resultado del estudio tenía que ser de uso exclusivo por parte de RTVE, pero las televisiones autonómicas reclamaron que fuera de dominio público para garantizar la transparencia del mismo (Martín Millán, 2020, p. 9). El primero, convocado en 1981, se declaró desierto. En el segundo, que se publicó en septiembre de 1985 y no se falló hasta marzo de 1986, se eligió a la empresa Ecotel. En ella participa-ban en un 60% la antigua filial de telefónica, Entel, y en un 40% el instituto sondeador Euroconsulting. Por otro lado, en el primer concurso, RTVE definió el proyecto para que fuera de uso exclusivo. En la segunda ocasión, aceptó la comercialización de los resultados, por motivo de la protesta de las televisiones autonómicas y del sector publicitario con el fin de que estos estuvieran al alcance de todos se consideraba garantía de su objetividad, como se acaba de comentar. Como resultado, siguiendo esta fidelidad, RTVE decidió formar un comité de usuarios de Ecotel, en el que estuvieran representados tanto el sector televisivo como el publicitario, pero éste no se formó hasta el 16 de abril de 1991 (Varela, 2016).

No obstante, en 1989, en pleno auge de los nuevos canales de televisión privada, nace Media Control, una empresa de sondeo que aspiraba a hacer la competencia directa a Ecotel (Martín Millán, 2020, p. 10). El audímetro que usaba Ecotel controlaba aquello que se sintonizaba en el hogar, así como la información de las personas que veían la televisión.

Este último punto requería la colaboración de las personas residentes en los hogares seleccionados y consistía en la pulsación de un botón cada vez que la persona comienza o deja de ver televisión. A cada miembro del hogar se le asignaba un botón, con códigos diferentes, en el momento en que se realizaba la instalación del audímetro. En el banco de datos de Ecotel, cada código tenía las equivalencias necesarias para el análisis de las audiencias (sexo, edad, región, hábitat, etc.) (Varela, 2016). Aun así, aparecieron otros competidores en este escenario que fueron dando un vuelvo a esta situación. En 1990, la competencia entre Media Control y Ecotel era compleja, ya que con el mismo sistema de medición del audímetro, los datos que recababan eran muy distintos. Por tan-to, Ecotel acabó siendo absorbida por Sofres (empresa francesa propietaria de Media Control). En abril de 1993, se presentó la nueva empresa Sofres Audiencia de Medios, haciendo así efectiva la fusión entre Medial Control y Ecotel (Martín Millán, 2020, p. 10). A partir de ahora, habría una única muestra equipada con audímetros y con ello se inauguraba la era de la medición de audiencia bajo la supervisión de la Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación (AIMC) (Zenith, 2013).

Ese mismo año, 1993, se fundó la consultora audiovisual Gabinete de Estudios de la Comunicación Audiovisual (GECA). Esta consultora desarrolló el sistema Link TV, que analizaba en formato web los datos recogidos por los audímetros. Asimismo, años más tarde, en 1999, nació la empresa Barlovento Comunicación con el objetivo de entrar en el análisis de audiencias mediante la comercialización de Audímetro TV. Así, en el año 2000 con la necesidad de cubrir los estudios de audiencia locales no pormenorizados en los estudios generalistas, nació Infortécnica con el Portal de la Audiencia (Martín Millán, 2020, p. 10).

Un año más tarde, en 2001, la empresa de medición de audiencias Sofres Audiencia de Medios pasó a denominarse Kantar Media. A partir de entonces, esta se centró en las mediciones del sector televisivo con su panel audimétrico, mientras que el EGM continuó como punto de referencia para el resto de medios con el sistema de la entrevista. Así, en 2002, el EGM incorporó el sistema CAPI para la recopilación de información que permitió sustituir el cuestionario en papel por uno en una tableta, constituyéndose en su momento como el primer estudio de audiencia en

el mundo que introducía esta tecnología en la medición. También se dividió el trabajo de campo entre tres institutos, ECO, que hasta entonces había hecho las mediciones íntegramente, TNS/Demoscopia y Nielsen. De este modo, en 2004, a raíz del convenio de colaboración entre AIMC, las entidades públicas del sector y empresas privadas del medio radiofónico en Cataluña, se lanzó EGM Radio Cataluña, una ampliación de la muestra específica para esta radio equivalente a la que ya existía del EGM Radio XXI y que realizaba también el instituto Imop (Martín Millán, 2020, p. 10).

Todo esto supuso una evolución notoria en las audiencias que se puede equiparar a la evolución de la evolución de las nuevas tecnologías, aunque aún quedaban algunos flecos para llegar a ello. En el año 2008, se cumplían cuarenta años del nacimiento de EGM y veinte de AIMC, por lo que se lanzó un nuevo sistema de investigación que consistía en la combinación de los estudios monomedia que se venían haciendo hasta ahora y un estudio multimedia de 30.000 entrevistas. Como consecuencia, este nuevo mode-lo se completó con la integración de los diferentes estudios para su explotación conjunta mediante un procedimiento de fusión de ficheros. Este hecho promovió que años más tarde, en julio de 2011, el Interactive Advertising Bureau (IAB Spain) y la Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación (AIMC), convocaran el concurso para la adjudicación de la medición en línea en España con Kantar Media, comScore y Nielsen Online como aspirantes. De este modo, en octubre de ese mismo año, comScore fue seleccionado para la medición de la audiencia en línea en España (Martín Millán, 2020, p. 11).

En este contexto, las redes sociales y el desarrollo de la sociedad en red jugó un papel muy importante de cara al desarrollo y medición de las audiencias. Así, en abril de 2014, Kantar Media absorbió a The Data Republic, la empresa que gestionaba la monitoriza-ción de conversaciones sobre televisión en redes sociales Tuitele. La adquirió justamen-te después de anunciar una colaboración con Twitter para llevar a cabo proyectos de investigación de audiencias y ampliar el suministro de datos de análisis y planificación de Social TV. En diciembre de ese mismo año, Kantar Media lanzó Kantar Twitter TV Ratings, el primer medidor

oficial de la audiencia social en España, que propor cionaba una visión unificada de esta nueva audiencia social. Todo esto conllevó a que en diciembre de 2017la Comisión de Seguimiento del Concurso para la Medición Digital en España, constituida por las asociaciones del Interactive Advertising Bureau (IAB Spain), la Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación (AIMC) y la Asociación Española de Anunciantes (AEA), convocaran un nuevo concurso para la adjudicación de la medición en línea en España con InfoOnline, Triton Digital Canadá, comScore, The NRV Alliance y Grupo Marktest, que aspiraban a gestionar la medición en línea en España. ComScore volvió a ser el medidor mejor valorado, aunque, la resolución final del concurso quedó vinculada al compromiso del medidor para dar respuesta a una serie de propuestas de la mesa de contratación (Martín Millán, 2020, p. 11).

Este hecho llevó a la aparición de un nuevo método: el big data. En 2018, Nielsen empezó a medir a través del análisis del big data la eficacia de las campañas de publicidad en línea con el Digital Ad Ratings (DAR), sistema que permite medir la audiencia en dispositivos móviles, ordenadores y otros dispositivos conectados. Por tanto, en 2019, la Comisión de Seguimiento del Concurso para la Medición Digital en España valoró que comScore no había alcanzado el nivel de compromiso requerido por parte de la mesa de contratación y resolvieron empezar a trabajar con propuestas alternativas. Entre tanto, la Comisión firmó un convenio con comScore para que siguiera siendo el medidor digital en España para los años 2019 y 2020, por lo que se aportaba un periodo de tiempo para reflexionar sobre un modelo óptimo para la «Investigación de Audiencias Digitales» en España. Así, en enero de 2020, Kantar Media empezó a medir los datos de audiencia en las segundas residencias de los panelistas. Durante este mismo año, también amplió el panel de hogares con un audímetro instalado con una muestra de más de 5.700 hogares (Martín Millán, 2020, p. 11). Con todo, se ha dado paso a una medición crossmedia que se está haciendo de la mano de Comscore, donde las dificultades se han hecho patentes al tratarse de un fenómenos muy dinámico y complejo, debido a que la tecnología está avanzando a gran velocidad y las plataformas o sistemas de distribución de contenidos mejoran continuamente, por lo que el sistema de medición tiene que

adaptarse rápidamente. La época de los paneles como paradigma de la medición está dando paso al big data mining, producto de la explotación de datos censales. Para ello, es necesario dotar de características demográficas a los datos censales con la mayor precisión posible, por lo que las crecientemente accesibles grandes bases de datos censales de los propios operadores de televisión, o de terceros, se integrarán con los paneles tradicionales de las empresas de medición. Así, la medición de las cookies, donde sólo se tiene en cuenta la máquina, será remplazada por otra donde lo importante es la persona, independientemente desde dónde acceda esta, por lo que el audímetro pasa a ser una solución poco realista, tanto por cuestiones tecnológicas como de validez estadística (Sánchez, 2017).

4. LA MEDICIÓN DE AUDIENCIAS EN MARRUECOS

En el caso de Marruecos, existen algunas similitudes y diferencias respecto a su medición. Lo primero a tener en cuenta es la situación de Marruecos. Se trata de un país que fue un protectorado francés y español hasta 1956, fecha en la que se unifica el territorio español y francés. De este modo, no es hasta 1961 cuando el rey Hasan II promulga la Ley Fundamental para el Reino, optando por la redacción de una constitución a cargo de un comité de expertos bajo su propia dirección. Dicha constitución fue publicada en 1962 (López, 2000, pp. 230-240). No obstante, dicha constitución ha sido modificada en numerosas ocasiones, siendo la última en 2011, ante el temor de que salpicara a Marruecos los movimientos de la llamada Primavera Árabe.

En lo referente a los medios de comunicación en Marruecos, se han distinguido tres eta-pas. La primera hace referencia a la etapa colonial, donde los medios se encontraban principalmente en manos de Francia y España. Luego, hubo una etapa de descoloniza-ción e independencia en la que la información se pone al servicio del Estado/ Gobierno, controlando éste los medios de información por razones políticas, por lo que la libertad de información quedaría reducida a un principio formal sin aplicación práctica. Así, en la actualidad predomina el carácter político de la información, ya sean los medios privados o de la propiedad estatal,

aunque aún son patentes las huellas del autoritarismo, la dominación y la coerción de la política estatal en los sistemas de comunicación. De este mo-do, las agencias en su mayor parte son gubernamentales y son consideradas como principales medios de información nacional e internacional, destacando en Marruecos la agencia MAP. Estas agencias ejercen el monopolio únicamente sobre la información na-cional dejando libertad a los medios de comunicación para obtener directamente el servi-cio de las agencias internacionales a las que estén abonados (Abu Warda, n. d.).

Sin embargo, el mercado de medios marroquí ha crecido en tamaño y complejidad desde que acabó el monopolio estatal de radiodifusión y se abrió la puerta a empresas privadas, en 2005. Aun así, el Estado sigue teniendo una presencia significativa, lo cual significa que muchos medios aún responden a la familia real y a los intereses comerciales del país. En este sentido, el Estado es el principal propietario en el sector de la televisión, junto con la familia real y uno de los hombres de negocios más ricos de Marruecos. El sector de la radio también está dominado por el Estado, pero su propiedad es, por lo demás, más diversa, con varias empresas más pequeñas que han surgido en los últimos años. No obstante, los medios impresos están claramente divididos entre las publicaciones de habla árabe, que están en auge y cuyos propietarios provienen en su mayoría del mundo del periodismo, y las de habla francesa, que están en decadencia y entre cuyos accionistas se cuentan figuras destacadas del sector comercial y financiero marroquí. Los medios digitales siguen siendo los más fragmentados en términos de propiedad. Con todo, a pesar de que el monopolio de radiodifusión del estado marroquí finalizó en 2005, los canales de televisión estatales todavía son vistos por la mayoría de los televidentes del país, y las cadenas de radio estatales aún tienen un público enorme. Teniendo en cuenta esto, puede decirse que más del 26,73% de los oyentes escuchan emisoras de radio gestionadas por la Sociedad de Radiodifusión y de Televisión (SNRT), propiedad del Estado, y el 8,67% de los espectadores miran sus canales de televisión. La empresa de propiedad mixta SOREAD (un 72% de la cual pertenece al Ministerio de Economía y Finanzas y otro 20% es del holding de la familia real) tiene un 5.62% de radioyentes, mientras que

33% de los espectadores ven su canal de televisión, 2M. Tanto la SNRT (que recibe el 88% de los fondos públicos para los medios) como SOREAD (que recibe una gran cantidad de publicidad) tienen problemas financieros que ponen en duda su viabilidad a largo plazo (RSF, 2017).

En este contexto, 87 medios impresos, 34 emisoras de radio y 10 canales de televisión están activos en Marruecos. Además de esto, las suscripciones móviles alcanzaron en 2016 una tasa de penetración del 122% y mientras que el 34% de los usuarios de Internet están presentes en la plataforma líder en redes sociales Facebook. A pesar de todo, como se ha comentado, el Estado marroquí sigue estando muy presente en el sector de la radiodifusión. El estado tiene una fuerte presencia a través de la empresa estatal SNRT y la empresa público-privada SOREAD, que en conjunto representan el 32,35% de la audiencia radial total. Asimismo, desde que comenzó el proceso de 'liberalización', las licencias se otorgaron a dos figuras de los medios de comunicación reconocidas: Charai para Med Radio, Lahlou MFM Radio network, mientras que el resto de las licencias de radio encuestadas se entregaron a pequeñas entidades, donde el infoentretenimiento representa la mayor parte de su tiempo aire. Las mismas dos empresas, SOREAD y SNRT, han tenido un cuádruple monopolio del sector de la televisión, ya que, entre ellos, concentran casi la mitad de las audiencias televisivas (Le Desk a, n. d.).

Como resultado de todo esto, los mayores propietarios de medios marroquíes no están particularmente motivados por el tamaño de sus audiencias, cuya medición sigue siendo un problema en Marruecos. Existen entidades reconocidas, pero sus datos a menudo son problemáticos, ya sea porque no están disponibles públicamente o porque no se pueden usar. Además, la investigación de mercado también parece estar sujeta a intereses económicos. Por lo general, hay dos entidades que miden los índices de audiencia de los medios de radiodifusión en Marruecos: el Centro Interprofesional de Audimetría (CIAUMED) para la televisión y el Centro Interprofesional de Medios de Comunicación de Radio de Marruecos (CIRAD) para la radio. CIAUMED está gestionado por una coalición de intereses económicos que incluye a SNRT, SOREAD, Médi1TV y la agencia de publicidad Régie3 (que tiene como cliente a SOREAD). CIRAD se formó de manera similar. En cuanto a los medios

impresos, el Organismo Marroquí de Justificación y Difusión (OJD) es una entidad reconocida que publica las cifras de circulación de los periódicos. Anuncia las cifras proporcionadas por los propios periódicos, una vez verificadas. En algunos casos, los números están inflados por la distribución gratuita, lo que permite a ciertos periódicos aumentar sus ganancias por publicidad (RSF, 2017).

Teniendo en cuenta todo esto, la medición de audiencia de los medios digitales no es fiable porque ninguna entidad especializada está a cargo. Los anunciantes consideran Google Analytics como una de las mejores formas de evaluar el número de visitas, aun-que los propietarios de sitios web pueden publicar estos datos en SimilarWeb, solo algu-nos lo hacen. La compra de clics o "me gusta" por métodos legales e ilegales está, además, muy extendida (RSF, 2017). En Marruecos, el sector de Internet está dominado por tres principales proveedores de servicios de Internet (ISP): Maroc Telecom (Itissalat Al-Maghrib), Orange Maroc e Inwi. Maroc Telecom es la empresa de telecomunicaciones más antigua de Marruecos y, por lo tanto, tiene prácticamente todo el control sobre la infraestructura del cable telefónico. En la actualidad, es en parte propiedad del Estado y de la empresa emiratí Etisalat. Orange Maroc, antes conocida como MediTelecom, es la división marroquí de la empresa francesa de telecomunicaciones Orange. Por último, Inwi es una empresa filial del grupo real holding marroquí SNI y del consorcio kuwaití Al Ajial-Zain. En su mayor parte, estos medios de comunicación no pertenecen a una estructura de medios más grande; de hecho, solo dos de ellos están conectados a una imprenta, aunque su contenido difiere entre sí. Referente a los datos más actuales, se ha tenido recurrir a un sistema de big data para poder obtenerlos, por lo que se ha verificado los números entregados por Alexa / Amazon (que se mantuvieron constantes durante dos fechas: 13 de febrero de 2019 y 5 de marzo de 2019) con los de Similar Web (que también se mantuvo constante para esas dos fechas) y los portales de noticias selecciona-dos que aparecen en ambos rankings. Para ello, se recopilaron dos listas una en francés y otra en árabe, dado que una proporción menor de la población consume sus noticias en francés y en medios de habla francesa fueron penalizados de facto. Todo esto ha conllevado que la organización estadounidense

Freedom House calificara a Marruecos poco “parcialmente libre”, puesto que los medios de comunicación online reciben "directivas no oficiales para no informar sobre temas controvertidos, o no permitir que se escuchen determinadas voces" y "los debates sobre temas relacionados con la monarquía no son noticia, aunque los usuarios de las redes sociales abordar abiertamente temas tabú” (Le Desk b, n. d.).

Por todo ello, el MOM (Media Ownership Monitor, un proyecto global de investigación y promoción para fomentar la transparencia y el pluralismo de los medios en todo el mundo) se ha encargado de evaluar la disponibilidad de datos para el público, así como el nivel de detalle y credibilidad de los datos en Marruecos. Todos los medios encuestados, menos dos, estaban registrados con las autoridades competentes. No obstante, la mayo-ría de la información sobre su propiedad está desfasada, con lo cual los datos a veces son inconsistentes y sin verificar. Por lo general, el sector mediático participa de la opaci-dad que prevalece en el mundo financiero en Marruecos, de manera que según los da-tos del Registro Mercantil, el 40% de las empresas no proporciona sus cuentas. En este estudio, 16 de las 40 empresas de medios encuestadas se negaron a publicar su información financiera (incluida la facturación, los accionistas y el número de acciones emitidas), aunque existen pautas de transparencia. De las 17 empresas que respondieron a la solicitud del MOM tres proporcionaron información que no coincidía con la información disponible públicamente. Este hecho se debe a que algunas empresas de medios les falta una entrada actualizada en el registro de la Oficina Marroquí de Propiedad Industrial y Comercial (OMPIC) aunque, en ciertos casos, su estructura de propiedad ha cambiado. Cuando el personal del MOM solicitó a la Alta Autoridad de Comunicación de Radiodifusión (HACA) información actualizada sobre las empresas con presencia en el sector, la solicitud fue rechazada, a pesar de que dichas compañías le habían proporcionado esta información a la HACA todos los años (RSF, 2017).

5. RESULTADOS

Con todo, se se tiene en cuenta la Emro Audience Survey Inventory de 2019, puede ver-se que Marruecos no cuenta con un sistema claro de medidas de medios digitales y, mu-cho menos, un sistema crossmedia, como pueden tener otros países como en el caso de España. De este modo, Marruecos sólo cuenta con los sistemas de medidas de medios tradicionales. Este hecho probablemente se deba a que el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información se han desarrollado a un nivel mucho más lento en el mundo árabe, en general, que en la propia Europa, donde el desarrollo de las nuevas tecnologías y la Web 2.0 ha sido mucho más veloz. De este modo, si cogemos el mismo informe y lo aplicamos a España, veremos que existe un target group encargado de la encuesta como es AIMC Marcas (Emro, 2019).

Por otro lado, si nos centramos en el tema readiofónico. El sistema de recogida y análisis de datos en Marruecos se hace a través de la empresa CIRAD, cuyo operador es IPSOS. Como podemos ver en la a Emro Audience Survey Inventory de 2019, la metodología se centra en las rellamadas realizadas cada 15 minutos. Si se compara con España, la empresa encargada es AIMC y también recurre a la técnica de la llamada, aunque con una duración de 30 minutos. En cuanto al número que se analizan de estaciones de radio, puede verse que Marruecos analiza cinco nacionales, así como 11 de anuncios nacionales y una regional, por lo que respecta a otras estaciones se reduce a uno. No obstante, el caso de España es muy diferente, dado que se analizan tanto a nivel nacional (4 estaciones) como regional (26 estaciones), así como también se analizan los anuncios a nivel nacional (22) y regional (14), aunque en el caso de España es siete que no se analizan la influencia de otras radios fuera del país. En cualquier caso, sí es cierto que España evalúa y analiza el acceso a la radio online, por lo que los podcast han permitido que haya unos datos más preciosos, aunque todavía las agencias no cuentan con un libre acceso de datos. Sin embargo, en el caso de Marruecos, volvemos a ver que el uso de internet y las nuevas tecnologías quedan reducidas a un segundo plano (Emro, 2019).

En el caso de la televisión, en España, tal como se puede comprobar en Emro Audience Survey Inventory de 2019, las audiencias se miden a través de sondeo y panel de consumidores. Al igual que la radio, se miden a nivel nacional y regional. Asimismo, se establece una media cada minuto y se reporta cada semana, ya que por lo general existe un acceso completo a los datos. Por otro lado, el caso de Marruecos es diferente. En Marruecos, se mide a través de sondeo y panes de consumidores, pero también se tiende a utilizar la señal. Asimismo, a diferencia de España, Marruecos mide sólo los canales públicos nacionales, así como también recurre a la técnica de la encuesta tres veces al año para completar los datos obtenidos en la audimetría (Emro, 2019).

En definitiva, mientras que Marruecos sólo mide con, más o menos, precisión las audiencias en radio y televisión, España se centra en medirlas en todos los medios, puesto que cada vez más se centra en la era crossmedia en la que los contenidos se han ido cruzando cada vez más entre los diferentes medios de comunicación, haciendo que se complementen los datos de consumo audiovisual de una audiencia lineal tradicional con las nuevas formas de consumo, por lo que nos encontramos en una situación en el consumidor también produce, es decir, que crea, edita y difunde. Por tanto, Internet y las nuevas tecnologías han democratizado, abaratado costes y simplificado el acceso a ciertas herramientas y acciones que antes sólo correspondían a profesionales del sector audiovisual, por lo que participación de la audiencia en la creación de contenidos facilita su rol como interlocutor activo en el proceso comunicativo.

6. CONCLUSIONES

España, como se ha podido ver, experimentó desde los años 80 una evolución considerable que ha permitido que se desarrolle todo esto. Sin embargo, Marruecos parece ser que desde su independencia de Francia y España no ha evolucionado prácticamente. Es cierto, como ya se ha insinuado, que hubo una modificación en 2005, que daba paso a empresas privadas. Aun así, la presencia del Estado ha sido notoria, por lo que los cambios han sido prácticamente escasos, de ahí que no se consideren

medios libres del todo. La censura y el control del Estado han estado muy presentes desde el inicio de su independencia en 1956, por lo que no podemos encontrar una evolución tan notoria como en España, donde la transición promovió una clara evolución que continúa hasta nuestros días.

Otro problema añadido es el hecho de la complejidad lingüística. Por lo general, las lenguas oficiales de Marruecos son el árabe y el francés. Además de esto, existe una dicotomía referente a esto, ya que también cuenta con una variedad dialectal conocida como dariya, así como también la presencia del beréber que, finalmente, ha conseguido ser reconocida como lengua (EFE noticia, 2019). Este hecho también puede contribuir a la medición de audiencias, pues, como hemos visto, la prensa es difícil de medir porque se hace en dos bloques (árabe y francés), obviando la realidad lingüística presente, en la que se mezclan más lenguas. A todo esto, también hay que añadirle que el desarrollo de las nuevas tecnologías en Marruecos y en todo el mundo árabe han sido muy deficientes en relación con otras partes del mundo. Por ello, todavía queda mucho por hacer y por evolucionar en cuanto a los medios de comunicación y las audiencias se refiere, dado que hasta que no exista una libertad y el Estado se despegue un poco más de los medios no llegará haber una medición total. En el mundo árabe, en general, los medios de comunicación han estado supeditados al gobierno, por lo que desde su aparición han tenido una función propagandística y de legitimidad del gobierno. Por esta razón, sería necesario establecer una clara separación con el Estado con el fin de poder alcanzar una libertad de expresión que permita medir las audiencias con precisión y claridad.

7. REFERENCIAS

Abu Warda, N. (n. d.). Los medios de comunicación, estructuras y características. Recuperado el 22 de septiembre de 2020, de https://core.ac.uk/download/pdf/230794677.pdf

AIMC (n. d.). ¿Qué es el EGM? AIMC. Recuperado el 23 de septiembre de 2020, de https://www.aimc.es/egm/que-es-el-egm/

CRTC (n. d.). Audience measurement in the changing world of broadcasting [video]. Recuperado el 25 de septiembre de 2020 de https://www.youtube.com/watch?v=WCb4ps5cTNQ

De Durán (n. d.). Investigación de audiencias y planificación de medios. Recuperado 20 de septiembre de 2020, de http://www.albertodeduran.es/wp-content/uploads/2014/08/3x09-Investigación-de-audiencias-y-planificación-de-medios.pdf

EFE Notica (2019, 11 de junio). Marruecos aprueba una ley histórica que oficializa la lengua bereber. 20 minutos. Recuperado el 16 de febrero de 2021, de https://www.20minutos.es/noticia/3666500/0/marruecos-aprueba-ley-historica-oficializa-lengua-bereber/

EMRO (2019). Emro Audience Survey Inventory (EASI) 2019. Recuperado el 20 de septiembre de 2019, de https://www.emro.org/easi/easi2019.html

Huertas, A. (1998). Cómo se miden las audiencias en televisión. Barcelona:CIMS.

IPSOS (2017, 14 de diciembre). Audience Measurement 5.0 - Pushing the Boundaries. IPSOS. Recuperado el 20 de septiembre de 2020, de https://www.ipsos.com/en/audience-measurement-50-pushing-boundaries

KANTAR (n. d.). Medición de Audiencias. KANTAR. Recuperado el 21 de septiem-bre de 2020, de https://www.kantarmedia.com/es/soluciones/medicion-de-audiencias

Le Desk a(n. d.). “Media”. Media Ownership Monitor Morocco. Recuperado el 22 de septiembre de 2020, de http://maroc.mom-rsf.org/en/media/

Le Desk b(n. d.). “Online”. Media Ownership Monitor Morocco. Recuperado el 22 de septiembre de 2020, http://maroc.mom-rsf.org/en/media/online/

López, B. (2000). El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política. Madrid: Síntesis.

Martín Millán, C. (2020). Audiencias y consumos. Barcelona: UOC.

Peñafiel et. al. (1990). “El estudio general de medios de Juan Luis Méndez”. El Periodismo audiovisual ante el año 2.000. I Jornadas Internacionales. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

RSF (2017, 24 de noviembre). Marruecos: El pluralismo es algo más que cifras: RSF y Le Desk publican el estudio Media Ownership Monitor. Recuperado el 21 de septiembre de https://rsf.org/es/noticias/marruecos-el-pluralismo-es-algo-mas-que-cifras-rsf-y-le-desk-publican-el-estudio-media-ownership

Sánchez, P. (2017, 12 de abril). La medición de audiencias, en la encrucijada. IPMARK. Recuperado el 22 de septiembre de 2020 de https://ipmark.com/medios-de-comunicacion-medicion-audiencia/

Taylor, S., & Bogdan, R. (1984). Introducción a los métodos cualitativos de investigación : la búsqueda de significados (1a ed.). Paidós.

Trinidad Requena, A., Carrero Planes, V., & Soriano Miras, R. (2006). Teoría fundamentada "Grounded theory" : la construcción de la teoría a través del análisis inter-pretacional / . CIS

Varela, A. (2016). Aparición y evolución de los Estudios de Audiencias en España. Recuperado el 20 de septiembre de 2020, de http://www.diariosigloxxi.com/texto-diario/mostrar/485304/aparicion-evolucion-estudios-audiencias-espana

ZENITH. (2013). ¿ Cómo se miden las audiencias en España? Recuperado el 20 de septiembre de 2020, de http://blogginzenith.zenithmedia.es/como-se-miden-las-audiencias-en- espana-especial-audimetria-i/

"DORAEMON Y LAS MIL Y UNA AVENTRUAS". REALIDADES Y ESTEREOTIPOS ÁRABES EN EL CINE DE ANIMACIÓN ORIENTAL

VICENTE MONELÓN OLIVA
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

1.1. CULTURA VISUAL, CINE DE ANIMACIÓN Y EDUCACIÓN INFANTIL

Tal como señalan Mendioroz (2015); Huerta, Alonso-Sanz y Ramon (2019); y/o Jardón y Arbiol (2016) es necesario crear en las aulas de Educación Infantil un tiempo y un espacio para tratar la imagen que ofrece la cultura visual ya que ayuda al colectivo de discentes a conocer, interpretar y participar de forma autónoma y responsable en el entorno que les rodea. "Cuando la gente coge las riendas de los medios, los resultados pueden ser maravillosamente creativos" (Jenkins, 2008, p. 28). También hay una necesidad latente en abordar la cultura visual y su significación porque todo aquello a lo que el colectivo infantil esté expuesto durante sus primeros años de vida es decisivo para la configuración de su personalidad, autoconcepto e identidad (Mesías y Sánchez, 2018). Hay que involucrarles dentro de esta cultura sin que les repercuta negativamente: "la imagen es manipulable, la personalidad no debe serlo" (Granado, 2003, p. 155). Quizás, si las familias se conciencian de la influencia que tiene la cultura visual, el cine y la televisión en sus descendientes, presten mayor atención cuando seleccionan los productos audiovisuales que van a consumir. También visualizándolos en conjunto, analizándolos y criticándolos. Desafortunadamente, esto es una idea idílica y utópica, ya que la inmensa mayoría de familias no está alfabetizada visualmente, ni tiene un criterio válido para promover dicha tarea (Asebey, 2011). Por ello, las plantillas docentes de Educación

Infantil tienen la responsabilidad de introducir todo lo relacionado con la cultura visual en las aulas, para mejorar y potenciar un desarrollo óptimo en las criaturas.

> En esta fase se trata de trabajar la imagen en toda su dimensión, utilizando todos los medios que, de una u otra manera, la utilizan como representación de una realidad, aceptando que la imagen siempre viene cargada de subjetividad y determinada por unos gustos e intereses concretos. [···] Todo este trabajo y experiencia con imágenes se realiza posibilitando al alumnado el contacto directo con objetos y elementos de su realidad más cercana, para experimentar con ellos y contrastarlos con las imágenes que se representan. (Granado, 2003, p. 156)

Consecuentemente, es una necesidad y obligación enseñar durante el periodo vital de la infancia a interpretar las imágenes y a utilizar el lenguaje visual. Es una actividad primordial en la sociedad occidental y americanizada actual.

> Educar para ver la televisión, para resignificar sus sentidos y transformar sus usos sociales, es una tarea de primer orden, y en el adelanto de esta tarea la educación es el sector clave para impulsar los cambios que coadyuven al fortalecimiento político, educativo y cultural de la televisión. [···] Implementar la oferta televisiva en los diseños curriculares de forma que se amplíen los lenguajes y recursos expresivos disponibles [···] y contribuir con esto al enriquecimiento de las prácticas de simbolización y representación impartidas desde la escuela. (Aranguren, Arguello y Bustamante, 2004, p. 135)

Entre el amplio abanico de imágenes que ofrece la cultura infantil, hay un interés por el ámbito cinematográfico y su uso en la escuela. El cine de animación tiene un gran valor cultural ya que, además de recrear espacios y lugares en su mayoría ficticios, actúa como trasmisor de valores (Morawitz y Mastro, 2008; Wynns y Rosenfeld, 2003) y pautas socialmente aceptadas en una comunidad de habitantes. Por ende, condiciona a quienes consumen estos productos en sus comportamientos. La cinematografía actúa como elemento socializador y; en lo que respecta al género de animación, fantástico e irreal; cumple con una función moralizadora. Es fundamental reflexionar sobre qué valores imperantes se transmiten y fomentan con los filmes, cuestionándolos y sospechando sobre las intenciones que esconden. Esta es una de las motivaciones que introduce el cine para menores desde un enfoque didáctico en las aulas. “Se hace cada vez más difícil ignorar la cantidad de historias que se

muestran ante nuestros ojos y que abren una ventana a un universo imaginario" (Cantillo, 2015, p. 134).

De hecho, implicaciones de la imagen como la recreativa y evasiva, asociadas en el cine de animación a la magia y la ficción, son esenciales para el desarrollo integral de la persona que contempla una película por placer. "El cine, por su enorme capacidad comunicativa, influye, impresiona y conmueve a la mayoría de las personas que aceptan exponerse a su influencia" (Pereira, 2005, p. 19). Se generaliza el gusto hacia el cine, tanto por la posibilidad que ofrece a la hora de representar la realidad, como de deformarla y de crear espacios ideales. Pero no se deben descuidar los riesgos implícitos en un consumo cinematográfico inconsciente de los aprendizajes que confiere. Este es un peligro que debe contrarrestarse desde la educación despertando en el colectivo estudiantil una capacidad crítica.

> Desde sus inicios, los relatos que cuenta el cine han afectado a generaciones de personas mediante sus argumentos, sus contenidos, sus imágenes y sus ideas. El cine es cultura popular, arte y espectáculo. Las tramas y los temas del cine pueden y deben ser llevados a las aulas como elemento reflexivo y, por ende, orientador de comportamiento. (Aguaded, 2015, p. 9)

Todo el conjunto de películas de animación tiene un trasfondo: la ambientación que le es otorgada, el contexto histórico en el que se desenvuelven, también los valores y pautas de conducta que quieren transmitir al público. "Página tras página, leyendo, mirando y escuchando, los niños y las niñas aprenden modelos de comportamiento que, a menudo, no son acordes con los cambios sociales" (Ambrós y Prats, 2008, p. 8). Entre otros sesgos y problemáticas presentes en la cultura visual cinematográfica, se deben cuidar los problemas de género y la diversidad sexual (Rueda-Gascó y Alonso-Sanz, 2014). Los roles y estereotipos que representan los personajes masculinos y femeninos de los dibujos animados, que visualizan quienes tienen menor edad condicionan su comportamiento (Bandura, 1982; Kuhn, 1991). "Los modelos narrativos en las películas no solo reflejan microcosmos de procesos históricos, ellas también son creadas a través de cuadrículas o plantillas experienciales las historias que son escritas e identificadas de manera nacional" (Napier, 2001, p. 468).

A través del cine y de quienes dan vida y forma a las historias que se filman y reproducen, cada menor desarrolla una personalidad relacionada con los anhelos de parecerse a sus figuras heroicas preferidas. No obstante, el problema más importante reside en que según el tipo de películas y la época en la que son estrenadas cambian: su forma de ser, deseos, motivaciones, la explicación con respecto a sus comportamientos, también los roles sexistas, desiguales e injustos asociados a hombres y mujeres. Por ello, se debe prestar atención a la selección de las películas que se quieren abordar pedagógicamente en la escuela. Esta es una de las funciones primordiales en Educación Infantil, conseguir que quienes aprenden se desarrollen como personas, ofrecerles posibilidades para que elijan qué es aquello que les gusta y les atrae, ayudarles a configurar su propia personalidad y su carácter.

> La educación ayuda a que los niños y niñas se entiendan a sí mismos, comprendan el mundo en que viven y sus dificultades y se sientan capaces de emprender acciones para modificarlo en pro de la justicia y de la solidaridad. La educación dota a los alumnos de un sentido crítico y debe actuar para que la formación de la personalidad se fundamente en unos valores éticos y cívicos y en un sentido humanista de la existencia. La educación forma para la libertad y favorece el nacimiento y desarrollo de los lazos que unen a otras personas y a otros pueblos. (Aguaded, 2015, p. 17)

1.2. LA ANIMACIÓN JAPONESA

> Usualmente la globalización ha sido entendida como la occidentalización, o más puntualmente como la "americanización" del mundo liderada por los Estados Unidos. El gran volumen de exportación de los productos culturales (cine, televisión, música), el dólar, el inglés, las empresas trasnacionales, la alimentación (Coca-cola y McDonald's), las innovaciones tecnológicas (especialmente Internet), el ámbito militar, y un largo etcétera, han dado a entender a primera vista, que esta superpotencia está colonizando a las otras naciones. Sin embargo, es un caso error pensar que esta se genera en una sola vía, tal como lo afirma el sociólogo Anthony Giddens (1999, p. 25) en su libro *Un Mundo Desbocado*: "La globalización es, pues, una serie compleja de procesos y no solo uno. Operan, además de manera contradictoria o antitética". (Cobos, 2010, p. 3)

Se parte de una definición de globalización que aboga por el surgimiento de identidades dispares por todo el mundo, tal y como afirman Giddens (2010) y Cobos (2010); valorando positivamente la influencia que tiene

la animación japonesa en la formación de quienes se escolarizan. De esta manera se apuesta por una hibridación y no por una asimilación. "Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para crear nuevas estructuras, objetos y prácticas" (García-Canclini, 2000, p. 8). De esta manera se consigue que la occidentalidad conozca otras posibilidades como las provenientes del ámbito oriental (Hofstede y Hofstede, 2005; Feng y Park, 2015; Napier, 2001). Rompiendo con los convencionalismos estereotipados pese a que suponga una oposición para una minoría (Ramírez, 2001).

El anime o cine de animación japonés se concibe como una alternativa para quienes viven en una zona occidental, a través de historias que provienen de la cultura oriental, siendo aptas para todo tipo de público (Napier, 2001). Papalini (2006) define este género estableciendo las características que lo diferencian de los modelos arquetípicos.

> El marco fantasioso del grupo de las producciones japonesas importadas, los personajes se vuelven verosímiles: son contradictorios, se equivocan, tienen malos sentimientos y sienten impulsos eróticos, pareciéndose notablemente a sus públicos y sus vivencias. Al contrario de lo que sucede con la historieta norteamericana clásica, los manga siempre han tenido contacto con la vida cotidiana, lo que facilita la identificación con los personajes centrales. No se trata de gente increíble haciendo cosas extraordinarias, sino de gente común haciendo cosas normales en un marco imaginativo y lleno de misteriosas referencias a desvelar, con toda la complejidad de las acciones en donde los malos no lo son tanto ni los buenos son perfectos; el bien no siempre triunfa y los finales pueden no ser felices. (Papalini, 2006, p. 43-44)

1.3. "Doraemon": De serial televisivo a largometraje de animación

Entre la cultura visual creada en oriente se destaca el producto japonés *Dorameon* (Kaminashi, 1973; Ryo 1981-1984; Shibayama, 1984-2005; Zen, 2005-2017; Yakuwa, 2017-2018; Oruga, 2020). Este es un anime originado a partir del manga escrito por Fujiki F. Fujio cuyo mismo nombre presenta. El serial televisivo se desarrolla a lo largo de tres épocas: década de los años 70', décadas comprendidas entre los años 80' y principios del s. XXI, y las décadas contextualizadas a partir del cambio

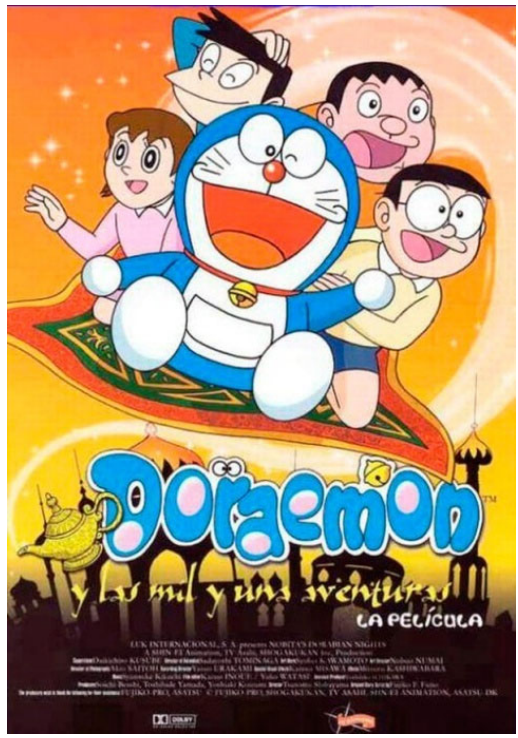
de siglo. De hecho, los capítulos se relacionan con prácticamente la totalidad de las historietas de las que parten.

La trama se centra en la historia de vida de un robot del s. XXII con forma de gato azul (sin orejas) quien viaja en el tiempo hasta la actualidad para convertirse en el acompañante y guía en el proceso de aprendizaje y desarrollo de Nobita Nobi, un estudiante japonés de la escuela primaria con limitadas posibilidades de éxito debido a su negativa respecto a su propia formación. Dicho proceso de ayuda se efectúa a partir de los artilugios futuros prestados por Doraemon y que facilitan los retos con los que el niño debe enfrentarse y superar.

Se destaca la influencia del serial televisivo de origen oriental en el mundo occidental. Por ello, se advierte una preocupación latente en estudiar dichas producciones en relación con las cuestiones de género (Reig y Mancinas, 1989) y con respecto a los efectos que genera en quienes lo consumen (Mulyono, 2016).

No obstante, el imaginario oriental sobre Doraemon se extiende hasta materializarse en recursos cinematográficos de animación (López, 2006). De todos los ejemplos con los que se cuenta, se referencia *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada, 1991) como ejemplo significativo y susceptible de análisis ya que se atiende a un filme oriental contextualizado en un ambiente árabe – en este caso concreto que acontece entre la realidad y la ficción – y se anota la inexistencia de investigación en dicho ámbito. En la figura 1 se comparte el cartel publicitario utilizado como *merchandising* para su lanzamiento en España.

FIGURA 1. Carátula de la película Doraemon y las mil y una aventuras (Bessi, Koizumi y Yamada, 1991)



Fuente: Bessi, Koizumi y Yamada (1991)

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo general

El objetivo principal de esta investigación consiste en analizar críticamente el discurso visual y lingüístico que se crea, recrea y difunde a través del filme de animación *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada, 1991), un producto japonés que contextualiza su trama en una geografía árabe.

2.2. Objetivos específicos

Asimismo, para cumplir con el objetivo general del estudio, se precisa de segmentarlos en una sucesión de secundarios que atiende a especificaciones necesarias para el análisis.

- Estudiar la relación existente entre el producto audiovisual y su origen literario árabe en la obra *Las mil y una noches*.
- Valorar los estereotipos que se difunden con dicho filme respecto a la cultura árabe.
- Compartir los elementos árabes que son tratados en este largometraje de una manera inclusiva, ya que son susceptibles de ser utilizados en las aulas como recurso para favorecer una correcta educación para la diversidad cultural y étnica.

3. METODOLOGÍA

3.1. Posicionamiento / Epistemología

Atendiendo a las pretensiones educativas en las que centra la atención el estudio se destaca la selección de un posicionamiento socio-crítico (Ricoy, 2006; Unzueta, 2011). La investigación debe contribuir a generar una mejora en el ámbito educativo que, consecuentemente, conlleve a un progreso social.

> Es decir que el enfoque socio crítico viabiliza la forma de interpretación autorreflexiva analizando y explicando a los seres humanos por qué les frustran las condiciones con base en las cuales se desarrollan y actúan sugiriendo las alternativas para erradicar las fuentes de descontento, e impulsando a la adopción de las mismas. (Unzueta, 2011, p. 111)

Resulta significativo ampliar el concepto según el pensamiento de Habermas (1987) al considerar el paradigma sociocrítico como un instrumento de liberación individual y social. "Unido a ello, también podemos afirmar que el paradigma sociocrítico, y bajo el prisma del cambio y de decisiones es quizá el que mayor potencial está demostrando en los procesos de innovación e investigación en educación" (Sánchez, 2013, p. 100). Para Alvarado y García (2008), Díaz y Pinto (2017), Morin (2000), Hernández (1998) o Habermas (1987) el paradigma dispone de un característico componente reflexivo y crítico que debe servir para valorar

y trabajar en pro de la mejora social; apostando también por una autoreflexión que conduzca posteriormente a un contexto ideal.

> Desde este enfoque, la realidad social está configurada por los intereses políticos y sociales de la clase dominante. Y, en ese sentido, es imprescindible tener en cuenta el poder en la sociedad y la función que el sistema educativo juega en la definición de esta realidad. (Sánchez, 2015, p. 15)

3.2. Muestra de estudio

Este paradigma se incluye como eje central en la redacción y planteamiento de los objetivos de la investigación recogidos anteriormente; seleccionando como muestra de estudio el filme de animación oriental – contextualizado en un ambiente árabe – *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada, 1991).

3.3. Metodología

Se recurre una metodología híbrida que combina procesos e instrumentos de las artísticas y de las cualitativas (Alonso-Sanz, 2013).

> Cualquier investigación en el campo educativo suele estar permeada de buenas intenciones y del deseo de los investigadores y las investigadoras de brindar un aporte a dicho campo, ya sea para conocer un fenómeno, para profundizar en temáticas anteriormente abordadas, o también, para buscar cambios o transformaciones específicas o sociales, a partir de los conocimientos que estudios previos hayan aportado. Independientemente del objetivo de estas, todas buscan la comprensión, profundización o transformación de aspectos en el campo educativo. (Pereira, 2011, p. 16)

En relación a las primeras, se utilizan las imágenes (Alonso-Sanz, 2013) – secuencias y escenas de la película – para recoger los principales resultados relacionados con los estereotipos y realidades arábigas recreadas en el filme. En relación a las segundas, se procede a un método de análisis cinematográfico y del discurso (Pérez-Rufí, 2016; Sayago, 2007); centrando la atención en la importancia de las palabras (Cea, 2001) como medio para transmitir ideas, sentimientos, discursos, etc.

Se aprecia una tradición y tendencia histórica a relacionar las investigaciones artísticas con la metodología de trabajo cualitativa (Alonso-Sanz, 2013) y ello se debe a que tal y como comenta Eisner (2014) “las artes

nos ofrecen una especie de licencia para profundizar en la experiencia cualitativa de una manera especialmente concentrada y participar en la exploración constructiva de lo que pueda engendrar el proceso imaginativo" (p. 21). En este caso, se analizan imágenes extraídas de audiovisuales por lo que se recurre a la Investigación Basada en Imágenes (Alonso-Sanz, 2013; Eisner y Barone, 2006; Marín, 2005). De hecho, la reflexión crítica que se construye en los largometrajes de animación seleccionados parte de la percepción de las imágenes y de los mensajes que se transmiten a través de esta cultura audiovisual.

3.4. Variables de análisis

Para esta investigación se toman como variables para el análisis: el componente literario, los estereotipos y tratamiento inclusivo de la cultura árabe en el largometraje seleccionado.

3.5. Método

> Técnicas documentales y textuales. Documentos, libros, revistas, informes, panfletos, comunicaciones, en definitiva, textos de toda índole son productos habituales en los contextos sociales que se van a analizar. Su recogida, su codificación, catalogación y clasificación son tareas imprescindibles en la mayor parte de trabajos de investigación de campo. No hay un procedimiento único en estas técnicas, pero su objetivo sí es único: la constitución de un corpus analizable en el marco de los distintos métodos. El análisis de contenido y el análisis del discurso suelen ser los procedimientos más habituales de análisis. (Íñiguez, 1999, p. 501)

Concretamente, se procede a un visionado del largometraje desde un posicionamiento crítico e inclusivo con respecto a la alteridad y diversidad cultural. Tras ello, se consume nuevamente el producto atendiendo a la selección de escenas, figuras, secuencias y discursos a través de los que se etiquetan las variables especificadas anteriormente.

3.6. Instrumentos

Para la categorización de las información recogida se recurre a tablas visuales de resultados (Marín-Viadel y Roldán, 2014) en las que se agrupan las figuras, secuencias de imágenes y discursos en base a las 3 categorías estudiadas.

4. EXPOSICIÓN Y DISCUSIÓN DE RESULTADOS

4.1. Doraemon, Literatura y audiovisual

En primer lugar se atienden a la exposición y discusión de resultados relacionados con la variable que relaciona el filme con la literatura árabe. La declamación tiene una gran influencia en el colectivo infantil, por ello, una parte considerable de los productos audiovisuales de animación parten de ella para la elaboración de las tramas o recurren a esta como elemento motivador (Franco, Mesías y Agra, 2016).

El largometraje inicia con la introducción de Doraemon y Nobita en los cuentos clásicos gracias a la ayuda de los zapatos mágicos, un artilugio del futuro que permite entrar de manera literal en las historias impresas para vivir dichas aventuras en primera persona. Tras ello, invita a sus amigos a compartir dicha experiencia; Suneo, Takeshi y Shizuka. Desafortunadamente, esta última no consigue retornar a su realidad debido a que durante el transcurso de un cuento – *Las mil y una noches* – pierde uno de estos zapatos. Posteriormente, la madre de Nobita quema todas las obras tras advertir el estado desordenado de su dormitorio. Tras dicho momento, temen no encontrar una solución. No obstante, tras una investigación efectuada por Doraemon advierten que dicho cuento incluye personajes y lugares reales a los que es posible acceder a través de la máquina del tiempo para encontrar a su amiga. Estas referencias son significativas para aproximar la cultura árabe a otro tipo de población e infancia. Algunos ejemplos lingüísticos son: “Las mil y una noches contiene 260 cuentos en total y se me ha ocurrido que quizá incluiría algún personaje real. Por eso he consultado a la enciclopedia universal total” y “Dos personajes del cuento existieron de verdad [⋯] uno es el califa Harún al-Rashid y el otro su ministro; creo que si vamos a los países de su época seguramente podremos encontrar alguna pista”. Asimismo, en la figura 2 se comparte la secuencia fotográfica con lo sucedido en la trama.

FIGURA 2. *Literatura en el filme de Doraemon y secuencia seguida para empoderar la narrativa árabe [Serie fotográfica]*



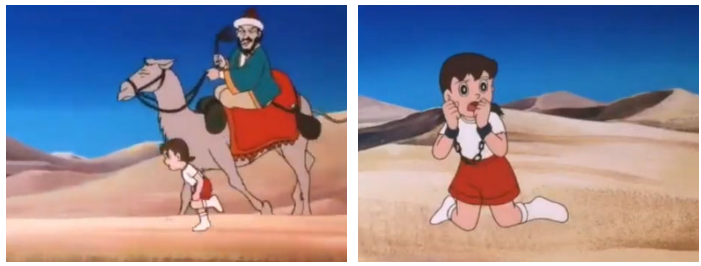
Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

La situación literaria advertida contribuye a ofrecer un tratamiento positivo, visible e inclusivo de la cultura árabe. También motiva al grupo de personas que consumen el filme a conocer más respecto al cuento original o a las personalidades reales que en este se mencionan. De hecho, se vislumbran posibilidades didácticas a partir del audiovisual tal y como rescata Huerta (2018a) o García-Raffi y Jardón (2018).

4.2. Estereotipos árabes difundidos con el filme

Los estereotipos árabes más difundidos, los cuales generan un odio hacia dicha cultura, coinciden con posicionamientos machistas a través de los que se considera a las mujeres seres inferiores; quedando privadas de derechos y libertades fundamentales. Así se recoge con la figura de Shizuka, la niña japonesa que tras quedar atrapada en el cuento árabe es secuestrada por el negrero Abujil, quien pretende rebajarla a la condición de un objeto para comercializar con ella y obtener beneficios económicos (Guzmán, Grassi y Fernández, 2011). Visualmente se atiende a imágenes en las que aparece esposada, perseguida por el desierto y azotada por quien se considera su amo. Esta historia de vida estereotipada y carente de pensamiento feminista se recoge en la figura 3. Asimismo, dichas situaciones deben servir para replantearse los tradicionalismos arcaicos y favorecer el avance del feminismo árabe (Ordóñez, 2013; Pérez-Nasser, 2007).

FIGURA 3. Inferioridad de la mujer en la cultura árabe [Serie fotográfica]



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Posteriormente, este machismo, arraigado que contempla a la mujer como aquello que se posee, se materializa con la colección de muñecas de cuerda de Simbad, a las que recurre como mero elemento contemplativo y de entretenimiento (Espinar, 2007). También se rescata la idea de belleza en términos de perfección (Asebey, 2011) a través del personaje de Shizuka. El grupo masculino exalta esta cualidad en la niña y sobre todo se potencia tras ser rescatada de su secuestrador y tras el proceso de acicalamiento que experimenta. Así se recoge en la serie fotográfica de la figura 4.

FIGURA 4. *Posicionamiento machista respecto a la posesión y belleza construida de la mujer [Serie fotográfica]*

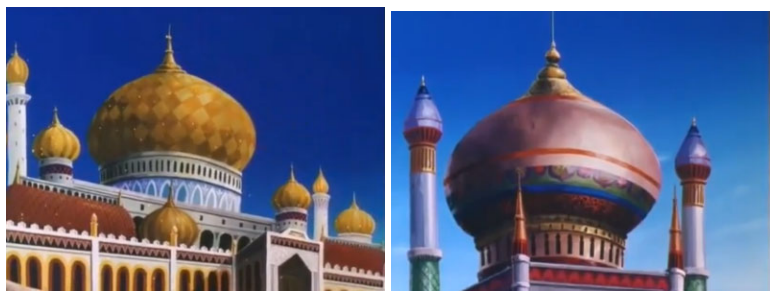


Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

También se advierte la tendencia a exaltar la existencia de una sociedad definida por la presencia de clases sociales y de estatus correspondientes a dichos niveles en la escala habitada (Reguillo, 2005; Ros, 2007). Sobre todo, se aprecia una preferencia hacia la defensa del sultanato propio de dicha cultura, erigiéndolo como institución social dotada de bondad;

razón por la cual debe defenderse. Por ejemplo, el rey Harún al-Rashid es quien salva al grupo de amigos japoneses de un colectivo de bandidos cuando anochece en el cuanto árabe en el que se introducen y facilita su palacio para hospedarlos. De hecho, Simbad el marino en su versión adulta – otra de las figuras protagonistas en el largometraje –, también es el dueño de un palacio dorado repleto de fantasía ubicado en el centro del desierto árabe. En la figura 5 se recoge la magnificencia de dicha institución a través de sus edificaciones.

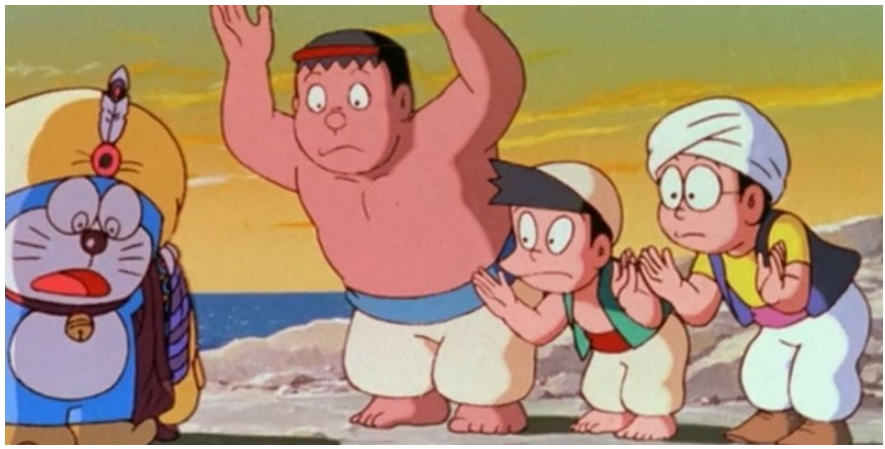
FIGURA 5. *Defensa del sultanato a través de figuras protagonistas que ostentan la posesión de los grandes palacios árabes [Serie fotográfica]*



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Esta estructura social de clases también se percibe a través de los disfraces que utilizan los niños japoneses para introducirse en el cuento buscando a Shizuka. Mientras que quienes se consideran protagonistas – Doraemon y Nobita – toman las ropas de un mercader extranjero y su acompañante respectivamente; quienes ostentan los roles de antagonistas relativos – Suneo y "gigante" – utilizan las de sirvientes. En la figura 6 se advierte dicha situación de una manera visual.

FIGURA 6. Las clases sociales a través de la vestimenta que utilizan quienes protagonizan el filme [Figura]



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Resulta significativo compartir los estereotipos que Ros (2007) establece en cuanto a las clases sociales bajas, quienes son etiquetadas como perversas, amorales y carentes de ética. "Estereotipos que están presentes en nuestra sociedad: inmigrante económico = delincuente; [···] árabe = terrorista, fanático religioso; judío = tacaño; gitano = ladrón" (p. 10). Precisamente, así se advierte con quienes son villanos en la trama, ya que ostentan el rol de ladrones y negreros.

Estas figuras se presentan de una manera excesivamente maniquea, ya que presentan unos rasgos físicos que permiten identificarlos con la maldad de forma visual; sin necesidad de atender a los comportamientos que desempeñan (Jiménez, 2010). No obstante, lo realmente significativo consiste en que estos se relacionen excesivamente con los caracteres propios de la sociedad árabe (teces y barbas oscuras y marcadas), de los cuales carecen otro tipo de personas también árabes en el filme. Así se recoge en la figura 7.

> El malo raramente es guapo, ya que, por pura convención se supone que su falta de belleza física es un signo de su monstruosidad moral de igual modo que se supone, también por conveniencias, que la bondad del héroe se manifiesta también en su atractivo personal. (Martín, 2002, p. 154)

FIGURA 7. *Maldad maniquea: villanos con rasgos árabes y protagonistas de dicha geografía carentes de estos [Serie fotográfica]*



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

4.3. Tratamiento inclusivo y visible de la cultura árabe y su aplicación en educación

Con el visionado activo y reflexivo del largometraje se advierten situaciones que son susceptibles de ser introducidas en las aulas de educación, ya que contribuyen al tratamiento inclusivo de la cultura árabe y al conocimiento de sus elementos.

En primer lugar, se alude a la mitología originaria y fehaciente a dicha realidad como es la teoría de la alfombra voladora, el genio de la lámpara e incluso la cueva de las mil maravillas. Estos elementos son sumamente interesantes y motivadores para despertar el interés del colectivo infantil en la etapa de la Educación Infantil (Rodríguez, 2010); sirviéndose de los mismos para ofrecer una formación centrada en la diversidad cultural y aproximación a otras sociedades. Estos ejemplos aparecen en la figura 8.

FIGURA 8. Elementos fantásticos de la cultura árabe [Serie fotográfica]



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

En segundo lugar, se advierte un tratamiento inclusivo de la cultura árabe cuando se atiende a personajes reales de su historia como el califa al-Rashid. De esta manera, se recurre a la cinematografía de animación como método educativo para el acercamiento y descubrimiento de una realidad (Huerta. 2018b). En la figura 9 se recoge la imagen de dicho personaje histórico.

FIGURA 9. Harún al-Rashid como personaje de la trama real [Figura]



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Asimismo, con el largometraje se pone en valor la importancia de la lengua como símbolo de identidad de un territorio. Por ello, el guía espacial de los viajes en el tiempo insiste al grupo de niños en la importancia de aprender árabe y/o de familiarizarse con el diccionario de dicho idioma para desenvolverse en el lugar de destino (así se recoge en la figura 10). Esta idea debe transmitirse al colectivo infantil desde las primeras edades; entendiendo la importancia de la adquisición del lenguaje durante la etapa de Educación Infantil (Bigas, 1996). De hecho, una propuesta didáctica a partir del filme consiste en aprender saludos y/o formas de cortesía generales de la lengua oriental comentada; así como también la escritura del nombre propio en base a la grafía árabe.

FIGURA 10. *Lengua árabe [Figura]*



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Le sigue una utilización del filme con fines didácticos respecto al conocimiento de la geografía y de las características que la componen. Por ejemplo, se advierte una escena en la que se comparte cómo son las ciudades excesivamente pobladas de los territorios árabes y las actividades sociales de sus mercados ambulantes. También se atiende al fenómeno atmosférico de las tormentas de arena. En la figura 11 se recogen dichos aspectos de una manera visual. A partir de estas secuencias de imágenes, se advierte la posibilidad de trabajar en el aula la comparación entre sociedades y territorios; tomando conciencia de la alteridad geográfica desde un posicionamiento inclusivo y respetuoso (Aranda-Hernando, 2003).

FIGURA 11. Elementos culturales (vida en las ciudades) y factores atmosféricos (tormeta de arena) en los territorios árabes [Serie fotográfica]



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

Centrando la atención en la cultura, se destaca la importancia del aprendizaje de la musicalidad y la influencia que este arte ejerce en el desarrollo integral de quienes componen la infancia (Ramírez-López, 2018). Atendiendo a dicho magma teórico y a la existencia de diversidad musical, se advierte la significación del largometraje como ejemplo audiovisual para introducir en las aulas de Educación Infantil propuestas didácticas sobre dicha rama del mundo árabe: interpretando melodías, escuchándolas activamente, etc. En la figura 12 se recogen las escenas en las que se recurre a la práctica de la flauta dulce en dicho territorio,

FIGURA 12. *Música árabe: la práctica de la flauta dulce [Figura]*



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

A modo de cierre, se incluye una propuesta didáctica para Educación Infantil o Primaria a partir de una secuencia de la propia trama del largometraje. Esta consiste en crear cuentos a partir de la interrelación de fragmentos, escenarios, personajes, elementos, etc., de otros ya existentes; y a partir de dichas combinaciones elaborar nuevas narraciones. Por ejemplo, en el largometraje se atiende a la interacción de la bruja de *Blancanieves y los siete enanitos* y la de *Hansel y Gretel*; ofreciéndole la primera una manzana envenenada a la segunda, a partir de que ambos cuentos se junten. Esta situación se recoge en la figura 13.

FIGURA 13. *Combinación de cuentos en la película [Figrua]*



Fuente: *Doraemon y las mil y una aventuras* (Bessi, Koizumi y Yamada 1991)

5. CONCLUSIONES

Tras el desarrollo de la investigación y en base a los objetivos planteados al inicio de esta, se concluye:

- Considerando al largometraje estudiado un producto audiovisual sumamente significativo para efectuar una aproximación hacia la cultura árabe; generando motivación en quienes la consumen – siempre y cuando se efectúe de una manera activa – para conocer más respecto a su historia, geografía, etc.
- Manifestando una existencia entre la literatura tradicional árabe y la trama del largometraje. De hecho, dicho recurso de animación contribuye a poner en valor el arte de la declamación y a incentivar entre la audiencia consumidora del mismo un deseo y gusto hacia la actividad lectora y conocimiento de los cuentos tradicionales relacionados con el arabismo.
- Valorando la existencia de ciertos estereotipos árabes que deben superarse para contribuir hacia el progreso social. Estos se relacionan con: el tratamiento machista de la existencia de la mujer, la perduración de una sociedad clasista fundamentada en los regímenes totalitarios y el componente maniqueo en el diseño de las figuras malvadas.
- Compartiendo propuestas didácticas que contribuyen al fomento de una educación cultural a favor de la otredad y la diversidad geográfica desde la Educación Infantil.

Con todo, teniendo en cuenta la influencia de dicha animación japonesa y la extensión geográfica y generacional que presenta, se considera necesario seguir investigando sus productos audiovisuales contextualizados en diferentes temáticas para seguir contribuyendo a la ampliación de conocimiento en relación al área de la cultura visual de la imagen y de la cinematografía de animación.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

En primer lugar agradezco a mis abuelos paternos toda la compañía y cuidados ofrecidos desde mi nacimiento. Les estoy sumamente agradecido de todo el tiempo compartido en su hogar el cual se convierte a lo largo de mi vida en: cobijo para el estudio, lugar de reflexión, casa para las quedadas con mis amistades durante la adolescencia, residencia de vacaciones y algunos fines de semana, etc. Hablo de mi yayo Vicente y de mi yaya Maruja, porque gracias a ellos conozco y me enamoro de "Doraemon" como animación infantil durante los 9-10 años, cuando cada sábado y domingo acostumbramos a velo los tres juntos en nuestra televisión local valenciana "Canal 9". 16 años después se prepara este texto en el que se consume nuevamente el producto oriental pero con una mirada más crítica y reflexiva. Esto último debo agradecerlo a quienes dirigen mi Tesis Doctoral y me inician en el ámbito de la investigación educativa y artística, D. Ricard Huerta y Dña. Amparo Alonso.

8. REFERENCIAS

Aguaded, J. I. (2015). Cine, sistema educativo, responsabilidad social e influencia en el entorno ciudadano. *Aularia, 2*, 9-17.

Alonso-Sanz, A. (2013). A favor de la Investigación Plural en Educación Artística. Integrando diferentes enfoques metodológicos. *Arte, Individuo y Sociedad, 25*(1), 111-119.

Alvarado, L. y García, M. (2008). Características más relevantes del paradigma sociocrítico: su aplicación en investigación de educación ambiental y la enseñanza de las ciencias realizadas en el Doctorado de Educación del Instituto Pedagógico de Caracas. *Sapiens: Revista Universitaria de Investigación, 9*(2), 187-201.

Ambrós, A. y Prats, M. (2008). Modelos femeninos en Las Tres Mellizas. *Cuadernos de Literatura Infantil y Juvenil, 213*, 7-18.

Aranda Hernando, A. M. (2003). *Didáctica del conocimiento del medio social y cultural en educación infantil*. Síntesis.

Aranguren, F., Arguello, R y Bustamante, B. (2004). Educación y televisión: una convergencia creativa. *Comunicar 22*, 132-136.

Asebey, A. M. d. R. (2011). Disney en la aculturación de la niñez latinoamericana. *Revista de Psicología Trujillo, 13*(2), 241-251.

Bandura, A. (1982). *Teoría de aprendizaje social.* Espasa Calpe.

Bessi, S., Koizumi, Y. y Yamada, T. (productores) y Shibiyama, T. (director). (1991). *Doraemon y las mil y una aventuras* [cinta cinematográfica]. Shogakukan y TV Asahi.

Bigas, M. (1996). La importancia del lenguaje oral en educación infantil. *Revista de aula de Innovación Educativa*, *46*, 1-4.

Cantillo, C. (2015). Del cuento al cine de animación: semiología de una narrativa digital. *Revista de Comunicación de la SEECI, 38*, 133-145.

Cea, M. Á. (2001). *Metodología cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social.* Editorial Síntesis.

Cobos, T. L. (2010). Animación japonesa y globalización: la latinización y la subcultura Otaku en América Latina. *Razón y palabra, 15*(72), 1-29.

Díaz, C. y Pinto, M. L. (2017). Vulnerabilidad educativa: Un estudio desde el paradigma sociocrítico. *Praxis educativa, 21*(1), 46-54.

Eisner, E. W. (2014). Investigar en educación artística: nuevos entornos y retos pendientes. *EARI- Educación Artística Revista de Investigación, 5*, 11-22.

Eisner, E. W. y Barone, T. (2006). Arts-Based Educational Research. En J. L. Green, G. Camilli y P. B. Elmore (Eds.), *Hand book of complementary methods in education research* (pp. 95-109). AERA.

Espinar, E. (2007). Estereotipos de género en los contenidos audiovisuales infantiles. *Comunicar, 15*(29), 129-134.

Feng, Y. y Park, J. (2015). Bad Seed or Good Seed? A Content Analysis of the Main Antagonists in Walt Disney-and Studio Ghibli-Animated Films. *Journal of Children and Media, 9*(3), 368-385.

Franco, C., Mesías, J. M. y Agra, M. J. (2016). Dibujando palabras: perspectiva histórica de la ilustración en la literatura infantil y juvenil en Galicia, 1927- 2007. *Elos. Revista de literatura infantil e xuvenil, 3*, 53-76.

García-Raffi, J. V. y Jardón, P. (2018). *Identidades, cine y educación. Didáctica de la pantalla. IV: Espaicinema.* Editorial Tirant Humanidades.

Giddens, A. (2010). *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas.* Grupo Santillana.

Granado, M. (2003). Educación audiovisual en educación infantil. *Comunicar, 20*, 155-158.

Guzmán, P., Grassi, M. y Fernández, D. (2009). La objetivación de la mujer en algunos escritos de san Agustín de Hipona. *ETIAM: Revista Agustiniana de Pensamiento*, *4*(4), 75-89.

Habermas, J. (1987). Conocimiento e interés. En J. Habermas (Ed.), *Ideas y Valores* (pp.61-76). Universidad Nacional.

Hernández, G. (1998). *Paradigmas psicológicos en Educación.* Paidós.

Hofstede, G. H. y Hofstede, G. J. (2005*). Cultures and organizations. Software of the mind.* McGraw-Hill.

Huerta, R. (2018a). La creación audiovisual en la infancia. De espectadores a productores. *Revista Iberoamericana de Educación*, *76*(1), 145-149.

Huerta, R. (2018b). Teleduca, un referente en cine educativo como reivindicación colectiva del espacio social. La experiencia de Carme Mayugo. *EARI. Educación Artística Revista de Investigación, 9*, p. 237-247.

Huerta, R., Alonso-Sanz, A. y Ramon, R. (2019). *De película. Cine para educar en diversidad.* Tirant Humanidades.

Íñiguez, L. (1999). Investigación y evaluación cualitativa: bases teóricas y conceptuales. *Atención Primaria, 23*(8), 496-502.

Jardón, P. y Arbiol, J. (2016). El cinema com a eina educativa per al currículum escolar y el treball en xarxa. En V. Pardo (Coord.), *Aportacions entorn del desenvolupament territorial y social valencià* (pp. 173-186). Universitat de València.

Jenkins, H. (2008). *Fans, blogueros y videojuegos. La cultura de la colaboración.* Paidós.

Jiménez, Z. (2010). La construcción del villano como personaje cinematográfico. *FRAME, 6*, 285-311.

Kaminashi, M. (1973). *Doraemon* [serie de televisión]. Nippon TV Doga.

Kuhn, A. (1991). *Cine de mujeres: feminismo y cine.* Morata.

López, F. J. (2016). La difusión del cine japonés en las salas cinematográficas de España (2009-2015). *Kokoro: Revista para la difusión de la cultura japonesa, 3*, 1-13.

Marín, R. (2005). La "Investigación Educativa Basada en las Artes Visuales" o "Arte investigación educativa". En R. Marín (Ed.), *Investigación en Educación Artística* (pp. 223-274). Editorial Universitat de València.

Marín-Viadel, R. y Roldán, J. (2014). *4 instrumentos cuantitativos y 3 instrumentos cualitativos en Investigación Educativa Basada en las Artes Visaules.* Universidad de Granada.

Martín, S. (2002). *Monstruos al final del Milenio.* Imágica Ediciones.

Mendioroz, A. M. (2015). Empleo de la Historia del Arte para la adquisición de nociones estructurantes del área de Conocimiento del Entorno en Educación Infantil: espacio y tiempo. *Arte, Individuo y Sociedad, 27*(1), 11-23.

Mesías, J. M. y Sánchez, C. (2018). "Paisajes del yo": Simbiosis sensible del cuerpo, espacio y luz en el aula de infantil. *EARI, 9*, 110-130.

Morawitz, E. B. y Mastro, D. E. (2008). Mean girls? The Influence of Gender Portrayals in Teen Movies on Emerging Adults. Gender-Based Attitudes and Beliefs. *Journalism and Mass Communication Quarterly, 85*(1), 155-183.

Morin, E. (2000). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro.* FACES-UCV/CIPOST.

Mulyono, E. (2016). Politeness principle analysis in cartoon movie entitled Stand by Me Doraemon. *Premise: Journal of English Education and Applied Linguistics*, *5*(1), 9-23.

Napier, S. J. (2001). Confronting master narratives: History as vision in Miyazaki Hayao's cinema of de-assurance. *Positions: east asia cultures critique, 9*(2), 467-493.

Ordóñez, E. J. (2013). Una fractura desde el feminismo árabe: a propósito de Fatema Mernissi. *Revista Guillermo de Ockham*, *11*(1), 11-19.

Oruga, H. (2020). *Doraemon* [serie de televisión]. Shin-Ei Animation.

Papalini, V. (2006). *Anime: mundos tecnológicos, animación japonesa e imaginario social.* La Crujía Ediciones.

Pereira, C. (2005). *Los valores del cine de animación. Propuestas pedagógicas para padres y educadores.* PPU.

Pérez Nasser, E. (2007). Las mujeres árabes en las mil y una noches: feminismo y modernidad en Oriente. *Política y cultura*, (28), 133-155.

Pérez-Rufí, J. P. (2016). Metodología de análisis del personaje cinematográfico. Una propuesta desde la narrativa fílmica. *Razón y Palabra, 20*(95), 534-552.

Ramírez, E. (2001). *Lo que hay detrás de las caricaturas.* Palabra Viva.

Ramírez López, Y. I. (2018). Estrategias didácticas para el acompañamiento del aprendizaje musical en primera infancia. *Epistemus*, *5,* 57-79.

Reguillo, R. (2005). *Nosotros y los miedos a la construcción política y cultural de los sentimientos.* FLACSO.

Reig, R. y Mancinas-Chávez, R. (1989). Dibujos animados: estereotipos de género. *Chasqui: revista latinoamericana de comunicación, 111, 79-83*.

Ricoy, C. (2006). Contribución sobre los paradigmas de investigación. Educação. *Revista do Centro de Educação, 31*(1), 11-22.

Rodríguez, P. (2010). El olvido de la imaginación y fantasía en la enseñanza/aprendizaje de las Ciencias Sociales. Educación Infantil y Primaria. *Revista de estudios extremeños*, *66*(3), 1201-1216.

Ros, N. (2007). El film Shrek: una posibilidad desde la educación artística para trabajar en la formación docente la lectura de la identidad y los valores. *Revista Iberoamericana de Educación, 44*(6), 1-12.

Rueda-Gascó, P. y Alonso-Sanz, A. (2014). Docentes en formación y diversidad sexual. Reflexiones sobre cultura visual en series infantiles de televisión. *Cuadernos de Pedagogía, 449*, 68-70.

Ryo, M. (1981-1984). *Doraemon* [serie de televisión]. Shin-Ei Animation.

Sánchez, J. (2013). Paradigmas de investigación educativa: de las leyes subyacentes a la modernidad reflexiva. *Entelequia. Revista interdisciplinar, 16*, 91-102.

Sánchez, M. C. (2015). La dicotomía cualitativo-cuantitativo: posibilidades de integración y diseños mixtos. *Campo Abierto. Revista de Educación (vol. monográfico)*, 11-30.

Sayago, S. (2007). *La metodología de los estudios críticos del discurso. Problemas, posibilidades y desafíos.* Observatorio de la comunicación.

Shibayama, T. (1984-2005). *Doraemon* [serie de televisión]. Shin-Ei Animation.

Unzueta, S. (2011). Algunos aportes de la psicología y el paradigma socio crítico a una educación comunitaria crítica y reflexiva. *Revista Integral Educativa, 4*(2), 105-144.

Wynns, S. L. y Rosenfeld, L. B. (2003). Father-daughter relationships in Disney's animated films. *Southern Communication Journal, 28*(3), 91-106.

Yakuwa, S. (2017-2018). *Doraemon* [serie de televisión]. Shin-Ei Animation.

Zen, S. (2005-2017). *Doraemon* [serie de televisión]. Shin-Ei Animation.

LAS NARRATIVAS ARGUMENTATIVAS DE LA PRENSA ESCRITA Y DIGITAL MARROQUÍ SOBRE LA REVUELTA ÁRABE

NASMA IRAKRAK
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN

La prensa marroquí ha sido testigo vivo de las transformaciones políticas, sociales y culturales provocadas por la denominada Primavera Árabe. Este testimonio sobre el cambio insertado en la prensa se ha reflejado en los contenidos expuestos en sus distintas páginas de los diferentes géneros periodísticos. Esta exposición de hechos ha ofrecido asimismo un acercamiento analítico e interpretativo de las causas y las consecuencias del cambio. Su discurso no sólo forma una memoria histórica sobre el cambio, que queda plasmada entre las líneas de los textos periodísticos, sino también un motor que inyecta potencia y fuerza para una relevante transformación política, social, económica y cultural.

En 2011, la Revuelta Árabe en Marruecos, ha generado dos bandos con distintas posiciones: el primero apoya los cambios y las pretensiones de las revueltas, mientras el segundo bando pone en duda las intenciones de quienes reclaman el cambio y se opone a su avance. Por tanto, cada bando representa un tipo de opinión pública que recibe las informaciones sobre las revueltas de una clase determinada de prensa que se posiciona en su mismo bando. Por ello, la construcción de la realidad de los hechos de la Revuelta Árabe es una acción subjetiva condicionada por el posicionamiento de la prensa, su ideología, el lector objetivo, etc. De esta forma nos enfrentamos ante distintas realidades construidas por diversos grupos de prensa sobre una realidad única que es la Revuelta Árabe y sus acontecimientos.

Dentro de este proceso de construcción mediática de las realidades, surge como objetivo de la acción comunicativa la *opinión pública.* En efecto, los constructores de los mensajes y discursos periodísticos están envueltos en el seno de dicha acción constructiva. De esta manera manejan, en cierto modo, la intención de buscar actitudes y reacciones ante las franjas de la opinión pública.

Basándonos en las principales teorías de la Argumentación desde los esfuerzos filosóficos de los siguientes pensadores y lingüistas: Chaim Perelman, Jean-Claude Anscombre y Oswald Ducrot se analizan algunas producciones discursivas e informativas de los acontecimientos de la Primavera Árabe de la prensa marroquí. En concreto *Al Massae*, *Al Alam* y *Hespress.com*, en los inicios del surgimiento de este fenómeno hasta finales de 2011. Esta será la etapa de nuestro estudio, destacada por sus acontecimientos relevantes y sin precedentes que captaron el interés de la opinión pública mundial. El objetivo principal es conocer los posicionamientos interpretativos de la prensa marroquí ante los actores de la Revuelta Árabe.

2. LA PRENSA, IDEOLOGÍA POLÍTICA Y LOS BANDOS DE LA REVUELTA

Cuando los acontecimientos de las revueltas comenzaron a extenderse por las fronteras de los países árabes, la prensa desempeñó un papel determinante en la *reconstrucción mental* (Van Dijk, 1980: 53) y periodística de dichos acontecimientos. Esta prensa, a través del *proceso de mediación* (Arias Fernández, s.f: 186), reconstruye una realidad mediática de los hechos y produce, asimismo, acciones interpretativas diversas e incluso contradictorias. Los procesos de construcción y de mediación parten de las visiones distintas que suscitan posiciones disímiles.

En aquel entonces, recordamos que cuando estalló la ira que provocó la Revuelta Árabe, en los medios de comunicación salieron noticias de hechos inconcebibles que me impulsaron a zapear y buscar cadenas nacionales e internacionales, como por *ejemplo Al-Jazeera, Al Arabia, RTM* y *la segunda canal marroquí2M*, para entender, acumular y ver las distintas informaciones suministradas sobre la revuelta y obtener de ese

modo una idea más cercana a la realidad de lo que estaba sucediendo. Asimismo, se buscaba información por internet hojeando las páginas de periódicos electrónicos como *Hespress.com*, *Lakom.com*...etc. e incluso siguiendo lo que se publicaba en las redes sociales, en especial *Facebook* y *Twitter.* Este salto de un medio a otro era un ejercicio que partía de la convicción de que cada plataforma tiene un punto de vista distinto al otro. Al mismo tiempo, su forma de contar los hechos varía según los objetivos comunicativos que pretenden según ciertos impactos políticos o sociales.

Por tanto, esta diversidad de visiones es el reflejo de intereses y de la lucha implícita y explicita para que una versión domine más que la otra. Dicho en otras palabras, en esa lucha por el dominio se esconde una lucha para que haya un sólo marco establecido de recepción de lo ocurrido y, asimismo, para que sus consecuencia vayan determinando el nivel de acción de la opinión pública y, por supuesto, su reacción sobre dicho acontecimiento.

Las formas de contar los hechos, el lenguaje utilizado en la construcción de los sentidos y de los símbolos semánticos, así como las estructuras discursivas son partes de los elementos comunicativos utilizados por todos tipos de la prensa que estábamos viendo, leyendo o escuchando. El propósito era obtener una visión más cercana de la realidad y entender lo que estaba ocurriendo realmente en el mundo árabe y así, como consecuencia, tomar una decisión o una acción al respecto para, a fin de cuentas, estar a favor de la revuelta o en contra.

Todos estos elementos eran en realidad focos de la ideología que dirige la actitud, la posición, la evaluación y el juicio de los medios y de la prensa sobre los acontecimientos. Entendemos que cada producción discursiva está desarrollada dentro de un proceso ideológico que marca las tendencias de dichas producciones hacia unos valores u otros. La ideología, como afirma el lingüista Van Dijk: « es considerada como un sistema cognitivo (...) y una representación mental usada para actividades tales como la interpretación de acontecimientos y acciones, la comprensión de un discurso o la producción de acciones» (1980: 37). Por tanto, las ideologías se consideran elementos importantes en la elaboración del

discurso que forman parte del proceso de interacción comunicativa en los diversos contextos sociales.

De hecho, los focos de ideología se centran principalmente en las producciones discursivas que dividen en dos niveles el texto discursivo: *intra-discursivo* (García Ochoa, 2006: 299) y *extra-discursivo*. (Rolon, s.f)

En cuanto al nivel *intra-discursivo*, los focos ideológicos implícitos en los discursos se manifiestan en el lenguaje, en las estructuras de expresión y las formas de clasificación de sus sujetos, así como en la visión que marca las pautas del discurso y, por supuesto, el objetivo comunicativo. Mientras los focos de ideología extra-discursiva son aquellos que se quedan marcados por factores externos al discurso, pero que ejercen sus influencias sobre el mismo, como las instituciones y los individuos que representan una referencia o poder que controlan las intenciones comunicativas de los discursos producidos (Fernández-Ramírez, 2009).

De este modo, la diversidad en la representación mediática de la prensa sobre los acontecimientos de la Revuelta Árabe está causada por las diferencias de las ideologías que guían las construcciones de dichas representaciones. En la realidad, cada prensa parte en su proceso informativo y comunicativo de una ideología. Estas últimas hacen que los receptores de la información clasifiquen la prensa o los medios según el tipo de ideología. Este proceso nos ocurre también de manera natural mientras leemos las informaciones que facilita la prensa. En consecuencia, relacionamos las formas de contar los hechos ocurridos con la identidad del periódico que se determina, principalmente, por su propia ideología.

En este marco, toda información sobre la Primavera Árabe parte de una ideología filtrada a través de estructuras mentales como el lenguaje, categorías, imágenes de pensamiento y sistemas de representación que caracterizan la producción del discurso.

Por tanto, ante esta diversidad de discursos producidos sobre la Primavera Árabe, surge un tipo de conflicto orquestado por los intereses impuestos por las condiciones ideológicas manifestadas de manera intra-discursiva o extra-discursiva que diseñan los objetivos comunicativos

respondiendo a dichos intereses. Es más, como afirma el lingüista Van Dijk:

> «Las ideologías se desarrollan como consecuencia funcional de los conflictos de intereses que emergen de objetivos, preferencias o derechos que son vistos como mutuamente incompatibles» (1999: 37).

Por ende, las producciones de la prensa que forma parte de nuestro estudio de análisis encuentran marcados sus objetivos informativos y comunicativos por las condiciones ideológicas que posicionan su actitud periodística ante los acontecimientos de la Primavera Árabe, ya que cualquier producción discursiva parte de una cierta ideología (Van Dijk, 1980).

De hecho, la especificidad de los acontecimientos de la Primavera Árabe, en cuanto al posicionamiento de la prensa marroquí, ha inducido a dos tipos de prensa con distintas posiciones:

- Prensa opositora a lo que estaba sucediendo en la zona árabe: es decir, en contra del proceso de cambio que ha invadido el escenario político de la zona y que ha incitado a las transformaciones sociales y culturales. Normalmente, este tipo de prensa cuenta con una opinión pública que aspira a versiones periodísticas concretas sobre los acontecimientos en los que la mayoría de los actores de este círculo son, evidentemente, aliados del poder oficial y por supuesto comparten determinados intereses, entre ellos las clases políticas, económicas o religiosas.
- Prensa a favor de las olas de cambio provocadas por la Revuelta Árabe: esta prensa responde con sus coberturas de los acontecimientos de la Revuelta Árabe a las aspiraciones de una clase de opinión pública, así como de una determinada clase política, social y religiosa interesadas en el cambio social y en la apertura política.

Así pues, las ideologías que están delimitando los marcos de la información promovidos por la prensa se manifiestan en dos tipos de ideologías: la ideología conservadora que defiende las posiciones del poder oficial y apoya el mantenimiento de mecanismos de dominación de los

intereses políticos de la clase política, social, económica y religiosa dominante. Y otra ideología progresista que promueve la voluntad de cambio y alienta los esfuerzos para liberarse de la dominación de las estructuras políticas, sociales y culturales establecidas por el poder oficial y sus aliados, o sea, las estructuras que conservan los intereses del poder dominante.

En conjunto, los medios con estos dos tipos de ideología política se convierte en actores políticos que desarrollan un tipo de pensamiento político suministrado a la opinión pública por las producciones periodísticas, cuyos planteamientos llevan a crear opiniones y provocar actitudes y reacciones políticas. De ahí, la prensa obtiene su legitimidad comunicativo-política que la convierte no solamente en un medio de información y de comunicación política, sino también en un actor político.

3. ANÁLISIS DEL DISCURSO ARGUMENTATIVO DE LAS PRODUCCIONES PERIODÍSTICAS DE LA PRENSA MARROQUÍ

Existen consideraciones concretas que han condicionado la producción del discurso periodístico de la prensa marroquí en la Primavera Árabe. Una de estas principales consideraciones es que la prensa marroquí produce su discurso periodístico en el seno de los acontecimientos de la Primavera Árabe y desde el corazón de las olas del cambio político, social y cultural que invadieron la sociedad árabe, pues Marruecos fue uno de estos países.

La segunda consideración es que la prensa marroquí se ha visto concernida y afectada por los resultados de este cambio. Por eso la prensa, como institución marroquí, estaba interesada en que se produjera el cambio o por el contrario, en que no hubiera ningún cambio, y eso dependía de la ideología y la tendencia de cada periódico. Por tanto, la prensa misma fue en ocasiones motor principal de este cambio, convirtiéndose en dinamizadora de la indignación que causaron las revueltas, y otras veces freno del mismo. Por ende, para el análisis de las producciones discursivas e informativas de los acontecimientos de la Primavera Árabe por parte de la prensa marroquí, se tomará en consideración los aspectos

mencionados anteriormente, averiguaremos cómo se manifiestan argumentativamente en la construcción del discurso y asimismo cuáles son sus objetivos periodísticos y comunicativos.

3.1. Narrar desde el corazón de la revuelta marroquí

Evidentemente, durante la Primavera Árabe la prensa marroquí estuvo presente en el corazón de las revueltas y en las manifestaciones de la indignación, ya que Marruecos se incorporó a la revuelta después de Túnez y Egipto. Eso conduce, sin lugar a dudas, a predecir el modelo del estilo periodístico dominante, así como el género periodístico utilizado para llevar a cabo la tarea de informar. La prensa marroquí que estaba a favor del cambio se ubicó dentro del corazón de las revueltas, es decir, esta ubicación fue en cierto modo un posicionamiento sobre los acontecimientos. Ocupar el corazón de la ola del cambio es dejarse llevar por su mecanismo y su dirección. Además, esta ubicación estaba justificada por el ritmo de las revueltas y la demanda constante de las informaciones que fueron determinantes en cuanto al desarrollo de las manifestaciones y las protestas.

Por otra parte, la prensa escrita se vio ante un tipo de competencia con los nuevos medios tecnológicos que transmitían informaciones vivas en imágenes y audios, y con una velocidad incontrolable. Estas consideraciones han condicionado en cierto modo las opciones de redacción, de estilo y de género periodístico para cumplir con una tarea de información más comprometida con los receptores de sus mensajes. En este contexto, los reportajes, así como las crónicas, constituyeron el género periodístico dominante en cuanto a la información, mientras que la narración figura como el estilo comunicativo más utilizado. Así pues, en el análisis argumentativo de los textos periodísticos de la prensa marroquí se centrará nuestro interés analítico en la narración como elemento argumentativo para averiguar cómo está orientando el discurso hacia una conclusión argumentativa.

3.1.1. La narración como estructura argumentativa

La narración, como forma de informar o comunicar con la opinión pública marroquí, ha encontrado en los acontecimientos de las revueltas de

este país todos los requisitos para el desarrollo de una narración periodística: personajes, acontecimientos, tiempo, lugar, etc., mientras que la imaginación, como estilo de expresión periodística, se relaciona con la capacidad constructiva del discurso narrativo mediático por parte del periodista.

Rodden (2008) se preguntó:

> ¿Cómo la historia nos convence? ¿Cómo nos mueve?, en el contexto de demostrar cómo la narraciones son elementos argumentativos, o cómo la narración es un argumento dentro del discurso periodístico (Olmos, 2017: 69).

La narración nos convence a través de esta capacidad de la redacción narrativa de establecer una analogía entre la realidad y lo narrado (2017:63). Por lo tanto, en este sentido la argumentatividad está basada sobre dicho elemento, que es la analogía.

En principio toda habla contiene una dimensión argumentativa, ya sea a través de la lengua, como considera Ducrot (1984), o a través de estructuras lógicas, como indica Perelman (1976). Por ello, el siguiente análisis argumentativo de los fragmentos periodísticos narrativos se basará en la argumentación implícita en la lengua, así como en las estructuras lógicas del corpus narrativo y su implicación a la hora de marcar una conclusión argumentativa que reflejará en realidad la posición del periodista y del periódico sobre los acontecimientos o incluso sobre el cambio provocado por las revueltas.

Antes de empezar a analizar los textos de algunos periódicos marroquíes de nuestro corpus de estudio, es de gran interés volver a describir los aspectos de la narración periodística de los acontecimientos desde el corazón de las revueltas, una narración desarrollada dentro de los mecanismos de construcción de la noticia. Así pues, entre los aspectos que reflejan el posicionamiento de la narración dentro del corazón de los acontecimientos se encuentran los siguientes:

- Dar gran protagonismo en la narración a los testimonios de los manifestantes.

– Perseguir con la narración el ritmo de la acción de manifestantes.

– Adoptar discursivamente las reclamaciones de los manifestantes.

En el análisis sobre la narración periodística destacaremos los aspectos discursivos manifestados argumentativamente, ya que en el periódico *Al Massae* (la oposición) del día de 19-10-2011, figura un texto periodístico con el siguiente titular: «11 heridos en enfrentamientos con las fuerzas de seguridad en Taza, y un manifestante acusa la policía de violarlo». En este artículo, el periodista Sulaiman Al Raisouni optó, a la hora de construir su noticia sobre los enfrentamientos entre los manifestantes y la policía, por la narración de los hechos y los eventos. Comenta en el comienzo de su texto periodístico:

> Entre los acontecimiento que más sorpresa han provocado entre los manifestantes se encuentra la salida Mohamed el Kabli, uno de los miembros del movimiento, (…) ante todo el mundo en un video editado en Youtube para aclarar que ha sido violado por la policía diciendo que lo llevaron por fuerza hasta el coche y le propinaron muchas palizas y golpes y que le quitaron luego el pantalón y comenzaron a tocarle sus partes íntimas con sus manos.

La argumentatividad del fragmento periodístico radica en dos aspectos. Primero, en la identidad estilística del texto identificada como narración. El poder argumentativo de esta narración se basa en su capacidad de crear analogía entre la realidad real y la realidad narrada, y cuanto mayor es el grado de analogía, más aumenta la argumentatividad. Segundo, en las estructuras lógicas y argumentativas internas que consolidan la estructura del texto, así como del discurso, y que están orientadas a confirmar una conclusión o refutarla.

3.1.1. A. La narración de la argumentatividad del discurso

Si se parte de la base argumentativa que considera que toda habla está dirigida a provocar un tipo de impacto o influir en el receptor del mensaje (Meyer, 1993), la narración, por su parte, es un ejercicio discursivo argumentativo porque pretende convencer. Es más, Benveniste (1974) considera que toda habla contiene la argumentación ya que supone la

existencia de un orador y receptor con la intención de influir de cierta manera en este receptor (1974:35). Por tanto, es obvio que el fragmento narrativo que estamos analizando pretende afirmar una conclusión argumentativa. Esta conclusión es la forma lógica del objetivo comunicativo del emisor del discurso o del mensaje. Es decir la del periodista o del medio de comunicación que representa, ya que Benveniste considera que la fuerza argumentativa del fragmento narrativo, como se ha mencionado antes, está condicionada por esta capacidad narrativa de construir una elocuente analogía entre los hechos, los acontecimientos de la realidad y la realidad narrada en el texto periodístico.

Esta analogía hace que el receptor acepte lo narrado como una realidad construida y verdadera. La credibilidad existente en esta realidad narrada depende de los elementos estilísticos narrativos utilizados con un fin argumentativo y asimismo para crear un relato con credibilidad. En el siguiente cuadro se destacan los elementos narrativos que aseguran la analogía, la fuente principal de la argumentatividad del texto narrativo y de la narración como elemento argumentativo (tabla 1):

Tabla 1. Demostración de los elementos narrativos

Texto narrativo : Periódico Al Massae 19/10/2011	Forma discursiva	Elementos del texto que alimentan la analogía entre lo narrado y la realidad
«Entre los acontecimiento que más sorpresa han provocado entre los manifestantes se encuentra la salida Mohamed el Kabli, uno de los miembros del movimiento, (…) ante todo el mundo en un video editado en Youtube para aclarar que ha sido violado por la policía diciendo que lo llevaron por fuerza hasta el coche y le propinaron muchas palizas y golpes y que le quitaron luego el pantalón y comenzaron a tocarle sus partes íntimas con sus manos».	La narración	-El espacio (lugar de manifestación – coche) - El tiempo (el día, el ritmo crónico de los hechos) -Las secuencias lógicas de las acciones (detener, llevarlo al coche, aislarlo del público, pegarle, quitarle el pantalón, tocar sus partes íntimas) - Los personajes (manifestantes, manifestante violado, policías, periodista, identidad concreta del manifestante torturado) -Los valores, fuente de lucha (libertad, dictadura, cambio...)

La narración tiende a crear acción y dinamismo en el texto periodístico, acción promovida por la secuencia lógica de los hechos, el choque de valores, la implicación de los personajes, la ocupación de los espacios y la invasión del tiempo. Estos elementos mismos cargan la batería de la credibilidad de la narración, que desarrolla en profundidad una historia que el receptor tiene que crear o desmentir. La densidad de la analogía entre lo narrado y lo real es lo que hace que los receptores, los lectores o la opinión pública muestren su grado de adhesión a la tesis de la narración (Perelman, 1976) como estilo argumentativo. La argumentatividad de la narración se basa en su capacidad de reducir la distancia entre lo narrado y lo real. La narración en este texto pretende también colocar a los receptores del texto periodístico en el corazón de las revueltas, al mismo tiempo que se convierte en una forma discursiva ideológica de contar la noticia para expresar un posicionamiento ante los sucesos ocurridos. Colocarse narrativamente en el corazón de los hechos es posicionarse ideológicamente a favor de las revueltas. Esta posición ideológica es la conclusión argumentativa que defendía el constructor del discurso periodístico. Así pues, en el proceso argumentativo del texto narrativo podemos destacar sus distintas etapas en la tabla 2:

Tabla 2. Etapas del proceso argumentativo en el texto narrativo

Texto narrativo	Identidad estilística	Objetivo Comunicativo	Argumentatividad	Conclusión argumentativo
«Entre los acontecimiento que más sorpresa han provocado entre los manifestantes se encuentra la salida Mohamed el Kabli, uno de los miembros del movimiento, (…) ante todo el mundo en un video editado en Youtube para aclarar que ha sido violado por la policía diciendo que lo llevaron por fuerza hasta el coche y le propinaron muchas palizas y golpes y que le quitaron luego el pantalón y comenzaron a tocarle sus partes íntimas con sus manos».	Narración	Informar + Provocar reacción + Influir	Analogía + Las secuencias lógicas de las acciones + El discurso dirigido a un receptor o receptores	-Simpatizar con los manifestantes y a través de ello: -Apoyar el movimiento del 20 de febrero. -Apoyar el cambio político, social y cultural -Tomar posición periodística sobre las revueltas en Marruecos.

3.1.1. B. las estructuras argumentativas internas

Las estructuras argumentativas internas serían las estructuras textuales que se relacionan entre sí por lógicas argumentativas dentro del texto narrativo. Dentro de estas estructuras, algunas toman posición de conclusión y otras de argumentos. Para destacar estas estructuras textuales argumentativas, que son por otra parte otra herramienta argumentativa en el discurso periodístico que sirve para apoyar argumentativamente una conclusión, se utilizará otro texto del mismo periódico *Al Massae*, en concreto el que lleva como titular: «El Movimiento 20 de febrero en Tetuán organiza una marcha de protesta por la noche hacia la sede de la Seguridad (policía) para reclamar el fin de la corrupción» (Ouahbi, 2011). El autor del texto es el periodista Jamal Ouahbi, corresponsal de *Al Massae* en Tetuán (norte de Marruecos). Como se puede observar, la estrategia discursiva del constructor del discurso de la noticia en este

ejemplo consiste en invertir argumentativamente al formular estructuras textuales relacionadas entre sí con una relación lógica.

«La marcha del Movimiento 20 de Febrero ha conocido antes de ayer una peligrosa escalada».

A1: «La policía ha establecido un control de seguridad en la entrada de Tetuán».

A2: «La policía ha detenido a los manifestantes».

A3: «La policía ha intentado detenerlos y llevarlos a la furgoneta para trasladarlos a Tetuán».

A4: «Han detenido a dos periodistas españolas de *La Vanguardia* y del *Periódico*».

En estas estructuras textuales figura la forma lógica que organiza las relaciones internas entre dichas estructuras. Es una lógica que plasma la estrategia argumentativa del texto que pretende presentar una conclusión y busca la adhesión de los lectores a su tesis (Perelman, 1976). Esta estrategia argumentativa refleja de una forma las reglas de los partes del texto con un objetivo informativo, comunicativo e incluso ideológico. También, se refiere a normas argumentativas que organizan las disposiciones de estas estructuras (Toulmin, 2003).

Por tanto, el modelo argumentativo que engloba estas estructuras textuales se refleja en la siguiente tabla 3:

Conclusión argumentativa	Argumentos
«La marcha del Movimiento 20 de Febrero ha conocido antes de ayer una peligrosa escalada».	A1: «La policía ha establecido un control de seguridad en la entrada de Tetuán» A2:«La policía ha detenido los manifestantes». A3. «La policía ha intentado detenerlos y llevarlos a la furgoneta para trasladarlos a Tetuán». A4. «Han detenido dos periodistas españolas de La Vanguardia y del Periódico».

Tabla 3. Modelo argumentativo

El texto analizado estructuró su plan argumentativo partiendo de una conclusión: «La marcha del Movimiento 20 febrero ha conocido antes

de ayer una peligrosa escalada», apoyada por el establecimiento de una serie de argumentos (A1, A2, A3, A4) que tienden a confirmar y consolidar lo que calificó el periodista como una «peligrosa escalada». La coherencia y la cohesión del texto del noticiero (Halliday y Hasan, 1976) orientado hacia la apelación y a la adhesión de los lectores o de la opinión pública a la conclusión argumentativa (peligrosa escala de la marcha), se ha consolidado a través de la estructura argumentativa (C+A1, A2…) que soporta el discurso periodístico.

Como se ha visto en este eje analítico, la argumentatividad del discurso periodístico producido por la prensa marroquí, como demuestran los textos de las noticias del periódico *Al Massae* que estamos analizando, se ha visto manifestada en dos aspectos:

-El uso de la narración periodística como argumento en sí mismo, orientado hacia una conclusión argumentativa que se posiciona a favor de la Revuelta Árabe.

-La disposición de las estructuras textuales de la noticia según la lógica argumentativa; parte de una conclusión que se consolida apoyándose en una secuencia de argumentos.

3.2. Construcción mediática, legitimación y deslegitimación del Movimiento20 de Febrero

La prensa, como actor político y social, se enfrentó a otros actores de la sociedad que mantenían otras posiciones políticas y sociales. La prensa marroquí se hizo eco en su discurso periodístico de las revueltas árabes, pero no solamente de aquellas que estallaron en Marruecos, sino también de las de otros países de la Primavera Árabe, ya que las revueltas estaban invadiendo los países árabes uno tras otro.

Nuestro reto analítico en este eje es resaltar las formas discursivas que desarrolló la prensa marroquí en su cobertura de las revueltas en Marruecos, y su implicación a la hora de tomar una posición ante las revueltas, que fueron lideradas por el Movimiento 20 de Febrero. Nuestro interés principal se centra en describir la estrategia argumentativa que orientó discursivamente las posiciones políticas de los periódicos que analizamos. Es decir, averiguaremos cómo consolidó esta prensa su

posición de manera argumentativa en su discurso político para que fuera digerible por la opinión pública y fuera compartido por los marroquíes. Entonces, como hemos señalado anteriormente, la prensa marroquí se vio dividida en su discurso periodístico sobre las revueltas entre apoyar la Primavera Árabe a través del Movimiento de 20 Febrero u oponerse al cambio reclamado por los manifestantes que reivindican la dignidad a través del intento de deslegitimar el movimiento que reclamaba el cambio político y social en el país.

Así pues, para afrontar este reto analítico se ha optado por elegir dos periódicos marroquíes de nuestro corpus de análisis: *Hespress.com* y el periódico conservador *Al Alam*. A partir de estos periódicos, se abordarán las producciones discursivas de cada uno sobre el Movimiento 20 de Febrero, a fin de iluminar las estructuras argumentativas desarrolladas por dicha prensa para marcar su posición ante las revueltas. Todo ello se examinará a través de la acción discursiva orientada por la fuerza de la estructura argumentativa que ofrece al discurso un poder comunicativo y, por tanto, consolida el proceso informativo y discursivo que legitima o deslegitima el movimiento que guiaba las revueltas en Marruecos.

3.2.1. *Hespress.com* y la legitimación discursiva del Movimiento 20 de Febrero

El periódico electrónico marroquí *Hespress.com* figura durante el comienzo de la Revuelta Árabe como el periódico electrónico más leído en Marruecos, decidido a desarrollar con la llegada de la Primavera Árabe a Marruecos una posición periodística y discursiva a favor de las revueltas, así como a apoyar al Movimiento 20 de Febrero. En el mismo contexto, *hespress.com* prestó informativamente un respaldo periodístico a las reclamaciones de cambio político que manifestaron los indignados marroquíes durante las masivas protestas que invadieron las grandes plazas de las ciudades del país. Cabe aclarar que este mismo periódico en los primeros años de las revueltas árabes desempeñaba el papel de periódico opositor, sobre todo al comienzo de la Primavera Árabe. Por lo tanto, el periódico digital marroquí *hespress.com* se ha visto impulsado a convertirse en un actor político y social con una agenda

discursiva y periodística orientada a llevar a cabo sus propias intenciones políticas.

En estas circunstancias, el poder que fortalecía la acción del periódico digital ante la opinión pública era el discurso periodístico, que constituía por una parte el espacio ideológico del discurso periodístico enmarcado en el espacio de la Revuelta Árabe, y por otra su estrategia argumentativa aplicada que orientaba la producción discursiva (Amossy, 2012: 51) y se encargaba de que el discurso tuviera impacto sobre los receptores o la opinión pública en general.

Por consiguiente, para destacar los aspectos de esta estrategia argumentativa, observaremos el texto de la noticia del periódico digital *Hespress.com* del día 22 de mayo de 2011, «La policía aborta las marchas "la insistencia por el cambio"». (*Hespress*, 2011).

Esta noticia informó sobre las manifestaciones del Movimiento 20 de Febrero, en el contexto de la intensificación de las protestas después del discurso en que el rey proclamó la «reforma de la constitución»[473], lo que no consiguió el deseado apoyo de los manifestantes del Movimiento 20 de Febrero. La estrategia argumentativa desarrollada por el redactor de la noticia ha apostado por implicar el título en una función argumentativa utilizando el poder retórico que gozan los titulares en su tarea de ejercer un tipo de orientación semántica y pragmática sobre el lector (Meyer, 1993: 27).

La retórica del titular radica en su capacidad de reconstruir discursivamente el enfrentamiento activo y tenso entre los actores de la notica: «policía», «manifestantes», «Estado», «20F». Estas palabras, cargadas de tintes retóricos, despiertan en el texto sensaciones de confrontación entre los dos actores. Las dos palabras que lo confirman son: «abortar» frente a la expresión bien esculpida semánticamente de «las marchas "la insistencia en el cambio"». Así pues, la estructura retórica del titular

[473] EL rey de Marruecos, en su discurso del 9 de marzo de 2011, expresó su intención de reformar la constitución como respuesta a las revueltas de los marroquíes que reclamaban el cambio político y la democratización de la vida política y de las instituciones. Estas reformas declaradas no consiguieron el apoyo del Movimiento 20 de Febrero, que dirigía las manifestaciones en Marruecos.

provoca una reconstrucción discursiva de una realidad representada en el texto de la noticia basada en el dinamismo de la confrontación entre los dos actores o los dos valores: dominación frente al cambio y a la libertad. Con el uso del contexto pragmático (Van Dijk, 2012), que engloba los acontecimientos del titular, donde la acción del aborto es percibida negativamente por los receptores del discurso, ya que se considera un abuso ilegal de poder para privar al pueblo de manifestarse, mientras que la palabra «insistir» deja en la percepción de los lectores una impresión positiva. Es decir, se refiere a la resistencia a este poder dominante y, por tanto, a la lucha por el cambio.

El contenido definitivo del titular se encuadra en un marco expresivo con una manifestación retórica de la lengua que consolida la argumentatividad de su estructura textual. La confrontación establecida entre el valor de la intervención policial y el valor de la libertad de manifestación contiene contextualmente una orientación argumentativa hacia una conclusión implícita: la condena discursiva a la intervención policial. Y por otra parte, esta estructura textual constituye una implicación discursiva por parte del periódico mismo en apoyo de los valores que representa el segundo actor en el titular, el Movimiento 20 de Febrero. Por consiguiente, la estrategia argumentativa en el texto del titular se manifiesta en la confrontación como técnica retórica con la intención de crear el dinamismo discursivo que atrape de un modo notable el apoyo del lector o del receptor a la conclusión argumentativa implícita, que es la legitimación de las acciones del Movimiento 20 de Febrero.

3.2.2. *Al Alam* y la deslegitimación discursiva del Movimiento 20 de Febrero

El periódico marroquí *Al Alam* es un periódico orgánico, su discurso periodístico es el discurso del brazo mediático del partido de la derecha Al Istiklal (el partido de la independencia). Cuando estallaron las manifestaciones de la Revuelta Árabe, era el partido en el gobierno en Marruecos. El Movimiento 20 de Febrero estaba liderando las manifestaciones que reclamaban cambios políticos, culturales y sociales, así como la expulsión de los responsables políticos y de los responsables del poder oficial en Marruecos de sus puestos de responsabilidad por corrupción

o por su implicación a la hora de impedir el establecimiento de la democracia, y entre ellos, figuraron personajes de la primera fila del gobierno del Istiqlal lo mismo que de su partido (*Hespress.com*, Al Aam, 2011).

En este marco, los líderes del partido Istiqlal y el gobierno formado mayoritariamente por el mismo se vieron obligados a defender sus posiciones ante la ola de manifestaciones que reclamaba el cambio político en Marruecos y la reforma de la constitución, así como la salida de los barones de este partido de la política a causa de la corrupción, el clientelismo político y su acaparamiento de los grandes puestos de gestión de la política y de la fortuna del país.[474] La presión de los manifestantes condujo a la caída el gobierno del Istiqlal e impulsó las reformas en la constitución.

El periódico *Al Alam,* con su ideología periodística y política de tintes derechistas, se implicó, en su cobertura informativa a la revuelta en Marruecos, en desarrollar una posición conservadora contraria a los cambios que reclamaban los manifestantes marroquíes y, por tanto, su discurso periodístico se centró en ir en contra de la revuelta y sobre todo en deslegitimar el Movimiento 20 de Febrero.

Nuestro análisis del discurso periodístico de *Al Alam* se basará en destacar la estrategia argumentativa de este periódico para la construcción de un discurso deslegitimador de quienes reclamaban el cambio político representado por el Movimiento 20 de Febrero.

En este marco, el periódico ha invertido discursivamente en un tipo de narración periodística que ilegaliza la actitud de los manifestantes a través de la aplicación de términos como «violencia» o «manipulación» a los actores de las revueltas. La fuerza argumentativa de esta narración radica en las imágenes retóricas utilizadas para descalificar a los indignados. El texto que representa los modelos de noticias que produce *Al Alam* sobe las revueltas tiene el siguiente titular: «La violencia se cierne

[474]Se pudieron ver en las manifestaciones del Movimiento 20 de Febrero imágenes de personajes públicos que reclamaban a los manifestantes su salida del poder público, entre ellos varios personajes que pertenecen el partido de Al Istiqlal.

en Asafi: la aparición de los acusados ante los tribunales y el punto de ebullición entre los parados» (Kayoud, 2011).

El artículo, se publicó en el periódico *Al Alam* el día 5 de agosto de 2011, trataba de cubrir los enfrentamientos entre los manifestantes y las fuerzas públicas en la ciudad de Asfi (el suroeste de Marruecos), uno de los puntos calientes en las manifestaciones, así como la condena de los acusados de cometer actos de manifestación ilegales. Por consiguiente, este periódico no hace de manera expresa en esta noticia una deslegitimación del Movimiento 20 de Febrero, sino que comienza con una estrategia basada en la reducción del espacio discursivo otorgado a los manifestantes para expresar su versión de los hechos. Mientras que brinda a la versión de las autoridades más espacio con más representantes, tal como se demuestra en la tabla 4:

Tabla 4. Distribución del espacio discursivo según los actores

Espacio discursivo en la noticia para los manifestantes	Espacio discursivo de las autoridades	Espacio discursivo en la noticia del gobierno/ ministro
8 líneas	50 líneas	40 líneas
(30 palabras)	(300 palabras)	(240 palabras)

Por tanto, la reducción del espacio otorgado a la voz de los manifestantes es una reducción en visibilidad que afecta a la legitimidad de la versión de éstos.

En paralelo, esta distribución desequilibrada del espacio noticiero / discursivo a los actores de la noticia (manifestantes / fuerzas públicas / gobierno) está a favor de la potenciación de la versión oficialista que estaba en contra de la versión de los manifestantes. El periódico ordenó en el discurso de la noticia un arsenal de calificaciones que deslegitimaban el Movimiento 20 de Febrero, formado por varias fuerzas sociales, la sociedad civil, sindicatos y movimientos estudiantiles. La noticia termina discursivamente por provocar una recepción negativa de información sobre este movimiento, tal como de aclarar en la siguiente tabla 5:

Tabla 5. La construcción discursiva negativa en la noticia.

Los indignados / manifestantes /20F	Actos discursivos deslegitimadores
	-Prender fuego -Vandalismo -Violencia -Destrucción de documentos -Reunión ilícita -Obstrucción de la labor de las autoridades públicas -Utilizadores y aprovechadores de las reclamaciones democráticas para intereses propios

Las intenciones discursivas del periódico *Al Alam* manifestadas por esta estrategia argumentativa en el texto periodístico hacia los actores principales del Movimiento 20 de Febrero se ven apoyadas por acciones discursivas parecidas, pero de forma implícita. El periódico en un artículo periodístico titulado «*El peligro de la financiación externa y la intervención externa sobre la estabilidad del Estado*» (Al Alam, 2011), advertía del peligro de la intervención de actores del exterior sobre la estabilidad del país. Esta advertencia era otra forma de acusación deslegitimadora de las revueltas, ya que el poder oficial en Marruecos para deslegitimar a los manifestantes recurrió a acusarles de recibir apoyo logístico del exterior.

4. CONCLUSIONES

La cobertura de la prensa marroquí fue impulsada por otros intereses que provocaron su implicación a la hora de cubrir los acontecimientos de la Revuelta Árabe. Su objetivo comunicativo fue distinto: ya no se trataba de narrar hechos de dicho fenómeno, sino que se convirtió en el motor del cambio al influir en la opinión pública para que adoptara una posición determinada.

La prensa marroquí ha utilizado la narración como forma argumentativa que contiene estructuras lógicas que afirman este posicionamiento al lado de la Primavera Árabe. Dicha narración se ha desarrollado desde el corazón de la revuelta, claramente orientada en sus argumentos hacia un posicionamiento a favor del cambio, mientras que el discurso lejano

ponía en duda el Movimiento 20 de Febrero. Haciendo uso de las mismas herramientas analíticas hemos demostrado que la prensa marroquí desarrolló un posicionamiento a través de su discurso dirigido a evaluar la actitud del Movimiento 20 de Febrero.

La retórica, la confrontación discursiva y la analogía han sido herramientas manejadas en los textos periodísticos sustentando la argumentación. Han convertido lo narrado desde el corazón de la revuelta en una realidad, a sabiendas de que Marruecos es un país que forma parte del eje de las revueltas y que se ha relacionado directamente con el resultado del cambio. Por tanto, la prensa marroquí, en vez de ser un medio informativo, se ha convertido en un actor social y político que pretende influir en la opinión pública para que se posicione en pro o en contra de las revueltas. Por consiguiente, se observa que dicha prensa, con sus distintas ideologías, se ha posicionado a favor del cambio político y social que reclamaba justicia, protagonizado por las fuerzas sociales, o a favor de las fuerzas tradicionales conservadoras que mantenían su apoyo al Estado o al régimen.

Sin duda la prensa marroquí se vio obligada a tomar partido ante las opciones ideológicas emergentes con el desarrollo de los acontecimientos de la Primavera Árabe. Estas dos opciones (apoyar las revueltas u oponerse a ellas) representan a las fuerzas más distantes entre sí y ello se debe a ciertos intereses: de una parte, los del poder oficial marroquí y los de las fuerzas políticas, sociales y religiosas conservadoras que lo consolidan, y por otra parte, los de las nuevas fuerzas sociales que reclamaban el cambio político, social y cultural en dicho país. Por tanto, la prensa marroquí se convirtió en actor político y social que no se limitaba a informar, sino que movía las masas y la opinión pública hacía una de las posiciones ideológicas surgidas con las revueltas.

5. REFERENCIAS

AMOSSY, R. (2012). L'argumentationdans le discours. Nouv. présentation, 3e éd. ARMAND COLIN. Paris

ARIAS FERNÁNDEZ, M.A. Una aplicación del modelo dialectico: el proceso de mediación estructural en la prensa escrita. REIS. 33/86. PP 175-186.

BENVENISTE, É. (1974). Problemas de lingüística general. Siglo XXI: Madrid.

DUCROT, O. (1984). El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación. Paidós, Barcelona.

FERNÁNDEZ-RAMÍREZ, B. (2009). Ideología Narratividad. Comentario Crítico sobre el Libro de T. Van Dijk (1998): «Ideology. aMultidisciplinaryApproach». Revista electrónica de estudios filológicos. Nº 17. Disponible en https://goo.gl/ZRtkgV (consultado: 09/10/2021)

GARCÍA OCHOA. S (2006). Análisis intradiscursivo de duel, de Steven Spielberg. UNED. Revista Signa 15, págs. 285-299.

HALLIDAY, M. A. K. Y HASAN, R. (1976). Cohesion, Longman. Londres

KAYOUD, A. (05/08/2011). Ahdat al onfe la tazalo toukhaim obidilaliha ala asfi :mutouloadad mina mouyabiine amama qadae waghalayan f awsat moatalin. [La violencia se cierne en Asafi: la aparición de los acusados ante los tribunales y el punto de ebullición entre los parados]. Al Alam.

MEYER, M. (1993). Cuestiones de retórica. Lenguaje, razón y seducción .Le Livre de poche, París.

NAJMI, R. (2011). Qantara: Achabouyouridoisqate al fasad fi al maghreb [Kantara: El pueblo quiere la caída de la corrupción en Marruecos]. Hesspress.

OLMOS, P. (2017). Narrationus Argument. Disponible en https://goo.gl/eRHwUV

OUAHBI, (2011). Haraka 20 febrair fi tetuan tunadem masira lailiya nahwamaqar wilayat amn wa tutalibo bi is9at al fasad. [El movimiento 20 de Febrero en Tetuán organiza una marcha de protesta por la noche hacia la sede de la Seguridad (policía) para reclamar el fin de la corrupción]. Al Massae

PERELMAN, C Y OLBRECHTS-TYTECA, L. (1976). Traité de l'argumentation: la nouvellethétorique. Editions de l'Université de BruxellesOratory.

ROLON. A. (Sin fecha). Entre el lenguaje y el lenguaje. Filosofía del lenguaje. Editorial. EFFHA

SIN AUTOR, (2011). Amn yujhid masirat “israr ala taghriir”. [La policía aborta las marchas “la insistencia por el cambio”]. Hespress.

SIN AUTOR, (2011). Khatar tamouin ajnabi wa tadakhol ajnabi ala istiqrar fi alam arabi [El peligro de la financiación externa y la intervención externa sobre la estabilidad del Estado]. Al Alam

TOULMIN, S. (2003). The Uses of Argument. Updated Edition. Cambridge.

VAN DIJK, Ten. A (1980). Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso.Semiosis (Universidad Veracruzana, Xalapa, México), nº 5. pp. 37-53.

VAN DIJK, Teun A, (2012). Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva. Gedisa. Barcelona.

VAN DIJK, Teun A. (1999). Ideología. Una aproximación multidisciplinaria. Gedisa. Barcelona/Buenos Aires.

ESTRATEGIAS DE MARKETING EN LAS CUENTAS OFICIALES DE INSTAGRAM DE COCA COLA EN MARRUECOS Y ESPAÑA

RAFAEL CANO TENORIO
Universidad de Cádiz

ARACELI GALIANO CORONIL
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Es indudable que Coca Cola es una empresa que cuenta con reconocimiento a nivel global, y con presencia en casi todos los países del mundo, donde ofrece sus productos a públicos con características muy diferentes. Para esta compañía, el desarrollo del marketing y la comunicación digital a través de las redes sociales, es fundamental y esencial en la consecución de sus objetivos globales o regionales. Una de las redes sociales en las que existe mayor presencia de públicos en todo el mundo es Instagram, que sigue en crecimiento, y que es de interés y relevancia para la marca estadounidense en sus estrategias de marketing a nivel mundial.

Coca Cola es una marca con una trayectoria consolidada de muchos años, y que tiene historia. Esta empresa nació en 1886 en el país de Estados Unidos, según los datos que muestra en su web corporativa oficial (2021) con el firme propósito de refrescar a todo el mundo, no solo en un sentido puramente físico, sino también en el sentido más espiritual. Desde entonces, ha crecido de manera exponencial como negocio, mostrando como valores de marca la alegría, la felicidad y el optimismo, y ha marcado la diferencia en sus estrategias de marketing y comunicación con sus diferentes marcas y valores. Hoy, es una compañía total de bebidas con más de 500 marcas diferentes en casi todas las categorías y más de 700.000 personas, que fabrican o y llegar de manera constante

sus productos a los clientes y a los consumidores de cada rincón del planeta, incluyendo a los que residen o se encuentran en países como España o Marruecos, de los que tratará principalmente esta investigación. La trayectoria de la multinacional en el país de Marruecos es destacada, según el portal marruecosnegocios.com (2016), la empresa mundial de refrescos tiene alrededor de tres mil pequeños centros de distribución en todo el continente de África, así como su tasa de crecimiento es mayor que en los mercados occidentales y otras regiones o continentes de interés en el negocio para la marca estadounidense. En el país de España, la empresa también cuenta con una larga y destacada trayectoria, pues tiene presencia según su web oficial corporativa en el país europeo (2021) desde el año 1953. La conocida marca estadounidense ha tratado de generar un impacto positivo en la sociedad española desde sus comienzos, y no solo ha influido en los aspectos económicos y laborales, sino que también tiene una enorme influencia en el desarrollo social y medioambiental del país europeo.

La dimensión estratégica de la comunicación de Coca Cola será fundamental en los mercados internacionales. Según apunta el investigador Villafañe (2005: 112), este aspecto de la comunicación requiere la adopción de un posicionamiento reputacional que se convierta en la principal referencia conceptual de todas las comunicaciones de la empresa. González-Carrión y Aguaded (2019: 160) señalan por su parte que la comunicación, por su naturaleza ha estado presente junto a los seres humanos desde el inicio de los tiempos y ha ido evolucionando paulatinamente a la par de los avances tecnológicos de un mundo tan globalizado en el que vivimos. Por lo tanto, la imagen corporativa y la gestión de la comunicación digital de la empresa también tendrán gran importancia, y especialmente su gestión de las redes sociales, como es el caso de Instagram, que está en pleno auge.

En los últimos tiempos se han sufrido grandes crisis, que han obligado a las marcas a adaptarse a las situaciones. Hay que tener en cuenta en este aspecto a los investigadores García y López (2016) que señalan que "en un momento de crisis en los medios de comunicación como es el actual, la innovación destaca como uno de los adalides adoptados por

los grupos mediáticos para su superación y búsqueda de nuevos receptores" (p.127).

1.1. Interacción de los públicos con las empresas multinacionales las redes sociales

Internet permite conectar a personas de todo el mundo a través de los servicios que ofrece, por lo tanto, ha cambiado la manera en la que interactúan las personas, independientemente de la cultura a la que pertenezcan. Los autores González-Carrión y Aguaded (2019) señalan que cuando un usuario ingresa a la World Wide Web nos se puede conectar "con personas de todo el globo terráqueo, independientemente de su ubicación geográfica, y luego a través de las conexiones de red realizadas podemos lograr establecer contactos que bien puede ser de utilidad para formar relaciones sociales" (p.161).

Las audiencias pueden participar y formar parte de la marca en los nuevos medios digitales, y Coca Cola, tanto en Marruecos como en España deben tener en cuenta todas estas posibilidades. Esta participación ha existido siempre, pero con las nuevas tecnologías se ha visto acrecentada. En este sentido, según los autores García, Del Hoyo y Fernández (2014), "las nuevas tecnologías digitales y las nuevas dimensiones que con ellas alcanza el concepto de interacción, dan a sus usuarios mayor poder en relación con dichos movimientos, desde el instante en que los convierten en emisores de contenido" (p.18).

Los adelantos tecnológicos, por lo tanto, posibilitan que las audiencias ganen importancia y deban ser tenidas cuenta. Romero-Rodríguez, Torres y Aguaded (2016: 62) señalan que los adelantos tecnológicos simplifican las conductas de los individuos en función de la inmediatez y la facilidad de ejecutar cualquier transacción o consulta. Estos mismos autores (2016) señalan que "Internet y sus múltiples plataformas de intercambio como redes sociales, aplicaciones móviles y portales interactivos y multimedia van acaparando paulatinamente una mayor atención en el usuario convirtiéndose en extensiones de sus hábitos" (p.62).

1.2. La red social Instagram como herramienta de marketing y comunicación en Coca Cola

Como se ha visto en el subapartado anterior, las nuevas tecnologías y las redes sociales permiten nuevas formas de interacción con los públicos. Precisamente en la red social Instagram, las marcas pueden interactuar con sus públicos y audiencias de interés. En primer lugar, debemos tener en cuenta la imagen corporativa que las marcas pueden transmitir a través de las nuevas tecnologías. En este sentido, el investigador Capriotti (1999) define el concepto de imagen corporativa como "aquélla que tienen los públicos acerca de una organización en cuanto entidad como sujeto social, y a la idea global que tienen sobre sus productos, sus actividades y su conducta" (p.15).

Coca Cola debe tener en cuenta que dependiendo la red social que utilice pueden existir diferentes tipos de audiencias. Los autores Alcolea, Rodríguez y Núñez (2020: 112) señalan, según sus estudios e investigaciones sobre las redes sociales, que se podía señalar de manera muy clara que la red social Instagram se había convertido en una red con mucho potencial, por el uso intensivo que de ella hacen los jóvenes.

La red social tiene sus propias características en la emisión de contenidos, que debe ser tenida en cuenta por los profesionales encargados de la gestión de la comunicación y el marketing digital en la empresa Coca Cola, tanto en España como en Marruecos. En este sentido, los autores Bañuelos y Pérez (2020: 99) señalan que las imágenes como recurso se han convertido en tendencia a nivel mundial, suponiendo cambios incluso en los imaginarios colectivo de la sociedad que consume los correspondientes contenidos. En el mismo sentido, los investigadores Rojas y Panal (2017) señalan que la red social tiene unas funcionalidades singulares que permiten la interacción entre las personas, y estas funcionalidades pueden ser exclusivas o no, pero posibilitan una gran utilidad para los profesionales que se encarguen de la gestión de la comunicación.

En Instagram cada vez hay más usuarios, por lo que las marcas y las empresas pueden conseguir gran cantidad de seguimiento. En este sentido, según las investigaciones de Lobillo y Smolak (2019) se observa en esta red social un "alto nivel de seguimiento, interacción, compromiso de los públicos e involucración de los stakeholders en la

comunicación de sujetos; sino también indicios de rendimiento relativamente altos" (p. 92).

2. OBJETIVOS

La gestión del marketing y la comunicación digital es un tema relevante y de interés para las grandes empresas del mundo, como es el caso de Coca Cola.

A continuación, se presentan los objetivos de esta investigación:

- En el estudio se pretende identificar las semejanzas y diferencias que pueden existir entre las cuentas oficiales de la compañía de refrescos en ambos países.
- Identificar el nivel de seguimiento de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos.
- Identificar el nivel de emisión de contenidos de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos.
- Identificar qué tipos y categorías de contenidos son más utilizados en la emisión por la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España.
- Identificar qué tipos y categorías de contenidos son más utilizados en la emisión por la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos.
- Establecer una comparación entre los tipos y categorías de contenidos que realizan las cuentas oficiales en Instagram de la marca en España y Marruecos.
- Conocer objetivamente qué diferencias existen en la gestión de la comunicación digital de las cuentas oficiales, atendiendo también a la temática del congreso científico en el que se ha presentado.

Todos los datos que se obtengan a partir de los objetivos fijados, pueden ser de gran utilidad para tener una visión lo más objetiva posible de la realidad empresarial entre ambos países, que cuentan con culturas y

perfiles de audiencias muy diferentes, y que gracias a ellos permitirá identificar claramente las diferencias que existen en el desarrollo de la comunicación y el marketing digital por parte de una compañía tan importante, en dos contextos tan diferentes.

3. METODOLOGÍA

Los resultados preliminares de este estudio se han presentado en el Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe y Occidente (CIMAR 2021), celebrado los días 28 y 29 de octubre de 2021 de manera virtual. En el manuscrito, se establece una comparación entre la publicación de contenidos de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos, países con gran cercanía geográfica, pero con sus propias características y singularidades que hace que establecer esta comparación sea interesante y relevante para su publicación en el ámbito científico y/o académico. Para realizar la investigación y apoyar la metodología, se ha realizado un análisis de contenido, con su correspondiente categorización de contenidos.

3.1. TÉCNICAS DE LA INVESTIGACIÓN

La selección adecuada de las técnicas y los instrumentos de investigación es fundamental para llevar con éxito una investigación científica. En este estudio, se han utilizado principalmente las técnicas de la observación directa y el análisis de contenido, que se exponen a continuación en los siguientes subapartados del manuscrito.

3.1.1. Observación directa

La primera técnica que se ha utilizado en el estudio ha sido la observación directa, pertinente para este tipo de estudio. La observación directa permitirá acceder a los datos de la investigación, centrada en el análisis de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos, de manera directa. Según los autores Behar y Salomón (2008), la observación directa no es obstructiva, y permite registrar algo que fue estimulado por otros factores ajenos al instrumento de medición.

3.1.2. Análisis de contenido

En segundo lugar, se presenta la técnica de la investigación que también se ha utilizado: el análisis de contenido, que permite que se alcancen los objetivos de la investigación de una forma fiable. Según señala Abela (2002: 2), esta técnica permite que todo contenido de texto o imagen sea interpretable. El análisis de contenido permitirá que una vez recogidos los datos de la muestra de la investigación, puedan ser clasificados en las diferentes categorías de contenido, que se detallarán más adelante en el último subapartado de la metodología. Esta técnica permitirá la interpretación de los datos de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos.

3.2. SELECCIÓN DE LA MUESTRA DE LA INVESTIGACIÓN

Definir los criterios de la muestra de la investigación es otro paso fundamental en el proceso metodológico. A continuación, se detallarán el juicio que se ha llevado a cabo para realizar la adecuada selección de la muestra de la investigación.

3.2.1. Selección de la muestra de la investigación

En esta fase del proceso de la investigación, se ha procedido a realizar la identificación de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en Marruecos y España para la realización del estudio.

En primer lugar, para acceder a la cuenta oficial de Instagram Coca Cola en Marruecos se ha realizado la correspondiente búsqueda en la red social. La URL en la que se aloja la cuenta oficial sería: https://www.instagram.com/cocacola_maroc/ y su cuenta oficial @cocacola_maroc. Se ha comprobado que la cuenta es la oficial de la empresa en el país de Marruecos, pues aparece la verificación correspondiente en su perfil.

A continuación, se muestra en la Figura 1 el pantallazo de la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos. Se puede comprobar como la cuenta tiene más de 400 publicaciones, más de 60.000 seguidores y 159 cuentas seguidas.

FIGURA 1. Perfil oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos (verificado).



Fuente: elaboración propia (2021)

En siguiente lugar, se ha repetido exactamente el mismo proceso, pero en esta ocasión para lograr acceder a la cuenta oficial de Instagram Coca Cola en España, y de esa manera poder recoger los datos de interés para el estudio. También se ha realizado la búsqueda en la red social Instagram. En este caso, la URL en la que se aloja la cuenta oficial de España sería: https://www.instagram.com/cocacola_esp y su cuenta oficial @cocacola_esp. Se ha comprobado que esta cuenta es la oficial de la empresa en el país, pues está correctamente verificada.

A continuación, se muestra en la Figura 2 el pantallazo de la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España. Se puede constar que la cuenta tiene más de 3.000 publicaciones, 127.000 seguidores y más de 500 cuentas seguidas. Estos datos suponen que la cuenta oficial de la empresa en España tiene mayor nivel de seguimiento (en el apartado de resultados se analizará este aspecto).

***FIGURA 2**. Perfil oficial de Instagram de Coca Cola en España (verificado).*



Fuente: elaboración propia (2021)

Por último, se adjunta una tabla con la selección de la muestra de la investigación y la identificación de las cuentas verificadas de la marca de refresco de cola en ambos países.

***TABLA 1**. Selección de la muestra de las cuentas oficiales de Coca Cola en España y Marruecos en la red social Instagram.*

País	Cuenta Oficial en Instagram
España	@cocacola_esp
Marruecos	@cocacola_maroc

Fuente: elaboración propia (2021)

3.2.2. Justificación de la elección de la muestra temporal de realización del estudio

Se ha determinado que la muestra temporal del estudio abarque las fechas desde el 1 de abril abril de 2021 al 31 de julio de 2021. Correspondería a un tiempo total de cuatro meses, tiempo suficiente para que el estudio tenga relevancia y se muestre objetividad en los datos que se recojan en la investigación.

3.3. Categorización de los contenidos emitidos por Coca Cola en Marruecos y España en la red Social Instagram

En el último paso del proceso metodológico, la categorización de contenidos es fundamental para la realización de un análisis de contenidos adecuado. En siguiente lugar, se exponen los criterios argumentados que se han seguido para establecer cada una de las categorías de contenido propuestas, que son nueve en total y serían las siguientes que se detallan a continuación:

- Categoría de contenido I, campañas: todos los contenidos emitidos en la cuenta oficial de Instagram de cada país y en los que se muestren campañas que la marca Coca Cola esté llevando a cabo de manera global o regional.
- Categoría de contenido II, Coca Cola Original: contenidos en los que se le dé pleno protagonismo al producto Coca Cola Original.
- Categoría de contenido III, Coca Cola Zero: contenidos en los que se le dé pleno protagonismo al producto Coca Cola Zero.
- Categoría de contenido IV, colaboración con otras marcas: contenidos en los que Coca Cola coopere con otras marcas. La marca estadounidense puede aparecer como protagonista principal o secundaria en este tipo de publicaciones.
- Categoría de contenido V, eventos: contenidos en los que Coca Cola patrocine eventos, ya sean conciertos de música o de otro ámbito.
- Categoría de contenido VI, famosos e *influencers*: en esta categoría de contenido se incluirán aquellos contenidos en los que algún famoso o *influencer* interactúe con la marca Coca Cola.
- Categoría de contenido VII, seguidores: categoría en la que los protagonistas serán los seguidores o la audiencia en general de la cuenta oficial de Instagram de la marca.

– Categoría de contenido VIII, sorteos y promociones: en esta categoría de contenido se incluirá todos aquellos contenidos en los que Coca Cola invite a la audiencia a participar para ganar concursos o premios.

– Categoría de contenido IX, tienda online: categoría de contenido en los que Coca Cola muestra su tienda online, lugar en el que no solo vende refrescos, sino productos de todo tipo, como ropa, decoración o utensilios. También se denomina a esta categoría de contenido como *fan store*.

4. RESULTADOS DEL ESTUDIO

En siguiente lugar, se van a exponer los resultados obtenidos en el estudio, clasificados en los siguientes subapartados: en primer lugar los seguidores de las cuentas oficiales de Coca Cola en Marruecos y España, el nivel de emisión de contenidos de las cuentas de Coca Cola en España y Marruecos, los contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial en la red social Instagram en Marruecos, también los contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial en la red social Instagram en España, y por último el desglose de los resultados comparativos del estudio, con todos los contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial de Instagram en Marruecos y España.

4.1. Seguidores de las cuentas oficiales de Coca Cola en Marruecos y España en la red Social Instagram

En primer lugar, en el primer subapartado de resultados, se constata por los resultados obtenidos, que la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España tiene mayor nivel de seguimiento que la cuenta oficial de Coca Cola en Marruecos. En el país europeo tiene un total de 113.528 seguidores, mientras que en el país africano cuenta con un total de 49.333 seguidores. Hay que tener en cuenta que estos datos varían constantemente, y han sido recogidos al comienzo de la realización del estudio.

4.2. Nivel de emisión de contenidos de las cuentas oficiales Coca Cola en Marruecos y España en la red Social Instagram

Respecto al nivel de emisión de contenidos de las cuentas oficiales de Coca Cola en Marruecos y España en la red social Instagram, en el segundo subapartado de resultados, se constata en segundo lugar, por los resultados obtenidos, que la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España tiene mayor nivel de emisión de contenidos que la cuenta oficial de Coca Cola en Marruecos. En España ha emitido un total de 104 publicaciones, que se han analizado en el presente estudio de manera pormenorizada. Mientras, por otra parte, en su cuenta oficial de Instagram en Marruecos se han analizado un total de 43 publicaciones, también analizadas de manera detallada en la presente investigación. Hay que tener en cuenta que la muestra de la investigación abarca los cuatro meses que se detallaban en el subapartado correspondiente de la metodología de la investigación

***GRÁFICO 1**. Comparativa entre el nivel de emisión de contenidos en los perfiles oficiales de Instagram de Coca Cola en España y Marruecos.*



Fuente: elaboración propia (2021)

4.3. Contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial de Instagram en Marruecos

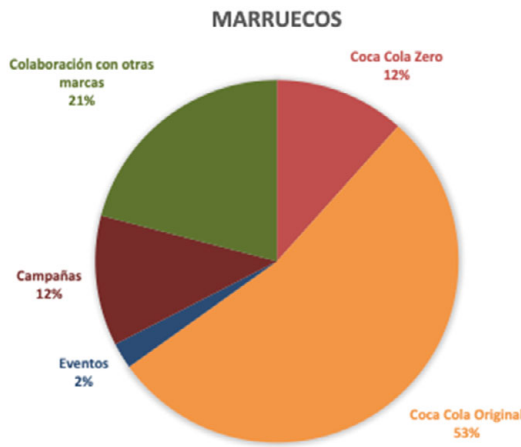
En el siguiente subapartado de los resultados de la investigación, que es el tercero del apartado de resultados, se detallan los tipos y categorías de

contenidos que Coca Cola ha emitido en su cuenta oficial de Instagram en Marruecos.

De las 43 publicaciones totales que se han realizado desde la cuenta oficial de Instagram de la marca estadounidense en Marruecos, se ha constatado que 23 serían de la categoría de contenido de Coca Cola Original, 5 se han realizado sobre Coca Cola Zero, 9 de la categoría de contenido de colaboración con otras marcas, 5 sobre contenidos con eventos y tan solo una sobre las campañas de marketing realizadas por parte de la marca. No se han utilizado las categorías de contenido tienda online (*fan store*), campañas en las que los protagonistas son los seguidores, campañas en las que los famosos e *influencers* interactúan con la marca, sorteos y promociones, campañas de marketing y otras categorías.

Al desglosar los resultados de la investigación por porcentajes, se constata que más de la mitad de los contenidos, concretamente el 53% del total que publica la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos, lo hace sobre la Coca Cola Original, mientras que el 21% se realiza sobre publicaciones en colaboración con otras marcas. Los resultados también muestran que el 12% se realiza dando protagonismo a Coca Cola Zero, el mismo porcentaje en publicaciones con campañas de marketing y quedaría un 2% en la categoría de contenidos de eventos. Con un 0% quedarían las categorías de contenido de tienda online (*fan store*), seguidores, famosos e *influencers*, sorteos y promociones, campañas de marketing y otras categorías.

***GRÁFICO 2**. Tipos de contenidos emitidos por el perfil oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos.*



Fuente: elaboración propia (2021)

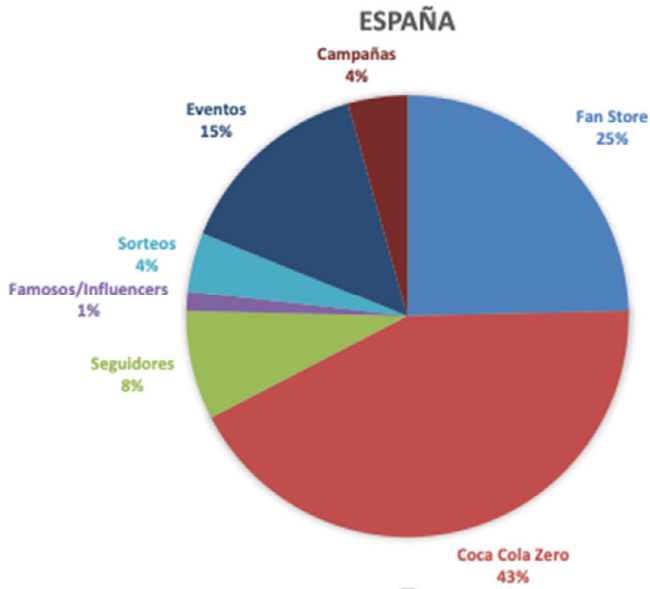
4.4. Contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial de Instagram en España

La marca estadounidense Coca Cola ha emitido un total de 104 publicaciones en su cuenta oficial de Instagram en España, de las que 59 son de Coca Cola Zero, 34 de la tienda online (también denominada *fan store*), 20 sobre eventos que son especialmente de conciertos musicales, 11 publicaciones en las que los protagonistas son los seguidores de la marca, 6 de sorteos o promociones, en 2 se muestran a famosos o *influencers* interactuando con la marca. Es llamativo que no se ha utilizado en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España categorías de contenido como Coca Cola Original, colaboración con otras marcas, campañas de marketing u otras categorías.

Si se desglosan los resultados por porcentajes, se puede constatar que el 43% de las publicaciones se han realizado sobre Coca Cola Zero, el 25% sobre la tienda online (*fan store*), 15% sobre eventos (la mayoría como se ha dicho son musicales), 8% dan protagonismo a los seguidores, 4· de campañas de marketing, 4% de sorteos y promociones y un 1% de famosos e *influencers*. Con un 0% quedarían el resto de categorías de

contenido: Coca Cola Original, colaboración con otras marcas, campañas de marketing y otras categorías.

***GRÁFICO 3**. Tipos de contenidos emitidos por el perfil oficial de Instagram de Coca Cola en España.*



Fuente: elaboración propia (2021)

4.5. Desglose de los resultados comparativos del estudio: contenidos emitidos por Coca Cola en su cuenta oficial de Instagram en Marruecos y España

Por último, se presenta el subapartado de los resultados comparativos del estudio, según las categorías de contenido propuestas en el apartado metodológico.

En la primera categoría de contenido, se constata, por los resultados de la investigación, que se han realizado 5 publicaciones de campañas de marketing por parte de la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos, mientras que en el caso de España serían en la misma categoría un total de 6 publicaciones.

La segunda categoría de contenido, que se refiere a los contenidos emitidos sobre Coca Cola Original, muestra que en Marruecos se han publicado un total de 23 publicaciones totales frente a ninguna en España.

En la tercera categoría de contenido, en la que se incluyen los contenidos emitidos sobre Coca Zero, se observa que en España se han realizado 59 publicaciones frente a las 5 realizadas en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos.

La cuarta categoría de contenido muestra que mientras en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos sí se realizan publicaciones colaborativas con otras marcas (9 en total), en España esta práctica no es habitual.

En la quinta categoría de contenido los datos son muy diferentes, puesto que en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España se han analizado un total de 20 publicaciones sobre los eventos en los que colabora Coca Cola (principalmente festivales o conciertos de música), frente a una única realizada por parte de la cuenta oficial de la marca estadounidense en Marruecos.

La sexta categoría de contenido muestra que en la cuenta oficial de Marruecos en la red social Instagram no participan famosos ni *influencers*, mientras que en España sí se utiliza este recurso para publicar contenidos (un total de 2 publicaciones dentro de la muestra temporal considerada).

En siguiente lugar, en la séptima categoría de contenido, se observa que los seguidores nunca son protagonistas en las publicaciones realizadas por la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos, mientras que en España el comportamiento es diferente, pues hasta en 11 publicaciones se les muestra a los seguidores y a las audiencias de la marca como verdaderos protagonistas de los contenidos que se han emitido.

En la octava categoría de contenido se observa nuevamente que no existe ninguna publicación realizada por parte de la cuenta oficial en Instagram de Coca Cola en Marruecos, mientras que en España se han realizado 6 publicaciones en las que se invita a la audiencia a participar en sorteos y promociones que realiza la marca en el país europeo.

Respecto a la última categoría, que sería la novena relativa a los contenidos que informan sobre las ventajas de la tienda online, también llamada *fan store*, se ha constatado que en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos no se realizan publicaciones, mientras que en España se realizan 34 en total.

A continuación, se muestra la tabla con el desglose de todos los datos anteriormente comentados.

***TABLA 2**. Desglose de los contenidos emitidos por los perfiles oficiales de Instagram de Coca Cola en Marruecos y España.*

Categoría de contenido	Publicaciones en Marruecos	Publicaciones en España
Categoría de contenido I: campañas de marketing	5 publicaciones	6 publicaciones
Categoría de contenido II: Coca Cola Original	23 publicaciones	No se ha realizado ninguna publicación
Categoría de contenido III: Coca Cola Zero	5 publicaciones	59 publicaciones
Categoría de contenido IV: colaboración con otras marcas	9 publicaciones	No se ha realizado ninguna publicación
Categoría de contenido V: eventos	1 publicación	20 publicaciones
Categoría de contenido VI: famosos e *influencers*	No se ha realizado ninguna publicación	2 publicaciones
Categoría de contenido VII: seguidores	No se ha realizado ninguna publicación	11 publicaciones
Categoría de contenido VIII: sorteos y promociones	No se ha realizado ninguna publicación	6 publicaciones
Categoría de contenido IX: tienda online (*fan store*)	No se ha realizado ninguna publicación	34 publicaciones

Fuente: elaboración propia (2021)

5. CONCLUSIONES

En primer lugar, se pone de manifiesto, por los resultados obtenidos en la investigación, que la red social Instagram es una potente herramienta de marketing y comunicación digital, tanto en el país Marruecos como en España, a pesar de contar con diferentes tipos de audiencias, con sus características propias y singulares.

Se ha observado que la categoría de contenido más utilizada en la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España ha sido la que muestra información sobre el producto de Coca Cola Zero. En este sentido, llama bastante la atención la poca importancia que se le da en la cuenta oficial de Instagram España a la Coca Cola de sabor original. También se ha observado que la categoría de contenido de eventos utiliza en la cuenta oficial de este país muchos contenidos con relación con el mundo de la música y los conciertos (se hace mención a Coca Cola Music Experience). En el país europeo también destacan los contenidos informando sobre las características de la tienda online (llamada *fan store*).

Respecto a la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en el país de Marruecos, se observa como principal diferencia con la cuenta europea que se realizan colaboraciones con otras marcas, en este caso con Canon. También se publica contenido centrándose en el producto original y tradicional, a diferencia del país europeo donde quizá por las tasas impositivas y las políticas de empresa se centran más en los productos elaborados con cero azúcares. Por último, en este sentido hay categorías de contenido que se han propuesto en la investigación y que no se han utilizado por ninguna cuenta oficial analizada.

En ambas cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola el nivel de seguimiento por parte de las audiencias es muy alto. No obstante, desde la cuenta oficial de Instagram de Coca Cola en España se sigue a muchas más cuentas que en el caso de la cuenta oficial en Marruecos, donde si se comparase este aspecto se seguiría a una cuarta parte de las cuentas.

Para futuras líneas de investigación, se pueden comparar los datos con nuevos análisis similares y centrado en las mismas categorías de contenido. También se podrían analizar la situación de las cuentas oficiales de Instagram de Coca Cola en otros países con otros perfiles de audiencias diferentes. Asimismo, también se podrían incluir otras redes sociales que estén en crecimiento.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abela, J. A. (2002). Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. Universidad de Granada, Granada.

Alcolea Parra, M., Rodríguez Barba, D., y Núñez Fernández, V. (2020). El uso corporativo de Instagram en las universidades privadas españolas. Estudio comparativo de 35 universidades. Ámbitos. Revista internacional de comunicación, (47), 109-134.

Bañuelos Capistrán, J.y Pérez Restovic, B. (2020): Memes e imaginarios sociales mexicanos en Copa del Mundial de la FIFA 2018, Miguel Hernández Communication Journal, 11(1), 97-115.

Behar Rivero, D. (2008). Metodología de la Investigación. Medellin, Colombia: Editorial Shalom

Capriotti, P. (1999). Planificación estratégica de la imagen corporativa. Málaga: Instituto de Investigación en Relaciones Públicas.

Coca Cola España (2021). Web corporativa oficial en España. Disponible en: https://www.cocacolaespana.es/conocenos/informacion-corporativa (consultado el 9 de noviembre de 2021).

Coca Cola Maroc (2021). Web corporativa oficial en Marruecos. Disponible en: https://www.coca-colamaroc.ma/ (consultado el 9 de noviembre de 2021).

García Galera, M., Del Hoyo Hurtado, M. y Fernández Muñoz, C. (2014). Las redes sociales en la cultura digital: percepción, participación, movilización. Revista de la Asociación Española de Investigación en Comunicación 1(1), pp.12-18.

García Orosa, B., y López García, X. (2016). Las redes sociales como herramienta de distribución on line de la oferta informativa en los medios de España y Portugal. Zer: Revista de Estudios de Comunicación, 21(40). 125-139

González-Carrión, E. L., y Aguaded, I. (2019). Los instagramers más influyentes de Ecuador. Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, (31), 159-174.

Lobillo Mora, G., y Smolak Lozano, E. (2019). La relación como valor estratégico en comunicación organizacional entre los clubes de fútbol y jugadores estrella en redes sociales/The relationship as a strategic value in organizational communication between football clubs and star players in social net. Revista Internacional de Relaciones Públicas, 9(17), 71-96.

Marruecosnegocios.com (2016). Las claves del secreto de Coca Cola en África. Disponible en: https://www.marruecosnegocios.com/las-claves-del-secreto-de-coca-cola-en-africa/ (consultado el 9 de noviembre de 2021).

Perfil Oficial de Instagram de Coca Cola en España (2021). https://www.instagram.com/cocacola_esp/?hl=es

Perfil Oficial de Instagram de Coca Cola en Marruecos (2021). https://www.instagram.com/cocacola_maroc/

Rojas Torrijos, J. y Panal Prior, A. (2017). El uso de Instagram en los medios de comunicación deportivos. Análisis comparado de Bleacher Report, L'équipe y Marca. Ámbitos, (38). Disponible en: http://institucional.us.es/ambitos/?p=3123

Romero-Rodríguez, Luis M., Torres Toukoumidis, Angel y Aguaded, Ignacio (2016). Incidencia de las aplicaciones móviles en la toma de decisiones del potencial turista: Caso Huelva capital. En: adComunica. Revista Científica de Estrategias, Tendencias e Innovación en Comunicación, nº12. Castellón: Asociación para el Desarrollo de la Comunicación adComunica y Universitat Jaume I, 45-67. DOI: http://dx.doi.org/10.6035/2174-0992.2016.12.4

The Coca Cola Company (2021). Web corporativa global. Disponible en: https://www.coca-colacompany.com/ (consultado el 9 de noviembre de 2021).

Villafañe, J. (2005). La gestión de los intangibles empresariales. Comunicação e Sociedade, 8, 101- 113. Disponible en: (http://revistacomsoc.pt/index.php/comsoc/article/viewFile/1185/1128)

EL COMPORTAMIENTO DEL COMITÉ OLÍMPICO TURCO Y EL EQUIPO OLÍMPICO TURCO EN LA RED SOCIAL TWITTER DURANTE LA CELEBRACIÓN DE LOS JUEGOS OLÍMPICOS DE TOKIO

RAFAEL CANO TENORIO
Universidad de Cádiz

1. INTRODUCCIÓN

Las olimpiadas tienen importancia desde la antigüedad clásica, y suponen uno de los eventos más universales y que mayor interés generan en el mundo. Este evento, cuyo origen se remonta a la antigüedad, se ha adaptado a la sociedad moderna, y ha ido ganando prestigio con el paso de los años. Según el portal web oficial del Comité Olímpico Español (2020), el Olimpismo moderno fue concebido por Pierre de Fredi, que además tenía el título de Barón de Coubertin, a cuya iniciativa se reunió, el 23 de junio de 1894, el Congreso Atlético Internacional de París. Es incuestionable la importancia actual de este evento deportivo, que conlleva una gran repercusión económica y social.

En los tiempos modernos se han celebrado ya gran cantidad de Olimpiadas, con un número total de 32 olimpiadas. Las últimas que se han organizado han sido las de Tokio en Japón, cuya elección se produjo en el consejo número 125 del Comité Olímpico Internacional, celebrado el 7 de septiembre de 2013 en Buenos Aires (Argentina). Según la web del Comité Olímpico Internacional (2020), cincuenta y seis años después de haber organizado los Juegos Olímpicos, la capital japonesa organizará una edición de verano por segunda vez, aunque en principio iba a realizarse del 24 de julio al 9 de agosto de 2020. Debido a la pandemia que ha azotado el mundo en el año 2020, este evento se tuvo que posponer al año 2021, y se ha celebrado finalmente del 23 de julio al 8 de agosto

de 2021. Según los autores Solanellas y Camps (2017: 25), en el futuro será importante que las ciudades que organizan este tipo de eventos continúen dando prioridad a factores especialmente deportivos como la base de cara a su perfil y proyección internacional.

Este evento ha contado con competiciones de un total de 33 deportes, y en los mismos han participado más de 11.000 atletas provenientes de todos los rincones del planeta. Según los autores Malfas, Theodoraki y Houlihan (2004: 210), el Comité Olímpico Nacional del país anfitrión como es el caso de Japón en los últimos celebrados, forma un Comité Organizador de los Juegos Olímpicos, que, a su vez, coopera con diversas entidades, como el Comité Olímpico Internacional, las Federaciones Internacionales, los gobiernos y el sector privado para garantizar la mejor calidad posible. Es interesante, por lo tanto, conocer el comportamiento de las entidades que han participado en el evento, como es el caso del Comité Olímpico de Turquía.

La comunicación y el marketing digital han sido partes fundamentales en la celebración de este evento. Según los autores Tato, Tato, y Castillo (2015: 133), las transformaciones que las nuevas tecnologías, las redes sociales y el medio internet han realizado en la sociedad, han hecho que el mundo de la investigación y la academia tengan interés en analizar el proceso. Según López-Carril, Villamón, y Sanz (2019: 468, los estudios de la gestión del deporte están en pleno auge y suscitan el interés para su investigación. Según Fernández, Puentes y Vázquez (2019: 9), es incuestionable y queda constatado que existe un fuerte vínculo entre la comunicación y el deporte.

1.1. El Movimiento Olímpico en el ámbito digital

En primer lugar, debemos definir que se entiende por Movimiento Olímpico. Según Brown, (2009: 9), este movimiento se constituye de los atletas y las naciones, como las personas y las entidades que se benefician de los principios fundamentales del Movimiento Olímpico de no discriminación e inclusión. En siguiente lugar, también se debe tener en cuenta el concepto de Olimpismo. Según el autor Veaceslav (2017: 4), es una filosofía de vida, que implica un trabajo extenso para crear y mantener una situación en la que la autorrealización humana es posible

en su forma verdadera. Principalmente, los eventos importantes de esta lucha existen actualmente en los juegos de equipos deportivos.

El proceso de digitalización ha afectado al Movimiento Olímpico y al Olimpismo. Según las investigaciones realizadas por Malia (2014: 197), la globalización ha provocado impactos, algunos económicos que afectan al Comité Olímpico Internacional y el Movimiento Olímpico. No obstante, según Hargreaves (1992: 123), a pesar de producirse el proceso la globalización, el nacionalismo sigue utilizando el entorno olímpico para la consecución de sus diferentes objetivos.

Los países con éxitos deportivos en el ámbito olímpico sufren cambios en sus medios informativos y por lo tanto se deben adaptar a todas las herramientas de comunicación disponibles. Según De Baranda, González y Fernández (2019: 1613, las tendencias y los éxitos deportivos a nivel internacional provoca y genera la emisión de las informaciones que cubren deportes que tradicionalmente no tienen un gran seguimiento, por parte de la población de cada país. Por lo tanto, deportes que no se siguen en cuatro años, ganan mucha importancia en unos días, y convierten a los atletas que participan en sus competiciones, en protagonistas de la información en sus respectivos países.

Es evidente, por lo tanto, que el proceso de digitalización también afecta a la proyección de los deportistas de élite de cada país participante en los Juegos Olímpicos. Con respecto a los participantes que compiten en cada prueba de cada uno de los 33 deportes olímpicos, y según lo que postulan los autores Abuín, Martínez y Míguez (2019: 789), en las redes sociales, como es el caso de Twitter, se evidencian la importancia que un evento deportivo de gran magnitud y de esta naturaleza, supone por la repercusión que los atletas generan en cada una de las redes sociales donde se encuentran los públicos de interés.

Las nuevas herramientas tecnológicas están al servicio del Movimiento Olímpico y de las organizaciones que lo conforman. Según los autores Belfiore y Ascione (2018: 9) el enorme desarrollo de la tecnología digital ha cambiado irreversiblemente la naturaleza de la comunicación y, en particular, de la comunicación deportiva. Los mismos autores señalan que las principales redes sociales, entre ellas la red social Twitter, así

como las herramientas de blogs, están atrayendo los recursos e inversiones de las organizaciones deportivas, abriendo nuevos caminos y dando vida a proyectos cada vez más innovadores. Otros autores, como Ballings, Van den Poel y Bogaert (2016: 21), señalan que existen maneras aún de mejorar en las principales redes sociales, que permitan mejorar el alcance y llegar más eficientemente a los públicos de interés de las organizaciones del mundo del Movimiento Olímpico internacional.

1.2. Twitter como herramienta de comunicación y marketing digital en las entidades del Movimiento Olímpico

Internet no ha parado de crecer en los últimos años y cada vez surgen nuevas herramientas de marketing y comunicación digital que ofrecen nuevos servicios. Según Quintana y Castillo (2019: 44), desde que el medio internet fue creciendo y se fue expandiendo como una interesante herramienta de comunicación digital, la relación entre las organizaciones y sus públicos en este ámbito han ido cambiando y adaptándose a las nuevas circunstancias. Una de las características fundamentales es que las redes sociales permiten inmediatez en el medio internet. Con respecto a esta ventaja, según los autores Sabando y Rodríguez (2019: 50), se considera que la inmediatez es el principal factor influyente en la codificación de mensajes abreviados, pues permite una respuesta rápida por parte de los emisores de contenidos. La red social Twitter es una herramienta que además tiene características muy singulares. Según lo que indican los autores Rojas y Ramón (2017: 927), esta red social, a lo largo de su evolución ha ido desarrollando un lenguaje propio y único, que lo diferencia claramente del resto de redes sociales.

Según los investigadores Thelwall y Cugelman (2017: 652), las estrategias en Twitter tienen sus propias características, y deben tener en cuenta el factor de los retweets y su enorme importancia como recurso, pues que se compartan contenidos puede ser un indicador razonable de éxito para un tweet, porque sugiere aprobación y difusión. Se mostraría, por lo tanto, con este tipo de contenido, el interés que pueda tener las audiencias en el contenido de los mismos.

1.3. Las audiencias del olimpismo en el entorno digital

La participación por parte de los públicos de interés de las organizaciones olímpicas es fundamental en las redes sociales, como es el caso de Twitter. Según lo que indican los autores González-Carrión y Aguaded (2019: 162), estas herramientas permiten muchas formas de participación por parte de los usuarios, que son públicos de interés para las organizaciones del Movimiento Olímpico internacional, y quienes, en todo caso pueden reflejar a través de estas herramientas sus formas de pensar, actuar, aptitudes, habilidades, entre otros. Según Rojas y Panal (2017: 2) entre las funcionalidades de las redes sociales, facilitan de manera muy clara la interacción entre sus usuarios, entre los que se pueden encontrar las organizaciones del Movimiento Olímpico Internacional y sus seguidores o públicos objetivos.

Por lo tanto, la emisión de contenidos por parte de las organizaciones del Olimpismo puede influir en los hábitos de sus audiencias en el entorno digital. Según lo indicado por el autor Haynes (2001: 6), se debe tener en cuenta en las publicaciones esta notable influencia, pues se pueden generar creación de intereses y se puede instar a participar a los públicos objetivos o a los seguidores, dando lugar a resultados positivos en el ámbito económico y social. Por último, según las investigaciones sobre la gestión de las redes sociales y la emisión de contenidos por parte del autor Larsson (2018: 2236), se debe tener muy en cuenta los temas de los que se trate en la planificación de los contenidos, pues serán fundamentales de cara al interés que puedan despertar los mismos en las audiencias de interés. Será fundamental conocer qué contenidos pueden ser interesantes para los públicos que tienen las organizaciones que conforman el Movimiento Olímpico Internacional, como es el caso de Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio, que finalmente se celebraron en el año 2021.

2. OBJETIVOS

Queda constatado, por los datos expuestos anteriormente, y por las investigaciones realizadas por otros autores, que es indudable que la

gestión de la comunicación y el marketing digital es un área interesante de análisis para los organismos que pertenecen al Movimiento Olímpico internacional. En los últimos tiempos, una de las herramientas de comunicación más utilizadas en el ámbito digital ha sido la red social Twitter, que como se ha analizado por parte de otros autores tienen sus propias características, y que ofrece un servicio de comunicación digital novedoso a través de la publicación de mensajes, con limitación de caracteres. Durante la celebración de los Juegos Olímpicos de verano, como es el caso de los Juegos Olímpicos celebrados en Tokio en el verano del año 2021, hay que tener en cuenta, que las entidades olímpicas emiten contenidos a sus públicos objetivos o seguidores, con el fin de mantenerlos informados al instante sobre las novedades y los resultados que se van sucediendo en el transcurso del evento, y en diferentes ámbitos.

A continuación, se presentan los objetivos de esta investigación, ordenados según su orden de importancia:

- Identificar las particularidades del Comité Olímpico Turco, país que se encuentra entre occidente y oriente.
- Igualmente, proceder las singularidades del Equipo Nacional Turco, de interés para su análisis en la publicación.
- Analizar la tipología de los mensajes emitidos por parte de la cuenta oficial del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco, en la red social Twitter, durante la celebración del evento deportivo más importante en el que compite: los juegos olímpicos de verano, celebrados en Tokio en el verano de 2021.
- Identificar el nivel y la cantidad de emisión de contenidos por parte de la cuenta oficial en la red social Twitter del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco, durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.
- Identificar la importancia que se le otorga a cada uno de los 33 deportes olímpicos, por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter, durante su participación en los Juegos Olímpicos de Tokio.

– Identificar si se le da más protagonismo al género femenino o masculino por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.

3. METODOLOGÍA

Los resultados preliminares de esta investigación han sido presentados al Congreso Internacional sobre el Mundo Árabe y Occidente (CIMAR 2021), y que se celebraron de manera online durante el mes de octubre del año 2021. Dentro de la temática del congreso, los datos obtenidos en la investigación pueden resultar interesantes porque el país de Turquía es tiene gran gran relavancia en el Movimiento Olímpico Internacional, pues ocupa un lugar destacado en el medallero histórico de los Juegos Olímpicos de verano y es uno de los países que ha presentado mayor cantidad de atletas olímpicos durante la historia del evento, que cumple en Tokio 32 ediciones en la era moderna. Es importante resaltar que para la realización del estudio se ha utilizado la técnica metodológica del análisis de contenido, innovadora y que permite cumplir con los objetivos de la investigación que se detallaron en el apartado anterior de este manuscrito.

3.1. El Análisis de Contenido como técnica principal del estudio

La técnica que se ha utilizado principalmente ha sido el análisis de contenido. Según el autor Colle (2011: 40), es importante tener en cuenta que a la hora de poner en práctica esta técnica no serían relevantes todas las variables que puede contener un mensaje, sino aquella variable o aquellas variables que se pueden considerar de relevancia o críticas para la temática de la investigación, es decir, las que se convierten en centrales para desarrollar una correcta comprensión de una muestra de mensajes de acuerdo con los objetivos que se hayan propuesto en la investigación.

3.2. SELECCIÓN DE LA MUESTRA DE LA INVESTIGACIÓN

En siguiente lugar, otro de los puntos esenciales o fundamentales como parte de la metodología del estudio es la selección de la muestra de la investigación y su adecuada justificación, según criterios objetivos y relevantes. Según los autores Pegoraro, Scott y Burch (2017: 70), los comités olímpicos nacionales que conforman el movimiento olímpico internacional, como es el caso del Comité Olímpico de Turquía, son un segmento de la industria del deporte que podría beneficiarse enormemente de las redes sociales, como es el caso de Twitter, ya que estas organizaciones no tienen fines de lucro y operan con presupuestos bastante limitados en comparación con los de los deportes profesionales.

3.3.1. MUESTRA DE LA INVESTIGACIÓN

Teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente, para seleccionar de manera objetiva la muestra de la investigación, se ha elegido la cuenta oficial del Comité Olímpico Turco en la red social Twitter, que sería relevante para cumplir con los objetivos del estudio. La URL desde la que se ha obtenido la información es https://twitter.com/TOC_Olympic

A continuación, se muestra un pantallazo de la cuenta oficial en la red social Twitter del Comité Olímpico Turco y del Equipo Nacional Turco. Como se puede observar, en el momento de la realización del estudio esta entidad tenía 9.529 seguidores en esta red social, y seguía a un total de 670 personas, la mayoría atletas o personas destacadas dentro del movimiento olímpico del país de Turquía.

***FIGURA 1**. Pantallazo del perfil oficial del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter.*



Fuente: elaboración propia (2021)

3.3.2. Muestra temporal de la investigación

Continuando con la muestra de la investigación, otro de los aspectos importantes y fundamentales para definir correctamente la metodología de la investigación, es elegir un período de análisis adecuado y relevante. Teniendo en cuenta objetivamente la relevancia del período a elegir, la muestra temporal de este estudio abarca la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio, desde el 23 de julio de 2021 al 8 de agosto de 2021, fechas muy importantes para cualquier organización, entidad o federación que forme parte del Movimiento Olímpico Internacional.

3.4. Categorización de los contenidos emitidos por el Comité Olímpico Turco en la red social Twitter

Por último, en el apartado de la metodología de la investigación, se debe tener en cuenta el proceso de categorización de contenidos, último paso

esencial para la realización y aplicación correcta de la técnica del análisis de contenido. Según los autores Zeler y Capriotti (2017: 148), para la adecuada realización de este proceso, la temática que se trata y los recursos de información utilizados por las organizaciones en redes sociales son esenciales. Por su parte, los autores De Wever, Schellens, Valcke y Van Keer (2006: 19), indican que es importante en un procedimiento de codificación que forme parte del análisis de contenido, la claridad y transparencia.

Teniendo en cuenta todo lo que se ha expuesto anteriormente, y buscando la claridad y transparencia que postulan los investigadores y autores académicos, las categorías de contenido propuestas para esta investigación son las siguientes, que se detallan a continuación:

- Primera categoría de contenido, premios y medallas: publicaciones en la red social Twitter cuyos contenidos estén dedicados a informar sobre los éxitos de los deportistas del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco durante el desarrollo de los Juegos Olímpicos de Tokio.
- Segunda categoría de contenido, resultados en las competiciones: información publicada por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco en la red social Twitter sobre los resultados que se han ido obteniendo por parte de los atletas turcos, a medida del avance de las competiciones de los Juegos Olímpicos de Tokio.
- Tercera categoría de contenido, retweets: contenidos compartidos por parte del Comité Olímpico Turco y del Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.
- Cuarta categoría de contenido, contenidos sobre valores Olímpicos: datos fundamentados en los valores del Movimiento Olímpico Internacional y la relación deportiva entre sus atletas.

Además, como parte del proceso de categorización de contenidos, también se han clasificado los contenidos según el deporte (teniendo en cuenta que existen un total de 33 deportes oficiales en los Juegos

Olímpicos de Tokio) y el género de los deportistas que compiten (femenino o masculino).

4. RESULTADOS

A continuación, se presentan los resultados de la investigación, que se ha clasificado en varios subapartados para una mejor interpretación de los datos que se presentan en este manuscrito.

4.1. Resultados según el deporte protagonista en la emisión de los tweets

En primer lugar, los resultados de la investigación constantan que no todos los deportes tienen el mismo interés para la publicación de contenidos por parte del Comité Olímpico Turco y del Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.

Del total de publicaciones que se han analizado en la investigación, 12 publicaciones son sobre el deporte de lucha libre olímpica, 10 de tiro con arco, 9 de karate, 8 de atletismo, 8 de boxeo, 4 de taekwondo, 3 de voleibol y 1 sobre vela olímpica. Además, según este criterio de categorización de contenidos, existiría una única publicación en la que se incluiría a todos los deportes.

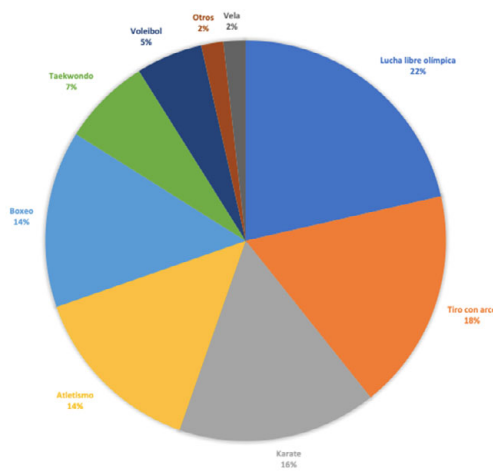
***TABLA 1**. Emisión de contenidos del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter, durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.*

Deporte	Publicaciones
Atletismo	8 publicaciones
Boxeo	8 publicaciones
Karate	9 publicaciones
Lucha libre Olímpica	12 publicaciones
Taekwondo	4 publicaciones
Tiro con arco	10 publicaciones
Vela	1 publicación
Voleibol	3 publicaciones
Otros	1 publicación

Fuente: elaboración propia (2021)

Si se desglosan los resultados de este subapartado, según el porcentaje de publicación según cada uno de los 33 deportes que conformaban el programa los Juegos Olímpicos de Tokio, los resultados serían los siguientes: el 22% de los contenidos emitidos han sido sobre el deporte de lucha libre olímpica, el 18% de tiro con arco, el 16% de karate, el 14% de atletismo, el 14% de boxeo, el 7% de taekwondo, el 5% de voleibol, el 2% de vela, y el 2% de "todos los deportes".

***GRÁFICO 1**. Contenidos publicados por el Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.*



Fuente: elaboración propia (2021)

Como se ha podido constatar, el Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco solo han publicado contenidos de 8 de los 33 deportes totales con competiciones oficiales en los Juegos Olímpicos de Tokio. Se ha observado, por lo tanto, que existen deportes, que pueden ser muy importantes para otras organizaciones del Movimiento Olímpico, y sobre los que no se han realizado publicaciones, como sería el caso de: bádminton, baloncesto, balonmano, ciclismo, gimnasia artística, golf, halterofilia, hípica, hockey hierba, judo, natación, piragüismo, rugby, tenis, tenis de mesa, waterpolo, entre otros. Todos estos deportes, por lo tanto, cuentan con un 0% sobre el total de publicaciones de la muestra del estudio.

4.2. Género de los deportistas protagonistas en las publicaciones

En siguiente lugar, se presenta el subapartado de resultados según la importancia de cada género (femenino o masculino) en la publicación de contenidos por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.

Se han publicado un total de 18 publicaciones de categorías femeninas y 36 publicaciones de categorías masculinas.

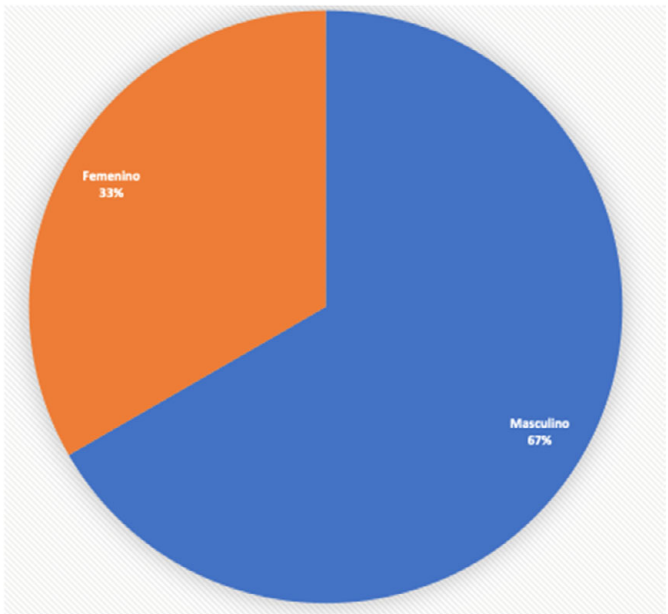
***TABLA 2**. Emisión de contenidos según los géneros por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.*

Género	Publicaciones
Femenino	18 publicaciones
Masculino	36 publicaciones

Fuente: elaboración propia (2021)

Atendiendo al porcentaje de publicación de contenidos, el 33% correspondería a las categorías femeninas y 67% a publicaciones de categorías masculinas. Por lo tanto, la mayoría de las publicaciones realizadas por la organización han sido de deportistas de género masculino.

GRÁFICO 2. Contenidos publicados por el Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio según el sexo de los atletas participantes en las competiciones.



Fuente: elaboración propia (2021)

4.3. Categorías de contenidos emitidas por el Comité Olímpico Turco

Por último, en el apartado de resultados, se presenta el subapartado que corresponde a los tipos y categorías de contenidos publicados por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio en la red social Twitter

Del total de las publicaciones analizadas, 26 publicaciones realizadas por la entidad olímpica han sido sobre premios y medallas, 23 publicaciones sobre los resultados de las competiciones, 7 publicaciones compartidas (retweets), y tan solo una sobre los valores olímpicos.

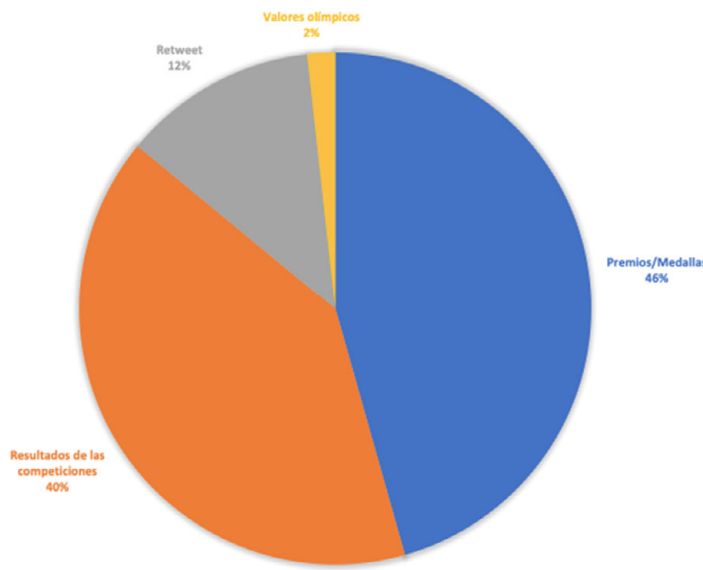
***TABLA 3**. Emisión de contenidos según la categoría de contenido por parte del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio.*

Categoría de contenido	Publicaciones
Premios y medallas	26 publicaciones
Resultados en las competiciones	23 publicaciones
Retweets	7 publicaciones
Valores olímpicos	1 publicación

Fuente: elaboración propia (2021)

Si se desglosasen estos resultados según su porcentaje, el 46% correspondería a la categoría de contenido premios y medallas, el 40% correspondería a los resultados en las competiciones, el 12% a los compartidos (retweets), y el 2% a contenidos sobre los valores olímpicos.

***GRÁFICO 3**. Contenidos publicados por el Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco en la red social Twitter durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio según el deporte de los atletas participantes en las competiciones.*



Fuente: elaboración propia (2021)

5. CONCLUSIONES

A continuación, se presentan las principales conclusiones de este estudio. En primer lugar, se constata y queda demostrado por los resultados obtenidos en este estudio que la red social Twitter es una potente herramienta de marketing y comunicación digital para las organizaciones que forman parte del Movimiento Olímpico, como es el caso del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco. Esta herramienta, por lo tanto, puede servir para la gestión de la comunicación y la interacción con los públicos de interés durante la celebración de grandes eventos, como es el caso de los Juegos Olímpicos de Tokio.

También se ha constatado que existen tipos y categorías de contenidos que se emiten en mayor medida por parte de las entidades olímpicas en la red social Twitter. En el caso del Comité Olímpico Turco y el Equipo Olímpico Turco, los contenidos más utilizados en esta red social durante la celebración del evento han sido los contenidos de premios y medallas, y los de los resultados en las diferentes competiciones.

También existen contenidos con menor interés por parte de las entidades que conforman el Movimiento Olímpico. En este sentido, según los datos de esta investigación, los tipos de contenidos menos utilizados por parte de la entidad analizada han sido los referentes a los valores del Olimpismo.

Según cada organización olímpica, también existen deportes que destacan en interés sobre otros durante la celebración del evento. En el caso del Comité Olímpico Turco y el Equipo Nacional Turco, los deportes con mayor interés durante la celebración de los Juegos Olímpicos de Tokio para la publicación de contenidos han sido el voleibol en categoría femenina, destacando al equipo apodado como las “sultanas”, también a los medallistas turcos del deporte de tiro con arco y taekwondo.

En el caso de Turquía, siguen existiendo grandes diferencias según el género del deportista, pues se ha observado que la mayoría de publicaciones que se realizan son sobre atletas masculinos, en detrimento de las atletas de género femenino, a pesar de que han conseguido grandes logros para el Comité Olímpico Turco en los Juegos Olímpicos de Tokio.

La lucha libre olímpica ha tenido un papel protagonista en el Equipo Olímpico Turco, con la figura femenina de Yasemin Adar y la figura masculina de Riza Kayaalp, que obtuvieron grandes logros y protagonismo durante la celebración de las Olimpiadas de Tokio. En el caso del boxeo, también ha tenido protagonismo en la entidad y su cuenta oficial en Twitter, especialmente en el caso de la boxeadora femenina Buse Naz Çakıroğlu. Asimismo, el karate (masculino y femenino) también ha generado interés en las audiencias, con los casos de éxito de la atleta Merve Çoban. Otros deportes que tradicionalmente generan interés en el desarrollo del evento, como es el caso del atletismo, también han tenido un papel protagonista en la emisión de la cuenta que se ha analizado en esta investigación.

Como futuras líneas de investigación, sería interesante abarcar el análisis en el mismo sentido de otras entidades similares, comités olímpicos y equipos que conforma el Movimiento Olímpico Internacional, así como establecer la comparación de los resultados que se han obtenido en la presente investigación, con los que se pudieran dar en la próxima edición de los Juegos Olímpicos de París 2024.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abuín-Penas, J., Martínez-Patiño, M. J., & Míguez-González, M. I. (2019). Spanish Winter Olympic athlete's communication on Instagram. Journal of Human Sport and Exercise, 14(4), 780-791.

Ballings, M., Van den Poel, D., & Bogaert, M. (2016). Social media optimization: Identifying an optimal strategy for increasing network size on Facebook. Omega, 59, 15-25.

Belfiore, P., & Ascione, A. (2018). Social Marketing in Sport Communication. Giornale Italiano di Educazione alla Salute, Sport e Didattica Inclusiva, (4).

Brown, S. (2009). Foucault and Olympism: Olympism's contribution to social justice, equity and human rights.

Colle, Raymond. (2011). El análisis de contenido de las comunicaciones 3. Ejemplos de aplicaciones. Colección Cuadernos Artesanos de Latina. La Laguna (Tenerife) (España).

De Baranda Andujar, C. S., González, M. Á. B., & Fernández, J. G. (2019). Tratamiento informativo del bádminton y el piragüismo en'Marca'y'El País'(2012-2016). Estudios sobre el mensaje periodístico, (25), 1605-1616.

De Wever, B., Schellens T., Valcke, M., & Van Keer H. (2006). Content analysis schemes to analyze transcripts of online asynchronous discussion groups: A review. Computers and Education, 46, 6-28.

Fernández Souto, A. B.,, Puentes Rivera, I.., & Vázquez Gestal, M. (2019). Gestión de la comunicación en las competiciones deportivas regulares: Fútbol sala, voleibol, baloncesto y balonmano en España (Management of communication in the main sports leagues: Indoor soccer, volleyball, basketball, and handball in Spain). Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación, (36), 9-16.

González-Carrión, E. L., & Aguaded, I. (2019). Los instagramers más influyentes de Ecuador. Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, (31), 159-174.

Hargreaves, J. (1992). Olympism and nationalism: Some preliminary consideration. International Review for the Sociology of Sport, 27(2), 119-135.

Haynes, Jill (2001). Socio-economic impact of the Sydney 2000 Olympic Games [online article]. Barcelona: Centre d'Estudis Olímpics UAB.

Larsson, A. O. (2018). The news user on social media: A comparative study of interacting with media organizations on Facebook and Instagram. Journalism studies, 19(15), 2225-2242.

López-Carril, S., Villamón, M., & Sanz, V. A. (2019). Conceptualización de los medios sociales: oportunidades para la gestión del deporte (Conceptualisation of Social Media: opportunities for Sport Management). Retos: nuevas tendencias en educación física, deporte y recreación, (36), 468-473.

Malfas, M., Theodoraki, E., & Houlihan, B. (2004). Impacts of the Olympic Games as mega-events. In Proceedings of the Institution of Civil Engineers-Municipal Engineer, 157(3), 209-220.

Malia, A. (2014). Reading the Olympic Games: nationalism, olympism, globalisation, and London 2012 (Doctoral dissertation, Loughborough University).

Pegoraro, A., Scott, O., & Burch, L. M. (2017). Strategic use of Facebook to build brand awareness: a case study of two national sport organizations. International Journal of Public Administration in the Digital Age (IJPADA), 4(1), 69-87.

Perfil oficial del Comité Olímpico Turco en la red social Twitter (2021). Disponible en: https://twitter.com/TOC_Olympic

Quintana Pujalte, A. L., & Castillo Esparcia, A. C. (2019). Relaciones públicas avanzadas: estudio del nivel de interactividad de los Think Tanks destacados en el uso de redes sociales. International Journal of Latest Research in Humanities and Social Science (IJLRHSS) 2(8), 44-54

Rojas Torrijos, J. & Panal Prior, A. (2017). El uso de Instagram en los medios de comunicación deportivos. Análisis comparado de Bleacher Report, L'équipe y Marca. Ámbitos, (38), Disponible en: http://institucional.us.es/ambitos/?p=3123

Rojas Torrijos, J.L. & Ramón Vegas, X. (2017): "Accountability en las redes sociales. Libros de estilo en continua evolución y retroalimentación a través de Twitter". Revista Latina de Comunicación Social, 72, 915-941.

Sabando Rendón, J. S., & Rodríguez Caguana, T. H. R. (2019). Análisis de las abreviaturas comunicacionales del lenguaje escrito en la red social Facebook. Vivat Academia, 41-55.

Solanellas, F., & Camps, A. (2017). Els Jocs Olímpics de Barcelona, 25 anys després (1)/The Barcelona Olympic Games: Looking Back 25 Years On (1). Apunts. Educació física i esports, 1(127), 7-26.

Tato García García, M., Tato Jiménez, J. y Castillo Díaz, A. (2015). La investigación en comunicación en España: estado de la cuestión. RAEIC

Thelwall, Mike; Cugelman, Brian (2017). "Monitoring Twitter strategies to discover resonating topics: The case of the UNDP". El profesional de la información, 26(4) 649-661.

Veaceslav, M. (2017). The idea of Olympism, philosophical concept about the world. Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series IX, Sciences of Human Kinetics, 10(1).

Web oficial del Comité Olímpico Español (2020). Disponible en: https://www.coe.es/

Web oficial del Comité Olímpico Internacional (2020). Disponible en: https://www.olympic.org/tokyo-2020

Zeler, I., & Capriotti, P. (2017). Facebook como herramienta de Relaciones Públicas en las empresas: Información de negocios y de RSE en las empresas con mejor reputación a nivel mundial/Facebook as a Public Relations tool in companies: Information of business and the CSR in the world´ s. Revista Internacional de Relaciones Públicas, 7(14), 145-164.